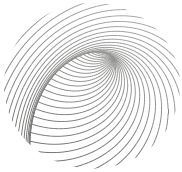
Filosofie dell'esercizio ②



Filosofie dell'esercizio

collana diretta da
Luca Mori (Università di Pisa)

comitato scientifico internazionale
Roberto Alciati (Università di Firenze)
Daniele Cuneo (Université Paris 3)
Islam Dayeh (Freie Universität Berlin)
Christoph Emmrich (University of Toronto)
Stefano Franchini (Istituto Italiano di Studi Germanici)
Oliver Freiberger (The University of Texas at Austin)
Marco Mazzeo (Università della Calabria)
Luca Mori (Università di Pisa)
Gianni Pellegrini (Università di Torino)
Emiliano Rubens Urciuoli (Università di Bologna)
Federico Squarcini (Università di Venezia)

1. Luca Mori, *Gli esercizi di Socrate. L'arte di migliorare se stessi*, 2023, pp. 112.
2. Federico Squarcini, *Gli esercizi di Patañjali. Contro la vorticosità delle affezioni della vita abitudinaria*, 2023, pp. 152.
3. Roberto Alciati, *Gli esercizi di Evagrio. Un prontuario cristiano per vedere Dio*, 2023, pp. 112.

Federico Squarcini

Gli esercizi di Patañjali

Contro la vorticosità delle affezioni della vita abitudinaria



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2023
EDIZIONI ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676399-0

Introduzione

Della *ratio* somatica dell'esercizio

I patemi d'animo, i disagi relazionali e i malanni del corpo affliggono e tormentano, da secoli, l'animale umano, travolto dai vorticosi e incalzanti flutti della vita quotidiana, ovunque e da sempre segnata dall'incertezza degli esiti e dalla precarietà degli equilibri. Un animale che, oggi come ieri, è chiamato a dotarsi di cure, rimedi e di sistemi immunizzanti che lo mettano in condizione di governare le complesse commistioni tra la vita e le forme, tra le istanze pulsionali e i modelli ideali, tra la contingenza della prassi e l'astrattezza del pensiero, tra le certezze del sensibile e le promesse dell'immaginabile, tra *eros* e *thánatos*.

Ed è proprio per porre rimedio ai tormenti e alle afflizioni derivanti dalla partecipazione a questo scenario di fondo che sono state disposte le 'proposizioni' (*sūtra*) e gli 'esercizi metodici' (*kriyāyoga*) presentati negli *Yogasūtra* attribuiti a Patañjali, autore vissuto in India tra il IV e il V secolo d.C. (c. 325-425 d.C.)[1]. Un'opera composta in lingua sanscrita e costituita da 195 brevi e succinte 'proposizioni' (*sūtra*) – ossia 'stringhe', 'sunti', 'spunti', *summae* –, ripartite in quattro sezioni progressive dette 'quarti' (*pāda*).

L'autore degli *Yogasūtra*, individuando nel 'non vedere come stanno le cose' (*avidyā*) la ragione e la causa prima di tutti

[1] Cfr., per quanto concerne i dettagli della sua datazione e per una contestualizzazione storico-filosofica dell'opera, F. Squarcini, G. Pellegrini (a cura di), *Patañjali Yogasūtra*, Einaudi, Torino 2019, pp. xlix-lxxxix. Inoltre, D.G. White, *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2014; P. Maas, *On the Written Transmission of the* Pātañjalayogaśāstra, in J. Bronkhorst, K. Preisendanz (a cura di), *From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian Philosophy and its Textual History*, Motilal Banarsidass, Delhi 2010, pp. 157-172. Tutte le traduzioni a seguire, quando non indicato altrimenti, sono di chi scrive.

i patemi, i disagi, e i malanni che affliggono l'animale umano, ha architettato un proprio e originale 'ottuplice itinerario metodico' (*aṣṭāṅgayoga*), interamente immanente e teso all'immunità dai turbamenti del 'vorticoso plesso delle cognizioni e delle affezioni', da questi designato con il termine *cittavṛtti*[2].

È questo il *locus* testuale da cui dipartono e a cui si rivolgono le pagine a seguire.

Devo subito dire, però, che della vita del compositore di questo breve trattato in lingua sanscrita non sappiamo praticamente nulla[3]. Una lacuna storico-biografica di non poco conto, la quale, tuttavia, non ha impedito al dettato degli *Yogasūtra* di circolare ampiamente in area sudasiatica, dove, per secoli, ha riscosso l'attenzione di vari circoli, ora favorevoli ora critici[4].

Sebbene siano molti gli studiosi che si sono cimentati nel colmare suddetta lacuna, a oggi gli sforzi volti all'accertamento dell'identità storica dell'autore degli *Yogasūtra* hanno prodotto ben poche certezze. Lo stesso nome 'Patañjali' è al centro di un dibattito che si protrae da oltre un secolo, al quale dette una significativa svolta lo scritto del pionieristico sanscritista francese Louis Renou (1896-1966)[5]. L'oggetto dello scrutinio di Renou, infatti, riguardava l'equivocità del nome Patañjali, rispetto alla quale lo studioso proponeva il distinguo tra due diversi soggetti,

[2] Cfr., *infra*, n. 24 di *Introduzione*.

[3] Cfr. G. Bühnemann, Nāga, Siddha *and Sage. Visions of Patañjali as an Authority on Yoga*, in K. Baier, P.A. Maas, K.C. Preisendanz (a cura di), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna University Press, Vienna 2018, pp. 575-622.

[4] Cfr. G.J. Larson. *Classical Yoga Philosophy and the Legacy of Sāṃkhya with Sanskrit Text and English Translation of Pātañjala* Yoga Sūtra-*s, Vyāsa* Bhāṣya *and* Tattvavaiśāradī *of Vācaspatimiśra,* Motilal Banarsidass, Delhi 2018; P. Maas, *A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy*, in E. Franco (a cura di), *Historiography and Periodization of Indian Philosophy*, Sammlung De Nobili, Wien 2013, pp. 53-90.

[5] Cfr. L. Renou, *On the Identity of the Two Patañjalis*, in N.N. Law (a cura di), *Louis de la Valleé-Poussin Memorial Volume*, Sarkhel, Calcutta 1940, pp. 368-373. La questione dei due Patañjali, però, era già nota agli specialisti nel 1914, ossia al tempo in cui veniva pubblicata l'influente traduzione in inglese degli *Yogasūtra* disposta da J. Wood.

parimenti chiamati Patañjali. Posizione poi riproposta dall'indologo Johannes Bronkhorst[6], il quale, a partire dalla metà degli anni ottanta, ha ribadito il distinguo tra il Patañjali autore del monumentale trattato di 'grammatica' (*vyākaraṇa*) noto come *Mahābhāṣya*, e il Patañjali autore degli *Yogasūtra.* Stando a questi studi, perciò, i 'due' Patañjali sarebbero soggetti diversi e storicamente distanti, uniti soltanto da un'equivocante omonimia[7].

Oggi, perciò, si è soliti tener separate queste due figure e trattare, da un lato, di un Patañjali pregevole 'grammatico', abile 'psicolinguista' e fine scrutatore dell'enunciazione discorsiva (*vacana*)[8], e, dall'altro, di un Patañjali originale esponente della tradizione *sāṃkhya* – come detto nell'antica *Yuktidīpikā* –[9], attento 'psicosomatologo' e acutissimo 'patologo della propriocezione'.

A questi due Patañjali, uno 'medico' del dire e l'altro del 'pensare', dovremmo però accostare anche una terza figura, ossia quella del Patañjali 'medico' del corpo. Questo poiché, stando alle 'catene del sentito dire' (*āgama*), è circolata voce che vi sia stato un unico Patañjali a cui fanno capo tre fondamentali opere, tutte a carattere 'terapeutico': sarebbe sua la redazione di un 'trattato' (*śāstra*) votato allo 'scrutinio dell'enunciazione' (*vyākaraṇaśāstra,* qui da riferirsi all'opera nota come *Mahābhāṣya*), sua la redazione di un trattato votato al 'metodo'

[6] Cfr. J. Bronkhorst, *A note on Patañjali and the Buddhists*, in «ABORI», 75 (1994 [1995]), pp. 247-254; J. Bronkhorst, *Patañjali and the* Yogasūtras, in «Studien zur Indologie und Iranistik», 10 (1985), pp. 191-212.

[7] Cfr., per una recente rassegna delle informazioni letterarie e iconografiche relative alla figura storica del Patañjali 'grammatico', M. Angot (a cura di), Mahābhāṣya *de Patañjali*. Paspaśā, Belles Lettres, Paris 2017, pp. 24-38. Ancora, per informazioni relative allo '*yogin'* Patañjali, M. Angot (a cura di), *Le* Yogasūtra *de Patañjali, Le Yoga-Bhāṣya de Vyāsa*, Belles Lettres, Paris 2008, pp. 20-22; 70-72.

[8] Cfr. P. Olivelle, *Patañjali and the Beginnings of* Dharmaśāstra*. An Alternate Social History of Early* Dharmasūtra *Production*, in S. D'Intino, C. Guenzi (a cura di), *Aux abords de la clairière. Colloque en l'honneur de Ch. Malamoud*, Brepolis, Paris 2012, pp. 117-133; A. Aklujkar, *Patañjali: a Kashmirian*, in M. Kaul, A. Aklujkar (a cura di), *Linguistic Traditions of Kashmir*. Essays in memory of Paṇḍit Dinanath Yaksha, D.K. Printworld, Delhi 2008, pp. 173-205.

[9] Cfr. *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 3 (*ucyate- ahaṃkāraparigrahārtham | evaṃ tarhi naivāhaṃkāro vidyata iti patañjaliḥ |*).

per il governo degli 'stati d'animo' (*yogaśāstra*, qui da riferirsi all'opera nota come *Yogasūtra*); sua, infine, la redazione di un trattato votato proprio alla 'scienza medica' (*cikītsāśāstra*, qui da riferirsi all'opera nota come *Carakasaṃhitā*).

Tornerò su questa 'triade' nell'ultima parte di questo lavoro (cfr. cap. 4), ma per adesso questo breve cenno basti a segnalare l'intreccio e il sovrapporsi di tre diversi àmbiti della 'cura': uno relativo ai difetti e ai malanni del dire, l'altro a quelli del pensare e, infine, uno relativo a quelli dell'operare fisico.

Ciò detto, vado ora a illustrare la struttura e l'articolazione di questo mio studio.

Inizio col segnalare che nel primo capitolo di questo lavoro il tema dell'ʻaffezione' verrà trattato a fronte di quello della 'diagnosi', sicché da porre in primo piano l'intima relazione che sostanzia le opposte 'facce' di una medesima 'medaglia'. Di fatto, a prescindere dal dove e dal quando esse si diano, ogni forma di 'affezione', di 'afflizione', di 'effetto', di 'problema', di 'disagio', di 'malanno', di 'patema' e di 'patologia'[10], è costitutivamente legata all'incedere di un qualche tipo di 'infezione', di 'influenza', di 'causa', di 'errore', di 'incidente', di 'virus', di 'disturbo', di 'contagio', rispetto alla cui natura serve avere chiara contezza affinché la diagnosi si riveli puntuale e capace di generare effetti. Tant'è che, come sostenuto dall'autore degli *Yogasūtra*, è solo a partire dalla presa in carico della relazione simbiotica che unisce l'ʻaffezione', in quanto 'effetto', all'ʻinfezione', in quanto 'causa', che possono poi dipanarsi, proficuamente, gli ulteriori momenti dell'operato diagnostico. Un operato che, obbedendo a un dettato quaternario e tetralemmatico, sia in grado di passare dall'individuazione ipotetica di un 'rimedio' pertinente ed efficace, alla configurazione pratica, nel dettaglio, di un dispositivo terapeutico, grazie al quale cerca di portare a termine il difficile compito

[10] Lo sterminato lessico della lingua sanscrita, infatti, dispone di un vasto repertorio di termini relativi al 'disagio' – quali, ad es., *vyādhi, kleśa, doṣa, roga, duḥkha,* ecc. –, la cui abbondanza, però, non è da intendere alla stregua di un'atemporale rassegna di 'sinonimi', bensì in quanto catalogo di marcatori discreti del variare dei gradienti del malanno. Cfr. *infra*, pp. 14, 16, 17 di *Introduzione*.

dell'attualizzazione, *in corpore vili*, dell'effetto benefico generato dal rimedio escogitato. Un rimedio, per usare un conio di Maurice Merleau-Ponty, di stampo nettamente 'practognostico'[11].

Questa stessa maniera quadripartita, sinottica, stereoscopica e cotensiva di rappresentare l'inerenza e la dinamica relazionale che intercorre tra le diverse fasi del processo diagnostico (ossia, l'effetto, la causa, il rimedio e l'effettuazione del rimedio), rispecchia lo stile correlativo, modale e non-proposizionale che caratterizza non solo l'operato diacritico di Patañjali – l'autore dell'opera *Yogasūtra* da cui traggo l'eserciziario oggetto di questo lavoro –[12], ma anche quello di numerosi tra gli 'orientamenti

[11] Il termine 'practognosia' (*praktognosie*) compare nelle pagine della sua *Phénoménologie de la perception*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 164. Un termine che Merleau-Ponty ha, a sua volta, mutuato da uno studio dedicato al rapporto fra disturbi afasici e motilità. Riporto qui un passo che chiarisce il senso del termine: «[o]riginariamente la coscienza non è un 'io penso che', ma un 'io posso'. […] Il movimento non è il pensiero di un movimento e lo spazio corporeo non è uno spazio pensato o rappresentato. […] La coscienza è l'inerire alla cosa tramite il corpo. […] La motilità non è quindi un'ancella della coscienza, che trasporta il corpo nel punto dello spazio che dapprima ci siamo rappresentati. […] L'esperienza motoria del nostro corpo non è un caso particolare di conoscenza, ma ci fornisce un modo di accedere al mondo e all'oggetto, una 'praktognosia' che deve essere riconosciuta come originale e forse come originaria. Il mio corpo ha il suo mondo o comprende il suo mondo senza dover passare attraverso 'rappresentazioni', senza subordinarsi a una 'funzione simbolica' od 'oggettivante'». M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 (orig. 1945), pp. 193-195. Inoltre, M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, Mimesis, Milano 2021, pp. 200-209 (su prassi e disordini, sbandamenti, turbamenti e disturbi affettivi). Ancora, J.Y. Park, G. Kopf (a cura di), *Merleau-Ponty and Buddhism*, Lexington Books, Lanham 2009; R. Barbaras, *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, in M. Carbone, C. Fontana (a cura di), *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco 1993, pp. 105-125. Infine, D. Shevchenko, *Mirror of Nature, Mirror of Self. Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*, Oxford University Press, Oxford 2023.

[12] A partire dalla ripartizione in quattro 'quarti' (*pāda*) della totalità dei 195 *sūtra* dell'opera, fino al tetralemma inserito nel cuore del secondo 'quarto' (*Yogasūtra*, 2.17-26) del testo, è chiaro che la quaterna in oggetto funge da principio ordinante e da organizzatore procedurale di tutto il 'metodo' (*yoga*) presentato negli *Yogasūtra*. In tutte le pagine a seguire le traduzioni del testo

prospettici' (*darśana*) in auge al suo tempo. Uno stile che, peraltro, non è affatto distante dai modi in cui operavano gli esponenti delle antiche tradizioni medico-terapeutiche dell'area mediterranea (i cui diagrammi logici fanno ancora parte dell'odierna pratica medica, sia clinica sia nosografica), oppure i partecipanti ai circoli filosofico-teoretici della classicità greca[13].

Nei capitoli a seguire darò maggiori informazioni circa questa particolare maniera di operare (cfr. cap. 2.1), ma credo sia utile fornire subito una sintetica illustrazione del modo in cui tratterò le corrispondenze tra i suddetti quattro momenti e il lessico degli *Yogasūtra*.

Il primo di questi momenti, ossia quello dell''effetto', sarà indicato dalla parola sanscrita *kleśa*[14], termine intimamente affine

sanscrito degli *Yogasūtra* sono tratte da F. Squarcini, G. Pellegrini (a cura di), *Patañjali Yogasūtra*, Einaudi, Torino 2019.

[13] Cfr. L. Pepe, *I tendini di Zeus. Corpo, anima e immortalità nel mito greco*, Solferino, Milano 2023; G. Kazantzidis, D. Spatharas (a cura di), *Medical Understandings of Emotions in Antiquity. Theory, Practice, Suffering. Ancient Emotions III*, De Gruyter, Berlin 2022; L. Mori, *Cinetica della psiche. Cura di sé ed esercizi dei filosofi dal mondo antico al XVII secolo*, ETS, Pisa 2021; G. Kazantzidis, *Lucretius on Disease. The Poetics of Morbidity in* 'de Rerum Natura', de Gruyter, Berlin 2021; P. Togni, *Anime smidollate: la metafora dei muscoli psichici in Crisippo e Platone*, pp. 65-82 e F. Verde, *Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio*, pp. 49-64 in E. Canone (a cura di), *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, Leo S. Olschki, Firenze 2015; M. Horstmanshoff (a cura di), *Hippocrates and Medical Education*, Brill, Leiden 2010 (art. *Textual Therapy. On the relationship between medicine and grammar in Galen*); M. Biscuso, *Filosofia e medicina. Una comune regione,* Mimesis, Milano 2009; P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Petite Plaisance, 2009; H. Lagerlund (a cura di), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Springer, Dordrecht 2007; F. Guadalupe Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera* Sulla Natura, Academia Verlag, 2006; A. Schiaparelli, *Galeno e le fallacie linguistiche. Il* De captionibus in dictione, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 2002; M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.

[14] Il termine *kleśa*, le cui rese possono variare a seconda del contesto di provenienza – tant'è che, oltre ad 'afflizione', può indicare 'infezione', 'affezione', 'infiammazione', 'infestazione' –, è centrale per l'opera di Patañjali. Cfr. *Yogasūtra*, 1.5; 2.2-14. In essa la parola *kleśa* (da √*kliś*) si articola in due direzione

all'àmbito dell'afflizione e dell'affezione patica, perciò adatto a rappresentare l'aspetto 'effettuato' e 'causato' delle afflizioni e dei patemi chiamati, di volta in volta, in causa[15]. Nel contesto delle tante opere in cui compare, infatti, la parola *kleśa* funge da rappresentante d'insieme dei diversi gradienti di intensificazione di singoli, seppur compositi, processi affettivi, altrimenti espressi mediante termini correlati, quali, ad esempio, *duḥkha*, *vyādhi*, *roga*, *heya*, ecc. Tenuti assieme alla parola *kleśa*, i tanti altri descrittori lessicali che la lingua sanscrita impiega per indicare la varietà di condizioni patologiche, aiutano a definire l'àmbito di pervasività del fenomeno affettivo. La variazione e l'abbondanza di siffatti termini, peraltro, sono spia della perizia con cui si è guardato all'insieme delle afflizioni che gravano e

contrapposte, indicate, da un lato come *kliṣṭā* (sempre da √*kliś*, afflitto, tormentato, addolorato, angosciato, sofferente, in pena, alterato, affetto, patente e compromesso, e, dall'altro, come *akliṣṭā* (da √*kliś* +*a*, tranquillo, sereno, sgombrato, risanato, rinfrescato, riposato, disteso, salubre). Inoltre, B. Dessein, *Of Seeds and Sprouts. Defilement and its Attachment to the Life-stream in the Sarvāstivāda* Hṛdaya *Treatises*, in «Asian Philosophy», 18 (2008), n. 1, pp. 17-33; C. Muller, *The Yogācāra Two Hindrances and Their Reinterpretations in East Asia*, Toyo Gakuen University, Tokyo 2004; S.-D. Ahn, *Die Lehre von den* kleśas *in der* Yogācārabhūmi, Franz Steiner, Stuttgart 2003; C. Cox, *Attainment through Abandonment: The* Sarvāstivādin *Path of Removing Defilements*, in R.E. Buswell, R.M. Gimello (a cura di), *Paths to Liberation: The* Mārga *and its Transformations in Buddhist Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu 1992, pp. 63-105; A.N. Balslev, *The Notion of Kleśa and Its Bearing on the Yoga Analysis of Mind*, in «Philosophy East and West», 41 (1991), n. 1, pp. 77-88. Per le varie occorrenze del termine *kleśa* in *Yogasūtra*, 1.24; 2.2; 2.3; 2.12; 4.28; 4.30. L'estensione del campo semantico del termine *kleśa* consente di correlarlo con gli odierni studi relativi all'ecologia degli affetti' (*Affektökologie*). Cfr. M.-L. Angerer, *Ecology of Affect. Intensive Milieus and Contingent Encounters*, Meson Press, Lüneburg 2017. Inoltre, C. Jaquet, *L'unità del corpo e della mente. Affetti, azioni e passioni in Spinoza*, Mimesis, Milano 2013.

[15] Per una formulazione, antesignana, del rapporto patogenetico che intercorre tra *vikalpa* e *kleśa*, si veda Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.5 (*karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ | te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate* ||). Inoltre, Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 6 (*kleśaiś caturbhiḥ sahitaṃ nivṛtāvyākṛtaiḥ sadā | ātmadṛṣṭyātmamohātmamānāt masnehasaṃjñitaiḥ* ||); Vasubandhu *bhāṣya* ad Asaṅga, *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, 11.76-77 (*savikalpa* è detto *rogahetu*, mentre *nirvikalpa* è *arogyahetu*).

da cui è patologicamente affetto l'animale umano, assediato, da un lato, da diversi tipi di 'patimenti' (*roga*) topici[16], e assillato,

[16] L'uso del termine *roga* è copioso e presente fin dai più antichi testimoni della lingua sanscrita. Deriva dal tema √*ruj*$_1$ (affine all'indo-europeo, **leuś-*, 'break', rompere, spezzare; al gr. λυγρος; al lat. *lūgeo* [mesto, triste, scuro, livido]; al fr. *lugubre*; all'it. rogna, in senso lato), il quale indica l'atto di rompere, spaccare, danneggiare, viziare, distruggere, spezzare (un andamento in corso), fare del male, recare dolo, assillare, affliggere, attanagliare, tormentare. Il termine *roga*, dunque, è usato per indicare gli stati di affezione, addolorato, malattia, malanno, malessere, patimento patemico, indisposizione, sofferenza patologica, sicché il 'problema' in senso lato, in quanto fattore di alterazione, disturbo, difetto, disfunzione, 'che rompe', 'che spacca', 'che rovina', 'che distrugge', 'che manda in malora'. Cfr. R.P. Chakravarthi, *Human Being, Bodily Being. Phenomenology from Classical India*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 27-57 (cap. *The Body in Illness and Health. The* Caraka Saṃhitā); P.A. Maas, *The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 51 (2007/2008), pp. 125-162; R.P. Das, *Notions of 'Contagion' in Classical Indian Medical Texts*, in L.I. Conrad, D. Wujastyk (a cura di), *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Society*, Ashgate, Aldershot 2000, pp. 55-78; R.E. Emmerick, *Indo-Iranian Concepts of Disease and Cure*, in «Journal of the European Āyurvedic Society», 3 (1993), pp. 72-93. Il termine *roga*, medesimo in lingua pāli, è ampiamente usato fin dai *sutta* attribuiti al Buddha – uno dei quali lo prende a tema, ossia il *Rogasutta* in *Aṅguttara Nikāya*, 4.157 (PTS 2.143) –, e torna, di continuo, nelle opere successive. Cfr., ad es., *Samādhirājasūtra*, 1.9-10; 32.172-179; 34.44-46; 36.57-60; 38.50-51; *Dhammapada*, 148 (in *jarāvagga,* su *roga* e *jīva*); 203-205 (in *sukhavagga*, su *roga/arogya*). Utile, sempre a riguardo di patemi e malanni, il raffronto con l'eloquente termine *mala*, a cui è rivolta tutta la sezione *malavagga* del *Dhammapada.* Cfr. *Dhammapada*, 239-243; 388. Decisamente notevole, poi, il modo in cui la parola *roga* è usata in seno alle tradizioni dell'*āyurveda*, le quali riconoscono appieno la forza morfogenetica della 'malattia' (*roga*), a partire dalla quale dispongono l'articolazione logica delle operazioni diagnostico-terapeutiche ad essa correlate. Articolazione scandita da un apposito lessico: *rogalakṣaṇa*, ossia le caratteristiche sintomatiche di *roga*, gli aspetti e i segni di una specifica patologia; *rogahetu*, ossia la causa genetica di *roga*, il fattore invalidante che l'ha provocata; *rogaviniścaya*, ossia la fase ispettiva della procedura diagnostica in cui ha luogo l'opera di accertamento di *roga*; *rogaśama*, ossia la condizione d'acquietamento di *roga*, la fase decrescente e prossima all'estinzione, dunque l'essere sulla via della guarigione, in convalescenza; *rogamukta*, ossia l'uscita dalla convalescenza, l'esser guarito e risanato, da cui deriva la figura di colui che è stato rilasciato, liberato ed è scampato alla e dalla malattia; *viroga*, ossia la 'salute' in quanto condizione derivante, per contrasto, dall'assenza di *roga*. Inoltre, D. Wujastyk, *Post-Classical Indian Traditions of Medical Debate and Argumentation: The* Rogārogavāda *of Vīreśvara*, in «eJournal of Indian Medicine», 2 (2009), pp. 67-81.

dall'altro lato, dall'intramontabile timore di contrarre una delle tante forme possibili di 'disagio patemico' (*duḥkha*)[17].

Il secondo momento della suddetta sequenza, ossia quello dedicato al tema della 'causa', sarà indicato dalla parola *vṛtti*[18], termine decisamente adatto a rappresentare l'aspetto 'effettuante' e 'causante' dell'innescarsi delle affezioni e dei patemi a venire. Affezioni e patemi scatenantisi, però, a partire da un singolare disturbo 'ottico' – che ingenera difetto nel 'vedere' (*avidyā*/*vidyā*) –[19], al quale, infatti, Patañjali assegna, perentoriamente, il

[17] Con questa resa, che userò in tutte le pagine a seguire, vorrei non solo portare in primo piano la condizione di concomitanza che lega ciò che è affetto ai fattori d'affezione – così da evitare il vizio nosografico che isola e ipostatizza il 'malanno' (*roga*, ossia *duḥkha*), il quale non è mai una 'cosa a sé stante' –, ma soprattutto dare risalto al valore antitetico, antinomico, contrastivo e cotensivo degli antonimi sanscriti *sukha* e *duḥkha*, il cui uso *marca* e *attua* il distinguo tra due modi di valutare il procedere di qualcosa, il primo reputato 'agiato' e 'agevole' (*sukha* [da √*su*, facile, scorrevole, snello, leggero, lieve, agibile, ospitale, sereno, piacevole, felice, compiuto]) e il secondo 'disagiato' e 'disagevole' (*duḥkha* [da √*duṣ*, difficile, d'intralcio, in stallo, pesante, grave, inagibile, ostile, disturbato, spiacevole, infelice, incompiuto]). Cfr. Y. Inaba, *On the Verbs* duṣ- *and* dviṣ- *in Pāli*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 64 (2016), n. 3, pp. 1133-1139; G. Costa, *I composti indoeuropei con *dus- e *su-*, Giardini, Pisa 1990. Inoltre, per √*duṣ*- e alcuni campioni dei suoi tanti derivati (come, ad es., *doṣa*, *dūṣya*, ecc.), H. Bechert, *Sanskrit-worterbuch Der Buddhistischen Texte Aus Den Turfan-funden*, 1994, pp. 465-469.

[18] Cfr., su *vṛtti*, *infra*, n. 77 di cap. 1.

[19] Da qui in avanti, il termine *vidyā* (da √*vid*, 'conoscere', 'capire', 'individuare', 'scorgere', 'scoprire', 'vedere' [cfr. il verbo lat. *videre*, ed *ego video*, e il verb. lat. *scire*, ed *ego scio*, con il part. pres. *sciens scientis*]) è inteso in senso cotensivo, ossia sempre a fronte del suo antonimo *avidyā*. Ciò a dire che l'attenzione va rivolta non al singolo termine bensì all'endiade *vidyā*/*avidyā* sempre sottintesa, la quale consegna una più puntuale figurazione della doppiezza e dell'ambiguità che, al momento dell''individuazione' (*vidyā*) e della messa a fuoco di qualcosa, affligge, simultaneamente, tanto il *percipere* quanto il *cogitare*. Questa resa cotensiva della coppia *vidyā*/*avidyā*, infatti, tiene conto sia dell'aspetto sinestetico-sensibile dell'atto dell''individuazione visuale', sia della concretezza del riferimento alla dialettica capacità/incapacità di 'individuare le cose', tanto quelle sensibili quanto quelle intellegibili. Con ciò si spiega meglio anche il valore 'negativo' assegnato alla condizione di *avidyā*, ossia la 'mancata individuazione'. Condizione che i nostri autori ritengono responsabile di tutti gli equivoci e le sviste, sia percettive sia cognitive: è nella condizione di *avidyā*, ad

ruolo di 'causa' (*Yogasūtra*, 2.24 [*tasya hetur avidyā*). Disturbo molesto e ostinato, che prende corpo al momento della fatale 'commistione' (*saṃyoga*)[20] tra le figure attanziali dell'oggetto

es., che si scambia il perituro per imperituro, l'impuro per puro, il disagevole per agevole, il non-sé per il sé (*Yogasūtra* 2.3-5; 2.24). Trattasi, dunque, di una sorta di miopia sinestetica, un'agnosia percettiva, che affligge (*kleśa*), nella sua interezza, il vissuto patico e lo 'stato d'animo' (*cittavṛtti*), provocando la gran varietà di equivoci e di errori di valutazione a cui è soggetto il 'vedente' (*draṣṭṛ*) che 'non vede' (*avidyā*). Insomma, è questa incapacità diacritica la grave 'malattia' a cui urge 'mettere fine' (*nirodha*), i cui principali sintomi, come dirò più avanti, sono il 'sentirsi qualcuno' (*asmitā*) e il reputarsi 'agente in proprio' (*ahaṃkāra*). Cfr., su *vidyā/avidyā*, P. Hacker, *Distinctive Features of the doctrine and Terminology of Śaṅkara:* Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Iāśvara, in W. Halbfass (a cura di), *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, State University of New York Press, Albany 1995, pp. 57-100; T.S. Rukmani, *Avidyā in the System of Yoga and an analysis of the negation in it*, in «Adyar Library Bulletin», 50 (1986), pp. 526-534; E.A. Solomon, Avidyā. A Problem of Truth and Reality, Gujarat University, Ahmedabad 1969. Inoltre, I. Ratié, *An Indian Debate on Optical Reflections and Its Metaphysical Implications. Śaiva Nondualism and the Mirror of Consciousness*, in J. Tuske (a cura di), *Indian Epistemology and Metaphysics*, Bloomsbury, London 2017, pp. 207-240. Anche qui, come altrove, è il regime scopico a governare l'articolazione del lessico della 'conoscenza', sterminato repertorio di *verba videndi.* Cfr. F. Aronadia (a cura di), *Variazioni sul tema del vedere. Saggi sui* verba videndi *nella grecità classica*, Bibliopolis, Napoli 2021; L. Giovannetti (a cura di), *Le forme del vedere. Studi lessicologici sui* verba videndi *nel* Corpus platonicum, Bibliopolis, Napoli 2020.

[20] Visto che il tema oggetto di questo lavoro è l'esercizio di un 'metodo' che promette di porre rimedio al 'disagio patemico' (*duḥkha*) che turba lo stato d'animo, avanzo qui la proposta di tradurre il sanscrito *saṃyoga* con 'commistione' (*Yogasūtra,* 2.17; 2.23), sicché da dare il dovuto risalto alle istanze nosografiche e diagnostiche sottostanti alle descrizioni con cui Patañjali illustra le dinamiche affettive, infettive e patogenetiche del 'disagio patemico' in questione. A questo proposito, faccio notare che l'àmbito della 'commistione' (*saṃyoga*) è lo spazio ipotetico di cui si serve anche il discorso diagnostico e nosografico delle tradizioni di *āyurveda* (il termine *saṃyoga*, ad es., è variamente utilizzato in *Carakasaṃhitā*) per delimitare e circoscrivere l'area della 'contingenza' in cui due corpi – obbedendo al principio trasduttivo della ricorsività cotensiva che segna l'andamento di ogni ciclo biotico e metabolico – si tangono ed entrano in relazione, 'mescolandosi' e 'confondendosi' l'uno con l'altro. La definizione del 'contesto di concomitanza' che contiene le parti in causa è, perciò, strumentale alla determinazione dei 'contenuti in committenza' dello stesso, sicché da distinguere un organismo patemico dai fattori patogeni e avviare, così, la dialettica tra paziente e malanno. L'idea di una zona intermediale in cui avviene il 'con-tat-

visto' (*dṛśya*) e del 'soggetto vedente' (*draṣṭṛ*). È solo in seno al frangente 'psico-patico' detto *saṃyoga*, infatti, che appaiono suddette figure attanziali, le quali, rifrangendosi l'una nell'altra, si mescolano, confondono, equivocano e 'contagiano' a vicenda, generando il vorticoso gioco di specchi delle immedesimazioni e delle alterazioni che determina l'ondivago e persistente riconfigurarsi affettivo dello 'stato d'animo' (*cittavṛtti*). Trattasi, infatti, di un moto oscillatorio continuo, sempre in bilico tra affluvio e defluvio, identità e differenza, tra isomorfismo e eteromorfismo, tra riconoscimento e misconoscimento, tra accettazione e rifiuto, tra compatibile e incompatibile, tra medesimezza e alterità, tra

to' e la 'co-tangenza' tra parti in causa, alla stregua di un'intercapedine, è perciò intimamente legata a quella di 'causa patologica', la quale è il dispositivo nosografico che permette l'isolamento del corpo paziente dai vettori patogenetici e dai fattori scatenanti il disagio che lo affligge. Le 'somiglianze' tra agente patogeno e soggetto patente, quindi, sono individuate e distinte a partire dal punto in cui essi 'entrano in contagioso contatto' tra loro (ergo in *saṃyoga*, condizione che potremmo anche rendere con assonanza, abbinamento, con-aggregazione, agglutinanza, conformità, concomitanza, commistione, compresenza, convivenza, congiunzione, coincidenza, coesistenza, contaminazione, confusione, coefficienza, risonanza, rassomiglianza-verosimiglianza, trasduzione), dandosi reciprocamente 'forma visibile' (*rūpa*). Lo spazio detto *saṃyoga*, perciò, è l'intermediale luogo 'neutro' della coincidenza e dello screzio tra compatibile e incompatibile, sopportabile e insopportabile, sostenibile e insostenibile, dunque il punto d'innesco e d'inizio del 'patologico contagio' di cui le diadiche forme del 'patito' – il 'visto' (*dṛśya*) – e del 'patente' – 'vedente' (*draṣṭṛ*) – sono i 'sintomi patenti'. Sintomi che in *Yogasūtra* sono detti *kleśa* mentre in *Carakasaṃhitā* sono detti *doṣa*, ma, in entrambi i casi, reputati derivanti dal diverbiale andamento dei *guṇa*. Insomma, alla stregua di un epicentro in cui si svolge la ricorsività trasduttiva di un ciclo metabolico (in continua trasfusione tra disbiosi e probiosi), l'àmbito del *saṃyoga* è la sede in cui accade il contagioso diverbio tra 'partizioni ipotetiche', foriero di confusione, incertezza, dubbio, ambiguità, dilemma, nausea, malia. Da siffatti processi, dunque, non derivano mai 'enti finiti', bensì corpi in attanza, per la cui descrizione serve ricorrere a figure parimenti chiasmatiche, come, ad es., quella del 'defluente nodoso', dell''arcigno flessuoso', del 'docile rigido'. Cfr., sul tema del 'contagio' nelle tradizioni mediche del Sudasia, R.P. Das, *Notions of 'Contagion' in Classical Indian Medical Texts*, in L.I. Conrad, D. Wujastyk (a cura di), *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Society*, Ashgate, Aldershot 2000, pp. 55-78; K.G. Zysk, *Does Ancient Indian Medicine Have a Theory of Contagion?*, in L.I. Conrad, D. Wujastyk (a cura di), *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Society*, Ashgate, Aldershot 2000, pp. 79-95.

somiglianza e distinzione, tra *sarūpa* e *svarūpa* (*Yogasūtra*, 1.3-4). Il momento infettivo e scatenante di tale processo patologico è espresso, come descriverò in seguito (cfr. cap. 1.2), anche da altri termini affini, quali, ad esempio, *heyahetu*, *guṇavṛttivirodha*, *samudaya*, ecc.

Il terzo momento della sequenza in oggetto, che è quello del 'rimedio', sarà invece indicato dalla parola *nirodha*, termine perfetto per rappresentare l'aspetto 'risolutivo' e 'rimediante' derivante dall'aver colto l'effettiva possibilità di interrompere l'affezione in atto. Alla fiducia nel fatto che il rimedio escogitato possa presto superare lo statuto ipotetico, però, deve seguire il vaglio e la riprova della curabilità delle affezioni e dei patemi in questione. Un'esigenza pratica, questa, espressa, come descriverò più avanti (cfr. cap. 2.1), tramite altri termini affini, quali, ad esempio, *hāna, arogya, nirodha,* ecc.

Il quarto e ultimo momento della sequenza in questione, ossia quello dell'effettuazione del rimedio', sarà indicato dalle parole *aṣṭāṅgayoga* e *yogāṅgānuṣṭhāna*, termini entrambi atti a rappresentare l'aspetto 'esecutivo', effettivo e 'operante' del rimedio ritenuto in grado di generare l'ambita interruzione delle affezioni. Anche questo aspetto, come descriverò più avanti (cfr. cap. 2.2), è espresso tramite altri termini affini, quali, ad esempio, *hānopāya, mārga, bheṣaja*.

Quanto precede serve a dire che l'incedere modale, cotensivo e correlativo illustrato dai quattro momenti di questa sequenza fornisce lo schema orientativo della disposizione delle pagine a seguire, all'interno delle quali ho cercato di descrivere la *ratio* che governa l'articolazione degli 'esercizi terapeutici' messi a punto dall'autore degli *Yogasūtra.* Ed è nel rispetto dell'orientamento offerto da questo schema quadripartito che la prima parte di questo capitolo sarà dedicata all'illustrazione e all'esemplificazione delle peculiari forme di 'affezione' (*kleśa*) che Patañjali intende risolvere, così come la seconda parte dello stesso sarà rivolta alla descrizione dei fattori 'infettivi' (*vṛtti*) che causano l'affezione.

Peraltro, è lo stesso autore degli *Yogasūtra* ad adoperarsi, nel primo 'quarto' dell'opera (*Yogasūtra*, 1.17-51), affinché la pro-

pria formulazione diagnostica proceda in concordia (*saṃyama*) e nel rispetto della sopra descritta 'sistemica dell'affezione', ossia tenendo in primo piano il portato della 'relazione genealogico-causale' (*satkāryavāda*)[21] che plasma – a partire dalle più remote cavità del vitale (*saṃskāra*) – i caratteri dell''affezione' a fronte di quelli delle istanze 'infettive'.

Una tale ambizione di porsi in concordia con la 'sistemica dell'affezione', però, in Patañjali non è dettata dalla rassegnazione, bensì, di contro, dalla certezza pratica che una siffatta concordia presenti vantaggi tutt'altro che trascurabili: è la prossimità con l'effettivo andamento del reale che consente di avere un quadro puntuale ed esaustivo dei fattori che partecipano al disporsi delle istanze afflittive, oppressive, ostative, ostili e avverse che affliggono il vivente. Dei vantaggi nosografici e diagnostici derivanti da questa ambizione alla concordia, peraltro, Patañjali fornisce evidente esempio quando ricorre alla sofisticata immagine del 'triplice disagio' (*duḥkhatraya*)[22] per descrivere la

[21] Cfr. *infra*, n. 70 di cap. 1.

[22] Penso, in particolare, agli *incipit* di quei *mūlasūtra* in cui l'istanza del trovare dei rimedi al 'triplice disagio patemico' (*duḥkhatraya*) già in atto – fisico o cognitivo che sia – occupa sempre una posizione di primo piano, analogamente a quanto accadeva nelle opere di tante tradizioni a questi precedenti. Cfr., ad es., *Nyāyasūtra*, 1.1.2; *Vaiśeṣikasūtra*, 1.1.6; *Yogasūtra*, 2.15; *Sāṃkhyakārikā*, 1-2. I suddetti *mūlasūtra*, perciò, fungono da testimoni esemplari di una feconda concezione del 'disagio', del 'dolore', della 'sofferenza', della 'malattia' e dell''errore', tutt'altro che pessimistica e assai affine a quella di coloro che, ai nostri giorni, stanno rivalutando il portato teoretico, epistemico e diagnostico del 'dolore'. Cfr. B.-C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021; J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, Mimesis, Milano 2019; M. Annoni, *Verità e cura. Dalla diagnosi al placebo, l'etica dell'inganno in medicina*, ETS, Pisa 2019; M.D. Grmek, *Pathological Realities. Essays on Disease, Experiments, and History*, Fordham University Press, New York 2019; H. Carel, *Phenomenology of illness*, Oxford University Press, Oxford 2016; S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2015; A. Ehrenberg, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Einaudi, Torino 2010; J. Fontanille, *Il malessere*, in G. Marrone (a cura di), *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica*, Meltemi, Roma 2005, pp. 35-50; G.E.R. Lloyd, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford University Press, Oxford 2003; S. Sontag, *Regar-*

simbiosi che unisce l'incedere profluviale, immersivo e pervasivo della stimolazione sensibile (il flusso divaricante chiamato *guṇavṛttivirodha* in *Yogasūtra*, 2.15)[23] con l'essere colpito, affetto, eccitato, scosso, turbato e segnato dello 'stato d'animo' del vivente (la condizione chiamata *cittavṛtti* in *Yogasūtra*, 1.2)[24].

Detto in altri termini: per l'autore degli *Yogasūtra* la presa d'atto e il farsi carico dell'effettivo andamento della 'sistemica dell'affezione' è sia il mezzo sia il fine del proprio 'metodo', il quale, prendendo le debite distanze dalle forme di 'salute presunta' (*mithyāsamādhi*) o di 'salute precaria' (*sabījasamādhi*), è teso non solo al ripristino della 'salute' (*samādhi*) bensì all'ottenimento di una sorta di 'immunità' (*nirbījasamādhi*) all'affezione stessa[25].

ding the Pain of Others, Picador, New York 2003; M.D. Grkmek, *Diseases in the Ancient Greek World*, John Hopkins University Press, Baltimore 1989; S. Sontag, *Illness as Metaphor*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1977. Inoltre, J. Derrida, *La vita la morte. Seminario 1975-1976*, Jaca Book, Milano 2021.

[23] Il termine *virodha*, cotensivo di *nirodha*, indica tanto un moto avverso, controverso, profluviale, crescente e divaricante, quanto qualcosa che assale, sopraffà, ricopre, sommerge. Cfr. T. Kyuma, bheda *and* virodha, in S. Katsura (a cura di), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 225-233.

[24] Il termine *cittavṛtti*, infatti, rimanda agli effetti affettivamente disturbanti provocati al momento del contatto con il profluvio degli stimoli (*Yogasūtra*, 2.15 [*pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc*]), 'effetti afflittivi' (*kleśa*) che Patañjali, tramite un metodico processo 'anamnestico reversivo' (*pratiprasava*), intende arrestare (*Yogasūtra*, 1.2 [*cittavṛttinirodha*]). Nelle pagine a seguire renderò la parola *citta* (derivante da √*cit*-, 'cogitare', 'percepire', 'intendere', 'cogliere') con 'stato d'animo', sicché a indicare il plesso in cui hanno luogo tutte le cognizioni e gli stati affettivi. Di conseguenza, renderò la parola *cittavṛtti* con 'fluttuazioni dello stato d'animo', per indicare l'essere soggetto a cambiamento, turbamento e mutazione dello stesso.

[25] Essendo il comune 'fine' (*prayojana*) dei diversi 'metodi' (*yoga*) di cui tratto in queste pagine, la condizione detta *samādhi* è centrale. Serve, perciò, particolare perizia per intenderne il significato. La parola sanscrita *samādhi*, infatti, è di antico conio ma soggetta a notevoli risemantizzazioni fin dai 'discorsi' (*sutta*) del Buddha, all'interno dei quali essa rimanda allo stato di 'salute' del sinolo *percipere/cogitare* (ossia l'amalgama del 'plesso vitale' nella sua simbiotica interezza, comprendente tanto l'operare del corpo, quanto quello del dire e del pensare), il quale, di fatto, è soggetto a continui e repentini mutamenti. Siffatto

Meta ambiziosa, senz'altro, ma che il nostro *sūtrakāra* persegue con notevole scrupolo ed estrema concretezza, entrambe specchio del vantaggio derivante dal suo essere in concordia con l'analoga concretezza dei disturbi e dei disagi che il 'metodo' proposto promette di interrompere (*cittavṛttinirodha*).

E Patañjali non è certo l'unico a coltivare simili ambizioni.

Nel prendere le mosse da siffatte istanze di fondo, infatti, l'autore degli *Yogasūtra* mostra di condividere gli assunti di un folto novero di autori, di opere e di 'orientamenti' (*darśana*) a lui

sinolo, infatti, passa rapidamente dallo stato di distrazione, agitazione, labilità (*vikṣepa, vyutthāna, vyudasta*), a quello, opposto, di concentrazione, tranquillità, consistenza (*saṃkṣepa, dhāraṇā, samasta*). In tali contesti, dunque, il termine *samādhi* indica una sorta di 'coincidenza' tra l'esperienza esterocettiva e quella interocettiva, in cui la condizione di 'coesa inerenza' (*sam+√dhā*) è effettiva. A partire da qui, la parola *samādhi* – in quanto *vox media*, soggetta ad articolazioni positive e negative – viene a significare una forma di cognizione affettiva compatta, unitaria, densa, diametralmente opposta a quelle dei suddetti stati di *vikṣepa, vyutthāna,* o *vyudasta*, nei quali, di contro, la cognizione affettiva è labile, sparsa, dispersa, frammentata. In forza di quest'accezione modale del termine, vengono poi fornite diverse articolazioni della condizione intermediale detta *samādhi*, tra le quali segnalo il fondamentale distinguo tra un '*samādhi* apparente' (pāli *miccha*, sanscrito *mithyā*) e un '*samādhi* effettivo' (pāli *sammā*, sanscrito *samyak*). Trattasi qui della contrapposizione tra due stati di un stesso sinolo, atta a marcare la differenza che c'è tra uno 'stato di salute precario/presunto' e uno 'stato di salute stabile/constatato'. Cfr., per degli es. di occorrenze della forma antonimica dei due ottuplici itinerari *micchādiṭṭhi,* […] *micchāsamādhi* / *sammādiṭṭhi,* […] *sammāsamādhi*, *Aṭṭhaṅgikasutta* in *Saṁyutta Nikāya*, 14.28 (PTS 2.168); *Paṭhama asappurisasutta* in *Saṁyutta Nikāya*, 45.25 (PTS 5.20); *Dutiya asappurisasutta* in *Saṁyutta Nikāya,* 45.26 (PTS 5.20); *Pāyāsisutta* in *Dīgha Nikāya*, 23 (PTS 2.316-358 [in part. p. 353]). Questo stesso modo cotensivo di intendere il termine *samādhi* si ritrova all'interno della gran parte delle opere redatte in seno alle successive tradizioni del *mahāyāna*. Tra queste, è davvero notevole la rassegna presentata all'inizio del *Samādhirājasūtra*, nella quale figurano oltre trecento accezioni del termine *samādhi* (*Samādhirājasūtra*, 1.1-15). In questa stessa opera vi sono, poi, occorrenze del termine *samādhi* in cui esso è posto in relazione a parole tratte dal lessico medico, quali *roga*, *vyādhi*, *bhaiṣajya* (*Samādhirājasūtra*, 4.18-25; 32.172-179). A tal proposito, segnalo che la parola *samādhi* è utilizzata anche nelle tradizioni dell'*āyurveda* del tempo (cfr., ad es., *Carakasaṃhitā*, 1.1.58; 1.7.58; 5.12.83; 6.5.188; 6.10.63; 6.28.8; 8.9.3), un uso che aggiunge concretezza alla possibilità di postulare il nesso tra il termine *samādhi* e l'idea di 'salute'.

precedenti. Autori e opere accomunate dall'urgenza di trovare un 'metodo' (*yoga*) in grado di porre rimedio – arrestandone (*nirodha*) il decorso (*virodha*) – al pervasivo e assillante stato di 'disagio patemico' (*duḥkha*) in cui grava e da cui è patologicamente affetto l'individuo, assediato e variamente colpito da diversi tipi di 'afflizioni' (*kleśa*), 'malanni' (*vyādhi*) e 'patimenti' (*roga*). Tutti autori che, pur proveniendo da orientamenti e contesti diversi, si sono adoperati nel declinare, in seno ai rispettivi àmbiti d'esercizio, le medesime premesse logiche e gli stessi principî pratici. Una comunità di intenti, dunque, di cui abbiamo chiara testimonianza dalla diffusione e dalla messa in esercizio di uno stesso paradigma diagnostico-terapeutico (cfr. cap. 2.1), la cui forza euristica derivava proprio dall'esser basato sull'effettiva presa d'atto della densa concretezza del 'disagio patemico' (*duḥkha*, *roga*, *vyādhi*, *kleśa*, *heya*, ecc.).

Capitolo 1

Le affezioni e la loro diagnosi

1.1. *Le affezioni come effetto*

Della cifra e della portata dei patemi, delle afflizioni, dei disturbi e dei malanni a cui ho brevemente accennato nelle pagine che precedono, fornisce mirabile ritratto la celebre opera didattico-pedagogica di Aśvaghoṣa (c. I-II sec. d.C.) intitolata *Buddhacarita*, capolavoro letterario in lingua sanscrita redatto in elegante metrica, tale da essere stimato quale *mahākāvya.* Faccio però subito notare che le stanze che vado a citare partecipano del terzo 'decorso' (*sarga*) dell'opera (*Buddhacarita*, 3.1-65), il quale reca un titolo di straordinario interesse rispetto al tema preso in esame in queste mie pagine: 'I primi turbamenti dell'animo dell'Eccelso', seguendo l'aulica resa di *saṃvegotpattirnāma* proposta nel 1912 da Carlo Formichi (1871-1943)[1]. Trattasi, qui, di una porzione dell'opera in cui Aśvaghoṣa allestisce una disamina analitica dei fattori che partecipano al 'turbamento dell'animo' ingenerato nel giovane Buddha dal variare dei suoi pensieri circa ciò che vede con i propri occhi e ascolta da voce altrui. Una disamina straordinariamente sofisticata, la quale, per le disarmanti affinità, meriterebbe di essere accostata a quella condotta nelle pagine in cui prendeva forma il freudiano 'perturbante' (*Unheimliche*)[2].

[1] Cfr. C. Formichi, *Açvaghosa, poeta del buddhismo*, Laterza, Bari 1912. Il composto *saṃvegotpatti* partecipa della chiusa posta a termine del terzo *sarga* (*iti buddhacarite mahākāvye saṃvegotpattirnāma tṛtīyaḥ sargaḥ* ||).

[2] Cfr. S. Freud, *Il Perturbante*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli 1993 (rist. [ed. orig. *Das Unheimliche*, 1919]). Inoltre, A. Masschelein, *The Unconcept. The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory*, SUNY, Albany 2011. Ancora, A. Hiltebeitel, *Freud's* Mahābhārata, Oxford University Press, Oxford 2018; T.G. Vaidyanathan, J.J. Kripal (a cura di), *Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism*, Oxford University Press, Delhi 1999.

Essendo rivolta ai modi in cui il pensare idealtipico si riversa sul sentire patico-affettivo, anche la disamina di Aśvaghoṣa è mossa dall'intento di chiarire quali siano le traiettorie attraverso le quali si esercita l'influenza del *cogitare* sul *percipere*, sicché contribuisce alla comprensione dei modi in cui i pensieri turbano e alterano proprio l'insieme delle 'spinte', 'slanci', 'tensioni', 'urgenze', 'impeti' e 'impellenze' libidiche (*vega*)[3], provocando gravi variazioni di stato in tutto il plesso corporeo.

L'intreccio tra l'àmbito del 'dire l'essere del reale' e quello del suo produrre 'agitazione e turbamento dei *vega*' (*saṃvegotpatti*) è evidente fin dal primo *sarga* dell'opera, sul finire del quale compaiono le parole 'profetiche' che l'autore del poema fa pronunciare al grande Asita, inserito come voce apicale sul culmine delle celebrazioni per la nascita del Buddha. Parole decisamente altisonanti, atte a mettere in risalto il carattere destinale dell'oneroso compito assegnato al neonato figlio di Śuddhodana, sovrano del clan degli Śākya[4]. Ed è proprio nelle parole di Asita, infatti, che troviamo il primo rimando alla somma, spaventevole e funesta 'triade del disagio', *duḥkhatraya*, la quale consta nell'inarrestabile pervadenza di 'malattia' (*vyādhi*), 'vecchiaia' (*jara*) e 'morte' (*mṛtyu*)[5]. Della stessa triade, poi, il Buddha verrà a conoscenza in età adulta, trasalendo ogni volta che incontra i suoi tre diversi volti. Trattasi, senz'altro, di una triade tremenda a vedersi, ma la cui menzione ha qui intenti segnatamente 'maieutici'. Ai momenti del disvelamento dei suoi tre aspetti, infatti, l'autore di *Buddhacarita* fa poi seguire un quarto e inedito incontro[6], atto a provocare un effetto ulteriormente 'redentorio'. Si tratta, come è noto, del momento in cui il giovane Buddha

[3] Cfr., su *vega*, G.J. Meulenbeld, *History of Indian Medical Literatur*e, Forsten, Groningen 1999-2002, vol. 1A, s.v.

[4] Cfr. *Buddhacarita*, 1.49-61; 1.67-77; 1.80-81.

[5] Inoltre, *Buddhacarita*, 4.84-91.

[6] Questo è il sequenziamento tematico dei primi *sarga*, sempre stando alla titolatura in C. Formichi, *Açvaghosa, poeta del buddhismo*, Laterza, Bari 1912: I. La nascita del beato, pp. 123-138, II. I trastulli del gineceo, pp. 139-148, III. I primi turbamenti dell'animo dell'Eccelso, pp. 141-159, IV. Le donne respinte, pp. 160-173, V. La partenza (dalla casa paterna), pp. 174-188.

viene a sapere (*jñāna*) dell'effettiva condizione del reale al seguito dell'incontro con un uomo – invisibile agli altri presenti – 'camuffato da mendico' (*bhikṣuveṣaḥ*, in *Buddhacarita*, 5.16)[7].

Merita qui citare per esteso alcune delle stanze più salienti della suddetta porzione dell'opera, in particolare quelle dedicate alla descrizione dei 'turbamenti d'animo' che assalgono il Buddha al momento della sua 'seconda uscita' dalla casa paterna (dopo che questi, nella 'prima uscita', aveva esperito i patemi d'animo generati in lui dal 'pensare' alla 'vecchiaia', *jara*). Al seguito di quel che gli accade in questo frangente, il Buddha è ancora più scosso dall'aver visto, dall'aver sentito dire e, poi, dall'aver iniziato a pensare e contemplare l'esistenza della 'immensa sciagura' (*sumahānanartha*) chiamata 'malattia' (*roga*), la disgrazia che tutti ferisce.

Così recitano le stanze dedicate a questo terzo turbamento dell'animo del giovane Buddha, come presentate dall'elegante resa di Formichi (*Buddhacarita*, 3.39-47):

39. E poi che nemmeno quivi trovò pace, in quanto che andava sempre rimuginando [*praparīkṣamāṇaḥ*] sulla vecchiezza [*jara*], uscì di nuovo come la prima volta, dopo avere ottenuto il permesso dal re.
40. Allora, sempre gli stessi dèi (*Çuddhâdhivâsa*) foggiarono la figura di un altro uomo [*sasṛjurmanuṣyam*] carico il corpo di malattie [*vyādhiparītadehaṃ*]. Il figlio di Çuddhodana vedendolo e in lui fissando lo sguardo, domandò al cocchiere:
41. 'Chi è mai costui con quella grossa epa [*sthūlodaraḥ*]?[8] Il corpo gli freme per l'affanno, braccia e spalle gli cadono abbandonate e tutta la persona è macilenta e squallida. Perché mai stringendosi al collo di quell'altro, va ripetendo pietosamente: 'mamma mia, mamma mia' [*ambā iti*]?'.
42. L'auriga rispose: 'augusto, ecco l'immensa sciagura [*sumahānanarthaḥ*] chiamata malattia [*rogābhidhānaḥ*] che si origina dalla infiammazione degli elementi (dei quali è formato il nostro corpo) e va poi sempre più

[7] Cfr. *Buddhacarita*, 5.14-23.

[8] Oramai desueta, sebbene in uso da Dante, la parola 'epa' traduce il latino *hepar*, il quale, a sua volta, sta per il greco *hēpar*, ossia 'fegato', 'ventre', 'addome', 'pancia'. Notevole, poi, la formulazione, perentoria e urgente, della domanda del Buddha: 'che tipo di uomo è mai questo?' (*naraḥ ka eṣaḥ*).

inciprignendo: appunto da essa quest'uomo, ad onta fosse valido e sano [*śakta*], è reso ora impotente [*asvatantra*]'.
43. E il principe, guardando con commiserazione il malato, chiese ancora: 'codesta disgrazia è capitata soltanto a costui, ovvero il pericolo di ammalarsi impende universalmente a tutte le creature?'.
44. L'auriga rispose: 'codesta disgrazia, o Principe, è universale, ma gli uomini oppressi dalle malattie ridiventano lieti quando queste cessano'.
45. Udita la triste verità, il principe con l'animo pieno di sconforto tremò come la luna rispecchiata [p. 156] nell'onda, e con profonda commiserazione pronunziò queste parole in tono quasi amaro:
46. 'Pur avendo sotto gli occhi codesta disgrazia delle malattie delle creature, gli uomini sanno trovar conforto! È veramente immenso il discernimento degli uomini che, pur non essendo sottratti al pericolo di ammalare, se la ridono e godono!
47. Auriga, rinunziamo alla nostra gita e torni il cocchio a palazzo. Dopo che ho sentito parlare del pericolo della malattia, il mio cuore rifuggendo dai piaceri si chiude in se stesso (come il fiore cui viene a mancare la luce)'[9].
[Vedi App.: Testo 1]

Tale è l'effetto generatosi al seguito della rimozione del 'velo' che impedisce la vista di ciò che si trova davanti ai propri occhi, fino a lì incapaci di guardare in faccia l'effettiva presenza (*satya*) delle 'afflizioni' (*kleśa*), dei 'malanni' (*vyādhi*), dei 'patimenti' (*roga*), della 'vecchiaia' (*jara*) e, non ultima, della 'morte' (*mṛtyu*). Tutti questi termini sono poi variamente richiamati nei successivi capitoli del capolavoro di Aśvaghoṣa, anche se in questa sezione la parola chiave è *roga*.

Oltre a essere un termine ampiamente usato nella letteratura sanscrita precedente a *Buddhacarita*, la parola *roga* svolge un ruolo cruciale fin dai più antichi *sutta* del Buddha. Nelle raccolte in lingua pāli degli stessi, infatti, la parola *roga* è diffusamente attestata. Essa, ad esempio, funge da fulcro tematico nel breve, ma ficcante, *Rogasutta* (in *Aṅguttara Nikāya,* 4.157 [PTS 2.143]), il quale partecipa di una sezione detta *Indriyavagga* (ivi pre-

[9] C. Formichi, *Açvaghosa, poeta del buddhismo*, Laterza, Bari 1912, pp. 155-156. Gli inserti tra parentesi quadre sono miei.

ceduto da altrettanto brevi *sutta*, riguardanti temi strettamente correlati, ossia, nell'ordine, *Indriyasutta*, *Saddhābalasutta*, *Paññābalasutta*, *Satibalasutta*, *Paṭisaṅkhānabalasutta*, *Kappasutta*).

Ed è proprio nel *Rogasutta* che la parola *roga* è usata per indicare tanto il malanno 'fisico' (*kāya*), quanto il malanno dello stato d'animo (*cetas*).

Ciò è detto fin dall'*incipit* del *Rogasutta* (*Aṅguttara Nikāya*, 4.157 [PTS 2.143]):

Oh mendici, sono due i [tipi di] malanni (*roga*). Quali sono questi due [tipi]? I malanni fisici (*kāya*) e i malanni dello stato d'animo (*cetasa*).
dveme bhikkhave rogā | katame dve | kāyiko ca rogo cetasiko ca rogo |

Dopo aver avanzato questo cruciale distinguo, il Buddha enfatizza la maggiore gravità dei malanni che affliggono lo stato d'animo rispetto a quelli che affliggono il corpo fisico (*Rogasutta* in *Aṅguttara Nikāya*, 4.157 [PTS 2.143]):

Oh mendici, pare che [alcuni] viventi possano affermare [di riuscire a rimanere] liberi da malanni corporei (*kāyikena rogena*) per un [intero] anno, […] tuttavia, difficilmente [questi stessi] viventi, fintanto che sono al mondo, [riescono a rimanere] liberi dai malanni dello stato d'animo (*cetasikena rogena*), fatta eccezione per coloro che hanno eliminato i fattori inquinanti (*āsava*)[10].
dissanti bhikkhave sattā kāyikena rogena ekampi vassaṁ ārogyaṁ paṭijānamānā […] te bhikkhave sattā sudullabhā lokasmiṁ ye cetasikena rogena muhuttampi ārogyaṁ paṭijānanti, aññatra khīṇāsavehi |

Appena dopo questo paragrafo, il Buddha descrive poi i 'quattro tipi di malanni [dello stato d'animo]'[11] (*cattāro pabbajitassa rogā*), i quali affliggono perfino 'coloro che hanno compiuto il passo' (*pabbajitassa*). Costoro, malgrado siano risoluti,

[10] Cfr., *infra*, n. 12, 13 di cap. 1. Si noti che il sopracitato legame tra *roga* e *āsava* è presente in tanti altri *sutta,* dove compare anche l'espressione *khīṇāsava*, stante a indicare un individuo che ha 'messo fine agli *āsava*', ossia un *arahant*.

[11] Che qui si tratti dei malanni dello stato d'animo lo si evince, per sottinteso, da quanto detto nel paragrafo appena precedente.

continuano a essere assillati dai soliti e abituali propositi, ambizioni, esigenze, senza perciò riuscire a smettere di sentirsi inappagati (*asantuṭṭha*). Vittime di siffatto malanno, rimangono in preda del bruciante 'desiderio per ciò che manca' (*mahiccho hoti vighāta vā*) (*Rogasutta*, *Aṅguttara Nikāya*, 4.157 [PTS 2.143]).

Questo inusuale modo di intendere il rapporto tra i malanni del corpo e i malanni del pensiero riscrive le logiche del suo andamento e invita a un radicale cambio di prospettiva. Penso, ad esempio, alla funzione nosografica svolta qui dal termine *āsava*[12], il quale è usato per indicare la condizione in cui qualcuno, o qualcosa, è affetto da una forma di 'infiammazione' influenzale. In quanto sempre risultante da un processo infiammatorio, ogni 'infiammazione' è sia effetto sia causa, sia fine sia mezzo: essendo l'esito in corso di un'infezione, l'infiammazione genera ulteriore infezione. Quando qualcosa è 'infiammato', infatti, conserva impressi in sé elementi infiammanti e, allo stesso tempo, li esprime di nuovo. Il carattere principale di una 'infiammazione', dunque, è segnatamente anfibologico, dato che essa trattiene e rilascia, simultaneamente, potenziale infiammante. Ciò è palese nel caso delle purulente secrezioni derivanti da infette e contagiose forme di 'flogosi' (dal gr. *phlógosis*, 'combustione'), le quali istanziano la doppia faccia dell'infiammazione, in quanto sono, allo stesso tempo, tanto effetto di un'infezione passata quanto causa di un'infezione futura.

Tant'è che il termine *āsava,* il cui opposto, sempre in pāli, è *sāsava*, è usatissimo nei *sutta*, dove serve a indicare tanto l'aspetto causale di una forma di 'influenza', o di 'indisposizione', imputabile a un 'fattore infiammante' (ossia a un 'elemento inquinante', a un 'agente contaminante', a un 'vettore di contagio', ecc.), quanto l'aspetto effettuale di una data forma di 'influenza' (ossia l''infiammazione' stessa, il 'difetto infetto', la 'falla', la 'tara', la 'macchia', il 'grumo occludente', il 'guasto', il 'luogo da cui fuoriesce la perdita', il tessuto logoro sottoposto a rischio emorragico, ecc.). Se a tutto questo si aggiungono anche le spe-

[12] Cfr., inoltre, *Āsavasutta* in *Aṅguttara Nikāya*, 6.58 (PTS 3.388-3.390).

cificazioni degli *āsava* che gli stessi *sutta* forniscono[13], allora la peculiarità dell'orientamento diagnostico che informa la semantica del termine risulta del tutto evidente.

L'epicentro infiammatorio circoscritto con la parola *āsava*, insomma, corrisponde al soggettivo plesso affettivo che l'ultimo Merleau-Ponty chiamava 'carne'[14], sicché a indicare i contorni

[13] Fin dai *sutta* più antichi, infatti, viene offerta una prima tripartizione degli *āsava* (poi anche 4, *infra*). Nel *Nibbedhikasutta* in *Aṅguttara Nikāya*, 6.63 (PTS 3.410-3.417), ad es., la triade degli *āsava* è così disposta: «Tre, oh mendici, sono i fattori inquinanti: la sensualità/l'istanziarsi della libido (*kāma*), l'ambizione a vivere ancora (*bhava*), il non vedere come le cose stanno (*avijjā*)» (*tayome bhikkhave āsavā | kāmāsavo bhavāsavo avijjāsavo* |).

[14] Questo il notevole passaggio in cui la parola compare: «Di modo che il vedente, essendo preso in ciò che vede, vede ancora sé stesso: c'è un narcisismo fondamentale di ogni visione; e di modo che, per la stessa ragione, la visione che il vedente esercita, il vedente stesso la subisce altresì da parte delle cose, e, come hanno detto molti pittori, io mi sento guardato dalle cose, la mia attività è identicamente passività, – il che è il senso secondo e più profondo del narcisismo: non vedere nell'esterno, come lo vedono gli altri, il contorno di un corpo che si abita, ma soprattutto essere visto da esso, esistere in esso, emigrare in esso, essere sedotto, captato, alienato dal fantasma, cosicché vedente e visibile entrano in un rapporto di reciprocità e non si sa più chi vede e chi è visto. È proprio questa Visibilità, questa generalità del Sensibile in sé, questo anonimato innato di Me stesso che prima [nelle pp. precedenti] chiamavamo carne, ed è noto che nella filosofia tradizionale non c'è nome per designare ciò». M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009 (orig. 1964), p. 155]. Inoltre, M. Carbone, *The Flesh of Images. Merleau-Ponty between Painting and Cinema*, State University of New York Press, Albany 2015. A quella della 'carne' si aggiunga, poi, un'altra immagine chiave di Merleau-Ponty, ossia quella di 'mondo del silenzio' con la quale definisce la 'natura'. Cfr. A. Scotti, *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2015. Infine, sempre sul tema della 'carne', S. Galanti Grollo, *L'alterità della carne. Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricoeur*, Quodlibet, Macerata 2021. La problematica condizione detta 'narcisismo', peraltro, è la cruciale istanza imagologica e patologico-affettiva a cui guarda anche l'autore degli *Yogasūtra*. Ricordo, a proposito, la parodia con cui Jean-Jacques Rousseau mise a tema il problema, ritraendo in Narciso l'uomo innamorato della 'propria immagine', mentre in Pigmalione l'uomo innamorato della propria statua. Cfr. J.-J. Rousseau, *Narciso o l'amante di se stesso. Pigmalione. Scena lirica*, a cura di A. Romani, ETS, Pisa 2019. Inoltre, R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, John Benjamins, Amsterdam 2017 (in part. par. *Semantics is identity*, pp. 207-210; cap. 12. *The last blow to the narcissism of man*, pp. 223-230); S. Blackburn, *Mirror, Mirror. The Uses and*

dell'intermediale nucleo semio-somatico in cui i malanni del pensare si intrecciano e confondono coi malanni dell'operare fisiologico, dando così corpo ai correlati patemi d'animo. È in seno a siffatto amalgama carneo che, di fatto, si originano e irradiano tutti i fenomeni 'infiammatori' derivanti dalla mescolanza tra il *percipere* dati sensibili e il *cogitare* dati intellegibili. È questo il vitale sinolo topico a cui rimanda l'immagine del 'polo egologico della percezione' di Gernot Böhme[15], atta a illustrare il flottante perimetro dei singoli *mesos bios*, ognuno dei quali accoglie in sé la replica, seriale, dell'opera di intermediazione tra il *percipere* e il *cogitare* svolta, tramite il *dicere*, dalla medesima *vox* [che] *media*. Ed è all'interno di siffatta sede chiasmica e patica che l'effimero operare discorsivo (*vacana*) guadagna la sua concretissima potenza affettiva, la quale deriva proprio dal suo fungere da 'scambiatore'[16] necessario tra le istanze topiche

Abuses of Self-Love, Princeton University Press, Princeton 2014; C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1992 (rist. [ed. orig. 1979]). Infine, A. Pinotti, *Alla soglia dell'immagine. Da Narciso alla realtà virtuale*, Einaudi, Torino 2022.

[15] Cfr. *infra*, n. 23 di cap. 1.

[16] Questa la funzione trasduttiva e traspositiva del 'dire per metafore' (*upacāra*), già soggetta a scrutinio critico in epoca vedica. Cfr. V. Orqueda, *Semantic Change of* ātmán *– in the* Ṛgveda *and the* Atharvaveda, in «Alfa», 59 (2015), n. 2, pp. 329-353; J. Jurewicz, *Back to the Roots, Metaphor in the* Ṛgveda *and Examples in the Philosophical Sūtras*, in «Cracow Indological Studies», 4-5 (2003), pp. 287-302; M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Parte seconda: risultanze della comparazione indoeuropea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, vol. 2, pp. 105-121 (cap. 3, *La metafora e il paragone*). Inoltre, O. Łucyszyna, *On the Notion of Linguistic Convention (*saṁketa*) in the* Yogasūtrabhāṣya, in «Journal of Indian Philosophy», 45 (2017), n. 1, pp. 1-19; O. Łucyszyna, *Classical Sāṃkhya on the Relationship Between a Word and its Meaning*, in «Journal of Indian Philosophy», 44 (2016), n. 2, pp. 303-323; M. Deshpande, *Sādharmya, sādṛśya and upamā*, in «Bhāratiā. Bullettin of the Department of Ancient Indian History, Culture and Archaeology», 12-14 (1968-1971), pp. 1-20. Il potere abusivo del gesto semiotico detto *upacāra*, peraltro, fu oggetto di denuncia presso gli 'antichi semiologi' al seguito del Buddha. Cfr. R. Tzohar, *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, Oxford University Press, New York 2018; A. Chakrabarti, M. Siderits, T. Tillemans (a cura di), *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, Columbia University Press, New York 2011; J.C. Gold, *Yogācāra Strategies against Realism. Appearances (*ākṛti*) and Metaphors*

del corpo (*kāya*) e le pretese utopiche del pensare (*manas*)[17].

Tutti i temi trattati fino a qui si riflettono, a chiare lettere, nell'opera di Patañjali, il quale, come mostrerò con maggior dettaglio nel cap. 2.2, attinge a piene mani dalle tradizioni di ricerca empirica che lo precedono, tesaurizzandone l'esperienza. Ciò, ad esempio, è dimostrato dal fatto che al centro del secondo 'quarto' della sua opera (*Yogasūtra*, 2.15-27) troviamo un'originale variante tecnica del paradigma tetralemmatico (*catvāry āryasatyāni*) presentato, secoli prima, dal Buddha stesso[18]. Una nuova variante di un 'metodo' antico, quindi, la cui articolazione scaturisce dalla rivisitazione critica di un modello tetralemmatico che istruiva un correlato protocollo d'intervento quadripartito.

A questo punto, prima di affrontare la pericope degli *Yogasūtra* in cui viene analiticamente descritta la condizione effettuale delle 'afflizioni' (*kleśa*), mi preme evidenziare un dato quantitativo: rispetto alla totalità dei 195 *sūtra* che costituiscono il testo – i quali sono simmetricamente distribuiti all'interno di

*(*upacāra*)*, in «Religion Compass», 1 (2007), n. 1, pp. 131-147; C. Goodman, *Vaibhāsika metaphoricalism*, in «Philosophy East and West», 55 (2005), n. 3, pp. 377-393; S. Hwang, *Metaphor and Literalism in Buddhism. The Doctrinal History of Nirvana*, Routledge, London 2006.

[17] Cfr. S. Sellmer, *Aspects of Manas in the* Mahābhārata, in I. Andrijanić, S. Sellmer (a cura di), *On the Growth and Composition of the Sanskrit Epics and Purāṇas*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb 2016, pp. 449-466; A. Chakrabarti, *The Connecting* Manas*. Inner Sense, Common Sense, or the Organ of Imagination*, in M. Joy (a cura di), *After Appropriation. Explorations in Intercultural Philosophy and Religion*, University of Calgary Press, Calgary 2011, pp. 57-76. Inoltre, S. Landucci, *Una cosa che pensa. La mente in Cartesio*, Mondadori, Milano 2021.

[18] Cfr. P. Harvey, Dukkha, *Non-Self, and the Teaching on the Four 'Noble Truths'*, in S.M. Emmanuel (a cura di), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, pp. 29-45; Analayo, *Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism, The* Saṃyukta-āgama *Parallel to the* Sammā-diṭṭhi-sutta *and the Simile of the Four Skills of a Physician*, in «Canadian Journal of Buddhist Studies», 7 (2011), pp. 11-44. Inoltre, Anālayo, *Deploying a medical model known in ancient India*, in Id., *Saṃyukta-āgama Studies*, Dharma Drum Publishing Corporation, Taipei 2015, pp. 25-40; C.S. Anderson, *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, Routledge, London 1999, pp. 85-107.

quattro 'quarti' (*pāda*) strettamente connessi tra loro –, è assai significativo il numero di *sūtra* che l'autore dedica al tema dei *kleśa*. Ancor più significativo, poi, è il fatto che la gran parte dei *sūtra* che trattano di *kleśa* si trovi all'interno di una stessa pericope (*Yogasūtra*, 2.3-9), nella quale il *sūtrakāra* rende discrete le fasi di progressiva costituzione e ingerenza della peculiare forma di 'afflizione' (*kleśa*) presa in esame. Una pericope decisiva, dunque, che peraltro, visto il suo carattere segnatamente nosografico, pare redatta da uno specialista di psicopatogenesi. Pericope tanto decisiva da esser strategicamente posta all'inizio del secondo 'quarto' dell'opera, il quale reca come titolo *sādhanapāda*, ossia 'quarto della strategia'[19].

A questo dato quantitativo aggiungo poi un correlato dato logico-argomentativo: il fatto che la trattazione dei *kleśa* disposta da Patañjali sia inserita proprio in questa specifica porzione del testo, assegna alla trattazione stessa un ruolo di primaria importanza diagnostico-terapeutica, in quanto il secondo 'quarto' degli *Yogasūtra* è, a ben vedere, l'unica parte dell'opera in cui si danno indicazioni d'ordine pratico e si forniscono i dettagli della 'messa in opera del metodo' (*kriyāyoga*) proposto. Infatti, per esplicita ammissione dell'autore dei *sūtra*[20], il 'rimedio' rappresentato dagli otto *aṅga* del suo *yoga* mira sopratutto all'eliminazione dei *kleśa*, veri e propri indici sintomatici della presenza di un più grave 'malanno'.

Il conferimento di tale centralità al tema dei *kleśa* è dunque indice dell'orientamento diagnostico del *sūtrakāra*, il quale appare convinto della risorsa pratica rappresentata dal tenere in primo piano i rapporti causali che intercorrono tra il 'rimedio' proposto e il 'malanno' in questione, sicché da restare ben me-

[19] Il termine *sādhana* rimanda alla cifra sistematica e 'strategica' di quanto contenuto all'interno del secondo *pāda*, il quale, a sua volta, segue logicamente il tema centrale del primo *pāda* – ossia *samādhi*, in quanto *sādhya*, 'obiettivo in oggetto' –, mentre anticipa il tema del terzo *pāda* – ossia *vibhūti*, in quanto *siddhi*, 'ottenimento dell'obiettivo' –, fungendo, perciò, da momento di transazione tra la meta e il suo raggiungimento.

[20] Cfr. *Yogasūtra*, 2.2; 2.10; 4.28; 4.30. Inoltre, *Nyāyasūtrabhāṣya ad Nyāyasūtra*, 4.2.46 (*infra*).

mori del nesso di fondo che unisce – come detto fin dall'inizio del primo *pāda* – il processo percettivo e cognitivo scandito dal distinguo in cinque *vṛtti* a quello affettivo e attuativo scandito dal distinguo in cinque *kleśa.* Quello dello 'psicopatologo' Patañjali, perciò, è un rimedio 'ortottico' – ossia teso a correggere i difetti del 'vedere' (*avidyā*/*vidyā*) –[21] segnatamente pratico e immanentista[22], del cui pragmatismo dà riprova la stretta correlazione che c'è tra i primi cinque *aṅga* del rimedio e i rispettivi cinque gradienti del plesso afflittivo a cui rimanda il termine *kleśa.*

Al fine di illustrare il dettaglio della *ratio* che governa la proposta di 'metodo' avanzata da Patañjali, giova ora iniziare ad analizzare i *sūtra* dedicati alla descrizione del crescendo dei *kleśa*, ai quali, però, faccio precedere anche i tre '*sūtra* capo pericope' (*adhikārasūtra*) da cui essi discendono, in quanto digressione esplicativa degli stessi.

Ecco, dunque, tutto l'insieme dei *sūtra* chiamati in questione (*Yogasūtra*, 2.1-10):

1. L'ascesi fervente (*tapas*), lo studio in proprio e la dedizione al dio (*īśvara*) sono [i tre principali àmbiti in cui] un metodo è messo in pratica (*kriyāyoga*).

[21] Cfr. *supra*, n. 19 di *Introduzione*.

[22] Il carattere immanentistico e 'materialista' degli *Yogasūtra* è stato variamente trattato. Cfr. G.J. Larson, *Pātañjala Yoga's Theory of 'Many-Lives' through Karma and Rebirth and Its Eccentric 'Theism'*, in «Religions», 9 (2018), n. 4, pp. 1-9; G.J. Larson, *Materialism, Dualism, and the Philosophy of Yoga*, in «International Journal of Hindu Studies», 17 (2013), n. 2, pp. 181-219. Quella dell'immanentismo, peraltro, è la categoria con cui oggi si rivisitano temi e autori classici, sudasiatici e non. Cfr. L. Biernacki, *The Matter of Wonder. Abhinavagupta's Panentheism and New Materialism*, Oxford University Press, Oxford 2023; P.P. Gokhale, Lokāyata/Cārvāka. *A Philosophical Enquiry*, Oxford University Press, Delhi 2015; A. Chatterjee, *Naturalism in Indian Philosophy*, in Kelly James Clark (a cura di), *The Blackwell Companion to Naturalism*, Wiley Blackwell, Oxford 2016, pp. 494-511; W. Bollée, *The Story of Paesi (*Paesi-kahāṇayaṃ*). Soul and Body in Ancient India. A Dialogue on Materialism. Text, Translation, Notes and Glossary*, Harrassowitz, Wiesbaden 2002. Inoltre, R. Panattoni, R. Ronchi (a cura di), *Immanenza. Una mappa*, Mimesis, Milano 2019; R. Ronchi, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2018; L. Biernacki, P. Clayton (a cura di), *Panentheism across the World's Traditions*, Oxford University Press, Oxford 2014.

2. [Qualunque sia la pratica, però, essa deve] coniugare [appieno] lo scopo del porre in essere il *samādhi* con quello dell'attenuazione (*tanūkaraṇa*) delle afflizioni (*kleśa*).
3. Le afflizioni, [nel loro incedere esponenziale,] sono: il non vedere come stanno le cose (*avidyā*), il 'senso di io-sono' (*asmitā*), [la coppia] attrazione (*rāga*) e avversione (*dveṣa*), l'ambizione ostinata al mantenimento [della continuità] (*abhiniveśa*).

[digr. ad 2.3]

4. Il non vedere come stanno le cose è il campo in cui le altre [afflizioni crescono], apparendovi in forma sopita, attenuata, discontinua o pienamente operante.
5. Questo non vedere come stanno le cose fa ritenere il perituro imperituro, l'impuro puro, il disagevole agevole, il non-sé sé.
6. [Segue] il 'senso di io-sono', ossia quella parvenza di unitarietà (*ekātmatevāsmitā*) [che deriva dall'errata messa in relazione] della potenzialità dell'agente di visione con quella dell'atto visivo (*dṛgdarśanaśaktyor*).
7. L'attrazione è [l'afflizione] conseguente [all'esperire] agio (*sukha*).
8. [Mentre] l'avversione è [l'afflizione] conseguente [all'esperire] disagio (*duḥkha*).
9. [Infine, l'ultimo stadio delle afflizioni è] l'ambizione alla continuazione (*abhiniveśa*) [dell'esperito], la quale, una volta dispiegatasi (*rūḍha*) – assalendo anche l'uomo colto (*vidvas*) –, è persistente di per sé (*svarasavāhi*).

10. Tali [afflizioni] sono cosí sottili (*sūkṣma*) da poter essere eliminate (*heya*) [soltanto] risalendo a ritroso (*pratiprasava*) la traiettoria fino alla loro origine.
[Vedi App.: Testo 2]

Dall'articolazione del dettato di questa pericope degli *Yogasūtra* risulta chiaro tanto l'àmbito entro cui ci si trova (ossia quello dei patemi riguardanti le modificazioni dello 'stato d'animo', *cittavṛtti*), quanto il carattere modale e graduale del portato affettivo scaturente dal crescendo dei *kleśa*, motivo di progressivi e persistenti stati afflittivi. Di conseguenza, ossia se si tiene bene a mente il criterio topologico che orienta questo modo di circoscrivere la condizione patologica presa in esame, appare altrettanto chiara la *ratio* che scandisce il sequenziamento dell'affezione e del patema in oggetto: prendendo le mosse dalla perdita di contezza circa l'effettivo stato delle cose (*avidyā*) – risultante dalla man-

cata 'individuazione' (*vidyā*) delle stesse –, il soggetto afflitto si reputa 'ente a sé stante' (*ātman*) e si dice 'sé stesso' (*asmitā*); ritenendosi tale, però, si grava dell'oneroso compito del 'facitore di sé' (*ahaṃkāra*). Compito davvero arduo, poiché, per preservare nello spazio e nel tempo lo 'stato' (*sthāna*) isomorfico della 'forma derivata' (*sarūpa*), il 'polo egologico della percezione'[23] è costretto ad abbinarsi e a 'legarsi' (*bandha*) non solo a un 'oggetto'

[23] L'espressione 'polo egologico della percezione' è tratta dagli studi di Gernot Böhme, dedicati alla sinestesia della percezione. Cfr. G. Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano 2010 (orig. ted. 2001), pp. 117-122 (parte del cap. 5, 'Situazione affettiva', pp. 117-135). Inoltre, G. Böhme, *Ich-Selbst. Über die Formation des Subjekts*, Wilhelm Fink, München 2012. Suddetto 'polo' funge da fulcro intermediale, da centro di imputazione, da epicentro estatico, da sede di condensazione e configurazione dell''atmosfera' circostante. Un 'polo egologico' che si sovrascrive allo spazio dell'interludio e dell'*interstitial life* delineato da Shaviro. Cfr. S. Shaviro, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, MIT, Cambridge 2009, pp. 71-98. Inoltre, F. Pöhlmann, *Being Somewhere. Egocentric Spatial Representation as Self-Representation*, J.B. Metzler, Wiesbaden 2017; L. Wiesing, *Il Me della percezione. Un'autopsia*, Marinotti, Milano 2014 (orig. ted. 2009), pp. 89-150; D. Zahavi, *The Experiential Self. Objections and clarifications*, in M. Siderits, E.Z.D. Thompson (a cura di), *Self, No self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 56-78; T.T. Metzinger, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009; R.L. Klatzky, B. MacWhinney, M. Behrmann (a cura di), *Embodiment, Ego-Space, and Action*, New York, Taylor and Francis, 2008; T.T. Metzinger, *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT, Cambridge 2003; R.R. Llinas, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, MIT, Cambridge 2001. Oltre che dalla percezione sensibile, suddetto 'polo egologico' è plasmato anche da quella intellegibile, di matrice predicativa, sicché si realizza il 'sinolo topologico' del *ego sum*. Cfr. J.-L. Nancy, *Ego sum*, Bompiani, Milano 2008. L'astratto dire 'io', così, assume l'intermediale ruolo di 'nome imagologico' da rivolgere al 'polo egologico' concreto. Cfr. F.A. Leoni, *Voce. Il corpo del linguaggio*, Carocci, Roma 2022; P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Così fitto è il reticolo di fattori che partecipano alla costituzione del suddetto 'polo/sinolo', così come intensa è la prassi topologica che ne realizza l''individuazione psichica' (il cui confine è preservato mediante l'attività predicativa del dire 'io', 'me', 'mio'), come ben illustrato da Gilbert Simondon nel suo studio 'Il collettivo come condizione di significato'. Cfr. G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Mimesis, Milano 2011, pp. 415-428.

(*viṣaya*) di natura 'ideografico-discorsiva' (*vikalpa*) – la cui cifra, per Patañjali, è meramente predicativa (*Yogasūtra*, 1.9) –[24] che lo veste e qualifica in quanto 'persona umana' (*puruṣa*)[25] fautrice del proprio destino (*kārtṛ*)[26], ma anche alle cose che lo identificano come tale; questi, così, finisce per essere soggetto

[24] Cfr., su *vikalpa*, *infra*, n. 36 di cap. 1. Inoltre, per istruttivi parallelismi, *supra* e *infra*, pp. 11; 63-65.

[25] Qui, e in tutte le pagine a seguire, intendo il termine *puruṣa* in quanto 'figura attanziale', ossia come *imago* idealtipica – alla stregua della *persona* del lessico giuridico latino, o della 'maschera' in senso psicanalitico, oppure della 'persona' in quanto pronome indefinito stante a indicare 'qualcuno' – atta a fungere da referente della predicazione di stato, da paradigma della soggettivazione, da criterio auto-valutativo, sicché da consentire la 'metaforizzazione di sé'. Cfr. M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Parte seconda: risultanze della comparazione indoeuropea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, vol. 2, pp. 135-145 (cap. 5, *La personificazione*). L'uso, in tal senso, del termine *puruṣa* è attestato, ad es., in *Bhagavadgītā*, 2.15 (*yaṃ hi na vyathayanty ete | puruṣaṃ puruṣarṣabha* || [prima occ. del termine *puruṣa*, usato da Kṛṣṇa a fronte di un epiteto]); 2.21; 2.60; 3.4; 3.19 (*pūruṣaḥ*); 3.36 (*arjuna uvāca || atha kena prayukto 'yaṃ pāpaṃ carati pūruṣaḥ || anicchann api vārṣṇeya balād iva niyojitaḥ* ||); 8.1 (*arjuna uvāca || kiṃ tad brahma kim adhyātmaṃ kiṃ karma puruṣottama || adhibhūtaṃ ca kiṃ proktam adhidaivaṃ kim ucyate* ||); 15.1-20 (intero *adhyāya* intitolato *puruṣottamayoga*). Inoltre, P.-J. Norelius, Mahān puruṣaḥ. *The Macranthropic Soul in* Brāhmaṇas *and* Upaniṣads, in «Journal of Indian Philosophy», 45 (2017), pp. 403-472; M.I. Robertson, *The Identity of Person and World in* Caraka Saṃhitā 4.5, in «Journal of Indian Philosophy», 45 (2017), n. 5, pp. 837-861; D.L. Berger, *Encounters of Mind. Luminosity and Personhood in Indian and Chinese Thought*, State University of New York Press, Albany 2015 ; J.C. Heesterman, *Puruṣārtha*, in F.X. DSa, R. Mesquita (a cura di), *Hermeneutics of Encounter*, Wien 1994, pp. 137-151. Lo stesso pare possa dirsi anche per altri àmbiti storico-geografici. Cfr. C.M. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite. 'No Longer I'*, Oxford University Press, Oxford 2012. Inoltre, P. Godani, *Il corpo e il cosmo. Per una archeologia della persona*, Neri Pozza, Vicenza 2021; F.C. Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, ETS, Pisa 2016; M. Piazza, *Fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*, Mimesis, Milano 2012.

[26] Cfr. M.T. Adam, *No self, no free will, no problem. Implications of the Anattalakkhaṇa Sutta for a perennial philosophical issue*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 33 (2010 [2011]), n. 1-2, pp. 239-265; S. Hamilton, *Early Buddhism. A New Approach. The I of the Beholder*, Curzon, Richmond 2000. Inoltre, J. Benjamin, *Beyond Doer and Done to. Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Routledge, New York 2018.

tanto all'attrazione (*rāga*) esercitata dalle cose comunemente ritenute 'piacevoli' (*sukhā*) quanto all'avversione (*dveṣa*) per le cose comunemente ritenute 'spiacevoli' (*duḥkha*); quest'illuso 'facitore di sé', malgrado gli svantaggi derivanti da questo gravoso tipo di dipendenza, ambisce comunque, con ostinazione, al mantenimento (*abhiniveśa*) di questa sua condizione, perseverando nell'erranza.

Sono questi, in breve, gli aspetti sintomatici dell'effetto – ossia del 'disagio patemico' (*duḥkha*) – a cui rimanda il termine *kleśa*, il quale sta quindi a indicare una peculiare forma di affezione patogenetica che affligge l'intero spettro dello stare e dell'operare del soggetto, turbandone tanto il dire, quanto, di seguito, il pensare e il fare[27]. Una severa forma di distrofia percettiva, che altera il sentire e acceca il volere, interdicendo, in prima istanza, la possibilità di vedere le cose così come effettivamente sono, per poi, conquistata la scena interocettiva, assoggettare l'intero vissuto del soggetto ai capricciosi dettami del 'falso ego', il patente sintomo prodromico che Patañjali chiama *asmitā*[28].

Il reiterarsi nel tempo e il cronicizzarsi degli effetti detti *kleśa* è intimamente correlato alla catena di condizionamenti derivati dal continuo rivenire in essere della 'commistione' (*saṃyoga*)[29]

[27] Cfr., sull'intendere in maniera correlata i modi di dire (*vāc*), i modi di pensare (*manas*), e i modi di fare (*karman, kāya*), *Mānavadharmaśāstra*, 12.3-11; *Mahābhārata*, 3.189.27.

[28] Il termine *asmitā* deriva da *asmi-* + *-tā*: mentre *asmi-* è la prima pers. sing. del presente indicativo 'io sono' (da √*as* = 'essere', 'esistere', 'essere presente'), il suffisso *-tā* serve formare sostantivi femminili astratti, indicanti lo stato o la qualità di ciò a cui sono riferiti. Esso va inteso in quanto 'tratto caratterizzante' (*lakṣaṇa*) della forma espressa detta *ahaṃkāra*. Premettendo che nel testo sanscrito di *Yogasūtra* non si trova il termine *ahaṃkāra*, a seguire riporto le occorrenze del termine *asmitā*, il quale, invece, è presente in tutti e quattro i *pāda* del testo. Cfr. *Yogasūtra*, 1.17; 2.3; 2.6; 3.47; 4.4. Il termine *ahaṃkāra*, però, è presente già nelle glosse di Vyāsa ai *sūtra* appena elencati. Inoltre, sul termine *asmitā*, A. Collins, *Religious Experience without an Experiencer. The 'Not I' in Sāṃkhya and Yoga*, in «Religions», 10 (2019), pp. 67-68; M. Jakubczak, *The Collision of Language and Metaphysics in the Search for Self-Identity. On* 'Ahaṃkāra' *and* 'Asmitā' *in Sāṃkhya-Yoga*, in «Argument», 1 (2011), n. 1, pp. 37-48.

[29] Cfr. *supra*, n. 20 di *Introduzione*.

tra i diversi 'stimoli' (*vṛtti*), tanto quelli provenienti dall'"esterno' quanto quelli 'interni'. Gravato da uno stato di salute estremamente fragile e mutevole, il soggetto affetto da siffatto disturbo si aggrappa agli oggetti con cui entra in 'contatto', spendendo tutte le sue forze nel reiterare, in modo convulso e perverso, il gesto dell'accoppiamento di sé con gli oggetti che gli conferiscono senso (*bhāva*), valore (*artha*) e conformità (*sarūpatva*). Oggetti che, essendo ora a loro volta sensati, fungono da erogatori di senso, da conferitori di *status*, ossia da dispositivi di rinforzo del processo con cui il 'falso ego' mantiene l'effimero *status* isomorfico della 'forma derivata' (*sarūpa*)[30]. Infatti, come detto nella digressione illustrativa dedicata al tema del *saṃyoga* (*Yogasūtra*, 2.23 [*svasvāmiśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ* ||]), è proprio mediante il continuo abbinamento, accoppiamento, accostamento di sé ai funtori della stimolazione che le figure fittizie dell'"[oggetto] visto' (*dṛśya*) e del '[soggetto] vedente' (*draṣṭṛ*)[31] assumono peso, 'senso' e forma patica. Trattasi qui di

[30] Nello stesso modo in cui, all'interno del modalismo trasduzionale di Gilbert Simondon – ove informazione, forma, pensiero e individuo si intrecciano –, avviene la commistione tra il dominio esteso del 'transindividuale' (≠*brahman*) e la risultante *in loco* dell'"individuazione psichica' (≠*ātman*). Cfr. G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, Mimesis, Milano 2011, pp. 415-428; G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006 (in part. pp. 39-45; 64-66; 101-102; 149-150; 165-167; 208-209). Inoltre, J.-H. Barthélèmy, *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, Paris 2005. Ancora, P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Ponte alle Grazie, Milano 2020.

[31] Col termine *draṣṭṛ* l'autore degli *Yogasūtra* indica la 'figura di ruolo' scaturita dall'ordinaria dinamica abbinatoria della 'commistione' (*saṃyoga*, ossia quella sorta di fenomeno di 'somiglianza per contatto', di sembianza da paragone, di congiunzione disgiungente, indicato in *Yogasūtra*, 2.17 [*draṣṭṛdṛśyayoḥ saṃyogo heyahetuḥ* ||]) al cui esercizio pare essere condannato colui che opera in ossequio al *diktat* che subordina il particolare/soggettivo sensibile (*ātman*) all'universale/oggettivo intellegibile (*dharma*), costringendolo a dover sempre 'agire in abbinamento' (*saṃhatyakāritva*) (*Yogasūtra*, 4.24). È così che si propaga la sindrome da cui è affetto l'individuo, il quale, sebbene si ritenga un 'soggetto vedente', di fatto 'non vede [come stanno le cose]' (*avidyā*), tant'è che non riconosce né coglie la dipendenza della propria 'soggettività' dal ruolo costitutivo svolto dall'"oggetto visto' (*dṛśya*). Cfr. *supra*, n. 19 di *Introduzione*.

figure attanziali, di matrice predicativa[32], che si costituiscono dal reverbero dell'una sull'altra. In quanto frutto dell'operato metaforico del dire – capace di generare effetti metamorfici e di istituire statuti metafisici *pro tempore* –[33], tali *imago* discorsive si preservano e diffondono in forza dell'uso che di esse fanno i parlanti, i quali ne diventano presto dipendenti. Figure fittizie e fantasmatiche, ma che, malgrado siano solo sagome reificate e aspettualizzazioni ipostatiche, presto si sclerotizzano, arrivando a condizionare e compromettere tutta l'esperienza sensibile[34].

Dei gradi di intensificazione di questo procedere affettivo, il soggetto all'esperienza sensibile può cogliere tutte le ricadute topiche e somatiche reiterando il rimedio – ortottico e ortopatico – del 'discernimento diacritico' (*vivekakhyāti*)[35], in forza del quale

[32] Cfr. J.-C. Coquet, *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2007, pp. 13-108. Inoltre, S. Messina, *L'aggettivo predicativo. Classificazione lessico-grammaticale degli argomenti proposizionali*, Carocci, Roma 2017; L. Stassen, *Predicative Possession*, Oxford University Press, Oxford 2009; R.J. Bogdan, *Predicative Minds. The Social Ontogeny of Propositional Thinking*, MIT, Cambridge 2009; J. Fontanille (a cura di), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges 1991.

[33] Cfr. *infra*, n. 58 di cap. 1.

[34] Alla stregua del modo in cui, in altri tempi e in altri luoghi, si è guardato al ruolo pragmatico, somatico, patico, e finanche patologico, delle 'immagini vive' risultanti dall'attività mnestico-immaginativa. Cfr. F. Aronadio, E. Di Iulio, F. Masi (a cura), *La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022; A. Lanzieri, *Il corpo nell'anima. Henri Bergson e la filosofia della mente*, Mimesis, Milano 2022 (in part. par. *L'immagine in sé,* pp. 59-71); L. Wiesing, *The Visibility of the Image. History and Perspectives of Formal Aesthetics*, Bloomsbury, London 2016 (orig. ted. 2009); W. Worringer, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008 (orig. ted. 1907); J. Fontanille, *Soma et Séma. Figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris 2004; T. Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Le Monnier, Firenze 2003; A. Pinotti, *Memorie del neutro. Morfologia dell'immagine in Aby Warburg*, Mimesis, Milano 2001; J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino 1999. Inoltre, D. Shulman, *More than Real. A History of the Imagination in South India*, Harvard University Press, Cambridge 2012 (in part. il cap. *Yoga of imagination*, pp. 109-143).

[35] Cfr. *Yogasūtra*, 1.12 (*abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ* ||); 1.16 (*tatparaṃ puruṣakhyāter guṇavaitṛṣṇyam* ||); 2.15 (*eva sarvaṃ vivekinaḥ*); 2.26 (*vivekakhyātir aviplavā hānopāyaḥ* ||); 2.28 (*yogāṅgānuṣṭhānād aśuddhikṣaye*

riesce a 'toccare con mano' il darsi, netto e distinto, del crescendo della catena di abbinamenti e di associazioni inconsapevoli per il cui tramite è solito traslare i dati derivanti dalla profluviale e nuda stimolazione esercitata dagli 'effettori' (*vṛtti*) in 'oggetti discreti' (*viṣaya*). Vede, così, che i 'percetti' risultanti dal suo sinestetico *percipere* sono poi trasposti in 'concetti' (*vikalpa*) e così resi enti 'chiari e distinti' (*viśeṣa*), ora atti a fungere da 'cose significative e sensate' (*padārtha*)[36]. Della salienza affettiva esercitata da siffatti 'enti di immaginazione', infine, detto soggetto potrà saggiare il grado d'ingerenza patica a partire dall'esempio emblematico della figura attanziale di 'uomo' (*puruṣa*), la cui funzione di paradigma interocettivo e autorappresentativo è, in tutto e per tutto, analoga a quella che Michel Serres assegna alla figura del 'terzo uomo' di Platone[37].

Ed è proprio dalla messa a tema, con conseguente presa d'atto, del fatto che ciò che sostanzia e dà corpo a siffatto andamento modale ha una matrice predicativa, che l'autore degli

jñānadīptir āvivekakhyāteḥ ||); 3.52 (*vivekajaṃ jñānam*); 3.54 (*vivekajaṃ jñānam*); 4.26 (*tadā vivekanimnaṃ kaivalyaprāgbhāraṃ cittam* ||).

[36] Cfr., per il dettaglio dei *sūtra* relativi agli snodi di tale sequenza metaforico-metamorfica (intimamente legata al fenomeno della 'nominalizzazione' in linguistica cognitiva, di cui tratta, ad es., L. Gaeta, *Quando i verbi compaiono come nomi. Un saggio di morfologia naturale*, Franco Angeli, Milano 2002), *Yogasūtra*, 1.9 (*śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ* ||); 1.15 (*dṛṣṭānuśravikaviṣayavitṛṣṇasya*); 1.16 (*puruṣakhyāter guṇavaitṛṣṇyam*); 1.24 (*kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ* ||); 1.42 (*śabdārthajñānavikalpaiḥ*); 1.44 (*sūkṣmaviṣayā vyākhyātā*); 1.45 (*sūkṣmaviṣayatvaṃ*); 1.49 (*śrutānumānaprajñābhyām anyaviṣayā viśeṣārthatvat* ||); 2.19 (*viśeṣāviśeṣaliṅgamātrāliṅgāni guṇaparvāṇi* ||); 3.35 (*sattvapuruṣayor atyantāsaṃkīrṇayoḥ pratyayāviśeṣo boghaḥ parārthatvāt svārthasaṃyamāt puruṣajñānam* ||); 4.25 (*viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanāvinivṛttiḥ* ||). Si veda, inoltre, l'esame della pericope di *Yogasūtra*, 1.5-11, *infra*, p. 63.

[37] Cfr. M. Serres, *Le troisième homme ou le tiers exclu*, in «Les Études Philosophiques», 21 (1966), n. 4, pp. 463-469. Inoltre, J. Benjamin, *Beyond Doer and Done to. Recognition Theory, Intersubjectivity and the Third*, Routledge, New York 2018; R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; R. Dionigi, *Nomi forme cose. Intorno al* Cratilo *di Platone*, Quodlibet, Macerata 2001, pp. 127-147 (cap. *Appendice. Teoria delle forme e argomento del 'terzo uomo'*).

Yogasūtra deriva la possibilità di far ricorso al rimedio della 'reiterazione scolorente' (*Yogasūtra*, 1.12 [*abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ*]), grazie alla quale risulta concretamente possibile 'arrestare' (*nirodha*) il dilagare del suddetto 'malanno'. Letto in tal senso, il termine *nirodha* rimanda dunque all'opera di 'neutralizzazione' della valenza e della salienza semiotica delle figure attanziali che guidano l'ordinario andamento del 'pensare', ossia il *cogitare* che mente, poiché passivamente intento nel 'dire l'essere del reale' con 'occhi' e 'parole' altrui.

Siffatte figurazioni 'immateriali', richiamando la formidabile rivisitazione narrativa che Jakob von Uexküll ha fatto del celebre dialogo del *Milindapañha* – estraendo da esso proprio le parti in cui si dibatte sul ruolo partitivo dei nomi e dei concetti rispetto alla percezione dell'insieme aggregato chiamato 'carrozza' –, divengono non solo 'cose visibili' ma prendono letteralmente il 'posto' delle 'cose' che abbiamo dinnanzi agli occhi, rendendole 'invisibili'[38]:

> Questo racconto produce una certa impressione, essendo una prova che noi, quando guardiamo un oggetto, vi aggiungiamo sempre qualcosa che nelle diverse parti non è visibile. Deve essere perciò una cosa immateriale, della quale abitualmente non ci rendiamo conto […] [p. 34] Si deduce da questo che l'invisibile è qualcosa di immateriale, di non esistente nelle diverse parti e neanche nell'intero, come somma delle parti, e mai prima che il subietto abbia rincontrato l'oggetto. L'invisibile non è dunque l'anima che appartiene all'oggetto, ma un dono prestato dal subietto, necessario a incorporare l'oggetto nell'umano mondo rappresentativo[39].

Insomma, in quanto espressione della fondamentale 'funzione ipotetica' del dire, tutti gli 'atti di parola' (*karmavacana*)[40]

[38] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009 (orig. 1964). Inoltre, sempre a proposito del 'rendere visibili forze invisibili', G. Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 2004; J. Fontanille, *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*, PUF, Paris 1995.

[39] J. Von Uexküll, *L'immortale spirito nella natura*, Jouvence, Milano 2021 (rist. ed. 1947), pp. 33-34.

[40] Del potere 'performativo' e 'poietico' dell'"atto di parola', peraltro, ave-

godono del concretissimo potere di attuare e porre in essere ipostasi di 'oggetti artificiali', come scriveva – nel lontano 1977 – l'eclettico Giorgio Prodi:

> […] i segni sono l'attrezzo con cui ogni operazione di questo tipo (ogni procedura logica) si esercita. Ma ciò non è che una riedizione, dal punto di vista di una struttura [p. 147] estremamente elaborata, della logica materiale. […] La parola come segno scambiabile è una proposta ipotetica, la cui validità operativa connessa alla realtà è verificata con lo scambio. La costruzione di una parola costituisce un progetto aggiu-

vano piena contezza gli specialisti di *vyākaraṇa* dell'epoca immediatamente successiva a Patañjali, come nel caso, ad. es., del 'grammatico' Bhartṛhari. Si veda, in proposito, quanto scritto da Hideyo Ogawa in apertura di un suo importante studio rivolto al *Vākyapadīya* di Bhartṛhari: «In VP 1.24-26 Bhartṛhari mentions two types of linguistic unit-meaning relations (*śabdārthasambandha*): capacity (*yogyatā*) and cause-and-effect relation (*kāryakāraṇabhāva*) and discusses these types in the Sambandhasamuddeśa (VP 3.3.29, 32). These two types of relations form two of the eight topics to be covered by the Vākyapadīya. It is important to note, however, that, in addition to these types, Bhartṛhari accepts another type also: 'this-is-that' relation *so* '*yam iti sambandhaḥ* (Vṛtti on VP 1.23 [59.1]). This relation consists in identity (*abheda*) between a linguistic unit and its meaning, or what Helārāja and Puṇyarāja call *adhyāsa* 'super-imposition'». H. Ogawa, *Bhartṛhari on three types of linguistic unit-meaning relations*, in G. Cardona (a cura di), Vyākaraṇa *Across the Ages*, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Delhi 2013, pp. 217-279 (cit. 217). Siffatto procedere è poi evidenziato in chiusura del medesimo studio di Ogawa: «[Bhartṛhari spiega] the very core of the causal relation between linguistic unit and meaning in terms of relation between a linguistic unit in the domain of the mind (*buddhisthaśabda*) and a meaning in the domain of the mind (*buddhisthārtha*)» (p. 273); «Bhartṛhari's contribution is that he considered speech acts within the framework of Pāṇini's kāraka theory. A linguistic unit and a meaning are related to each other through the intermediary of the action denoted by *abhi-dhā* or *vac*. A linguistic unit and its meaning serve respectively as instrument and as object with respect to such an action. This shows that, as substances, a linguistic unit and a meaning have respectively the capacities to function as instrument and as object with respect to the action in question» (p. 272); «The Pāṇinīyas' view of a relation is formed on the basis of their kāraka theory. This is the reason that Bhartṛhari [p. 275] specifies only the two types of relations [qui *supra*] as the relation between linguistic unit and meaning, which is established in view of the action denoted by *abhi-dhā* or *vac*. It is quite reasonable that Bhartṛhari discusses only the two types in the Sambandhasamuddeśa. For this samuddeśa deals with relations of the type *tasyedam* 'this-of-that' [ossia 'this-of-that', *tasya idam*, *versus* 'this-is-that', *so yam*]» pp. 274-275.

stato, cioè è un processo interpretativo complesso che viene unificato sulla realtà. Usando le parole riverifichiamo la dinamica del porre ipotesi come strumento interpretativo della realtà. Le parole sono oggetti artificiali in quanto definiscono ipotesi interpretative[41].

Dunque, essendo funtori di senso e vettori di significato, tutte le parole – assieme ai concetti che veicolano – sono sia 'ipotesi di *realia*' sia 'inviti all'azione', agenti performativi dotati di notevole potenza affettiva. Tutte le distrofie e le alterazioni del reale introdotte mediante il potere metamorfico del dichiarare discorsivamente gli 'stati di cose', infatti, generano variazioni e mutamenti anche nello 'stato d'animo' del parlante[42], rassicurandolo e placandone gli appetiti, oppure, di contro, assediandolo e tormentandolo con dubbi e incertezze di ogni sorta.

Di simili distrofie e alterazioni aveva nitida contezza il formidabile e pionieristico 'medico' e 'patologo' del linguaggio Paolo

[41] G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, Mimesis, Milano 2021, p. 147 (rist. org. 1977). Trattasi qui di fenomeni non certo circoscrivibili a specifiche 'epoche' o a particolari 'culture'. Cfr. G. Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 2013.

[42] In questo lavoro farò ampio riferimento alla relazione tra gli 'stati di cose' (*états de choses*) dichiarati discorsivamente e gli 'stati d'animo' (*états d'âme*) da essi derivanti, come indica la lezione di Algirdas J. Greimas circa la semiotica tensiva degli antonimi e delle relazioni di contrarietà. Cfr. A.J. Greimas, J. Fontanille, *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Bompiani, Milano 2013, pp. 108-114. La ricerca relativa al procedere 'tensivo' (*tensive*) della semiosi svolta da Greimas, infatti, restituisce centralità ad aspetti quali *intersection*, *ancrage*, *corrélation*, *implication*, *jonction*, *matrice*, e articola in senso cotensivo – di concerto a quanto accade in ogni ciclo metabolico, sempre informato dalla tensione tra condizione anabolica e catabolica – anche il rapporto *syntaxe/sémantique* (polarità tensive che, a loro volta, operano in modalità *jonctive*, *intensive*, *extensive*). Cfr. C. Zilberberg, *La structure tensive,* suivi de *Note sur la structure des paradigmes* et de *Sur la dualité de la poétique*, Presses Universitaires de Liège, Liège 2012; C. Zilberberg, *Éléments de sémiotique tensive*, PULIM, Limoges 2006; J.A. Aldama, D. Bertrand, M. Costantini, S. Dambrine (a cura di), *Transversalité du sens. Parcours sémiotiques*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2007; J. Fontanille, C. Zilberberg, *Tension et signification*, P. Mardaga, Liège 1998; C. Zilberberg, *Essai Sur Les Modalites Tensives*, Hadès-Benjamins, Paris-Amsterdam 1981. Inoltre, *infra*, n. 75 di cap. 1, n. 4, 7, 8 di *Glossario tecnico*.

Marzolo (1811-1868), del quale merita riportare per esteso una porzione autobiografica tratta dalle prime pagine del suo ultimo scritto, pubblicato nel 1866 mentre era ancora professore ordinario di grammatica e lingue comparate all'Università di Pisa:

> Io era giunto all'adolescenza e non aveva ancora distinto tra i miei criterii realtà da segno: quando sui 17 anni sentii il bisogno di sfogarmi esprimendo sulla carta quello che provava in me; e allora ricorsi a quelle maniere dietro i [p. 3] modelli e le regole che aveva imparato nelle scuole di umane lettere, fidente perciò che le mie composizioni erano state altre volte approvate dal maestro. Ma in quel bisogno, collo stile appreso non riusciva a segnar nulla che corrispondesse al mio sentimento. Allora fu che m'accorsi di aver imparato dei segni sonori, senza che fossi informato dell'entità cui si riferivano, e senza sospettare che occorresse appunto questa cognizione per poter servirsene davvero. In fatti per me fino allora p. es. *amore* e *cuore* erano due nomi sostantivi che andavano benissimo per finire con l'uno il verso penultimo e coll'altro l'ultimo d'una strofa, ed io credeva che, ovunque fossero combinati così in due versi giusti per sillabe e per accenti, era un pezzo di poesia, senza bisogno di sapere cosa fosse amore e cuore. Colla passione pertanto venni a sentire la differenza dal parlare al conoscere, e quindi già aveva distinto largamente una intera categoria immensa di segni da tutto ciò ch'è soggettivo. Ma poi, ad un'altro stadio più lungo della mia vita, l'esercizio d'attenzione prestata senza mai intermettere a tutto ciò ch'era d'interesse della parola mi fece accorto dell'importanza dei segni, e tenendo lor dietro, al lor modo d'azione e alla lor natura, queste nozioni adunando, venni al giorno in cui vidi che potevano coordinarsi in un certo seguito, pel quale si simplificherebbe e si definirebbe il modo di considerare un immenso numero di fatti di rapporto oggettivo e soggettivo[43].

Delle affezioni e dei patemi d'animo derivanti dal 'dire', peraltro, avevano già chiara contezza i redattori della *Bhagavadgītā*, nelle cui stanze troviamo uno straordinario ritratto delle afflizioni (*kleśa*) provocate dall'identificazione di sé con la suddetta figura attanziale del 'facitore di sé' (*ahaṃkāra*).

All'interno di un'importante porzione della stessa, infatti, il ricorso alla figura del 'facitore di sé' (*ahaṃkāra*) è inteso in

[43] P. Marzolo, *Saggio sui segni*, Tipografia Nistri, Pisa 1866, pp. 2-3.

quanto cifra sintomatica della presenza di un malanno davvero fatale, il quale, nonostante l'evanescenza della sua consistenza, riesce a perseverarsi, diffondersi, endemizzarsi e, in ultimo, a risultare del tutto 'naturalizzato'. Ed è proprio in ragione di questo suo potere infettivo che il malanno in questione preoccupa tanti e diversi autori del tempo, i quali ne parlano tutti in maniera allarmata e allarmante. Autori che invitano i propri ascoltatori e lettori a temere la figura del 'facitore di sé' (*ahaṃkāra*) come se fosse un *virus* letale, se non altro a giudicare dalla sua tenace aggressività e dalla sua ossessiva 'resilienza'. Ma per quanto tragica e cupa possa essere la condizione del paziente affetto dal malanno in oggetto, però – paiono suggerire i suddetti autori –, giova prender la cosa con salubre ironia, a partire dal riscontrarne l'imbarazzante presenza in sé e mettendone in ridicolo ogni sua sintomatica comparsa.

Ed è davvero formidabile, a proposito di 'auto-ironia terapeutica', la formulazione, palesemente sarcastica, inscritta entro i quattro piedi di un celebre *śloka* della *Bhagavadgītā*, 3.27, potente e sofisticato antidoto contro l'intossicante veleno del pensarsi autonomi e figurarsi 'facitori di sé' (*ahaṃkāra*)[44]. Una

[44] Rispetto alla disamina critica rivolta all'uso della figura attanziale detta *ahaṃkāra* – intesa in quanto sintomatica riprova pratica della persistenza del grado di afflizione che Patañjali indica col termine *asmitā* –, si vedano, per una breve rassegna delle altre occorrenze in *Bhagavadgītā*, 2.71 (*vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāṃś carati niḥspṛhaḥ || nirmamo nirahaṃkāraḥ sa śāntim adhigacchati* ||); 3.27-29; 5.7-9 (5.8. *naiva kiṃ cit karomīti | yukto manyeta tattvavit* ||); 7.4 (*bhūmir āpo 'nalo vāyuḥ khaṃ mano buddhir eva ca || ahaṃkāra itīyaṃ me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā* ||); 12.13 (*adveṣṭā sarvabhūtānāṃ maitraḥ karuṇa eva ca || nirmamo nirahaṃkāraḥ samaduḥkhasukhaḥ kṣamī* ||); 13.5 (*mahābhūtāny ahaṃkāro buddhir avyaktam eva ca || indriyāṇi daśaikaṃ ca pañca cendriyagocarāḥ* ||); 13.8 (*indriyārtheṣu vairāgyam anahaṃkāra eva ca || janmamṛtyujarāvyādhiduḥkhadoṣānudarśanam* ||); 16.18 (*ahaṃkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ ca saṃśritāḥ || mām ātmaparadeheṣu pradviṣanto 'bhyasūyakāḥ* ||); 17.5 (*aśāstravihitaṃ ghoraṃ tapyante ye tapo janāḥ || dambhāhaṃkārasaṃyuktāḥ kāmarāgabalānvitāḥ* ||); 18.17 (sull'errore del reputarsi agente a sé stante [*tatrai 'vaṃ sati kartāram | ātmānaṃ kevalaṃ tu yaḥ* |]); 18.24 (*yat tu kāmepsunā karma sāhaṃkāreṇa vā punaḥ* ||); 18.26 (sull'esser svincolati da *ahaṃvāda*); 18.30-31 (sul riconoscere l'effettive differenze fra *pravṛtti* e *nivṛtti*, così come fra *kārya* e *akārya*); 18.51-53; 18.58-59.

quartina davvero notevole, inserita – guarda caso – all'apice del crescendo della 'lezione sull'opera [e l'operante]' (*karmayoga*

Inoltre, per delle occorrenze di *ahaṃkāra* tratte da altre opere, *Udāna*, 2.1; 4.1; 6.6; 7.1; 7.8; *Mahābhārata*, 12.152.26 (*kāmakrodhavyapetā ye nirmamā nirahaṃkṛtāḥ* ||); 12.152.30 (*nirmamā nirahaṃkārāḥ sattvasthāḥ samadarśinaḥ* ||); Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.2-4; Asaṅga, *Paramārthagāthā*, 35 (*ahaṃkārasukhaduḥkhapratyayaṃ* ||); 38 (*duḥkhī duḥkhito 'ham asmīty ātmānaṃ* |); Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā*, 3 (*mūlaprakṛtiravikṛtirmahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta | ṣoḍaśakastu vikāro na prakṛtirna vikṛtiḥ puruṣaḥ* ||) (con la glossa di Gauḍapada alla *kārikā*; *Yuktidīpikā* alla *kārikā*); 19-20 (nella glossa di Gauḍapada alle *kārikā*; *Yuktidīpikā* alle *kārikā*); 22 (*prakṛtermahāṃstato 'haṅkārastasmādgaṇaśca ṣoḍaśakaḥ | tasmādapi ṣoḍaśakātpañcabhyaḥ pañca bhūtāni* ||) (con la glossa di Gauḍapada alla *kārikā*; *Yuktidīpikā* alla *kārikā*); 64 (*evaṃ tattvā 'bhyāsān nā 'smi na me nā 'ham ity apariśeṣam | aviparyayād viśuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam* ||) (con la glossa di Gauḍapada alla *kārikā*; *Yuktidīpikā* alla *kārikā*); Vātsyāyana *ad Nyāyasūtra*, 4.2.38 (*doṣanimittānāṃ tattvajñānād ahaṃkāranivṛttir ity uktam | atha kathaṃ tattvajñānam utpadyata iti* |). Una disamina critica che procede per secoli, dai grammatici al seguito di Pāṇini (cfr. A. Keidan, *Subjecthood in Pāṇini's grammatical tradition*, in A. Crisanti, C. Pieruccini, C. Policardi, P.M. Rossi (a cura di), Anantaratnaprabhava. *Studi in onore di Giuliano Boccali (vol. 1)*, Ledizione, Milano 2017, pp. 107-125), fino alla glossa di Śaṅkara ad *Bhagavadgītā*, 3.27. Inoltre, D. Shevchenko, *Mirror of Nature, Mirror of Self. Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*, Oxford University Press, Oxford 2023; A. Collins, *Religious Experience without an Experiencer. The 'Not I' in Sāṃkhya and Yoga*, in «Religions», 10 (2019), pp. 67-81; D. Osto, *No-Self in Sāṃkhya. A Comparative Look at Classical Sāṃkhya and Theravāda Buddhism*, in «Philosophy East and West», 68 (2018), n. 1, pp. 201-222; V. Eltschinger, I. Ratié, *Self, No-Self, and Salvation. Dharmakirti's Critique of the Notions of Self and Person*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013; M. Jakubczak, *The Collision of Language and Metaphysics in the Search for Self-Identity. On* 'Ahaṃkāra' *and* 'Asmitā' *in Sāṃkhya-Yoga*, in «Argument», 1 (2011), n. 1, pp. 37-48; M.T. Adam, *No self, no free will, no problem. Implications of the Anattalakkhaṇa Sutta for a perennial philosophical issue*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 33 (2010 [2011]), n. 1-2, pp. 239-265; J. Ganeri, *Subjectivity, selfhood and the use of the word 'I'*, in M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi (a cura di), *Self, No Self?*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 176-192; M. Mejor, *'There is no self' (*nātmasti*). Some observations from Vasubandhu's* Abhidharmakośa *and the* Yuktidipikā, in «Communication and Cognition», 32 (1999), n. 3-4, pp. 97-124; M. Hulin, *Reinterpreting* ahaṃkāra *as a possibile way of solving the riddle of Sāṃkhya metaphysics*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 713-722; M. Hulin, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion de* Ahaṃkāra, De Boccard, Paris 1978.

adhyāya), la quale, a sua volta, procede dalla 'lezione sul calcolo e la stima [circa il 'da farsi']' (*sāṃkhyayoga adhyāya*).

Questo lo *śloka* in questione (*Bhagavadgītā*, 3.27)[45]:

[Malgrado] tutte le attività siano eseguite in ogni modo dai 'costituenti' (*guṇa*) della 'costituente' (*prakṛti*), colui la cui capacità intellettiva è privata di cogenza dal senso dell''io-facenza' (*ahaṃkāra*) così pensa [di sé]: '[questo] l'ho fatto io'.

prakṛteḥ kriyamāṇāni | guṇaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ ||
ahaṃkāravimūḍhātmā | kartāham iti manyate ||[46]

L'adagio che muove questa strofe ha un carattere visibilmente ironico: 'ma insomma, pagliaccio che non sei altro – pare voler dire l'autore dello *śloka* –, non vedi quanto sei patetico e ridicolo quando dici *a* e *di* te le cose che dici ogni volta che pensi alle cose che *fai* e *hai fatto*?'.

Tuttavia, malgrado sia palese la stoltezza che guida coloro che si reputano 'causa di sé stessi', è facile provare comprensione per l'ostinazione che caratterizza il 'soggetto instupidito' (*vimūḍhātmā*)[47], il quale, a tutti gli effetti, ha buoni motivi per farsi perdonare. Come 'tutti sanno', infatti, serve un coraggio notevole per liberarsi dal testardo vizio di dirsi e sentirsi soggetti speciali ('ontologicamente' tali, sicché 'causa di sé', giammai 'contingentemente' tali, cioè 'sé per effetto'), così come è 'noto a tutti' quanto tosta deve essere la faccia di colui che rinnega la propria appartenenza alla speciale specie del 'genere umano', anch'essa figura attanziale d'insieme di matrice predicativa che,

[45] La formula di questo *śloka* non ricorre in alcuna altra parte del *Mahābhārata*. Merita analisi attenta la glossa di Śaṅkara a questa stanza. Notevoli, infine, gli *śloka* a seguire. Cfr. *Bhagavadgītā*, 3.28-39.

[46] Da leggere a fronte della condizione diametralmente opposta indicata in *Bhagavadgītā*, 5.8 (*naiva kiṃ cit karomīti | yukto manyeta tattvavit ||*). Inoltre, sulla distinzione tra tre tipi di *ahaṃkāra* – ossia *sāttvika*, *rājasa*, *tāmasa*, relativamente ai tre *guṇa* –, Gauḍapada ad *Sāṃkhyakārikā*, 25.

[47] Quella del *vimūḍhātmā* è una figura cotensiva già usata in *Bhagavadgītā*, 3.6 (*karmendriyāṇi saṃyamya ya āste manasā smaran || indriyārthān vimūḍhātmā mithyācāraḥ sa ucyate ||*). Notevoli, a proposito, le glosse di Śaṃkara, *Bhagavadgītābhāṣya*, ad *Bhagavadgītā,* 3.6; 3.27.

da millenni, orienta e governa l'incedere dell'orda dei bipedi implumi parlanti. Ci vuole fegato, di fatto, per riconoscere di far parte di un 'genere' che si nasconde dietro alla maschera gruppale del 'noi' per non vedere che 'tutti noi', da sempre e quasi senza eccezioni, al seguito di ciò che facciamo, diciamo quel che facciamo, pensiamo a quel che diciamo, crediamo a quel che pensiamo, sentiamo quel che crediamo, facciamo quel che sentiamo, e così via, all'infinito.

Avendo contezza, in prima persona, di quanto difficile sia una simile impresa, a ognuno di 'noi' risulta facile provare indulgenza e perdonare le malefatte del 'pagliaccio' a cui si rivolge lo sferzante *śloka* sopra citato: in fondo, tutto ciò che questi fa, dice, pensa, crede e sente, fa parte degli imperativi della 'specie' a cui, senza averlo mai scelto, appartiene. Il suo quotidiano fare, dire, pensare e sentire alla maniera dell''uomo', gli evita di vedere le cose come effettivamente sono. Se smettesse di votarsi a siffatta liturgia, peraltro, vedrebbe che così come la figura dell''io' è l'oggetto di culto dell'egocentrismo, così la figura del 'noi' è l'icona idolatrica dell'antropocentrismo.

Ma l'autore dello *śloka* non è così clemente, proprio come non lo è il chirurgo che incide la cute che copre l'ascesso ricolmo di pus infetto. Tant'è vero che, col proseguire del *saṃvāda* tra lo smarrito Arjuna e il saldo Kṛṣṇa, quanto affermato nello *śloka* suddetto viene non solo ribadito fino alla fine del dialogo[48], ma è anche usato come indice sintomatico per decretare l'avvenuto ritrovamento della salute. Nella quinta 'lezione' (*adhyāya*), infatti, l'assenza del patologico 'stato d'animo' detto *ahaṃkāra* coincide con la condizione dell'uomo 'libero' dall'equivoco della dualità, in pace (*śānti*) e definitivamente guarito dal suddetto '*virus* letale'.

Questo è quanto affermato da Kṛṣṇa in apertura della 'lezione' intitolata *karmasaṃnyāsaṃyoga* (*Bhagavadgītā*, 5.2-12):

[48] Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 18.52-53 (52. *viviktasevī laghvāśī | yatavākkāyamānasaḥ || dhyānayogaparo nityaṃ | vairāgyaṃ samupāśritaḥ ||* 53. *ahaṃkāraṃ balaṃ darpaṃ | kāmaṃ krodhaṃ parigraham || vimucya nirmamaḥ śānto | brahmabhūyāya kalpate ||*).

2. Il glorioso disse:
Entrambi, la rinuncia (*saṃnyāsa*) e il metodo attivo (*karmayoga*), generano il sommo bene (*niḥśreyasa*); ma, tra questi, il metodo attivo si distingue rispetto alla rinuncia alle azioni.
3. Rinunciante permanente (*nityasaṃnyāsin*) deve essere inteso colui che né prova avversione né aspira a qualcosa (*na dveṣṭi na kāṅkṣati*); in effetti, o eroe dalle grandi braccia, questi, poiché libero dalle coppie di opposti (*nirdvaṃdva*), agevolmente si libera dal legame.
4. Gli sciocchi e non i sapienti affermano che *sāṃkhya* e *yoga* sono differenti; chi ha intrapreso deditamente anche uno solo [di questi] perviene al frutto di entrambi[49].
5. Il luogo che viene ottenuto da parte dei seguaci del *sāṃkhya* è raggiunto anche da quelli dello *yoga*: colui che vede *sāṃkhya* e *yoga* come un'unica cosa costui vede davvero.
6. Tuttavia, o eroe dalle grandi braccia, la rinuncia è difficile da raggiungere senza disciplina metodica (*ayogata*): il silente assorto nel metodo (*yogayukta*) in breve attinge il *brahman*.
7. Assorto nel metodo, con l'intelletto puro, se stesso dominato, vinti i sensi, costui, [i contorni] del cui sé coincidono con quelli di tutti gli esseri, pur agendo non ne viene macchiato.
8. 'Nulla invero io faccio!' (*naiva kiṃ cit karomīti*)[50]: questo consideri chi ambisce a conoscere il reale, nel mentre che, assorto, guarda, ascolta, tocca, annusa, mangia, si muove, dorme, respira,
9. parla, evacua, afferra, apre e chiude gli occhi, così rammemora (*iti dhārayan*): 'i sensi indulgono negli oggetti dei sensi!' (*indriyāṇīndriyārtheṣu vartanta*).
10. Deponendo le azioni nel *brahman*, chi agisce avendo abbandonato l'attaccamento (*saṅgaṃ tyaktvā*), questi non si macchia delle colpe, come una foglia di loto [non è toccata] dall'acqua.
11. Per purificare se stessi, gli *yogin* compiono le azioni col corpo (*kāya*), con il pensiero (*manas*), con l'intelletto discernente (*buddhi*) o anche coi soli sensi (*indriya*), [ma solo] dopo aver abbandonato l'attaccamento.
12. Chi è [davvero] assorto [nel metodo] (*yukta*), dopo aver abbandonato (*tyaktvā*) il frutto delle azioni (*karmaphala*), ottiene la quiete (*śānti*)

[49] Cfr. *Bhagavadgītā*, 3.3-4 (3. *śrībhagavān uvāca || loke 'smin dvividhā niṣṭhā | purā proktā mayānagha || jñānayogena sāṃkhyānāṃ | karmayogena yoginām ||* 4. *na karmaṇām anārambhān | naiṣkarmyaṃ puruṣo 'śnute || na ca saṃnyasanād eva | siddhiṃ samadhigacchati ||*).

[50] Un modo di dirsi che funge da antidoto al patologico dirsi *ahaṃkāra* indicato in *Bhagavadgītā*, 3.27.

irrevocabile (*naiṣṭhika*); mentre colui che non è assorto (*ayukta*) poiché governato dalla brama (*kāmakāreṇa*), questi, aggrappato (*sakta*) al frutto (*phala*), resta legato [all'agire *pro domo sua*].
[Vedi App.: Testo 3]

È dunque questo lo 'stato d'animo' di colui che si è liberato dalle grinfie del più temibile dei malanni. Un malanno che, come qui detto, è tenuto in corpo grazie all'attività predicativa e deriva dall'abituale – e perciò incauto – gesto dell'affidarsi alla concretezza, solo presunta, degli idealtipi astratti trasmessi attraverso le pratiche di 'oggettivazione discorsiva' e di 'istanziazione enunciativa'[51].

Questo stesso modo di vedere, peraltro, è condiviso dagli esponenti di tante e diverse tradizioni intellettuali del tempo, i quali, con il loro riproporne il primato, ribadiscono la perizia diagnostica di coloro che hanno dato forma a siffatta prospettiva. Parimenti notevoli, infatti, sono le occorrenze e i modi d'intendere il termine *ahaṃkāra* presentati all'interno del famoso 'sunto' di *sāṃkhya* messo a punto da Īśvarakṛṣṇa (c. 350-450 d.C.)[52].

Merita però ricordare che al comune e maligno malanno del reputarsi enti a sé stanti aveva già rivolto la propria perizia critica Nāgārjuna (c. 150-250 d.C.). All'interno di un'importante porzione della sua opera più nota (ossia la diciottesima 'ispezione', *parīkṣā*, di *Mūlamadhyamakakārikā*, tradizionalmente intitolata *ātmadharmaparīkṣā nāmāṣṭādaśamaṃ prakaraṇam* e che consta di dodici eleganti 'istanze', *kārikā*), questi si spende nell''ispezione [dell'ambiguo statuto] di soggetto e di oggetto'[53], sottoponendo

[51] Cfr. J.-C. Coquet, *Phusis et logos. Une phénoménologie du langage*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris 2007, pp. 135-152 (sulla forza performativa delle istanze personificanti e sulle istanziazioni di sé attuate per via enunciativa, ossia tramite il ricorso ai pronomi personali); 188-195 (su personificazione mediante il dire 'io', 'me', 'mio').

[52] Cfr. Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā*, 3; 19-22; 63-64. Si vedano, inoltre, le glosse alle stesse *kārikā* svolte sia da Gauḍapada sia dall'autore di *Yuktidīpikā*. Cfr. R.K. Sharma (a cura di), Yuktidīpikā. *The Most Important Commentary on the* Sāṃkhyakārikā *of Īśvarakṛṣṇa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2018.

[53] Il rigore, la cogenza e la sistematicità delle *kārikā* di cui è composta l'opera *Mūlamadhyamakakārikā* sono evidenti già a partire dalla disposizio-

a severo scrutinio logico proprio gli ordinari 'modi di dirsi' e di 'individuarsi' in quanto 'io', 'me', 'mio' (operatori indessicali presenti, ovviamente, anche nella lingua sanscrita – ossia *aham*, *me*, *mama* –, facendo riferimento ai quali il soggetto può dire di sé 'io sono', *asmitā*, e 'io faccio', *ahaṃkāra*)[54]. Al genio di Nāgārjuna è

ne progressiva dei temi a cui sono rivolte le 'ispezioni di circostanza' (*parīkṣā*) ivi presentate. Fra queste, richiamo l'attenzione soprattutto alle *parīkṣā* votate alla disamina del fenomeno della doppiezza e dell'equivocità: un fenomeno che può darsi ogni volta che, ad es., c'è da distinguere fra l'andare e il venire (2. *gatāgatagamyamāna parīkṣā*); fra l'affettante e l'affetto (6. *rāgarakta parīkṣā*); fra l'azione e l'agente (8. *karmakāraka parīkṣā*); fra il coglitore e il cogliere (9. *upādātrupādāna parīkṣā*); fra il fuoco e il combustibile (10. *agnīndhana parīkṣā*); fra l'essere e il non essere (15. *bhāvābhāva parīkṣā*); fra il vincolo e lo scioglimento (16. *bandhanamokṣa parīkṣā*); fra l'atto e l'esito (17. *karmaphala parīkṣā*); fra il soggettivo e l'oggettivo (18. *ātmadharma parīkṣā*); fra la causa e l'effetto (20. *hetuphala parīkṣā*); fra il venire in essere e il venir meno (21. *saṃbhavavibhava parīkṣā*); fra l'erroneo e il corretto (23. *viparyāsa parīkṣā*).

[54] Faccio notare, però, che la patologia del dirsi, pensarsi e comportarsi da 'enti a sé stanti' è descritta, ad es., fino dal *Dhātuvibhaṅgasutta* del *Majjhima Nikāya*, 140.31 (PTS 3.246), nel quale, al seguito della messa a tema della cifra ideografico-predicativa (*maññita*) dell''io sono' (*asmi*) e dell''io sono *come* questo' (*ayam aham asmi*), si trova un severo monito: «I costrutti ideografici (*maññita*), oh mendici, sono malanni (*roga*), i costrutti ideografici sono piaghe putride (*gaṇḍa*), i costrutti ideografici sono dardi velenosi (*salla*)» (*maññitaṁ, bhikkhu, rogo maññitaṁ gaṇḍo maññitaṁ sallaṁ* |). È a partire dai *sutta* attribuiti al Buddha, infatti, che troviamo diversi ritratti della patologia del pensarsi come 'soggetto a sé stante' (*asmitā*) e come 'agente facente' (*ahaṃkāra*). Una patologia il cui decorso comporta forme di egotismo, di egocentrismo e di egolatria: tre modalità affettive, queste, demarcate mediante la predicazione delle figurazioni attanziali costituite dai pronomi 'io' (*aham*), 'me' (*me*), 'mio' (*mama*) (segnalo che il trittico di pronomi *saḥ, aham, ātman* è oggetto di ispezione diacritica già in *Chāndogya Upaniṣad*, 7.25.1-2), la cui reiterazione cronicizza il suddetto patema. Cfr., ad es., *Anattalakkhaṇasutta* in *Saṁyutta Nikāya*, 22.59 (PTS 3.67-3.68) (con antitesi tra: 'questo è mio' [*mama*, io prendo], 'questo io sono' [*aham*, io dico], 'questo è il me [stesso]' [*me*, io penso] ['*etaṁ mama, esohamasmi, eso me attā*' *ti?* |]; e l'atteggiamento contrario ['*netaṁ mama, nesohamasmi, na meso attā*' *ti* |]); *Khemakasutta* in *Saṁyuttanikāya,* 22.89 (PTS 3.129-132) (con ricorrenza della triade *ayam aham asmi*); *Nakulapitusutta* in *Saṁyuttanikāya*, 22.1 (PTS 3.1-4) (con *āturakāyo ceva hoti, āturacitto ca?*, con triade *ayam aham asmi*). Inoltre, sull'affrancamento dal doloso 'concetto di [io] sono' (*asmimāna*), *Mucalindasutta* di *Udāna*, 2.1 (PTS 10) (*asmimānassa yo vinayo | etaṁ ve paramaṁ sukhan 'ti* ||); *Kathāvatthu*, 2.8 (PTS 209) (*asmimāna*).

sufficiente un numero esiguo di 'istanze' (*kārikā*) per mettere a tema il fondamentale equivoco afflittivo derivante dal 'dire l'essere del reale', ossia la malsana, seppur ordinaria, abitudine del dichiarare e del predicare tanto l'oggettività, *dharma*, di un 'oggetto', quanto la soggettività, *ātman*, di un 'soggetto'[55]. Fin dalle prime quattro *kārikā*, infatti, Nāgārjuna si adopera nel rovesciare

Concezioni diagnostiche, queste, che rimangono centrali sino ai primi secoli dell'era volgare. Cfr. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.2-4; Asaṅga, *Paramārthagāthā*, 35 (*ahaṃkārasukhaduḥkhapratyayaṃ* ||); 38 (*duḥkhī duḥkhito 'ham asmīty ātmānaṃ* |). Inoltre, B. Longuenesse, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, New York 2017; É. Benveniste, *La natura dei pronomi*, in Id., *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009, pp. 138-143.

[55] Il termine *ātman*, impiegato per indicare l'aspettualità somatica di un 'corpo' fin dalle *Upaniṣad* vediche e poi sottoposto a scrutinio dalla trattatistica di tradizione *yogācāra*, può essere riferito alla 'soggettività', dunque a ciò che è 'soggetto all'essere significato', mentre *dharma* all''oggettività', ossia a ciò che è 'atto a fungere da significante'. Letti in tal senso, i termini *ātman* e *dharma* rappresentano i poli opposti del 'metaforico andirivieni' (*upacāra*) della cognizione proposizionale e, dunque, della 'significazione'. Cfr. Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 1 (*ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate | vijñānapariṇāme asau pariṇāmaḥ sa ca tridhā* ||). Inoltre, K. Bhattacharya, *The Ātman-Brahman in Ancient Buddhism*, Canon, Cotopaxi 2015; V. Orqueda, *Semantic Change of* ātmán *– in the* Ṛgveda *and the* Atharvaveda, in «Alfa», 59 (2015), n. 2, pp. 329-353; T. Elizarenkova, *The word* ātmán *in the* Ṛgveda, in «Indologica Taurinensia», 31 (2005), pp. 121-134; J.A.B. van Buitenen, *The Large* Ātman, in «History of Religions», 4 (1964), n. 1, pp. 103-114. La messa a nudo del rapporto di cogenerazione in concomitanza che lega i 'significati' ai loro 'significanti' – rapporto scandagliato a fondo dalle antiche tradizioni *vyakāraṇa*, le quali hanno discretizzato l'atto linguistico (*karmavacana*) e la sua comprensione (*śābdārthajñāna*) opponendo *śābda*, in quanto 'significante', ad *ārtha*, in quanto 'significato', sicché da poter disambiguare il discreto dal confuso –, peraltro, era già l'obiettivo primo delle precedenti tradizioni dell'*Abhidharma*. Cfr. C. Cox, *From category to ontology. The changing role of* dharma *in Sarvāstivāda* Abhidharma, in «Journal of Indian Philosophy», 32 (2004), n. 5, pp. 543-597. Inoltre, B. Diaconescu, *Debating Verbal Cognition. The Theory of the Principal Qualificand (*mukhyaviśeṣya*) in Classical Indian Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi 2012; P. Bilimoria, *Autpattika: the* '*originary*' *signifier-signified relation in Mīmāṃsā and deconstructive semiology*, in R.C. Dwivedi (a cura di), *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, pp. 187-205; J. Vattanky, *The referent of words: Universal or individual, the controversies between* mīmāṃsakas *and* naiyāyikas, in «Journal of Indian Philosophy», 21 (1993), n. 1, pp. 51-78.

il comune modo di intendere siffatte 'forme per l'enunciazione di sé', trattandole alla stregua di quelli che oggi potremmo chiamare 'funtori autoreferenziali e predicativi dell'aspettualizzazione soggettiva', 'configuratori ipostatizzanti/ipostatizzatori configuranti', 'operatori metaforici', 'dispositivi audio-visuali della significazione di sé' o 'attuatori dell'auto-poiesi discorsiva', intendendole in quanto forme pratiche, seppur surrettizie, atte sia all'immedesimazione soggettivante (*tad eva*), sia all'alterazione oggettivante (*anyad*).

Queste le *kārikā* d'apertura della *parīkṣā* sopra citata[56], le quali sono volte all'illustrazione e al rovesciamento di 'postulati' (*pakṣa*) problematici[57], scelti poiché rappresentativi di ciò che si andava sostenendo al tempo in materia di 'soggettività' e di 'oggettività' del reale (Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.2-4):

2. In assenza di un soggetto, come potrà mai sussistere un oggetto di sua proprietà? Peraltro, con la destituzione del [referente del] soggetto e del [riferito in quanto] proprio, non sussistono né il 'mio' (*nirmama*) né l'"io faccio' (*nirahaṃkāra*).
3. Ciò nonostante, qualcuno che sia privo del 'mio' e dell'"io' non si dà. Perciò, chi vede qualcuno privo del 'mio' e dell'"io' in realtà non vede.
4. [In vero, è solo] quando [l'abitudine a dire] 'mio' (*mama*) e 'io' (*aham*), rivolta tanto [agli oggetti] esterni quanto interni [a sé], viene spezzata che si interrompe il decorso della tensione appropriativa (*upādana*) [rivolta agli oggetti], così che, spezzato [quanto precede], anche l'abituale porre in essere [su base predicativa] è spezzato.
[Vedi App.: Testo 4]

[56] Faccio notare che l'incedere argomentativo di queste importanti *kārikā* deriva e si fonda su quanto stabilito nelle precedenti *parīkṣā* dell'opera, e, nello specifico, su quanto espresso nella diciassettesima *parīkṣā* – la lunga disamina svolta in *Mūlamadhyamakakārikā*, 17.1-33 –, la quale è tutta votata alla messa a tema diacritica degli equivoci derivanti dal fraintendere il rapporto tra 'atto', *karman*, e 'frutto', *phala*, ergo tra *kārtṛ*, la figura dell'*operatur*, e *kārya*, la figura dell'*opus*.

[57] Dalla consultazione della glossa di Candrakīrti (c. 600-650 d.C.) a queste *kārikā*, si evince che Nāgārjuna, tramite la redazione delle stesse, mirava alla 'destituzione' (*pratiṣedha*) di tutta una serie di 'postulati istituiti' (*pratijñā*), tra i quali, ad es., il postulato sostanzialista da cui prende le mosse il 'punto di vista storto' (*mithyādṛṣṭi*) che predica l'esistenza ontica della 'personalità', 'individualità', qui indicata col termine *satkāya*. Cfr. Candrakīrti, *Prasannapadā*, *ad Mūlamadhyamakakārikā*, 18.1-3.

Quanto qui indicato da Nāgārjuna pertiene allo *status quo* fondamentale dell'operare proposizionale, *pratyaya*[58], ossia all'andamento dell'ordinario processo di 'metamorfosi' che 'trasporta' il parlante, mediante la 'parola' – la quale, a sua volta, è risultante dalla crasi tra 'nome', *nāma*, e 'aspetto', *rūpa* –[59], dal

[58] Il tema di *pratyaya*, infatti, è il primo dei soggetti sottoposti al vaglio critico di Nāgārjuna, al quale dedica la prima e fondativa *parīkṣā* della sua opera. Cfr., ad es., Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 1.2 (*catvāraḥ pratyayā hetuś cālambanam anantaram | tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ ||* [la *kārikā* in cui si elencano i quattro *pratyaya*]); 1.5 (*utpadyate pratītyemān itīme pratyayāḥ kila | yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham ||* [la *kārikā* in cui i quattro *pratyaya* sono dichiarati arbitrari]); 1.7 (la *kārikā* in cui si tratta di *hetupratyaya*); 1.8 (la *kārikā* in cui si tratta di *alambanapratyaya*); 1.9 (la *kārikā* in cui si tratta di *samantarapratyaya*); 1.10 (la *kārikā* in cui si tratta di *adhipatipratyaya*). Inoltre, M. Salvini, *Dependent Arising, Non-Arising, and the Mind. MMK 1 and the Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 4, pp. 471-497. Trattasi quindi di un tema davvero decisivo, dal momento che la parola *pratyaya* (in uso presso gli antichi specialisti di *vyākaraṇa* per indicare l'affisso, il prefisso o la terminazione, tutti stanti in cotensiva antitesi con la 'base' del dire, qui indicata dalla parola *prakṛti*) è ampiamente impiegata per riferirsi a qualcosa di 'preposto', 'predisposto', 'proposto', che funge da 'proposito predisponente', da *pro condicione*, da 'presupposto imposto', da 'condizione che detta le condizioni [del *dicere*, il *pre dicto*, da cui il *de ducto*]', qualcosa che 'rende inclini a' o che 'dà inclinazione' (in analogia con il 'clitico' dei linguisti – riguardante i monosillabi atoni, sempre appoggiati a, e in bilico tra, enclisi e proclisi –, oppure con il *clinamen* di Lucrezio – cfr. W. Montag, *From Clinamen to Conatus. Deleuze, Lucretius, Spinoza*, in J. Lezra, L. Blake (a cura di), *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Palgrave, New York 2016, pp. 163-172). Bastino queste brevi considerazioni per sottolineare la centralità del termine *pratyaya*, il quale sta quindi a indicare la 'condizione remota che pone/impone/detta le condizioni [dell'operare]' in ognuno degli àmbiti del vivere, da quello del dire fino a quelli del pensare e del fare. Cfr. J. Kimball, *The Relationship between the* bhāvas *and the* pratyayasarga *in Classical Sāṃkhya*, in «Journal of Indian Philosophy», 44 (2016), n. 4, pp. 537-555; T.S. Rukmani, *Vijñānabhikṣu on* Bhava-Pratyaya *and* Upāya-Pratyaya *in* Yoga-Sūtras, in «Journal of Indian Philosophy», 5 (1977-78), pp. 311-317; A. Janácek. *The meaning of Pratyaya in Patañjali's* Yoga-Sūtras, in «Archiv Orientálni», 27 (1957), pp. 463-475.

[59] Termine chiave, che rimanda al problema dell'"aspetto del cosale' e allo statuto dell'"immagine' (l'effimera immanenza che sta a metà tra 'cosa' e 'rappresentazione', tra *percipere* e *cogitare*), il cui insieme merita, a detta di Bergson, il nome di 'materia'. Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, Laterza, Bari-Roma 2020, pp. 5-7; 13-22 («Chiamo *materia* l'insieme delle immagini […]», p. 17);

piano 'metaforico' a quello 'metafisico', 'trasformandolo' in altro da sé. Siffatta 'metamorfosi ideopatica', che traduce e tradisce l'anonimo e amorfo in 'ente a sé stante', istanzia la cifra predicativa, evocativa, enunciativa e proposizionale che dà corpo e forma a tutte le 'figure attanziali' e a tutti gli 'enti di immaginazione'.

Da siffatta constatazione pratica deriva l'urgenza di mettere al bando l'uso dei postulati ipostatizzanti, l'impiego dei quali, sennò, condanna il parlante a equivocare di continuo il 'medesimo' e l''altro' in *sé* (che, non lo si deve dimenticare, è un pronome personale complemento alla terza persona, in forma tonica, niente di più). A questi, perciò, non rimane che brancolare nelle tenebre della confusione che sorge dall'inquietante presa d'atto dell'ambiguità intrinseca al proprio operare predicativo, incapace di tener fermo e fisso persino il banale confine/limite che distingue, *ad excludendum*, la 'cosa stessa' (lat. *ipse* [= sanscr. *tad eva*, *svarūpa*, *svabhāva*]) dalla 'stessa cosa' (lat. *idem* [= sanscr. *sāmya*, *sarūpa*, *parabhāva*)[60].

Delle suddette formulazioni del malanno in questione è certamente avvertito l'autore degli *Yogasūtra*[61], il quale, come già anticipato, si adopera per la messa a punto di un 'metodo' in grado di porre rimedio ai patemi d'animo derivanti dal 'dire l'essere del reale'. Un rimedio che ambisce, prima di tutto, alla destituzione del primato dell'operare predicativo (*karmavacana, arthakriyā*), il quale, attuandosi, è ciò che conferisce salienza patica e affettiva alle figure attanziali dell''oggetto visto' e del 'soggetto vedente',

29-32; 51-52; 151-187 (cap. IV, *La delimitazione e la fissazione delle immagini. Percezione materia. Anima e corpo*). La parola sanscrita *rūpa*, perciò, può essere resa con l'italiano 'roba', in quanto 'cosa indistinta', 'apparente', 'aspetto palese', sicché atta a indicare il comparire sulla scena del sensibile di un fantasmatico 'qualcosa' che si aspettualizza a sé – che Jacques Lacan chiama '*Gestalt* phonématique' –, il venire alla presenza di una 'cosa', di un 'aggeggio' qualsiasi. Inoltre, J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino 1999; J. Fontanille, *Sémiotique du visible. Des mondes de lumière*, PUF, Paris 1995.

[60] Mentre, a ben vedere, quando si predica l'*ipse*-ità – dunque l''autonomia' – di qualcosa si rimanda, surrettiziamente, a una quota di *idem*-ità, così come nel predicare la *idem*-ità – dunque la 'dipendenza', l''eteronomia' – di qualcosa si rimanda, sempre surrettiziamente, a una quota di *ipse*-ità.

[61] Cfr. *supra* e *infra*, pp. 11; 63-65.

entrambe risultanti dal sopracitato fenomeno di 'oggettivazione' (*viṣayatva*) di natura 'ideografico-discorsiva' (*vikalpa*).

Il 'metodo' di Patañjali, infatti, affronta il tema dell'affezione (*kleśa*) non in generale bensì a partire dal luogo discreto e concreto in cui il malanno si palesa (ossia dal momento in cui compaiono i sintomi dell'ingerenza patica derivante dall'immanenza corporea e mnestica degli 'idealtipi astratti'), sicché da mettere a tema la cifra dell'affezione esercitata dal 'contatto' con gli 'enti di immaginazione' a cui il parlante ricorre per 'dire e istituire l'essere del reale'. Il nostro *sūtrakāra*, come si è visto nella pericope dei *sūtra* sopra riportata (*Yogasūtra*, 2.1-10), appare anch'egli convinto che è dal malanno del dire che discendono sia i malintesi del pensare sia le malefatte dell'operare, che hanno entrambe il dire come referente comune[62].

Sono queste le ragioni per cui l'autore degli *Yogasūtra* si concentra sul peculiare grado di affezione patemica (*kleśa*) indicato dal termine *asmitā*[63]: dire 'io sono' (*aham asmi*), assieme al derivante sentore di sé in quanto epicentro egoico (*asmitā*), è l'infausto sintomo che rivela la gravità della patologia di cui è affetto colui che, sentendosi altro da sé, 'non vede più come stanno le cose' (*avidyā*). All'interno degli *Yogasūtra*, infatti, il termine *asmitā* funge sia da indicatore sintomatico dell'avvenuta incorporazione *ad personam* del 'malanno' (*vyādhi*) foriero di ulteriore 'disagio' (*duḥkha*), sia da referente topologico dell'epicentro da cui muove il procedere della sindrome in atto, il cui rovinoso decorso va interrotto ricorrendo a un rimendio efficace (cfr. cap. 2.1). Ed è proprio in forza di suddetti modi di dire che il vivente anonimo si dice, si pensa e si sente 'soggetto facente' (*ahaṃkāra*): così come si attribuisce la paternità dei propri atti dicendo e pensando 'l'ho fatto io' (*karta aham*), così si ritiene,

[62] Come scriveva Giorgio Prodi: «il potere formativo del linguaggio rispetto all'individuo è enorme, dal momento che il singolo nasce in un sistema culturale, da questo viene mosso e fatto funzionare: egli è costruito dentro gli schemi del linguaggio». G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, Mimesis, Milano 2021, p. 251 (rist. org. 1977).

[63] Cfr. *supra* e *infra*, n. 28, 44, 54 di cap. 1, n. 55 di cap. 2.

reputa e stima in quanto 'causa' (*kārtṛ/hetu*), prima e sola, degli 'effetti/frutti' (*kārya/phala*) del proprio operare[64]. Profittando del ricorso allo statuto cosale del sostantivo 'oggetto' (*viṣaya*), il soggetto anonimo – che né si vede né si considera tale – si sdoppia, rappresentandosi a sé stesso in quanto altro da sé e, perciò, ritraendosi come un 'soggetto a sé stante' (*ātman*). Una volta che è giunto a reputarsi tale, il vivente soggetto al discorso si affanna nel predicare, dall'alto della sua fantasmatica *ego sumitas* (*asmitā*), le forme della propria esistenza dicendo 'io sono' (*aham asmin*) e, di concerto, 'io faccio' (*ahaṃkāra*)[65].

È così che la nuda vita del vivente, ora affetta, coperta e rivestita dall'umbratile figura della 'persona' (*puruṣa*) che dice e pensa di essere, diventa preda dell'ipotetico miraggio della propria 'autonomia' (*svatantra*)[66], la quale, però, non è altro che l'effetto dell'effimera immanenza del dichiararsi tale[67].

Ciò a dire che sia gli *śloka* della *Bhagavadgītā*, sia le *kārikā* di Nāgārjuna, sia i *sūtra* di Patañjali, rimandano al medesimo

[64] Cfr., per alcuni esempi delle critiche mosse all'idea di 'agentività autonoma' (*kartṛtva*), P. Harrison, *Is the* Dharma-kāya *the Real 'Phantom Body' of the Buddha?*, in «JIABS», 15 (1992), n. 1, pp. 44-94; P. Harrison, *Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early Mahāyāna*, in «JIABS», 10 (1987), n. 1, pp. 67-89. Inoltre, K. Kano, *Sātmaka, Nairātmya, and A-Nairātmya: Dharmakīrti's Counter-Argument Against the Proof of Ātman*, in «Journal of Indian Philosophy», 39 (2011), n. 4-5, pp. 391-410; M. Mejor, '*There is no self'* (nātmasti*). Some observations from Vasubandhu's* Abhidharmakośa *and the* Yuktidipikā, in «Communication and Cognition», 32 (1999), n. 3-4, pp. 97-124. R. Kritzer, *An* ātman *by any other name. Two non-buddhist parallels to* antarābhava, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 47 (1998), n. 1, pp. 506-500.

[65] Cfr. *supra*, n. 43 di cap. 1.

[66] L'equivocità del rapporto tra l'essere 'autonomo' e il mero dirsi tale è, peraltro, messa a tema fin dall'opera del grande 'grammatico' Pāṇini. Cfr., ad es., Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī*, 1.4.54 (*svatantraḥ kartā* | [*sūtra* correlato, per *anuvṛtti*, al *sūtra* 1.4.23, *kārake* |]); 1.4.55 (*tatprayojako hetuś ca* |).

[67] Di contro: «Non si insisterà mai abbastanza sul concetto che siamo formati dagli altri, e più indietro ancora dalle cose, e che le nostre possibilità individuali sono solo di maneggiare strumenti altrui». G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, Mimesis, Milano 2021, p. 154 (rist. org. 1977). Cfr. *infra*, pp. 103-105.

fenomeno patologico a cui guardava – oramai cento anni fa – Sigmund Freud, il quale, nel 1923, dava alle stampe il suo celebre *Das Ich und das Es*, l'opera con cui rendeva pubblica la 'raffigurazione grafica' (*graphischer Darstellung*) del suo fortunato trittico psico-somatico *Es*, *Ich*, *Über-Ich*[68].

È il plesso affettivo chiamato *kleśa* il grave malanno a cui si rivolge il rimedio di Patañjali, ritenuto capace di poterne arrestare il decorso.

1.2. *Sulle cause delle affezioni*

Tenendo presente quanto fin qui detto rispetto alla relazione simbiotica che intercorre tra l'"effetto' (*phala*) e la 'causa' (*hetu*) dell'"affezione' (*kleśa*) in oggetto, in questa porzione del capitolo vado ora a trattare del modo in cui l'autore degli *Yogasūtra* intende siffatta 'causa'. Questi, essendo partecipe dell'"orientamento prospettico votato al computo diacritico' (*sāṃkhyadarśana*)[69], ha chiara contezza del ruolo decisivo che ha, in sede diagnostico-nosografica, la puntuale individuazione dei contorni e delle fasi dei processi di 'causazione'. In seno a tali ambienti speculativi, infatti, detti processi sono intesi in maniera osmotica, simbiotica, metabolica, trasduttiva e non partitiva, come indicato dalla

[68] Cfr. S. Freud, *L'Io e l'Es*, a cura di P. Cozza, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 55-59; 144 (per la nota sullo schema della 'nuova topica' di Freud). Inoltre, E. Melandri, *L'inconscio e la dialettica*, Quodlibet, Macerata 2018; M. Reher-Langberg, *Faces of the Freudian 'I'. The Structure of the Ego in Psychoanalysis*, Routledge, London 2017; A.I. Tauber, *Requiem for the Ego. Freud and the Origins of Postmodernism*, Stanford University Press, Stanford 2013; L. Gamwell, M. Solms, *From Neurology to Psychoanalysis. Sigmund Freud's Neurological Drawings and Diagrams of the Mind*, Binghamton University Art Museum, New York 2006 (in part., sulla triade *Es*/*Über-Ich*/*Ich*, pp. 126-130); J. Lacan, *Il seminario. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicanalisi 1954-1955. Libro II*, Einaudi, Torino 1991.

[69] Cfr. L.O. Gomez, *Seeing, touching, counting, accounting. Sāṃkhya as formal thought and intuition*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 693-711. Inoltre, D. Shevchenko, *Mirror of Nature, Mirror of Self. Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*, Oxford University Press, Oxford 2023.

celebre formula topologica del *satkāryavāda* (la quale sintetizza la tesi circa la concomitanza dei coefficienti causali[70], a indicare il 'residuale permanere, *sat*, [della causa] negli effetti, *kārya*, che provoca', dunque il 'sopravvivere, in concomitante inerenza, del causante nel causato', sicché reciprocamente coefficienti).

Trattasi qui di una 'tesi', *vāda*, che invita a guardare alla diade 'causa/effetto' a partire dal punto di vista di un sistema vitale esteso, in cui si danno relazioni di osmosi/simbiosi indivise. Una 'tesi' che, analogamente a quanto sostenuto in seno ad ambienti coevi e affini a quelli degli autori di *sāṃkhya* (quali, ad esempio, quelli dei circoli delle tradizioni legate al *pratītyasamutpāda*)[71],

[70] Una delle formulazioni 'classiche' della 'tesi circa il preesistere e il permanere [della causa] negli effetti' (*satkāryavāda*) è quella di *Sāṃkhyakārikā*, 9; 14. Cfr., per delle notevoli glosse alle stesse, R.K. Sharma (a cura di), Yuktidīpikā. *The Most Important Commentary on the* Sāṃkhyakārikā *of Īśvarakṛṣṇa*, Motilal Banarsidass, Delhi 2018, pp. 117-127; 152-154. Inoltre, J. Kimball, *The Relationship between the* bhāvas *and the* pratyayasarga *in Classical Sāṃkhya*, in «Journal of Indian Philosophy», 44 (2016), n. 4, pp. 537-555; K. Chenchulakshmi, *The Concept of* Pariṇāma *in Indian Philosophy. A Critical Study with Reference to* Sāṁkhya-Yoga, Sandeep Prakashan, Delhi 2005; F. Ruzsa, *Inference, Reasoning and Causality in the* Sāṃkhya-kārikā, in «Journal of Indian Philosophy», 31 (2003), pp. 285-301; J.L. Shaw, *Causality. Sāmkhya, Bauddha and Nyāya*, in «Journal of Indian Philosophy», 30 (2002), n. 3, pp. 213-270; K.A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Peter Lang, New York 1999, pp. 223-271; 346-353; R. Ray, *Is* pariṇāmavāda *a Doctrine of Causality?*, in «Journal of Indian Philosophy», 10 (1982), pp. 377-396; G.J. Larson, *The Notion of* satkārya *in Sāṃkhya. Toward a Philosophical Reconstruction*, in «Philosophy East and West», 25 (1975), n. 1, pp. 31-40; B.K. Matilal, *Causality in the Nyāya-Vaiśeṣika School*, in «Philosophy East and West», 25 (1975), n. 1, pp. 41-48; N. Sheth, *Śaṅkara on How Effects Pre-exist in Their Cause*, in «International Philosophical Quarterly», 7 (1967), pp. 298-304. Infine, I. Ratié, *A Śaiva Interpretation of the* Satkāryavāda. *The Saṃkhya Notion of* Abhivyakti *and its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 1, pp. 127-172.

[71] Un modello topologico-trasduzionale, quello del *pratītyasamutpāda*, affine a quello del *satkāryavāda*, rimasto, per secoli, quale snodo nevralgico della speculazione teoretica di varie tradizioni buddhiste circa i rapporti fra cause ed effetti. Cfr. P. Skilling, *Who Invented Dependent Arising? A Short Sūtra from the Nidānasaṃyukta*, in O. von Criegern, G. Melzer, J. Schneider (a cura di), Saddharmāmṛtam. *Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zum 65. Geburtstag*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 2018, pp. 441-

propone di restituire primazia al modalismo dell'interazione e della mescolanza continue, sicché da intendere il reale in attanza alla stregua di un 'organismo transindividuale', un 'pandemico connettoma'[72]. Ambienti in cui, di conseguenza, risultava al-

458; M. Salvini, *Dependent Arising, Non-Arising, and the Mind. MMK 1 and the Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy», 42 (2014), n. 1, pp. 471-497; E. Shulman, *Early Meanings of Dependent-Origination*, in «Journal of Indian Philosophy» 36 (2008), pp. 297-317; E. Chinn, *Nāgārjuna's Fundamental Doctrine of* pratiātyasamutpāda, in «Philosophy East and West», 51 (2001), n. 1, pp. 54-72; J. Jurewicz, *Playing with Fire. The 'pratītyasamutpāda' from the Perspective of Vedic Thought*, in «Journal of the Pali Text Society», 26 (2000), n. 1, pp. 77-103; R.S. Bucknell, *Conditioned Arising Evolves. Variation and Change in Textual Accounts of the* Paṭicca-samuppāda *Doctrine*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 22 (1999), n. 2, pp. 311-342; R. Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, Arbeitskreis fur Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 1999; J.L. Garfield, *Dependent Arising and Emptiness of Emptiness. Why Did Nāgārjuna Start With Causation?*, in «Philosophy East and West» 44 (1994), n. 2, pp. 219-250; C. Cox, *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts*, in R.K. Sharma (a cura di), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 119-141; W. Lai, *Chinese Buddhist Causation Theories. An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of* Pratitya-samutpāda, in «Philosophy East and West», 27 (1977), n. 3, pp. 241-264. In part., D.T. Jones, *Translating* Paṭicca-samuppāda *in Early Buddhism*, in A. Collett (a cura di), *Translating Buddhism. Historical and Contextual Perspectives*, State University of New York Press, Albany 2021, pp. 227-258 (che così termina: «The translation 'dependent arising' best suggests the naturalistic concept of causation to which the term *paṭicca-samuppāda* refers, in its own cultural context, as is illustrated through comparisons to organic growth» p. 257). Inoltre, G. Kardas, *From Etymology to Ontology. Vasubandhu and Candrakīrti on Various Interpretations of Pratītyasamutpāda*, in «Asian Philosophy», 25 (2015), n. 3, pp. 293-317; D.M. Williams, *The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paticcasamuppada*, in «Numen», 21 (1974), n. 1, pp. 35-63.

[72] Sia le tradizioni del *satkāryavāda* sia quelle del *pratītyasamutpāda,* infatti, depongono in favore del 'metabolismo della concomitanza', disponendo una topologia modale tesa a evidenziare la simbiotica dell'inerenza e la consistenza in coesistenza. È questo il modo in cui tali tradizioni hanno affrontano un 'problema' decisamente cruciale, il quale, ieri come oggi, tange e informa di sé tutti gli àmbiti del sapere. Cfr. T.M. Schmaltz (a cura di), *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014; J. Roessler, H. Lerman, N. Eilan (a cura di), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, Oxford 2011; F. Fronterotta (a cura di), *La scienza e le cause a partire dalla* Metafisica *di Aristotele*,

trettanto chiara la gravità del rischio che corrono coloro che si fanno sopraffare dall'oblio della simbiosi concausale che anima e plasma l'alternanza delle condizioni vitali di un organismo, in seno al quale lo stato di 'malattia' (*vyādhi*) convive, senza soluzione di continuità, con quello di 'salute' (*samādhi*), e viceversa. Ambienti che, essendo votati alla ricerca di rimedi e antidoti in grado di arrestare proprio l'infausto e patologico perpetuarsi della separazione degli 'atti' dai 'frutti' e delle 'cause' dagli 'effetti', facevano del suddetto principio del *satkāryavāda* la loro pietra angolare.

Resta vero che quello della 'causazione' è un tema a dir poco spinoso, come mostra l'abbondanza e la varietà di posizioni in merito allo stesso di cui ci informano le opere e i trattati delle differenti tradizioni intellettuali del tempo[73]. Per quanto complesso, il tema della causazione è d'importanza decisiva, visto che tocca sia la questione ontica del generarsi del fenomeno del mutamento sia quella epistemica della determinazione dei momenti in cui, col procedere del mutamento, medesimi enti/

Bibliopolis, Napoli 2010; M. Hulswit, *From Cause to Causation. A Peircean Perspective*, Kluwer, Dordrecht 2002 (in part., par. *Riddle of semeiotic causation*, pp. 133-166; par. *Semeiotic account of causation*, pp. 167-218). La salienza teoretica di suddetti modelli di causalità è tale da permettere di porli in dialogo con alcuni dei protagonisti dell'attuale dibattito relativo alla condizione di mescolanza/metamorfosi del reale. Cfr. E. Coccia, *Métamorphoses*, Éditions Rivages, Paris 2020; E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, il Mulino, Bologna 2018; F. Mora (a cura di), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano 2015; R. Braidotti, *Metamorphoses. Toward a Materialistic Theory of Becoming,* Polity, Cambridge 2002; F. Guattari, *Caosmosi*, Costa e Nolan, Genova 1996. Inoltre, sui rapporti tra concomitanza e *continuum* biologico trans-individuale e di specie, F. Jacob, *La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà*, Einaudi, Torino 1971.

[73] Cfr., ad es., Kāṇada, *Vaiśeṣikasūtra*, 9.2.1-28 (in part.: 15. *ātmendriyamano 'rthasannikarṣāc ca* | 16. *tatsamavāyāt karmaguṇeṣu* | 17. *ātmasamavāyād ātmaguṇeṣu* | 18. *asyedaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ saṃbandhy ekārthasamavāyi virodhi ceti laiṅgikam* | 19. *etena śābdaṃ vyākhyātam* | 20. *hetur apadeśo liṅgaṃ nimittaṃ pramāṇaṃ kāraṇam ity anarthāntaram* | 21. *asyedam iti buddhyapekṣatvāt* | 22. *ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣāt saṃskārāc ca smṛtiḥ* | 23. *tathā svapnaḥ svapnāntikaṃ ca* | 24. *dharmāc ca* | 25. *indriyadoṣāt saṃskārāc cāvidyā* | 26. *tad duṣṭaṃ jñānam* | 27. *aduṣṭaṃ vidyā* | 28. *ārṣaṃ siddhadarśanaṃ ca dharmebhyaḥ* |).

organismi transitano da uno stato all'altro. Infatti, a seconda di quale sia la presa di posizione circa lo statuto ontico del causato, ne consegue una relativa al suo causante, aprendo la strada a tutta una serie di possibilità di lettura della relazione fra l'agito (*kārya*) e l'agente (*kārtṛ*), tra l'essere 'effettuato' (*saṃskāra*) e l'essere 'effettuante' (*ahaṃkāra*)[74].

Per parte sua, forte del favore accordato a siffatta prospettiva, l'autore degli *Yogasūtra* ritiene di aver trovato un nuovo modo di risolvere il problema in oggetto e invita a riconsiderare le figure della causa e dell'effetto proprio alla luce del

[74] La coppia cotensiva *saṃskāra*/*ahaṃkāra*, al pari della diade spinoziana *conatus/voluptas* (cfr. E. Dattilo, *La vita che vive*, Neri Pozza, Vicenza 2022; L. Bove, *La strategia del* conatus. *Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli 2002), delimita gli estremi opposti di un medesimo patire, distinguendo la condizione di chi si reputa 'agente' (*ahaṃkāra*, ossia '[io sono] fattore') di contro a quella di chi si ritiene 'agito' (*saṃskāra*, ossia '[io sono] fatto'). Trattasi, dunque, dei due versanti del medesimo 'dosso' dell''agire' (*karman*, l'idea di 'operare' in quanto ipostasi astratta dell'operato concreto indicato dal tema verbale √*kṛ*, il quale, come tutte le radici verbali, esprime l'azione all'infinito). L'impiego congiunto di siffatta coppia, perciò, consente la visione sinottica dell'intero spettro dell'agire, da quello dichiarato e reso palese (*vyakta*) dal dire del 'soggetto agente' (*ahaṃkāra*), fino a quello torbido e oscuro (*avyakta*) che opera, surrettiziamente, nella profondità dei visceri dell''oggetto agito' (*saṃskāra*). Il termine *saṃskāra*, infatti, è qui riferito al sistema di 'pulsioni inerziali' che fondano e accompagnano l'attività cognitivo-somatica dell'individuo. Un sistema 'remoto' di pulsioni, mozioni e volizioni, al quale il praticante del 'metodo' è invitato a rivolgersi fin dall'inizio dell'opera (*Yogasūtra*, 1.18). Per Patañjali, infatti, è questo l'àmbito del vitale a cui serve restituire il ruolo di governatore del vivere. Nella pericope che chiude il primo *pāda* della sua opera (*Yogasūtra*, 1.47-51), infatti, questi si spende per riqualificare l'oscuro àmbito del 'vissuto liminale' (*saṃskāraśeṣa*), segnato senza sosta dallo spasmodico mescolarsi dei fattori vitali. È questo il dominio sottosoglia in cui si radicano gli 'impulsi libidici' (*vega*), l'intimo epicentro da cui dipartono le movenze indomite dell'*élan vital*. Cfr., su *saṃskāra*, L. Kapani, *The Philosophical Concept of* Saṃskāra, Motilal Banarsidass, Delhi 2013; K. Kataoka, *The Mīmāṃsā Concept of* saṃskāra *and the* saṃskāra *in the Process of Cognizing a Word-Meaning*: pūrva-varṇa-janita-saṃskāra, in «Journal of the Japanese Association for South Asian Studies», 11 (1999), pp. 1-24; L. Kapani, *La notion de* saṃskāra *dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, Institut de Civilisation Indienne, De Boccard, Paris 1992-93, 2 voll. Cfr., su *ahaṃkāra*, *supra*, n. 44 di cap. 1. Inoltre, per alcuni studi odierni circa l'intricato convivio tra l'agire e l'essere agiti, *infra*, n. 12 di cap. 3.

modalismo topologico indicato dalla suddetta 'tesi' circa il residuale permanere della causa negli effetti (*satkāryavāda*), la quale inscrive cause ed effetti all'interno di una medesima osmosi indivisa. Con questo suo modo di intendere il processo di 'causazione', l'autore degli *Yogasūtra* si mette in condizione di 'vedere' (*vidyā*) di nuovo l'ingombrante ingerenza esercitata dalle tante forme del 'collegare separando', 'abbinare disgiungendo', 'coniugare divorziando'[75] – atti coesivi a cui rimandano tanti termini della lingua sanscrita, quali, ad es., *nidāna*, *saṃbandha*, *saṃyoga*, *samāsa*, *saṃskāra*, *samudaya, samuddeśa, samudbhava, samūḍha, samutpāda*, ecc. –[76], ma che il nostro *sūtrakāra* intende in quanto gesti semiotici e predicativi volti a stabilire i contorni delle 'forme' e i limiti delle 'sostanze' di tutti i *realia* esperibili. Veri e propri *speech acts*, resi salienti dal loro saper trarre profitto dal dato discreto fornito dai 'nodi protempore' che vanno configurandosi e

[75] Con queste formulazioni richiamo la nota triade dell'incedere narrativo/figurativo messa a tema da Greimas, ossia 'disgiunzione/giunzione/congiunzione' (incedere modale trifasico che assimilo a quello che, in *Yogasūtra*, dispone la triade [*tyāga*]*apavarga*/*saṃyoga*/*bhoga*, cfr. *infra*, n. 11 di cap. 2, anch'essa risultante dalla basculanza tra *collatio/dissectio*, deissi/apofasi, aggancio/sgancio). Cfr. A.J. Greimas, *Del Senso. 2. Narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1984, pp. 21-24 (par. 1.4 *Valori oggettivi e valori soggettivi*); pp. 24-26 (par. 2.1 *La narrativizzazione dei valori* [con 'virtuale/virtualizzazione']); pp. 29-32 (parr. 3.1 *L'enunciato di giunzione complessa*, 3.2 *Giunzioni sintagmatiche e giunzioni paradigmatiche*); 115-116; 226-227. Inoltre, P. Ricoeur, *Tempo e racconto. Vol. 2. La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 83-101 (su disgiunzione/congiunzione e inibizione/controllo); pp. 134-145 (su 'enunciazione'); R. Fabbrichesi Leo, *Il concetto di relazione in Peirce. Dalla genesi categoriale alla notazione logico-diagrammatica*, Jaca Book, Milano 1992. Più in dettaglio, ossia rispetto al 'separare/collegando', si vedano E. Landowski, *Passions sans nom. Essais de socio-sémiotique III*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, pp. 58-62 (par. *La jonction: une économie narrative*); pp. 62-66 (par. *L'union: le régime de la coprésence*); pp. 105-138 (cap. VI, *En deçà ou au-delà des stratégies, la présence contagieuse*, in part. p. 109); R.E. Jennings, *The Genealogy of Disjunction*, Oxford University Press, New York 1994. Inoltre, G. Agamben, Signatura rerum. *Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 (cap. *Che cos'è un paradigma*, pp. 11-34, cap. *Teoria delle segnature*, pp. 35-81).

[76] Cfr. Lessico cotensivo, *supra* e *infra*, n. 44, 74 di cap. 1, n. 4, 7, 8 di *Glossario tecnico*.

disfacendosi in seno al procedere inesausto di un medesimo 'connettoma'.

Le conseguenze diagnostiche derivanti da questo modo di intendere lo statuto della 'causazione' sono esemplificate dalla maniera in cui Patañjali usa il termine *vṛtti*. Si tratta di una parola di uso comune e largamente impiegata nei testi sanscriti precedenti agli *Yogasūtra*[77], ma che qui è usata per indicare il momento di 'innesco' dei patemi d'animo che alterano e disturbano il dire, il pensare e il fare del vivente. Alla stregua di un *virus*[78], che col suo incedere altera il *pathos* di un organismo, il termine *vṛtti* rimanda al momento esiziale del processo di affezione, a

[77] Fin dal sanscrito vedico, infatti, il tema √*vṛt* (ossia 'volgere', 'vorticare', 'attivare', 'porre in movimento', da cui deriva il sostantivo *vṛtti*, reso con 'modificazione', 'attività', 'funzione', 'trasformazione', 'fluttuazione', 'animosità', 'vortice', ma che, per meglio rendere l'immaginario motorio di cui partecipa, può esser reso con 'vorticosità') partecipa alla rappresentazione della relazione tensiva tra l'avvio di un'operazione (*varta*) e la sua cessazione (*nivṛtti*). Cfr. R. Ronzitti, *Un capitolo di grammatica indiana. Le costruzioni con* nivṛt- '*smettere di*', in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», VI (2011), pp. 26-40; R. Ronzitti, *Poesia, metalinguaggio e scienza. L'intensivo della radice aind.* vart- *e RV X,129,1*, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», IV (2009), pp. 141-152; A. Lubotsky, *The Vedic root vṛ- 'to cover' and its present,* in B. Forssman, R. Plath (a cura di), *Indoarisch, Iranisch und, die Indogermanistiky,* Reichert, Wiesbaden 2000, pp. 315-325. Lo stesso accade in opere successive. Cfr. G. Bailey, *On the Distribution, Use and Meaning of the* Dhātu √vṛt *in the* Mokṣadharmaparvan *and the* Śāntiparvan *of the* Mahābhārata, in «Journal of Indian Philosophy», 45 (2017), n. 4, pp. 711-732; N. Lidova, *The Concept of* Vṛtti *in the* Nāṭyaśāstra, in R. Tripathi (a cura di), *Nāṭyaśāstra in the Modern World. Proceedings of the 15th World Sanskrit Conference*, D.K., Delhi 2014, pp. 28-50; K. Oki, Pravṛtti *as an Action of a Person*, in S. Katsura (a cura), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 287-294. Inoltre, M. Leone, *The Roots of Textual Agency. The Semiotics of Motivation and Demotivation*, in «Annali di Ca' Foscari. Serie orientale», 54 (2018), pp. 451-460.

[78] Segnalo che il termine *virus* è impiegato già nella biologia ottocentesca per indicare gli agenti infettivi aventi maggiore capacità penetrativa rispetto ai batteri, reputati meno invadenti. Più esteso, invece, il senso in cui il termine *virus* era anticamente inteso: «[…] Il lat. *virus*, nt., di estensione indoeur., designava il 'succo delle piante', poi l''umore', il 'veleno' degli animali». M. Cortelazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1988, vol. 5, p. 1442.

partire dal quale prende il via il progressivo dilagare e incistarsi del fattore patogeno.

La centralità assegnata a *vṛtti* nell'opera di Patañjali è sancita fin dal celebre *adhikārasūtra* posto in apertura del primo 'quarto' (*Yogasūtra*, 1.2 [*yogaś cittavṛttinirodhaḥ* |||]). Un *sūtra* in cui l'autore dichiara che il principale scopo del suo 'metodo' è quello di generare l'"arresto' (*nirodha*) delle cause delle 'fluttuazioni dello stato d'animo' (*cittavṛtti*)[79]. Quello che segue è l'insieme dei *sūtra* di cui il suddetto partecipa (*Yogasūtra*, 1.1-4):

1.1. Ecco ora l'insegnamento del metodo (*yoga*).
1.2. Il metodo che volge all'arresto definitivo del vorticoso plesso delle cognizioni (*cittavṛtti*).
1.3. Una volta raggiunto il quale si ha l'irreversibile stazionamento (*avasthāna*) del 'vedente' (*draṣṭṛ*) nella forma che gli è propria (*svarūpa*).
1.4. Sennò (*itaratra*), non resta altro che la conformità (*sārūpya*) [del vedente] alle [condizioni poste dalle] vorticosità (*vṛtti*).
[Vedi App.: Testo 5]

[79] Il termine *nirodha*, segnatamente perentorio, indica la condizione in cui vi è 'arresto definitivo' di un fenomeno in corso, ossia, come vuole la logica topografica degli *Yogasūtra*, l'attuarsi di una 'interruzione', o 'cessazione' del 'crescendo' (*virodha*) affettivo derivante dall"incalzante e profluviale stimolazione' (*guṇavṛtti*) (*Yogasūtra*, 2.15 [*pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca sukham duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ* |||]) a cui è esposto l'individuo immerso nell'ambiente del 'vitale in attanza' (*prakṛti*). Un 'crescendo' che non conosce sosta e ai cui modi del procedere è intimamente legata tutta l'attività sensibile e cognitiva del vivente. Cfr., per il cotensivo *virodha*, n. 23 di *Introduzione*. Trattasi qui di una prospettiva talmente netta e caratteristica – tenuto anche conto del probabile conio *ex novo* dei due composti, cotensivi, *cittavṛttinirodha/guṇavṛttivirodha* – da essere ancora ribadita, con tanto di nome autoriale – ossia Patañjali –, in apertura della celebre *Mitākṣarā* di Vijñāneśvara, l'erudito commento del XII sec. d.C. al *Yājñavalkyadharmaśāstra* (c. IV-V sec. d.C.). Cfr. *Mitākṣarā*, 1.8:

deśādikārakahetūnām apavādam āha |
ijyācāradamāhiṃsādānasvādhyāyakarmaṇām |
ayaṃ tu paramo dharmo yad yogenātmadarśanam || 1.8 ||
ijyādināṃ karmaṇām ayam eva paramo dharmaḥ yad yogena bāhyacittavṛttinirodhenātmano darśanaṃ yāthātathyajñānam | *yogenātmajñāne deśādiniyamo nāstīty arthaḥ* | *tad uktaṃ 'yatraikāgratā tatrāviśeṣāt'* [*Brahmasūtra*, 4.1.11] *iti pātañjale* || 1.8 ||

Dato il ruolo cardine assegnato in questi *sūtra* al tema in questione, non dovrebbe sorprendere vedere che i *sūtra* immediatamente successivi sono tutti spesi per illustrare il peculiare carattere di *vṛtti*, a partire dalle risultanze cognitivo-mnemoniche da esso provocate. Risultanze descritte, con mirabile perizia, nella prima pericope digressiva dell'opera (ossia *Yogasūtra*, 1.5-12), nella quale il fenomeno in oggetto è delineato segnalando i diversi momenti del suo andamento penetrativo ed evidenziandone la cifra affettiva. Trattasi, infatti, di una pericope fondamentale e che svolge un ruolo chiave rispetto alla disposizione della cruciale operazione diagnostica – dapprima nosografica, poi anamnestico-eziologica, poi prognostica e, infine, terapeutica – indicata nel secondo 'quarto' dell'opera (*Yogasūtra*, 2.15-55).

In ragione della sua importanza, riporto per intero la pericope in questione, segnalando fin da subito sia lo scrupoloso sequenziamento dei gradi di ingerenza ivi presentato, sia il dettaglio con cui si tratta delle implicazioni affettive derivanti dal procedere dell'osmotica sequenza di causazione responsabile dei mutamenti dello 'stato d'animo' che affliggono il soggetto paziente. Implicazioni messe mirabilmente a tema fin dal primo *sūtra* della pericope – ossia in *Yogasūtra*, 1.5 (*vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ*||) –, a partire dal quale l'autore segnala l'intima relazione di causa ed effetto che unisce i cinque gradienti di intensificazione di *vṛtti* al loro potenziale affettivo – indicato mediante i termini antitetici *kliṣṭa* e *ākliṣṭa* –, anticipando così il tema dei *kleśa* di cui fornisce dettaglio nel secondo 'quarto' (*Yogasūtra*, 2.3-9). Siffatta anticipazione, infatti, serve ad abbinare – secondo il principio tecnico della 'ricorrenza del presupposto', *anuvṛtti* – la successiva descrizione dei cinque gradienti di *vṛtti* di *Yogasūtra*, 1.6 (*pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ*) a quella dei cinque gradienti di *kleśa* enunciati in *Yogasūtra*, 2.3 (*avidyāsmitārāgadveṣābhiniveśāḥ kleśāḥ* ||).

Si legga, dunque, la pericope che segue alla stregua del ritratto di uno dei due lati di una stessa medaglia, ossia in quanto controparte speculare di un medesimo sistema di condizionamenti in concomitanza, il quale, a partire dall'àmbito esterocettivo (*bahiraṅga*), affligge quello intero-cettivo (*antaraṅga*), e

viceversa, obbedendo al dettato immanente della 'comorbilità' simbiotica.

Ecco, quindi, la sequenza dei *sūtra* in questione (*Yogasūtra*, 1.5-11):

1.5. Le vorticosità sono di cinque tipi, [ognunodei quali] può essere afflittivo e non afflittivo.

[digr. ad 1.5]

1.6. [Queste cinque vorticosità sono relative a:] i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*), l'errare percettivo (*viparyaya*), la concettualizzazione (*vikalpa*), il sonno (*nidrā*) e il sovvenimento dei ricordi (*smṛti*):

[digr. ad 1.6]

1.7. I mezzi di conoscenza sono la percezione diretta, l'inferenza e la testimonianza verbale.

1.8. L'errare percettivo (*viparyaya*) è quella falsa conoscenza che si fonda sul travisamento dell'effettiva forma dell'oggetto.

1.9. La concettualizzazione è ciò che deriva (*anupātin*) dalla mera conoscenza verbale (*śabdajñāna*) priva di referente (*vastuśūnya*).

1.10. Il sonno è la vorticosità poggiante (*ālambana*) sulla condizione di assenza (*abhāvapratyaya*).

1.11. Il sovvenimento dei ricordi (*smṛti*) è il non venir meno (*asaṃpramoṣa*) di contenuti precedentemente esperiti (*anubhūtaviṣaya*).

1.12. L'arresto [degli effetti] di queste [vorticosità] si ha tramite la continua reiterazione (*abhyāsa*) e lo stingimento (*vairāgya*).

[Vedi App.: Testo 6]

La traiettoria delineata dal procedere dei *sūtra* che partecipano di questa importante pericope d'apertura degli *Yogasūtra* ha evidenti finalità eziologiche e diagnostiche. Rendendo discrete le diverse fasi dell'affezione, infatti, il *sūtrakāra* invita a guardare in maniera sistemica e integrata ai condizionamenti e alle patologie di cui, abitualmente, risente l'esperienza del percepire e del valutare gli effetti della stimolazione sensibile (*vṛtti*). In quanto vettore di causazione, di fatto, la stimolazione funge da vero e proprio agente patogeno 'esterno', assurgendo al ruolo di condizionatore eteronomo. Tant'è vero che, come si è letto, la descrizione della progressione del suo incedere è scandita secondo la logica della

'penetrazione'[80], ossia dal *percipere* sensibile dello stimolo 'esterno' fino al *cogitare* sullo stesso in sede mnemonica, tra 'sé e sé' (*Yogasūtra*, 1.6. *pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ* ||).

Il culmine di siffatta 'penetrazione', infatti, è indicato col termine *smṛti* (*Yogasūtra*, 1.11 [*anubhūtaviṣayāsaṃpramoṣaḥ smṛtiḥ* |||)[81], il quale è atto a segnalare la risultante mnestico-semantico-rappresentazionale, stante 'in sé', delle impressioni pratico-somatiche ricevute e subite da 'fuori di sé'. Stando a quanto indicato dal *sūtra* in questione, però, il contenuto restante in seno al dominio corporeo del paziente non va inteso alla stregua di una fedele impressione del fattore impressionante: ogni 'residuo mnestico' (*smṛti*), al contrario, è sempre 'impronta' parziale del contenuto esperito, tale poiché ricavata al netto di una controparte 'obliata' (*nidrā* [*Yogasūtra*, 1.10. *abhāvapratyayālambanā vṛttir nidrā* ||)[82]. L'atto del 'conservar

[80] Cfr., per un esplicito riferimento al cumularsi di siffatto procedere per gradi, Bhoja ad *Yogasūtra*, 1.11.

[81] Cfr. Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.10-11.

[82] La condizione di *nidrā* (*Yogasūtra*, 1.6; 1.10), peraltro, partecipa di quel complesso reticolo che sono gli stati della cognizione – vari e discontinui ma mai effettivamente né disgiunti né separati, in costante transito trasduttivo –, che vanno dalla cognizione vigile a quella non-vigile, fino a quella sopita. Cfr., a proposito del rapporto tra *nidrā*, *tamas* e *apoha*, *Bhagavadgītā*, 14.8 (*tamas tv ajñānajaṃ viddhi | mohanaṃ sarvadehinām || pramādālasyanidrābhis | tan nibadhnāti bhārata* ||); 15.15 (*mattaḥ smṛtir jñānam apohanaṃ ca* ||). Nelle successive tradizioni dell'*advaita vedānta* lo stesso distinguo risulta dal trittico *avasthātraya*: veglia (*jāgrat*), sonno (*svapna*), sonno profondo (*suṣupti*). Cfr. A.O. Fort, *The Self and Its States. A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990, pp. 62-69. Inoltre, O. Flanagan, *Dreaming Souls. Sleep, Dreams and the Evolution of the Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1999; D. Shulman, G.G. Stroumsa (a cura di), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, Oxford 1999. È tale, insomma, la simbiosi tra sonno e veglia, oblio e memoria, rimosso e ricordo, dimenticanza e ripetizione, come scriveva Gilles Deleuze oltre mezzo secolo fa: «Io non ripeto perché rimuovo. Rimuovo perché ripeto, dimentico perché ripeto. Rimuovo perché, innanzitutto, non posso vivere certe cose o certe esperienze se non nel modo della ripetizione. Io sono portato a rimuovere ciò che mi impedirebbe di viverle così: vale a dire la rappresentazione che media il vissuto rapportandolo alla forma di un oggetto identico o simile». G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 2020 (rist. 1997 [ed.

traccia' di quanto esperito, peraltro, non può che essere 'parziale', dal momento che segue quello della cernita e della selezione della miriade incalcolabile di stimoli provenienti dalla profluviale condizione immersiva in cui vive il soggetto. Tanto il 'serbare memoria' quanto il 'cancellare il ricordo', inoltre, sono qui intesi come atti conseguenti all'opera di vaglio e di scarto svolta al momento della determinazione, della 'decisione escludente', della 'concettualizzazione' (*vikalpa* [*Yogasūtra*, 1.9. *śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ* ||]), la quale, a sua volta, consiste nella presa di posizione – anch'essa sempre parziale – in favore di una tra le tante opzioni possibili (*viparyaya* [*Yogasūtra*, 1.8. *viparyayo mithyājñānam atadrūpapratiṣṭham* ||]). Opzioni a loro volta configuratesi come tali al seguito di un precedente atto di scrutinio e di vaglio (*pramāṇa* [*Yogasūtra*, 1.7. *tatra pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni* ||]), chiamato in causa non certo dalla volontà bensì dall'accidentale – e contagiante – 'commistione' tra gli stimoli stessi (*saṃyoga* [*Yogasūtra*, 2.17. *draṣṭṛdṛśyayoḥ saṃyogo heyahetuḥ* ||; 2.23. *svasvāmiśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ* ||).

Le risultanti affettive di un siffatto processo guadagnano ulteriore amplificazione e salienza al momento in cui l'àmbito *pro capite* si apre a quello collettivo, sicché l'impiego degli idealtipi astratti, *vikalpa*, trattenuti individualmente a memoria, *smṛti*, entra in risonanza con quelli tramandati dalla 'memoria comunitaria' (*āgama* [*Yogasūtra*, 1.6]). Momento decisivo, questo, di cui è già accorto il commento di Vyāsa ai *sūtra* di questa importante pericope, il quale si spende nel dettagliare gli effetti di risonanza e i condizionamenti dovuti all'interazione tra individuo e collettività. Stando al puntuale dettato del suo *bhāṣya* ad *Yogasūtra*, 1.9[83], infatti, è all'interno di questa brulicante 'piazza

orig. fr. 1968]), p. 29. Inoltre, H. Weinrich, *La lingua bugiarda. Possono le parole nascondere i pensieri?*, il Mulino, Bologna 2007; P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999; G.M. Edelman, *Il presente ricordato*, Rizzoli, Milano 1991; H. Weinrich, *Metafora e menzogna. La serenità dell'arte*, il Mulino, Bologna 1976.

[83] Cfr. Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.9 (*śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ* || *sa na pramāṇopārohī* | *na viparyayopārohī ca* | *vastuśūnyatve*

del mercato' (*vyavahārasatya, saṃvṛtisatya*)[84] che l'influenza esercitata dai singoli *vikalpa* sui singoli parlanti si mescola e confonde con quella esercitata dalla miriade di *vikalpa* che circolano in seno alla comunità e al consorzio dei parlanti a cui i singoli – gioco forza – partecipano e a cui sono, inesorabilmente, esposti. Lì, immersi nel caotico trambusto tipico della 'piazza del mercato', gli acquirenti e i venditori di 'roba contraffatta dal nome' (*nāmarūpa*)[85] sono tutti parimenti ostaggio della celebre 'trama di Brahma'[86], le cui maglie fatte di verbo li obbligano al negozio e al commercio delle 'opinioni' e dei 'verdetti' dati dal dire che lì svolge il suo corso.

Stando alla stessa articolazione dei suoi contenuti, perciò, appare chiara quale sia la funzione pratica assegnata a questa iniziale pericope degli *Yogasūtra*, un'opera, torno a dire, interamente dedicata alla presentazione di un 'metodo' (*yoga*) in gra-

api śabdajñānamāhātmyanibandhano vyavahāro dṛśyate | tad yathā caitanyaṃ puruṣasya svarūpam iti | yadā citir eva puruṣas tadā kim atra kena vyapadiśyate | bhavati ca vyapadeśe vṛttiḥ | yathā caitrasya gaur iti | tathā pratiṣiddhavastudharmo niṣkriyaḥ puruṣaḥ, tiṣṭhati bāṇaḥ sthāsyati sthita iti | gatinivṛttau dhātvarthamātraṃ gamyate | tathānutpattidharmā puruṣa iti, utpattidharmasyābhāvamātram avagamyate na puruṣānvayī dharmaḥ | tasmād vikalpitaḥ sa dharmas tena cāsti vyavahāra iti |).

[84] Cfr. H. Ogawa, *Two Truths Theory. What is vyavahāra? Language as a Pointer to the Truth*, in «Journal of Indian Philosophy», 47 (2019), pp. 613-633.

[85] Cfr., sul conio e l'uso di questo importante composto, L. Olalde, *Zum Begriff 'nāmarūpa'. Das Individuum im Pāli-Kanon*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2014; M. Falk, Nāmarūpa *and* Dharmarūpa*. Origins and Aspects of an Ancient Indian Conception*, University of Calcutta, Calcutta 1943. Inoltre, B.K. Matilal, *Semiotic conceptions in the Indian theory of argumentation*, in Id., *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*, Oxford University Press, Delhi 1991, pp. 156-166; R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-51 (cap. *Le parole come cose*).

[86] Mi riferisco qui all'immagine del *brahmajāla* tratta dal titolo di un celebre *sutta* del Buddha, metafora atta a segnalare la concretissima esistenza della 'trama discorsiva' – da intendere alla stregua della 'rete' di una 'tresca', ordita e tesa per catturare e predare i parlanti che restano impigliati ai suoi stessi 'nodi' – che tiene unite e legate tra loro le 'cose' (*rūpa*) del reale alle 'parole' (*nāma*, *pada*) convenzionalmente impiegate, a mo' di protocollo, per riferirsi alle stesse e per 'comprenderle' secondo l'arbitrio dettato dalla 'norma vigente' (*dharma*). Cfr. *Brahmajālasutta*, in *Dīghanikāya*, 1 (PTS 1.1-1.46).

do di porre rimedio ai malanni (*kleśa*) dovuti all'immanenza corporea (*smṛti*) degli idealtipi astratti (*vikalpa*). Seguendo l'andamento della sequenza di proposizioni allestita dal *sūtrakāra*, infatti, il destinatario del testo è dotato di un vero e proprio dispositivo ausiliario (*upāya*), fatto per assisterlo nella sua presa d'atto dei modi in cui si svolge la sua ordinaria cognizione del reale sensibile. L'insieme di questi *sūtra*, perciò, disegna una sorta di diagramma di flusso atto a esibire una versione 'discretizzata' di ciò che accade, effettivamente, in seno al fluire del processo di 'differenziazione/identificazione' del reale, i cui esiti ideografici – ossia le 'differenze' e le 'identità' di cui il soggetto paziente serba memoria – fanno da pietre miliari del suo ordinario 'pensare per paragone' (modalità composita il cui *nomen actionis* è qui *pramāṇa*, con il quale si indica l'insieme del processo del 'conoscere' scaturito dalla comparazione tra un 'oggetto conoscibile', *prameya*, e un 'soggetto conoscente', *pramātṛ*)[87]. La risultante di siffatto processo ideografico, infatti, è indicata col termine *viśeṣa*, il quale, intimamente legato al termine *viṣaya*, non va inteso come sostantivo – ossia come 'differenza' –, bensì come qualificante avverbiale – ossia come 'differenziante' –, poiché rimanda all'operazione differenziante che consente di identificare un *viṣaya* in quanto tale (il 'tono' è il qualificatore, *viśeṣaṇa*, del *viṣaya* 'suono', il quale non sarebbe tale in assenza del suo aspetto 'tonale').

Ecco che, ripercorrendo gli snodi discreti della parabola affettiva tracciata dai *sūtra* di questa pericope, il destinatario degli stessi viene messo in condizione di 'vedere', ossia di 'individuare' (*vidyā*), la forma e la sostanza dei numerosi fattori che partecipano al processo di causazione del malanno che lo affligge in prima persona. Trattasi, in altri termini, di una sorta di resoconto nosografico dell'intero svolgersi del processo di affezione, disposto per fungere da primo ausilio e da guida per l'esercizio dello scrupolo 'diacritico' (*viveka*) di cui beneficia l'operazione diagnostica in questione, la cui efficacia dipende proprio da

[87] Cfr. O. Łucyszyna, *The scope of the* pramāṇa*s in classical and postclassical Sāṃkhya*, in «Asian Philosophy», 32 (2022), n. 1, pp. 33-51.

quanto l'operatore che la svolge è avvertito delle cause che generano i turbamenti e 'fluttuazioni dello stato d'animo' (*cittavṛtti*).

Ed è proprio a partire da questa iniziale messa a fuoco della 'causa' delle affezioni che si articola il rimedio agli effetti patologici della stessa, rimedio del quale vado a trattare, con il dovuto dettaglio, nel capitolo a seguire.

Capitolo 2

La curabilità e l'interruzione delle affezioni

2.1. *Alle affezioni c'è rimedio*

A mali estremi, estremi rimedi. È questo il criterio logico a partire dal quale, fin dall'insegnamento della *téchnē* messa a punto da Ippocrate[1], il medico è invitato a svolgere il proprio operato. A tutti coloro che si votano all'esercizio della cura di malanni e disturbi, infatti, serve avere piena e profonda contezza tanto dei rapporti genealogici che legano le malattie alle loro cause, quanto di quelli che vincolano i rimedi alle cause stesse dei malanni. Sicché, appurata con scrupolo la gravità di una situazione patologica, il medico non abbia remore o indugi nel farle corrispondere un altrettanto estremo rimedio.

È questo il difficile compito che spetta a coloro che, a prescindere dall'epoca o dalla latitudine, intendono cimentarsi nell'esercizio di pratiche atte a disciplinare e governare i disturbi e i disordini dei vari intrecci di cicli metabolici che determinano la salute, per rimediare ai quali serve un 'metodo' che renda abili alla coniugazione del versante 'scopico/prospettico' (*dṛṣti*, *darśana*) con quello 'topico/operazionale' (*kriyā, kāraṇa*). Il saper coniugare questi due versanti del vivere è, di fatto, ciò che determina l'efficacia di un rimedio.

Anche in area sudasiatica l'osservanza, assidua e scrupolosa, di questo principio logico di fondo è ciò che ha caratterizzato l'articolazione storica delle 'metodiche forme d'azione' (*yoga*) impiegate in seno a diverse tradizioni 'terapeutiche', a partire

[1] Cfr. Ippocrate, *L'arte della medicina*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 2020, pp. 380; 498 (cit. *extremis morbis, extrema exquisite remedia optima sunt*). Inoltre, V. Di Benedetto, *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Einaudi, Torino 1986.

da quelle legate ai 'trattati di medicina' (*cikitsāśāstra*) fino a quelle rivolte a degli *yogaśāstra* o *mokṣaśāstra*. In tutte queste tradizioni, infatti, è comune l'esigenza di disporre di un 'mezzo' (*yoga*) che correli e coordini le diverse fasi dell'intervento 'terapeutico', svolto sempre serbando chiara contezza non solo della simbiosi corporea che fonda il 'pensare' e il 'fare', ma anche del regime di asimmetria che subordina il secondo al primo, come indicava il celebre – e spesso frainteso – monito di Giovenale *mens sana in corpore sano*[2]. Tradizioni distinte ma che, in quanto osservanti i suddetti principî, sono tutte d'accordo nel coniugare la sfera del sentire patemico/affettivo con quella del pensare ipotetico/proposizionale, riconoscendo, con coraggio e senza sconti, l'ingerenza e il ruolo patogeno di quest'ultima sulla prima.

Una concordia di massima di cui danno riprova tante delle opere redatte dagli esponenti di queste diverse tradizioni, all'interno delle quali torna il riferimento a uno stesso 'paradigma diagnostico-terapeutico'. Tutti esponenti e autori che, riconoscendo il potere euristico di siffatto paradigma – assieme ai vantaggi derivanti dal suo esser basato sulla presa d'atto del 'disagio

[2] Giovenale, *Satire*, 10.345-366: «'Niente dunque dovranno chieder per sé gli uomini?' Se vuoi un consiglio, lascia che siano gli dei a soppesare cosa sia conveniente per noi e utile ai nostri interessi; al posto di quel che ci piace, gli dei ci daranno tutto ciò che è più adatto a noi. L'uomo è più caro a loro che a se stesso. Noi, spinti dall'impulso dei sentimenti e da una cieca, grande bramosia, desideriamo il matrimonio e il parto della nostra sposa, ma a loro è noto chi saranno i nostri figli [p. 173], e quale la nostra sposa. Se dunque vuoi chiedere qualcosa e offrire nei sacelli le viscere e le divine salsicce di un candido porcello, bisogna pregare di avere una mente sana in un corpo sano [*orandum est ut sit mens sana in corpore sano*]. Chiedi un animo forte, libero dal terrore della morte, che consideri la longevità come l'ultimo dei doni della natura [*qui spatium vitae extremum inter munera ponat / naturae*], che sia in grado di sopportare qualunque sofferenza, non sappia adirarsi, non brami nulla e ritenga le sventure e le tremende fatiche di Ercole migliori dell'amore, delle cene e degli agi di Sardanapalo. Io ti mostro ciò che tu stesso puoi darti [*Monstro quod ipse tibi possis dare*]; di certo l'unico sentiero per una vita tranquilla si apre attraverso la virtù. Nessuna potenza divina tu hai, se c'è saggezza [*prudentia*]: siamo noi, siamo noi a renderti una dea, o Fortuna, e a porti in cielo». Giovenale, *Satire*, a cura di B. Santorelli, Mondadori, Milano 2011, pp. 171-173 (inserti tra quadre miei).

patemico' (*duḥkha*, *roga*, *vyādhi*, *heya*, ecc.) –, lo hanno variamente utilizzato.

Il ricorso a uno stesso paradigma logico – sempre rappresentato in forma tetralemmatica –, infatti, è presente tanto nei 'trattati di medicina' (*cikitsāśāstra*), quanto in quelli noti come *mokṣaśāstra* e *yogaśāstra*, all'interno dei quali funge da spina dorsale. Tant'è vero che la logica correlazionista che organizza i contenuti di opere mediche come la *Suśrutasaṃhitā* è la stessa che orienta la disposizione nosografica di numerosi altri modelli e 'metodi di cura' del 'disagio patemico'. Penso, ad esempio, al 'metodo' indicato negli antichi *sutta* del Buddha (il quale, prendendo le mosse dalla condizione detta *mithyāsamādhi* [sorta di 'pseudo salute', di *salus* presunta], la rovescia in quella detta *samyagsamādhi* [che, di contro, rimanda a una 'salute effettiva', una *vera salus*]); al 'metodo' esposto dai sunti di tradizioni *sāṃkhya* riportati nello *śāntiparvan* del *Mahābhārata*; al 'metodo' che risponde allo straziante e disperato lamento di Arjuna (*Bhagavadgītā*, 1.1-47 [l'*adhyāya* noto come *arjunaviṣādayoga*]) con l'affettuosa promessa salvifica di Kṛṣṇa (*Bhagavadgītā*, 18.66); fino al 'metodo' presentato negli *Yogasūtra* (in cui l'effettuale disagio semiosomatico provocato dal profluvio degli stimoli [*guṇavṛttivirodha*, *Yogasūtra*, 2.15] è il dominio a cui si rivolge il metodico procedere 'anamnestico-reversivo' [*pratiprasava*] con cui si mira all'acquietamento delle afflizioni derivanti dal processo d'affezione stesso [*cittavṛttinirodha*, *Yogasūtra*, 1.2]).

Dell'accordo di massima tra differenti 'orientamenti' (*darśana*) e tra diversi 'metodi di cura' dà ulteriore e lampante riprova la trasversale organizzazione modale del lessico tecnico impiegato nelle loro varie opere, le quali abbondano di rovesciamenti semantici, di conî e di neologismi condivisi[3]. Un lessico

[3] Faccio inoltre notare che i vari *compendia* classici di arte medica – noti come *Carakasaṃhitā* e *Suśrutasaṃhitā* –, condividono categorie e lessico tecnico comuni alle tradizioni di *sāṃkhya*, *nyāya* e *vaiśeṣika* del loro tempo. Cfr. K. Preisendanz, *Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science: An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy Part I*, in D. Wujastyk, A. Cerulli, K. Preisendanz (a cura di), *Medical Texts and Manuscripts in Indian Cultural History*, Manohar, Delhi 2013, pp. 63-139; T.E.

che procede per insiemi di termini, diagrammi, quaterne e tetralemmi – dunque in modalità cotensiva e contrappuntistica –, povero di deissi e ricco di antonimi e anafore[4], incline all'uso di metafore sia agricole e botaniche[5], sia fluviali e idrologiche[6], sic-

Meindersma, *Caraka and the Materialists*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 36 (1992), Supplement, pp. 299-306; A. Comba, *Universal (*sāmānya*) and Particular (*viśeṣa*) in Vaiśeṣika and Āyurveda*, in «Journal of the European Āyurvedic Society», 1 (1990), pp. 7-32; A. Comba, *Carakasaṃhitā, Śārīrasthāna I and Vaiśeṣika Philosophy*, in G.J. Meulenbeld, D. Wujastyk (a cura di), *Studies on Indian Medical History*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001 (rist. 1987), pp. 39-55; A. Wezler, *Remarks on the Definition of* '*Yoga*' *in the* Vaiśeṣikasūtra, in L.A. Hercus, F.B.J. Kuiper, T. Rajapatirana, E.R. Skrzypczak (a cura di), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Sri Satguru, Delhi 1984 (rist.), pp. 643-686. Infine, sul rapporto tra empiria e teoria in medicina, S. Salguero, M. Stanley-Baker (a cura di), *Religion and Medicine in Asia*, Manchester University Press, Manchester 2021; A. Malinar, *Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy*, in A. Michaels, C. Wulf (a cura di), *Exploring the Senses*, Routledge, Delhi 2014, pp. 34-51; S. Engler, *'Science' vs 'Religion' in Classical Ajurveda*, in «Numen», 50 (2003), n, 4, pp. 416-463.

[4] Cfr., su Greimas, *infra*, n. 4, 7, 8 di *Glossario tecnico*.

[5] Sono proprio questi gli àmbiti in cui, infatti, abbondano i prestiti lessicali e in cui si intrecciano i modelli rappresentativi della botanica, dell'agricoltura, dell'allevamento e della 'coltivazione', i quali ricorrono tutti a coppie come fertilità/sterilità, umidità/aridità, plasticità/rigidità, vigorosità/gracilità, vitalità/mortalità, *fluxus vitae*/*rigor mortis*. Cfr. G. Hidas, *A Buddhist Ritual Manual on Agriculture*. Vajratuṇḍasamayakalparāja, *Critical Edition and Translation*, De Gruyter, Berlin 2019; K. O'Brien-Kop, *Classical Discourses of Liberation. Shared Botanical Metaphors in Sarvāstivāda Buddhism and the Yoga of Patañjali*, in «Religions of South Asia», 11 (2017), n. 2-3, pp. 123-157; L. Schmithausen, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2009; B. Dessein, *Of Seeds and Sprouts. Defilement and its Attachment to the Life-stream in the Sarvāstivāda* Hṛdaya *Treatises*, in «Asian Philosophy», 18 (2008), n. 1, pp. 17-33; G. Wojtilla, *History of* Kṛṣiśāstra. *A History of Indian Literature on Traditional Agriculture*, Harrassowitz, Wiesbaden 2006; G. Wojtilla, *What Can the* Ṛgveda *Tell Us on Agriculture?*, in «Acta Orientalia», 56 (2003), n. 1, pp. 35-48; L. Kapani, *Usage métaphorique des notions de Terre et Territoire dans les spéculations indiennes relatives à la personne et à la délivrance*, in «Annuaire. École Pratique des Hautes Études», LXXXIX (1980-1981), pp. 263-269.

[6] Un lessico segnatamente modale e spesso mutuato dai campi semantici dell'idrologia, dell'idrostatica, della fisica dei liquidi e dei fluidi, così come dal vocabolario fluviale e dal dominio delle metafore acquee. Cfr. A. Roşu, *L'eau*

ché da meglio evidenziare l'andamento modale e correlativo dei fenomeni da esso indicati. Un lessico che, per tali ragioni, va esso stesso inteso alla stregua di uno 'strumento' (*upāya*) di 'cura', in quanto permette di tornare a 'vedere' proprio ciò che l'abituale uso di parole, forme e di idee 'a sé stanti' tende a coprire.

La presa d'atto del potenziale teoretico di un siffatto repertorio lessicale, come tornerò a dire nelle pagine a seguire, è cruciale sia per la comprensione delle singole opere di cui esso partecipa, sia per la messa a fuoco della genesi interdiscorsiva delle forme e dei contenuti che tali opere intendevano veicolare[7].

dans la vie et la pensée de l'Inde. Philologie et réalités, in «Bulletin d'Études Indiennes», 17-18 (1999-2000), pp. 33-112. Una mutuazione lessicale, peraltro, del tutto affine a quella svolta in seno a diverse antiche tradizioni intellettuali mediterranee. Cfr. M. Lenzi, O.L. Lizzini, P. Totaro, L. Valente (a cura di), *Fonti, flussi, onde. L'acqua tra realtà e metafora nel pensiero antico, medievale e moderno*, SISMEL, Firenze 2022; E. Coco, *Dal cosmo al mare. La naturalizzazione del mito e la funzione filosofica. Sirene, natura e psiche*, Olschki, Firenze 2017; M. Ugaglia, *Modelli idrostatici del moto da Aristotele a Galileo*, Lateran University Press, Roma 2004; L. Russo, *Flussi e riflussi. Indagine sull'origine di una teoria scientifica*, Feltrinelli, Milano 2003. Il riferimento al modo di procedere e allo scorrere dei fluidi, dei liquidi, delle onde, dei flutti e dei flussi, peraltro, informa tanti altri discorsi, dall'odierna biologia alle 'sea theologies'. Cfr. J. Dupré, D.J. Nicholson (a cura di), *Everything Flows. Towards a Processual Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford 2018; F. Rambelli (a cura di), *The Sea and the Sacred in Japan. Aspects of Maritime Religion*, Bloomsbury, London 2018; F. Raichlen, *Waves*, MIT, Cambridge 2013.

[7] La vasta diffusione del lessico e dei modi di ragionare propri degli ambienti della 'medicina' e della 'guarigione' è spia del valore pragmatico ed empirico a essi riconosciuti da tante tradizioni. Cfr. M. Jyväsjärvi Stuart, *Mendicants and Medicine. Āyurveda in Jain Monastic Texts*, in «History of Science in South Asia», 2 (2014), 63-100; D. Wujastyk, *The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Āyurveda*, in D.G. White (a cura di), *Yoga in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2012, pp. 31-42; P.A. Maas, *The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 51 (2007/2008), pp. 125-162; F.M. Smith, *Narrativity and Empiricism in Classical Indian Accounts of Birth and Death: The* Mahābhārata *and the* Samhitās *of Caraka and Suśruta*, in «Asian Medicine», 3 (2007), n. 1, pp. 85-102; D.G. White, *'Open' and 'closed' Models of the Human Body In Indian Medical and Yogic Traditions*, in «Asian Medicine», 2 (2006), n. 1, pp. 1-13; V. Lyssenko, *The Human Body Composition in Statics and Dynamics.* Ayurveda *and the Philosophical Schools of* Vaiśesika *and* Sāmkhya, in «Journal

A questo punto, dopo aver tracciato, a grandi linee, i contorni del 'paradigma diagnostico-terapeutico', vado a mostrare in che modo esso funga da sostrato logico per l'articolazione del rimedio presentato da Patañjali nella prima parte del secondo 'quarto' (*sādhanapāda*) degli *Yogasūtra*. In questa sezione dell'opera, infatti, le procedure analitiche volte all'accertamento della curabilità dell'affezione patologica (*kleśa*) sono strettamente correlate alla maniera di intendere tanto le cause quanto la cura della stessa: dato che l'affezione di cui si tratta affligge il 'modo di vedere e individuare' (*vidyā*) le cose dell'esperienza, le pratiche e i rimedi atti al risanamento dello stesso non possono esimersi dal disporre un intervento composito, ossia in grado di operare, simultaneamente, sia sul versante 'scopico/prospettico' (*dṛṣti*, *darśana*) sia su quello 'topico-operazionale' (*kriyā, kāraṇa*).

Come già indicato dal termine *sādhana* (ossia 'strategia', 'procedura', tesa alla 'aquisizione', *siddhi*, di un 'obiettivo', *sādhya*, prefissato) impiegato nel titolo dell'intero secondo 'quarto' dell'opera (*sādhanapāda*), è senz'altro 'strategico' l'intento che muove il susseguirsi dei *sūtra* di questa pericope, la quale mostra, con preciso dettaglio, l'articolazione logica del paradigma in questione. Una pericope fondamentale e che dà riprova della natura tanto pragmatica quanto programmatica del secondo *pāda* dell'opera, il quale svolge, a tutti gli effetti, il ruolo di un 'eserciziario strategico'[8].

of Indian Philosophy», 32 (2004), n. 1, pp. 31-56; J. Bronkhorst, *A note on the* Caraka Saṃhitā *and Buddhism*, in (a cura di), *Early Buddhism and Abhidharma Thought*, Heirakuji Shoten, Kyoto 2002, pp. 115-121; A. Wezler, *On Two Medical Verses in the* Yuktidīpikā, in «Journal of the European Āyurvedic Society», 1 (1990), pp. 127-148; F. Zimmermann, *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*, Payot, Paris 1989; G.J. Larson, *Āyurveda and the Hindu Philosophical Systems*, in «Philosophy East and West», 37 (1987), n. 3, pp. 245-259; A. Wezler, *On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the* Caturvyūhatva *of the* Cikitsāśāstra *and the* '*Four Noble Truths*' *of the Buddha (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa II)*, in «Indologica Taurinensia», XII (1984), pp. 289-337; A. Roşu, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, De Boccard, Paris 1978; A. Roşu, *Études Āyurvediques I. Le* trivarga *dans l'Āyurveda*, in «Indologica Taurinensia», 6 (1978), pp. 255-260.

[8] Fin dal primo *sūtra* del *sādhanapāda*, infatti, si rimanda alla 'messa in

Un 'eserciziario' segnatamente 'eversivo', poiché testo sia alla destituzione del primato della figura attanziale di matrice predicativa che è l'*ahaṃkāra*, sia al ripristino del modalismo pratico del *saṃskāra*, l'effettiva condizione in cui tutte le oscillazioni del moto vitale rispondono al principio della causalità ricorrente[9].

Quello che segue è il dettato dei *sūtra* che compongono questa importante pericope (*Yogasūtra*, 2.15-27):

15. [Ma] per colui che [realmente] discrimina (*vivekin*), tutto [ciò] (*sarva*), certamente è disagio (*duḥkha*), in quanto [sempre determinato dall'ondivago] diverbio delle vorticosità dei costituenti (*guṇavṛttivirodha*)[10] e dai conseguenti disagi generati dalla continua trasformazione (*pariṇāma*) [delle condizioni raggiunte, gioiose o penose che siano], dall'arsura (*tāpas*) e dalle pulsioni inerziali (*saṃskāra*).
16. [Colui che discrimina, dunque, sa che] è il disagio non ancora giunto che va eliminato.
17. La causa (*hetu*) [del sopravanzare] di ciò che va eliminato (*heya*) [ossia il disagio non ancora giunto] è il contatto (*saṃyoga*), [che pone in essere le figurazioni aspettuali] 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *dṛśya*).

[digr. ad 2.17]

opera del metodo' (*kriyāyoga*), sicché a indicare l'uso 'pratico' e non-proposizionale dei 55 *sūtra* che costituiscono questo secondo 'quarto' del testo, il quale, a ben vedere, è l'unico atto a fungere da vera e propria guida all'esercizio del rimedio prescritto, che dunque consta nella reiterazione, *in corpore vili*, dell''ispezione diacritica' (*vivekakhyāti*) del proprio vissuto practognostico.

[9] Cfr., per la cotensività antitetica che lega *ahaṃkāra* a *saṃskāra*, *supra*, n. 74 di cap. 1.

[10] Segnalo qui la trasversalità d'impiego del termine *guṇa*, il quale svolge un ruolo centrale in tutte le tradizioni di cui sto trattando. Cfr. P. Maas, *Humoral Constitution in* Carakasaṃhitā, in T.L. Knudsen et al. (a cura di), *Body and Cosmos. Studies in Early Indian Medical and Astral Sciences in Honor of Kenneth G. Zysk*, Brill, Leiden 2021, pp. 33-52; E. Franco, *The Earliest Extant Vaiśeṣika Theory of* Guṇas, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 44 (2000), pp. 157-163; A. Wezler, *On the Origin(s) of the* Guṇa-*Theory. Struggling for a New Approach (I). Wrestling with Frauwallner*, in «Asiatische Studien», 53 (1999), pp. 537-551; H. Scharfe, *The Doctrine of the Three Humors in Traditional Indian Medicine and the Alleged Antiquity of Tamil Siddha Medicine*, in «Journal of the American Oriental Society», 119 (1999), n. 4, pp. 609-629. Inoltre, F. Zimmermann, *Humoralism in Āyurvedic medicine*, in C. Thumiger (a cura di), *Holism in Ancient Medicine and its Reception*, Brill, Leiden 2021, pp. 295-317.

18. [Nella figura del] 'visto' (*dṛśya*) [vanno inclusi] il caratterizzarsi (*śīla*), in maniera evidente (*prakāśa*), dinamica (*kriyā*) e statica (*sthiti*), [dei costituenti (*guṇa*)], i modi d'essere degli elementi (*bhūta*) [sottili e grossolani], le facoltà sensoriali (*indriya*) e i propositi di fruizione (*bhoga*) e di emancipazione (*apavarga*)[11].
19. [Tutti questi, pur] specificati o non ancora specificati, designati o indesignati, non sono altro che ripartizioni [del dominio] dei costituenti [*guṇa*].
20. [La figura del] 'vedente' (*draṣṭṛ*), [invece], rimanda alla potenzialità del mero assistere (*dṛśimātra*) che, sebbene limpida, appare assoggettata all'intenzione di vedere (*pratyayānupaśya*).
21. Ed è soltanto (*eva*) per il suo fine (*tadartha*) che si dà l'essere (*ātman*) del 'visto' (*dṛśya*).

[11] La coppia *bhoga/apavarga* qui menzionata è emblematica del processo qualificativo e attributivo che – per via della deissi o dell'apofasi – dà forma e contenuto a tutte le figure agentive speculari e diadiche, quali, ad es., quelle di attivo/passivo, agente/paziente, pieno/vuoto, colmo/scemo, sapido/sciapido, oppure, sul versante dei verbi d'azione, quelle di assumere/espellere, prendere/lasciare, trattenere/evacuare, guadagnare/perdere. Tutte figurazioni ipostatiche di figure ipotetiche, ricorrendo alle quali il parlante mira ad aspettualizzare e a fissare i termini dell'incessante andamento ondivago del reale. Mediante la coppia *bhoga/apavarga*, dunque, si fa qui riferimento al gesto illocutorio e predicativo che informa tutte le diadi e le rappresentazioni bipolari, il cui scopo è quello di marcare il distinguo, meramente metaforico, tra 'soggetto' e 'oggetto', tra 'causa' ed 'effetto'. L'errore di fondo posto in essere dalla separazione fittizia della 'causa' dall'"effetto' è qui messo a tema mediante il ricorso all'endiade effettuale del 'vedente/visto' (ossia la coppia *draṣṭṛ/dṛśya* descritta in *Yogasūtra*, 2.17-22, la cui logica binaria riflette quella con cui *Sāṃkhyakārikā,* 3 correla *puruṣa/prakṛti*), in seno alla quale il primo elemento, *draṣṭṛ,* funge da referente dell'azione detta *bhoga* (ossia l'atto del qualcuno che fruisce, si nutre, 'prende atto [in sé/porta a sé]', figurazione della fase 'responsiva/impulsiva' del processo vitale), mentre il secondo elemento, *dṛśya*, funge da referente dell'azione detta *apavarga* (ossia l'atto del qualcosa che defluisce, si versa/si palesa, che è 'attività in atto', figurazione della fase 'espansiva/propulsiva' del processo vitale). Visto in quest'ottica, l'inavvertito ricorso all'endiade effettuale *draṣṭṛ/dṛśya* è il 'sintomo' (*liṅga*) manifesto (*vyakta*) dell'affezione infettiva (*kleśa*) derivante dalla contagiante 'commistione' (*saṃyoga*) tra il paziente e l'"agente patogeno' (*guṇavṛttivirodha*) non manifesto (*avyakta*). Inoltre, D. Shevchenko, *Mirror of Nature, Mirror of Self. Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*, Oxford University Press, Oxford 2023; I. Ratié, *An Indian Debate on Optical Reflections and Its Metaphysical Implications. Śaiva Nondualism and the Mirror of Consciousness*, in J. Tuske (a cura di), *Indian Epistemology and Metaphysics*, Bloomsbury, London 2017, pp. 207-240.

22. Tuttavia (*api*), una volta che questo fine è colto, anche [il 'visto'] non è [più] in essere, sebbene resti in essere poiché comunemente [visto] da altri.
23. Il contatto è ciò che causa [simili] rappresentazioni (*upalabdhi*), [espresse nei termini] di 'natura propria' (*svarūpa*), delle potenzialità (*śakti*) [che precedono il venire in essere dei percetti] 'posseduto' (*sva*) e 'possessore' (*svāmin*).
24. Causa (*hetu*) di tutto ciò è il [suddetto] non veder come stanno le cose (*avidyā*).
25. [Tuttavia], venuta meno [*avidyā*], [gli effetti] del contatto vengono meno: tale dissolvimento (*hāna*) provoca l'isolamento (*kaivalya*) della potenzialità del [mero] assistere (*dṛśi*) [dalla coppia 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *dṛśi*)].
26. Lo strumento (*upāya*) per [attuare] questo dissolvimento (*hāna*) è l'iningannabile (*aviplava*) discernimento (*khyāti*) volto alla discriminazione (*viveka*).
27. A colui [che è giunto a questo discernimento] si dà la settuplice (*saptadhā*) percezione non-mediata (*prajñā*), che ha travalicato ogni livello [precedente].
[Vedi App.: Testo 7]

Faccio subito notare che lo schema d'azione del rimedio quadripartito illustrato in questa pericope prevede, come punto d'inizio, la presa in carico proprio dell'istanza vitale di cui è espressione il 'disagio patemico' (*duḥkha*) che 'va evitato' (*heya* [*Yogasūtra*, 2.16]), il quale non è qui inteso alla stregua di un oggettivo, generico e vago 'patire', bensì in quanto istanziazione soggettiva della puntuale e concretissima – seppur 'non ancora giunta' (*duḥkham anāgatam* [*Yogasūtra*, 2.16]) – ingerenza esercitata dalla 'triplice forma' del disagio (*pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair* [*Yogasūtra*, 2.15])[12]. Eviden-

[12] Formulazione che richiama la triade *tisso dukkhatā* presente nei *sutta* in pāli (ossia *dukkhadukkhatā*, *saṃkhāradukkhatā*, *vipariṇāmadukkhatā*, per la quale si vedano, ad es., *Dīgha Nikāya* [PTS 3.216]; *Saṃyutta Nikāya* [PTS 4.259; 5.56]). Triade che ritorna fino a Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 6.3, e poi in *Yogasūtra*, 2.15 (*infra*). La suddetta formula triadica, peraltro, è parallela anche a quella presentata in apertura di *Sāṃkhyakārikā*, 1-2. Notevole poi, in merito alla messa a tema dei fattori scatenanti il triplice articolarsi della 'malattia' (*vyādhi*) nei suoi 'effetti sintomatici' (*doṣa*), l'*incipit* del *vimānasthāna* di

ziando il primato del dominio patemico sullo schema d'azione teso a risolverlo, l'autore dei *sūtra* esorta il suo destinatario alla presa in carico dell'effettiva quota d'ingerenza esercitata dal 'trittico dei patemi' che lo affliggono senza soluzione di continuità. La presa d'atto della natura delle affezioni e dei patemi che turbano, simultaneamente, l'insieme delle cognizioni (*citta*), le forme dell'interazione ambientale (*tāpas*), e la sussistenza del procedere pulsionale (*saṃskāra*), costituisce, perciò, l'avvio del rimedio practognostico illustrato da Patañjali.

Il secondo momento di questo itinerario diagnostico-terapeutico è dato dalla consequenziale messa a tema degli effettivi 'motivi e moventi della patogenesi' (*heyahetu*), i quali si palesano a partire dall'esiziale evento della 'commistione' (*saṃyoga*)[13], sede in cui si confondono le figure attanziali del 'soggetto vedente' (*draṣṭṛ*) e dell''oggetto visto' (*dṛśya*) (*Yogasūtra*, 2.17; 2.23-24). In quanto figure ipotetiche e fantasmatiche risultanti dall'attività predicativa, esse sono entrambe segnate dalla fragilità del loro statuto e dunque inevitabilmente esposte alla perdita di puntualità e cogenza. Il vedente e il visto, ossia il soggetto e l'oggetto, perciò, sono figurazioni discorsive sempre a rischio di precipitosa 'scomparsa'. Venendo meno l'aderenza alle istanze topiche del reale, infatti, il soggetto paziente è facilmente affetto da questa sorta di 'contagiosa equivocità', la quale lo getta nel turbinoso vortice delle apparenze oggettuali e delle somiglianze ipotetiche.

Individuato in questi termini il motivo concreto dei patemi a venire, il terzo momento dell'itinerario prosegue illustrando l'effettiva possibilità di 'estinguere' (*hāna*) (*Yogasūtra*, 2.25) la causa stessa del patema, arrestandone (*nirodha*) il decorso.

Il quarto e ultimo momento del rimedio proposto in questa pericope è quello in cui si riconosce all'abilità discriminativa

Carakasaṃhitā, il quale si diffonde nell'illustrazione eziologica della stessa. Cfr. *Carakasaṃhitā*, 3.1.1-12.

[13] Cfr. *supra*, n. 20 di *Introduzione*. Inoltre, sempre rispetto alla cruciale questione della 'somiglianza' – qui discussa a partire da 'contesti' altri e distanti ma, *in* e *negli effetti*, assai affini e costanti –, G. Didi-Huberman, *La somiglianza per contatto. Archeologia, anacronismo e modernità dell'impronta*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

(*viveka*) – atto, anche questo, massimamente concreto e per il cui tramite si è in grado di distinguere la nuda cifra delle 'cose' esperite, spogliandole dalle proiezioni ipotetiche e dagli statuti ideali –[14] il ruolo di 'mezzo effettivo' (*hānopāya*) dell'istanza terapeutica (*Yogasūtra*, 2.25-29).

È dunque questa, in estrema sintesi, la traiettoria del rimedio presentato dal tetralemma in questione: la cifra del 'disagio patemico' (*heya*) è sintomaticamente ravvisata nei tre tipi di *duḥkha* (*Yogasūtra*, 2.15-16); la 'causa del patema' (*heyahetu*) pertiene eziologicamente al venire in essere delle figurazioni partitive e delle diadi (*Yogasūtra*, 2.17-24); l''arresto [della causa]' (*hāna*) è prognosticato nei termini dell'ottenimento di una sorta di 'immunità' (*kaivalya*) al venire in essere del dualismo attributivo (*Yogasūtra*, 2.25)[15]; mentre lo 'strumento terapeutico' (*hānopāya*) consiste nella reiterazione del 'discernimento diacritico' (*vivekakhyāti*) (*Yogasūtra*, 2.26-28).

Stando così le cose, è tutt'altro che azzardato ritenere che il suddetto tetralemma – su cui si regge l'architettura dell''ottuplice rimedio metodico' (*aṣṭāṅgayoga*) proposto dagli *Yogasūtra* –, riassuma in sé tutte le fasi di una vera e propria 'terapia semio-somatica'. Una 'terapia' che, partendo dalla presa d'atto del vincolo genetico che unisce il rimedio al malanno – ribadendo, con ciò, il primato del dominio patemico sullo schema d'azione teso a risolverlo –, procede e si regge sia in virtù del rigore e della scrupolosità della sua 'adozione' (*yukti*), sia in forza della riscontrabilità pratica della sua efficacia prognostica. Ed è proprio questo tipo di empirismo ciò che conferisce forza e salienza a un'*ars medica*[16]: fintanto che ha contezza della relazione di

[14] Ricordo, ancora una volta (cfr. *supra*, n. 35 di cap. 1) che il *viveka* a cui il *sūtra* fa qui riferimento è il *vivekadarśana* implicito ad *Yogasūtra*, 1.12 – come indicato dalla glossa di Vyāsa allo stesso –, il quale è l'atteggiamento diacritico da reiterarsi in seno ai 'moduli terapeutici' (*aṅga*) e che accompagnerà il ragionamento del nostro autore fino a *Yogasūtra*, 4.28, ove prende congedo da tale atteggiamento.

[15] Notevoli, in merito alla definizione del carattere di questa condizione, le altre occorrenze di *kaivalya*. Cfr. *Yogasūtra*, 3.50; 3.55; 4.26; 4.34.

[16] Che, a questo punto, va intesa in senso lato, ossia in quanto condizione

concomitanza che vincola l'articolazione dell'anatomia formale alla concretezza dell'istanza patemica, la pratica terapeutica riscuote credito e guadagna, così, valore politico e 'biopolitico'[17].

Siffatta ipotesi, peraltro, non è neppure una novità dei nostri giorni, dal momento che è fin dalla 'glossa' (*bhāṣya*) di Vyāsa ai *sūtra* sopra citati che sappiamo della stretta parentela logica tra questo schema d'azione diagnostico-terapeutico e il tetralemma in uso presso le tradizioni 'mediche' (*cikitsāśāstra*) del tempo. Vyāsa, infatti, non solo richiama quest'ultime per chiarire e ribadire il significato delle 'quattro fasi' (*caturvyūha*) illustrate dai s*ūtra*, ma approfitta di questo abbinamento per proporre una terza variante del tetralemma stesso.

Ed è davvero notevole, a proposito della trasversalità del ricorso a questo schema d'azione quadripartito, quanto detto nella porzione del *bhāṣya* in cui Vyāsa conclude la sua disamina di *Yogasūtra*, 2.15 (*pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca sukham duḥkham eva sarvaṃvivekinaḥ* ||), ossia il *sūtra* appena precedente a quelli contenenti il tetralemma di cui ho finora trattato:

d'esercizio di tutte le pratiche che ricorrono a dei 'metodi' formalizzati e volti all'accertamento dei nessi tra sintomi e cause, eccezioni e regole, particolari e universali. Cfr., per i legami tra misurazione, medicina, medicazione, computo e 'meditazione', M. Serres, *Variations sur le corps*, Le Pommier, Paris 2013, pp. 92-93 (su *méditation*, *médication*); É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 2001, vol. II, pp. 376-383 (cap. iv, *'med-' e la nozione di misura*). Inoltre, M. Biscuso, *Filosofia e medicina. Una comune regione,* Mimesis, Milano 2009, pp. 118-123; A. Trucchio (a cura di), *Anatomia del corpo anatomia dell'anima. Meccanismo, senso e linguaggio*, Quodlibet, Macerata 2008; M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Frankfurt 2004.

[17] Cfr. K. Preisendanz, *Between Affirmation and Rejection Attitudes towards the Body in Ancient South Asia from the* Ṛgveda *to Early Classical Medicine*, in G. Melville, C. Ruta (a cura di), *Thinking the Body as a Basis, Provocation and Burden of Life Studies in Intercultural and Historical Contexts*, De Gruyter, Berlin 2015, pp. 113-144. Inoltre, sull'importanza del ruolo svolto dalla presa in carico dell'immanenza corporea (*kāya*, *kuṭi*, *tanus*, *deha*, *pudgala*, *śarīra*, *ātman*, ecc.) all'interno di differenti 'orientamenti' (*darśana*), si veda R.P. Chakravarthi, *Human Being, Bodily Being. Phenomenology from Classical India*, Oxford University Press, Oxford 2021.

[…] Ora, preso atto che il seminale morbo (*bīja*) da cui origina un così grande accumulo di disagio e malessere è il non vedere come stanno le cose (*avidyā*), ne consegue che il rimedio per la sua estinzione sia la corretta visione [delle cose] (*samyagdarśana*). Ragion per cui, nella stessa maniera in cui i trattati di medicina (*cikitsāśāstra*) illustrano le quattro fasi (*caturvyūha*) [del procedere diagnostico], ossia [l'accertamento su base] sintomatica della malattia (*roga*); [l'individuazione della] causa della malattia (*rogahetu*); [lo scorgere la possibilità della] guarigione dalla malattia (*ārogya*); [la prescrizione e la somministrazione del] rimedio (*bhaiṣajya*), di certo anche la [metodica presentata in questo] trattato (*śāstra*) procede seguendo [le medesime] quattro fasi (*caturvyūha*). Esse sono [parafrasandole]: [la presa d'atto della cifra] della disagevole ondivaganza del divenire (*saṃsāra*); [l'individuazione] della causa di un siffatto divenire (*saṃsārahetu*); [lo scorgere la possibilità] dello svincolamento (*mokṣa*) da tale causa; [la prescrizione e somministrazione] del rimedio atto allo svincolamento (*mokṣopāya*) [dal disagevole divenire]. Dunque[18], sono i turbamenti derivanti dall'esposizione al divenire, forieri del moltiplicarsi del disagio, a dover essere eliminati (*heya*); è la commistione (*saṃyoga*)[19] tra *pradhāna* e *puruṣa* la causa di ciò che va eliminato (*heyahetu*); è il ritrarsi definitivo (*atyantikī nivṛtti*) dagli effetti della commisione il dissolvimento (*hāna*) [della causa di ciò che va eliminato]; ed è la retta visione (*samyagdarśana*) il mezzo per attuare questo dissolvimento (*hānopāya*).
[Infine,] a proposito della natura propria (*svarūpa*) di colui che procede all'eliminazione, [si sappia che tale natura] non può essere né estinta, né acquisita. Infatti, qualora se ne accettasse l'estinguibilità, s'incorrerebbe nelle [fallacie] della 'tesi della distruttibilità [del sé]' (*ucchedavāda*), mentre, qualora se ne accettasse l'acquisibilità, [s'incorrerebbe nelle fallacie] della 'tesi della generazione causata [del sé]' (*hetuvāda*)[20]. Rifiutando entrambe queste prospettive (*ubhayapratyākhyāne*), si opti per la tesi della persistenza [del sé] (*śāśvatavāda*): è questa la retta visione (*samyagdarśana*).
[Vedi App.: Testo 8]

Ed è a partire da questa porzione del *bhāṣya* di Vyāsa che la salienza di siffatta parentela tra schemi quaternari e tetra-

[18] Riferendosi a quanto sarà indicato nei *sūtra* a seguire, ossia *Yogasūtra*, 2.16-26.

[19] Cfr. *supra*, n. 20 di *Introduzione*.

[20] Cfr., di contro, Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 15.10-11; 21.7-17.

lemmatici si è tramandata attraverso tanti altri commenti agli *Yogasūtra*[21], tra i quali spicca, per acume, quello svolto da Vācaspati Miśra (c. 850-920 d.C.)[22].

Malgrado fosse cosa nota agli autori tradizionali, il merito della ricostruzione filologica della genesi del rapporto di parentela che lega i due tetralemmi (*caturvyūha*) va, però, ad Albrecht Wezler, il quale – in un suo capitale articolo della prima metà degli anni ottanta – si è speso per rintracciarne l'andamento[23].

[21] Cfr. A. Wezler, *Philological observations on the so-called* Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivaraṇa *(Studies in the* Pātañjalayogaśāstravivaraṇa *I)*, in «Indo-Iranian Journal», 25 (1983), n. 1, pp. 17-40.

[22] Cfr. G.J. Larson, *Classical Yoga Philosophy and the Legacy of Sāṃkhya with Sanskrit Text and English Translation of* Pātañjala Yoga Sūtra-*s,* Vyāsa Bhāṣya *and* Tattvavaiśāradī *of Vācaspatimiśra,* Motilal Banarsidass, Delhi 2018. Il nesso tra *yoga*, *hānopāya* e 'medicina' (*bheṣaja*) è ancora esplicito e attuale al tempo del lessicografo Rāghava (c. XIV sec. d.C.), il quale ai cinque descrittori indicati fin da Amarasiṃha aggiunge i seguenti quattro: 'riferito a *Yogasūtra*'; 'metodo per ottenere profitto monetario' (*dravyalābha*); atto del promuovere, appoggiare, sostenere (*viṣkambhāda*); 'metodo medico' (*bheṣaja*). Cfr. Rāghava, *Nānārthamañjarī*, 3.264-265 (*yogaḥsaṃnahanopāyadhyānasaṃgatiyuktiṣu | yogasūtre dravyalābhe viṣkambhādau ca bheṣaje* ||).

[23] Cfr. A. Wezler, *On the Quadruple Division of the* Yogaśāstra*, the* Caturvyūhatva *of the* Cikitsāśāstra *and the* '*Four Noble Truths*' *of the Buddha (Studies in the* Pātañjalayogaśāstravivaraṇa *II)*, in «Indologica Taurinensia», XII(1984), pp. 289-337. Oltre ai rimandi alle opere delle tradizioni mediche e ai paralleli con quelle delle tradizioni buddhiste già individuati da Wezler (ossia Aśvaghoṣa, *Saundarānanda*, 16.41; *Ratnagotravibhāga,* 4.52; ecc.), ad oggi possiamo aggiungere a quest'ultime anche due passi da *Milindapañha*, 4.17; 4.33, e alcuni brani tratti da Asaṅga, *Yogācārabhūmi*: *Śrāvakabhūmi*, 253 (*tatra duḥkhasatyaṃ vyādhisthānīyaṃ tat prathamataḥ parijñeyam || samudayasatyaṃ vyādhinidānasthānīyaṃ tac cāntaraṃ parivarjayitavyam || nirodhasatyam ārogyasthānīyaṃ tac ca sparśayitavyaṃ sākṣātkartavyam || mārgasatyaṃ bhaiṣajyasthānīyaṃ tac cāsevitavyaṃ bhāvayitavyaṃ bahulīkartavyam* ||); *Bodhisattvabhūmi*, 17. È poi meritevole di nota, in quanto probabile interlocutore della formulazione disposta dallo stesso Vyāsa, *supra*, un passo di Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 6.2 (*yatra hi satto yena ca vādhyate yataś ca mokṣaṃ prārthayate tad evādau vyavacāraṇāvasthāyāṃ duḥkhasatyaṃ parīkṣyate | paścāt ko 'sya hetur iti samudayasatyam ko 'sya nirodha iti nirodhasatyam ko 'sya mārga iti mārgasatyam | vyādhiṃ dṛṣṭvā tannidānakṣayabheṣajānveṣāṇavat | sūtre 'py eṣa eva satyānāṃ dṛṣṭānto darśitaḥ | katamasmin sūtre | 'caturbhir aṅgaiḥ samanvāgato bhiṣak śalyāpahartā' ity atra*). Inoltre, Anālayo, *Beyond the*

In questo studio, infatti, i due schemi tetralemmatici in esame sono stati accostati anche a un terzo e importante tetralemma, ossia quello esposto fin dai più antichi *sutta* del Buddha e noto come *caturāryasatya*[24].

Ho più volte accennato ai parallelismi che intercorrono tra *yogaśāstra* e *cikitsāśāstra*, ma ora vorrei dare maggior corpo a siffatta correlazione. Essa risulta chiara e netta già a partire dalle risonanze logico-lessicali che si colgono affiancando la pericope di *Yogasūtra* citata a una porzione della *Carakasaṃhitā*, alla quale, peraltro, pare far riferimento il *bhāṣya* di Vyāsa.

Premetto, però, alcune considerazioni sull'opera qui chiamata in causa.

La *Carakasaṃhitā*, costituita da 120 *adhyāya* ripartiti in otto principali *sthāna*, è la più antica opera di *āyurveda* conosciuta, la cui redazione si colloca tra il 100 a.C. e il 200 d.C.[25], risultando anteriore dunque tanto al *bhāṣya* di Vyāsa quanto agli *Yogasūtra* stessi. Si tratta di un'opera che ha esercitato notevole influenza sulle *élite* intellettuali e che, fin dalle sue stanze d'apertura, si reputa espressione di una tradizione medica tanto autorevole quanto sistematica. Ciò è evidente fin dal primo *adhyāya* dell'iniziale porzione detta *sūtrasthāna*, nel quale la figura del dio Indra è chiamata in causa per sottolineare l'importanza che ha, per l'adepto del metodo medico che sta per essere esposto (qui definito *āyurveda*), l'avere contezza nosografica del quadro d'insieme del fenomeno patologico[26].

Limitations of Binary Thinking. Mindfulness and the Tetralemma, in «Mindfulness», 13 (2022), pp. 1410-1417; D. Wujastyk, *The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Āyurveda*, in D.G. White (a cura di), *Yoga in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2012, pp. 31-42; P.A. Maas, *The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 51 (2007/2008), pp. 125-162.

[24] Cfr. *supra*, n. 18 di cap. 1.

[25] Cfr. G.J. Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature*, Egbert Forsten, Groningen 1999, vol. 1A, pp. 105-115.

[26] Cfr. K. Preisendanz, *The Initiation of the Medical Student in Early Classical Āyurveda. Caraka's Treatment in Context*, in B. Kellner (a cura di), Pramāṇakīrtiḥ. *Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 70, Wien

Questo richiamo alla perizia è svolto mediante l'eloquente immagine dell'"imperituro triplice intreccio' (*trisūtraṃ śāśvataṃ puṇyam*), la quale fissa un principio di mutuo sostegno tra l'indagine eziologica (*hetu*), l'accertamento sintomatologico (*liṅga*) e la somministrazione terapeutica (*auṣadha*) (*Carakasaṃhitā*, 1.1.24-25). Di tono simile è anche l'ottavo *adhyāya* dello stesso *sūtrasthāna*, il quale tratta dei vincoli tra percezione sensibile e intelletto, nonché delle relative patologie.

Ma è nel nono *adhyāya*, intitolato 'sunto dei quattro quarti [del metodo medico]' (*khuḍḍākacatuṣpāda*)[27], che si trova l'illustrazione delle componenti della 'quaterna' (*catuṣpāda*) su cui si regge il metodo medico trasmesso da Ātreya, in cui compaiono termini chiaramente affini a quelli indicati nella versione del tetralemma presente nel *bhāṣya* agli *Yogasūtra*[28]. I quattro protagonisti di siffatto esercizio medico sono individuati, fin dall'inizio del testo, in quest'ordine: il medico (*bhiṣaj*), l'attendente (*upasthātṛ*), le sostanze medicinali (*dravya*), il paziente (*rogin*)[29].

2007, pp. 629-668. Inoltre, G. Schopen, *The Training and Treatments of an Indian Doctor in a Buddhist Text: A Sanskrit Biography of Jīvaka*, in C. Pierce Salguero (a cura di), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*, Columbia University Press, New York 2017, pp. 184-204.

[27] Il titolo è strettamente correlato a quello del decimo *adhyāya* (*Carakasaṃhitā*, 1.10.1-24), il *mahācatuṣpāda.* Quest'ultimo richiama la suddetta quaterna ma ne discute in relazione alla tradizione medica di Maitreya, che qui viene screditata (*Carakasaṃhitā* 1.10.22). L'analisi del significato teoretico delle partizioni interne e delle titolature di un'opera è di estrema importanza, nonostante siano questi gli aspetti maggiormente esposti all'operato redazionale. Cfr. K. Preisendanz, *Text Segmentation, chapter Naming and the Transmission of embedded Texts in South asia, with Special Reference to the Medical and Philosophical Traditions as exemplified by the* Carakasaṃhitā *and the* Nyāyasūtra, in F. Bretelle-Establet, S. Schmitt (a cura di), *Pieces and Parts in Scientific Texts,* Springer, Paris 2018, pp. 159-220. La rivalità e la polemica tra i diversi orientamenti medici struttura anche l'andamento delle singole tradizioni. Cfr. D. Fiordalis, *Medical Practice as Wrong Livelihood. Selections from Pāli discourses,* Vinaya*, and commentaries*, in C. Pierce Salguero (a cura di), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*, Columbia University Press, New York 2017, pp. 105-112.

[28] Cfr. *infra*, n. 34, 35.

[29] Cfr. *Carakasaṃhitā* 1.9.3-5 (*bhiṣag dravyāṇy upasthātā rogī pādacatuṣṭayam | guṇavat kāraṇaṃ jñeyaṃ vikāravyupaśāntaye || vikāro*

A circa metà del nono *adhyāya*, poi, troviamo il summenzionato passo dedicato allo schema d'azione tetralemmatico (qui indicato come *caturvidha*). Merita sottolineare che questa specifica porzione del testo fa seguito a tre stanze in cui si denuncia e biasima la presenza di medici ignoranti, di millantatori d'abilità curative e di impostori (*Carakasaṃhitā* 1.9.15-17)[30], il cui operato, in tutta evidenza, lede la reputazione pubblica dell'*ars* terapeutica. Questo richiamo al clima concorrenziale in cui al tempo si esercitava la professione medica aggiunge salienza dialettica alla formulazione del tetralemma in questione, che ora riporto per esteso (*Carakasaṃhitā*, 1.9.18-22):

18. Perciò, è chiamato 'salva vita' (*prāṇābhisara*) il medico (*bhiṣak*) che adotta (*yukta*)[31] la quaterna (*catuṣṭaya*), [ossia che osserva il seguente procedere sequenziale:] rifarsi ai trattati (*śāstra*), comprensione del loro contenuto (*arthavijñāna*), applicazione [di quest'ultimo], operare oculato (*karmadarśana*).
19. Costui, avendo contezza di questa quadripartizione (*caturvidha*),

dhātuvaiśamyaṃ sāmyaṃ prakṛtir ucyate | sukhasaṃjñakam ārogyaṃ vikāro duḥkham eva ca || caturṇāṃ bhiṣagādīnāṃ śastānāṃ dhātuvaikṛte | pravṛttir dhātusāmyārthā cikitsety abhidhīyate ||). Il richiamo a questa quaterna si estende, praticamente immutato, per secoli, dalla *Śusrutasaṃhitā* arrivando fino all'opera di Bhāvamiśra (c. XVI sec.). Cfr., ad es., *Śusrutasaṃhitā*, 1.34.15-24 (16. *ete pādāś cikitsāyāḥ karmasādhanahetavaḥ | guṇavadbhis tribhiḥ pādaiś caturtho guṇavān bhiṣak* ||); Vāgbhaṭa, *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, *sūtrasthāna* 1.27-29; Bhāvamiśra, *Bhāvapakāśa*, *pūrvakhaṇḍa*, 6.37-54.

[30] *Carakasaṃhitā*, 1.9.15-17 (15. *sati pādatraye jñājñau bhiṣajāv atra kāraṇam | varam ātmā huto 'jñena na cikitsā pravartitā* || 16. *pāṇicārād yathācakṣur ajñānād bhītabhītavat | naur mārutavaśevājño bhiṣak carati karmasu* || 17. *yadṛcchayā samāpannam uttārya niyatāyuṣam | bhiṣaṅmānī nihanty āśu śatānyaniyatāyuṣām* ||).

[31] L'impiego del termine *yukti* (da √*yuj*), rimanda – a proposito di *yoga* – all'adozione e all'"applicazione' oculata e puntuale di un rimedio dato, la cui complessa preparazione va svolta con estrema perizia e avvalendosi di strumenti di garanzia, che anche in questi ambienti sono chiamati *pramāṇa*. Cfr. P.-S. Filliozat, Yukti*, le quatrième* pramāṇa *des médecins (*Carakasaṃhitā, Sūtrasthāna *XI, 25)*, in «Journal of the European Āyurvedic Society», 1 (1990), pp. 33-46. Inoltre, A. Comba, *La medicina indiana*, Promolibri, Torino 1991, pp. 219-227 (App. *Tantrayukti*); C. Scherrer-Schaub, *Le terme* yukti*: première étude*, in «Asiatische Studien / Études Asiatiques», 35 (1981), pp. 185-199.

dunque delle cause (*hetu*), dei segni sintomatici (*liṅga*), dei rimedi sedativi e degli antidoti (*praśamana*), di ciò che impedisce il tornare in essere dei malanni (*roga*), è il migliore tra i medici, adatto [a fare il medico] del sovrano (*rājārha*)[32].
20. La qualità e i difetti (*guṇadoṣa*) di un arma (*śastra*), dei trattati (*śāstra*) e dell'acqua corrente (*salila*) si palesano d'accordo col loro 'recipiente' (*pātra*). Perciò, al fine di svolgere [opportunamente] il trattamento (*cikitsā*), [il medico] deve avere chiarezza circa [i mezzi] della prognosi (*prajñā*).
21. Abilità individuativa (*vidyā*), ragionamento critico (*vitarka*), cognizione di causa (*vijñāna*), buona memoria (*smṛti*), dedizione (*tatpara*), operosità (*kriyā*)[33]: per colui che possiede queste sei qualità (*ṣaḍguṇa*) non vi è alcun obiettivo (*sādhya*) che risulti irraggiungibile.
22. [Quando le suddette si palesano come] acume visivo (*vidyā*), pensiero pertinente (*mati*), operare oculato (*karmadṛṣṭi*), costanza (*abhyāsa*), competenza (*siddhi*), affidabilità (*āśraya*), allora la parola *vaidya* può senz'altro essere usata [per indicare colui che esibisce tali caratteristiche].
[Vedi App.: Testo 9]

Data la cogenza logica e la sistematicità tassonomica di queste stanze della *Carakasaṃhitā*, è chiaro il motivo per cui Vyāsa le abbia richiamate – in qualità di stemma convalidante – nel suo *bhāṣya* al tetralemma di *Yogasūtra.* Trattasi, infatti, di stanze a cui va il merito di aver delineato, in maniera cristallina, tanto l'anatomia formale quanto il decorso pratico dell'operato terapeutico (*cikitsā*), evidenziandone, così, sia i principî fondanti sia i fattori coesivi.

Avendo lo scopo di fornire una visione d'insieme di quanto detto finora, le quattro colonne della sottostante sinossi fungono da blocchi di partenza di una corsa comune, durante lo svol-

[32] Altro passo affine a quanto qui descritto è quello di *Carakasaṃhitā*, 3.6.13.

[33] Si noti che il lessico qui impiegato è il medesimo che si trova tanto nei trattati di *yoga* quanto di *nyāya*. Cfr. K. Preisendanz, *Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science: An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy Part I*, in D. Wujastyk, A. Cerulli, K. Preisendanz (a cura di), *Medical Texts and Manuscripts in Indian Cultural History,* Manohar, Delhi 2013, pp. 63-139.

gersi della quale i corpi dei differenti concorrenti appaiono tutti saldamente ancorati al medesimo suolo. Per il tramite di questa disposizione orchestrale, infatti, vorrei dare forma tangibile alla suddetta concordia sinfonica, radunandone i differenti elementi all'interno dei confini di un unico quadrivio di 'metodi' (*yoga*). Metodi che, pur discordi nei 'fini', appaiono palesemente affini e concordi nel sostenere una medesima posizione di fondo: è l'immanenza somatico-topica dell'affezione patica a determinare l'ordinamento del regime semiotico-scopico di cui partecipa l'esperienza eidetica, non viceversa[34].

Ecco, dunque, la sinossi lessicale del nostro quartetto di quaterne, qui disposte in ordine cronologico:

Buddha	Caraka[35]	*Yogasūtra*	Vyāsa
duḥkha	*roga*	*heya*	*saṃsāra*
samudaya	*rogahetu*	*heyahetu*	*saṃsārahetu*
nirodha	*ārogya*	*hāna*	*mokṣa*
mārga	*bhaiṣajya*	*hānopāya*	*mokṣopāya*

[34] Trattasi qui, a tutti gli effetti, di un rovesciamento di paradigma, alla stregua di quelli proposti in seno al recente *corporeal turn*, così come intesa a partire da autori quali Michel Serres, Jeff Malpas o Shaun Gallagher. Cfr., risp., M. Serres, *Les cinq senses*, Pluriel, Paris 2014 (rist.); M. Serres, *Variations sur le corps*, Le Pommier, Paris 2013; J.E. Malpas, *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*, MIT, Cambridge 2012; J.E. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; S. Gallagher, *Enactivist interventions. Rethinking the Mind*, Oxford University Press, New York 2017; S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, New York 2005. Inoltre, A. Lanzieri, *Il corpo nell'anima. Henri Bergson e la filosofia della mente*, Mimesis, Milano 2022; A. Pennisi, *Che ne sarà dei corpi? Spinoza e i misteri della cognizione incarnata*, il Mulino, Bologna 2021; D. Anzieu, *L'Io-pelle*, Raffaello Cortina, Milano 2017; J.G. Fox, *Marx, the Body, and Human Nature*, Palgrave, New York 2015; G. Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Roma 2013; F. Masi, *Emil Lask. Il* pathos *della forma*, Quodlibet, Macerata 2010; J. Fontanille, *Soma et Séma. Figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris 2004; A. Mol, *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*, Duke University Press, Durham 2002.

[35] Per agevolare il raffronto, invece di seguire il dettato delle stanze della *Carakasaṃhitā* citate *supra*, qui adotto l'articolazione lessicale della stessa presentata nel *bhāṣya* di Vyāsa, di cui ho trattato prima e a cui rimando.

Già a un primo sguardo, le ragioni pratiche della concordia tra rimedi di cui ho detto poc'anzi appaiono lampanti: il semplice accostamento dei termini presenti nei quattro tetralemmi mostra, a chiare lettere, il carattere programmatico e pragmatico di tutti i percorsi listati. Percorsi che, di comune accordo, pongono alla base delle rispettive traiettorie lo stesso fondamento patente: è il 'patema patito' il saldo terreno su cui tutti e quattro si appoggiano, sebbene lo chiamino in modi diversi.

Che si tratti di *duḥkha*, di *roga*, di *heya* o di *saṃsāra*, una soltanto è la base concreta da cui tutti i nostri tetralemmi dipartono.

Altrettanto univoco, poi, è il consenso circa l'ordine della sequenza dei quattro passi da farsi in vista del raggiungimento del fine ambìto, la quale, in tutta evidenza, è dettata dal medesimo criterio ordinante: una volta accertati i sintomi se ne cerchino le cause, sicché, appurata la possibilità di arrestare quest'ultime, ci si avvalga di un trattamento terapeutico strutturato in otto moduli.

Concordia piena, dunque, tanto sulla sequenza dei passi dell'esercizio quanto sul criterio sistemico che la orienta. Una concordia che conferisce perizia, tenuta e cogenza agli argini posti in essere dai diversi tetralemmi del 'metodo' (*yoga*), tutti parimenti tesi a porre rimedio alle cause degli effetti afflittivi che turbano lo 'stato d'animo' del soggetto assediato e preda di desideri artificiosi, ambizioni malriposte e sogni improbabili, i quali, a sua insaputa, fomentano le ansie, paure e brame che logorano e tormentano, fino a rovinarlo, il suo vivere e agire quotidiano.

Con quanto precede mi auguro di esser riuscito a illustrare, con qualche dovizia, almeno gli aspetti fondamentali del rimedio offerto dall'"eserciziario' di Patañjali, esponente di un 'metodo' (*yoga*) semiosomatico, o practognostico, che scommette sull'effettiva possibilità di 'neutralizzare' (*nirodha*) i severi effetti patologici derivanti dall'uso delle 'figure attanziali'.

2.2. *Sugli effetti del rimedio*

In questa sezione di capitolo vengo ora a trattare, con maggior dettaglio, dell'"effettività del rimedio' prescritto dall'autore degli *Yogasūtra*, ossia della condizione detta *nirbījasamādhi* e dello 'stato d'animo' detto *kaivalya*[36]. Sono questi i termini usati per indicare gli effetti risultanti dall'esercizio del 'metodo' (*yoga*) prescritto, con i quali il *sūtrakāra* segnala l'avvenuta interruzione delle afflizioni (*kleśa*) e, perciò, il ritrovamento dello stato di 'salute' (*samādhi*). Una situazione affettiva che vado a descrivere seguendo il dettato della pericope dell'ultimo 'quarto' dell'opera (*kaivalyapāda*), la quale è dedicata all'illustrazione dell'"esito' pragmatico provocato dall'esposizione del paziente al 'dispositivo terapeutico' (*hānopaya*) proposto in questo 'metodo'. Una pericope in cui l'interruzione del 'malanno' (*vyādhi*) derivante dalle afflizioni (*kleśa*) di cui patisce il soggetto viene fatta coincidere con l'"eliminazione' (*virāmapratyaya*) e con l'arresto (*nirodha*) della 'figura di ruolo' (*nirmāṇa*) dell'"agente causante' (*prayojaka, kārtṛ, ahaṃkāra*)[37] a cui il paziente, prima della 'terapia', è, surrettiziamente, avvezzo ad accompagnarsi. Una pericope in cui le ragioni della fattibilità del rimedio si palesano, concretamente, col venire in essere della peculiare condizione di 'salute' (*nirbījasamādhi*) pronosticata in sede diagnostica (cfr. cap. 2.1).

Per dare risalto alla cifra topica dell'effetto salutare provo-

[36] Cfr., per le occorrenze del termine *kaivalya*, *Yogasūtra*, 2.25 (*tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddṛśeḥ kaivalyam* ||); 3.50; 3.55; 4.26; 4.34. Qui la parola *kaivalya* (derivante da *kevala-* + *-ya*, ove *kevala* significa 'solo', 'unico', 'distinto', 'discreto') serve a indicare la condizione di 'attinenza attanziale' che segna il vissuto e lo 'stato d'animo' del *kevalin* – termine però non presente nel testo di *Yogasūtra* – che ha riguadagnato *samādhi*. Questi è ora 'attinente all'attanza', 'stante in inerenza', ossia vive in modale consistenza col reale in attanza. Una forma di *solitudo* in cui non si ha più bisogno di ricorrere ad 'altro da sè' e si prescinde dalle divisioni e dalle figurazioni binarie.

[37] Ciò a dire che la figura attanziale del *prayojaka,* ossia di 'colui che provoca l'ottenimento di un fine', si rispecchia in quella del *kārtṛ,* ossia il 'facitore' e 'causatore' in senso lato, la quale, a sua volta, è riferita a se stessi mediante il 'dirsi o pensarsi facitore', ossia *ahaṃkāra.*

cato da questa peculiare operazione di 'de-figurazione di sé', faccio ricorso a un celebre adagio: 'lontano dagli occhi, lontano dal cuore'. Trattasi di un modo di dire che mette in guardia i parlanti dal temibile rischio di contrarre patemi e afflizioni d'animo a partire dal semplice gesto del 'guardare'. Un modo di dire che richiama alla memoria l'intimo vincolo affettivo che sussiste tra il 'vedere' e il 'patire', il quale, non a caso, è oggetto di un altro celebre detto: 'occhio non vede, cuore non duole'[38]. L'autore degli *Yogasūtra* è talmente avvertito del potenziale affettivo derivante dalla 'commistione' (*saṃyoga*) tra figurazioni ideali, da trattarlo alla stregua di una forma di contagio, la cui influenza si estende a tutti gli àmbiti in cui si esercita la facoltà di 'vedere' (√*dṛś, dṛgśakti*) del 'vedente' (*draṣṭṛ*). Quest'ultimo, essendo afflitto da *avidyā*, non solo 'vede' oggetti che non esistono e 'non vede' cose che ha sotto gli occhi, ma introduce tagli, partizioni e soluzioni di continuità (*bheda*) dove, di fatto, non ve ne sono. Così facendo, però, questi si espone alle oscillazioni e ai 'mutamenti dello stato d'animo' (*pariṇāmacitta*)[39] che derivano ora dalla mancanza ora dalla presenza degli 'oggetti idealtipici' a cui ambìsce, dei quali necessita per qualificarsi come 'soggetto ideale'. Nello stesso modo in cui i turbamenti dell'animo di un amante dipendono dai modi in cui questi si figura e contempla la 'visione' della propria amata in sua assenza, così il 'vedente' è scosso e agitato a seconda dei modi in cui si figura e contempla, in 'cuor suo', gli 'enti di immaginazione' (*vikalpa*) e le 'figure

[38] È questa la lacerante condizione chiasmatica che intercorre tra il visibile e l'invisibile, la zona di confine entro la quale avviene l'interscambio tra la percezione sensibile e la persistenza patica delle 'invisibili' figurazioni mnestiche, dando così riprova dell'immanenza dell'effimero e dell'umano fare esperienza sensibile dei 'significati' delle cose. Cfr. J. Noggle, *Unfelt. The Language of Affect in the British Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca 2020; J.C. Johnson, A. Stavru (a cura di), *Visualizing the invisible with the human body. Physiognomy and* ekphrasis *in the ancient world*, De Gruyter, Berlin 2019. Inoltre, M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*, ETS, Pisa 1988.

[39] Cfr. *Yogasūtra*, 2.15; 3.9; 3.11-13; 3.15-16; 4.2; 4.14; 4.18; 4.32-33. Inoltre, K. Chenchulakshmi, *The Concept of* Pariṇāma *in Indian Philosophy. A Critical Study with Reference to Sāṁkhya-Yoga*, Sandeep Prakashan, Delhi 2005.

chimeriche' (*abhūtaparikalpa*) oggetto della sua bramosia.

Richiamando l'attenzione a quanto indicato nei precedenti capitoli, torno qui a ribadire il fondato sospetto che Patañjali nutre verso tutti i dispositivi ideografici e i 'concetti' (*vikalpa*). Un sospetto relativo alla funzione divisiva, partitiva, scotomizzante, ostativo, ipostatizzante, reificante, staticizzante, immobilizzante, immortalante e devitalizzante che tutti i 'concetti' sono chiamati a svolgere, la quale li rende latori di effetti 'paralizzanti' e, dunque, sempre forieri di gelida 'stasi'. Trattasi della peculiare forma di 'paralisi' cognitiva di cui fornisce vivido ritratto anche uno scritto di Luigi Pirandello, parimenti preoccupato dei rapporti che intercorrono tra le forme discorsive e rappresentative con cui i parlanti immobilizzano il movimento e l'istituzione dei confini dell'ʻordine dato':

> La vita è un flusso continuo che noi cerchiamo d'arrestare, di fissare in forme stabili e determinate, dentro e fuori di noi […]. Le forme, in cui cerchiamo d'arrestare, di fissare in noi questo flusso continuo, sono i concetti, sono gli ideali a cui vorremmo serbarci coerenti, tutte le finzioni che ci creiamo, le condizioni, lo stato in cui tendiamo a stabilirci[40].

Quello della 'paralisi di stato', infatti, è un malanno che travalica il tempo e lo spazio e che accompagna da sempre l'animale umano avvezzo e schiavo del discorso. Un malanno veramente ostico, per arrestare il quale serve un rimedio all'altezza della gravità della situazione. Un rimedio che, per dirsi efficace, deve essere in grado di 'liberare' davvero il paziente ammalato dall'ingerenza dei 'concetti' (*vikalpa*), il quale, altrimenti, continuerà a fare a pezzi e a reificare la cinetica modale del reale sensibile e a essere vittima della frenetica saga del ricorso ai 'termini *ad quem*' (*sarūpa*).

L'obiettivo principe dello *yoga* di Patañjali, come già detto, è infatti quello di 'arrestare' (*nirodha*) gli effetti tossici derivanti dal ricorso ai 'concetti' e alle 'figure attanziali', poiché solo così il paziente si può 'liberare' dai vincoli che lo legano al dualismo

[40] L. Pirandello, *Saggi, Poesie, Scritti Varii*, Mondadori, Milano 1977, p. 151.

derivante dall'uso dei 'termini di paragone'[41]: mettendo in mora il 'regime scopico' dei 'significanti' il soggetto affetto torna, finalmente e definitivamente, alla 'salute' (*samādhi*), ossia allo 'stato' (*sthāna*) in cui il reale è 'senza significato [imposto]' e, quindi, 'inerente solo a se stesso' (*kaivalya*)[42]. Uno stato di 'salute' in cui non solo tutto è 'ri-posto al proprio posto' (*svarūpāvasthāna*), ma nel quale, grazie all'immunità generata dall'antidoto' (*pratipakṣa*) fornito dal 'metodo', non vi sono piú rischi di nuove 'germinazioni' del malanno (*nirbījasamādhi*) e di recidive. Uno stato che sancisce l'avvenuta interruzione delle afflizioni (*kleśa*).

Ciò detto, vengo ora ai *sūtra* della pericope in questione, l'articolazione dei quali riflette l'intensa dialettica intertestuale a cui è esposto e di cui partecipa il loro autore. Come è noto da decenni[43], infatti, la gran parte dei *sūtra* del quarto *pāda* dell'opera conversa e rimanda al dettaglio delle proposte di metodo avanzate dagli esponenti di altri e diversi 'orientamenti' (*darśana*), rispetto alle quali Patañjali prende esplicitamente posizione. Una dialettica tra specialisti in materia, dunque, la cui intensità si riflette tanto nella disposizione logica quanto nel rigore argomentativo dei *sūtra* che inaugurano il quarto *pāda* degli *Yogasūtra*, interamente dedicato allo 'stato d'animo' detto *kaivalya*.

Ecco dunque il testo della pericope in oggetto (*Yogasūtra*, 4.1-6):

[41] È questo l'eterno bisticcio, di saussuriana memoria, tra 'significato' e 'significante': «Il legame che unisce il significante al significato è arbitrario […]». F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari-Roma 2005 (rist.), p. 85. Cfr. F. Rastier (a cura di), *De l'Essence Double du Langage et le Renouveau du Saussurisme*, Éditions Lambert-Lucas, Limoges 2016. Inoltre, F. Rastier, *Saussure au futur*, Belles Lettres, Paris 2015 (cap. 4, *Les dualités contre le dualisme*, pp. 107-118; cap. 5, *Dé-ontologie*, pp. 117-149 [par. 4 su incontro con il 'pensée indienne', par. 7 su *apoha*]); B. Lauretano, Animal symbolicum. *Dalla filosofia del linguaggio alla zoosemiotica*, ESI, Napoli 1993, pp. 41-42 (par. *Arbitrarietà del segno*); 166-176 (su significato-assente/significante-agente). Inoltre, *supra* e *infra*, n. 55 di cap. 1, n. 50 di cap. 2.

[42] Cfr. *supra*, n. 36 di cap. 2.

[43] Cfr., per il dettaglio dei *loci* intertestuali di cui dà testimonianza l'opera di Patañjali, F. Squarcini, G. Pellegrini (a cura di), *Patañjali Yogasūtra*, Einaudi, Torino 2019, pp. 179-190.

4.1. [Si tratti ora] delle possibili modalità d'acquisizione (*siddhi*), le quali possono dipendere dallo *status* di nascita, da medicamenti[44], dall'impiego di formule, dall'ascesi e dal *samādhi*.
4.2. [Rispetto allo *status* delle cause delle *siddhi*, si consideri che] al momento del completo compiersi delle [possibilità inerenti alle] cause sostanziali (*prakṛtyāpūrāt*), coincide il [loro modale] riversarsi in ulteriori forme di esistenza (*jātyantaraparipāmaḥ*)[45].
4.3. [Ed è per questo che] ogni [ipotetica] imputazione d'efficienza (*nimitta*) addossata a delle cause (*prakṛtīnām*) non coglie l'effettivo propulsore (*aprayojakam*) che, invece, è colto eliminando le chiuse (*varaṇabhedas*), come fa il contadino (*kṣetrikavat*) [avvezzo a irrigare i campi][46].
4.4. [Tolte le chiuse, si vedrà sia che] le varie ipostasi (*nirmāṇa*) del plesso delle cognizioni (*cittāni*) si reggono [tutte] solo in forza del 'senso di io-sono' (*asmitāmātrāt*)[47],
4.5. [sia che,] dietro alle differenti (*anekeṣām*) proliferazioni delle innumerevoli [ipostasi partitive] (*pravṛttibhede*), vi è un solo (*ekam*) elemento propulsore (*prayojakaṃ*): il plesso delle cognizioni (*cittam*)[48].
4.6. E tra tutte [le maniere di intendere il ruolo di tale plesso], solo quella proveniente dalla visione inintenzionata (*dhyānajam*) può dirsi priva di tracce residuali (*anāśayam*)[49].
[Vedi App.: Testo 10]

Nel descrivere in questi termini la condizione del

[44] Cfr. S.R. Sarbacker, *Herbs (*auṣadhi*) as a Means to Spiritual Accomplishments (*siddhi*) in Patañjali's Yogasūtra*, in «International Journal of Hindu Studies», 17 (2013), n. 1, pp. 37-56.

[45] Il tema di *siddhi* è dato come 'sottinteso' (*anuvṛtti*) anche dalla glossa di Vyāsa al *sūtra*. Faccio poi notare che il modello di causazione qui presentato è ancorato su elementi condivisi con altre tradizioni del tempo. Cfr., ad es., Kāṇada, *Vaiśeṣikasūtra*, 9.2.1-28.

[46] Cfr., per altri usi di *nimitta*, Asaṅga, *Abhidharmasamuccaya*, 14; Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 1.14; 8.24-26.

[47] Come già descritto in *Yogasūtra*, 2.6 (*dṛgdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā* ||). Inoltre, per degli usi affini del composto *nirmāṇacitta*, *Bodhisattvabhūmi*, 1.5; Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 7.48-51.

[48] Cfr., per altri usi del termine *prayojaka*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.10-13.

[49] Cfr., per altri usi del termine *dhyānaja*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.13; 4.17; 4.26; 4.44). Inoltre, per *anāśaya*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.59-63; 4.119.

nirbījasamādhi e il salubre 'stato d'animo' detto *kaivalya* il *sūtrakāra* fornisce un puntuale ritratto degli effetti sintomatici provocati dall'esercizio del 'rimedio metodico' prescritto nei precedenti *pāda* dell'opera. Un rimedio modulare e progressivo, i cui diversi 'passi' (*pāda*) sono stati pensati affinché potesse effettivamente darsi l'auspicata interruzione della grave forma di afflizione derivante, si ricordi, dall'uso delle figure attanziali e delle rappresentazioni idealtipiche, la cui fantasmatica 'sostanza' si reitera mediante l'attività predicativa.

Del fatto che l'autore della pericope avesse contezza di quest'ultimo aspetto offrono patente riprova tanto il lessico tecnico qui adoperato quanto la peculiare struttura formale dei *sūtra* ivi disposti. Le sei proposizioni di questa pericope, infatti, ruotano attorno a quattro singoli termini chiave, tutti relativi al regime scopico delle figure attanziali. Termini di ampia pertinenza e, perciò, di straordinaria importanza. Trattasi dell'ennesima quaterna, i cui componenti fungono da indicatori discreti di un processo *in fieri*, riguardante, però, l'intero spettro dell'esperienza sensibile e intellegibile del soggetto.

Per il ruolo nodale assegnato da Patañjali a questi quattro termini, ritengo utile descriverli uno per uno, seguendo l'ordine con cui compaiono nella pericope sopracitata:

nimitta, usato in *Yogasūtra*, 4.3[50], indica l'"[ipotetica] imputazione d'ef-

[50] Come già segnalato da uno studio di Louis Renou, il termine sanscrito *nimitta* rimanda alla metaforica *connexion* tra 'significante' e 'significato'. Renou lo accosta al radicale indoeuropeo **mei-*, ossia 'unire', 'attaccare', il quale è spesso abbinato al preverbo *ni-*, largamente usato nei lemmi che indicano il 'collegamento' (ad es. *nibandhana*, *nidana*, *niyut*, ecc.). Cfr. L. Renou, '*Connexion*' *en védique,* '*cause*' *en bouddhique*, in L. Renou, *L'Inde fondamentale*, PUF, Paris 1978, pp. 149-153 (in part. 152-153). Inoltre, T. Burrow, *On the derivation of the Sanskrit word* nimitta, in M.M. Sharma (a cura di), *Professor Krishna Kanta Handiqui Felicitation Volume*, Radha Bora, 1982, pp. 51-55. Il termine *nimitta*, identico in lingua pāli, è utilizzato a partire dalle più antiche raccolte dei discorsi del Buddha (ad es. il *Nimittasutta* di *Aṅguttaranikāya*, 3.100). A riguardo della semantica di *nimitta*, si noti che proprio nelle fonti pāli il termine contrastivo *animitta* è usato con valenza positiva, attigua alla condizione del *nibbāna*. Cfr. P. Harvey, '*Signless*' *Meditations in Pāli Buddhism*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 9 (1986), n. 1, pp. 25-52. Inoltre,

ficienza', ossia la 'figurazione di ruolo' del facente funzione, del delegato responsabile, dell'ufficiale fittizio;
prayojaka, usato in *Yogasūtra*, 4.3-5[51], rimanda alla 'figura di ruolo' del 'propulsore', ossia l'agente scatenante, l'innesco provocante;
bheda, usato in *Yogasūtra*, 4.3, 4.5, 4.12, 4.15[52], termine che indica tutto

Z. Yao, *Empty Subject Terms in Buddhist Logic. Dignāga and His Chinese Commentators*, in «Journal of Indian Philosophy», 37 (2009), pp. 383-398; M. D'Amato, T*he semiotics of signlessness. A Buddhist doctrine of signs*, in «Semiotica», 147 (2003), n. 1/4, pp. 185-207; R.P. Hayes, *Dignaga on Interpretation of Sings*, Kluwer, Dordrecht 1988. Si vedano anche Vātsyāyana ad *Nyāyasūtra*, 1.1.2; 4.2.38 (*doṣanimittānāṃ tattvajñānād ahaṃkāranivṛttir ity uktam | atha kathaṃ tattvajñānam utpadyata iti*?). Notevole anche il modo in cui la glossa di Vyāsa agli *Yogasūtra* impiega e intende il termine *nimitta*, il quale ricorre solo a fronte di *sūtra* in cui è centrale la dimensione rappresentativa e ipotetica che *nimitta* richiama. Cfr. Vyāsa ad *Yogasūtra*, 1.24; 2.13; 2.19; 4.3; 4.9-10; 4.12; 4.15.

[51] Il modo in cui gli *Yogasūtra* intendono la figura attanziale del *prayojaka* – strettamente correlata all'idea di *ahaṃkāra* – non pare riscuotere l'approvazione dell'autore della *Yuktidīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā*, 3 (*ucyate-ahaṃkāraparigrahārtham | evaṃ tarhi naivāhaṃkāro vidyata iti patañjaliḥ | mahato 'smipratyayarūpatvābhyupagamāt | tatparihārārtham etad bhaviṣyati | āha, na | uttaratra parigrahāt | etad asti nāsti prayojanam | vakṣyati hi mahatā kaṇthenopariṣṭād ācāryaḥ 'prakṛter mahāṃs tato 'haṃkāra*' [*Sāṃkhyakārikā*, 22] *iti tenaivedaṃ siddham* |). La figura del *prayojaka* è oggetto di disamina critica anche in Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 4.10-13. Notevole poi il fatto che in alcuni antichi trattati di dottrina politica e giuridica l'impiego del termine *prayojaka* stia a indicare colui che fornisce i mezzi a un'intrapresa o che mette a disposizione risorse o denaro per avviare delle attività, dunque un 'money lender', un 'dispensatore di credito'. Cfr., ad es., *Āpastambadharmasūtra*, 3.12.12; *Yājñavalkyasmṛti*, 2.62.

[52] La nozione di *bheda* è reputata di straordinaria importanza in questi ambiti, come testimonia la vasta e duratura produzione speculativa alla stessa dedicata. Cfr. T. Watanabe, *Causality and the Notion* of bheda, in «Journal of Indian and Buddhist Studies», 53 (2005), n. 2, pp. 978-975[27-30]; T. Kyuma, bheda *and* virodha, in S. Katsura (a cura di), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 225-233; S.H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997, pp. 103-115 (su *bheda*). Lunga e fitta, poi, la filiera del dibattito circa lo statuto di *bheda*, a partire dall'*Ātmatattvaviveka* di Udayana (c. XI sec.), a cui replica il quarto capitolo – interamente dedicato alla 'confutazione della nozione di *bheda*' (*bhedanirāsa*) – del *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya* di Śrīharṣa (c. XII sec.), capitolo a cui risponde l'opera *Bhedasiddhi* di Śaṅkara Miśra (c. XV sec.), a sua volta oggetto delle critiche dell'*Advaitaratnarakṣaṇa* di Mādhusudana Sarasvatī (c. XVI sec.).

ciò che funge da fattore occlusivo, ostacolante e inibente, ma che qui rimanda alla figura delle 'chiuse', o 'argini', mediante le quali si trattiene e delimita lo scorrere delle acque, una figura che funge da esempio principe del gesto del 'taglio', della 'segnatura divisoria';
nirmāṇa, usato in *Yogasūtra*, 4.4[53], si riferisce all''ipostasi congetturale', al 'costrutto' di cui si ha cognizione in sé, alla forma intelligibile, alla figura ideale, il cui statuto può dirsi del tutto analogo a quello dell''ente di immaginazione' dell'*Etica* di Spinoza[54].

Pur partendo da questa breve sinossi della quaterna in questione, è agile comprendere che abbiamo a che fare con termini strettamente legati tra loro, ognuno dei quali esprime un grado discreto di intensificazione di una medesima operazione semiotica. Ciò risulta ancor più evidente se si guarda alla sintassi logica delle sei proposizioni prese in esame, la quale, infatti, si articola obbedendo al sequenziamento delle parole che il *sūtrakāra* adopera per fissare gli snodi del cotensivo crescendo di uno stesso processo di figurazione.

Si guardi, ad esempio, all'abbinamento tra i termini *nimitta* e *nirmāṇa*, letti a fronte dei termini *bheda* e *prayojaka*: profittando di questo doppio sistema di nessi l'autore mira a rovesciare il senso e il vedere comune (*avidyā*) e a fornire una visione inedita

[53] L'idea che il termine *nirmāṇa* rimandi al labile e impalpabile statuto di una sagoma immaginaria è data anche dall'impiego che di esso si fa all'interno del dibattito circa 'i tre corpi' (*trikāya*) del Buddha. Cfr. J.J. Makransky, *Buddhahood embodied. Sources of controversy in India and Tibet*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 60-108 (su *nirmāṇakāya*); G. Kaviraj, *Nirmāṇakāya*, in «AOIT», (1000), pp. 137-147. Il termine *nirmāṇa* è anche correlabile al composto in uso in àmbito *sāṃkhya* per indicare la figura dell''attante interno' (*antaḥkaraṇa*). Ulteriore accostamento possibile è fra *nirmāṇa* e *saṃjña*, in composti quali *antaḥsaṃjña*. Cfr. *Mānavadharmaśāstra*, 1.49. Inoltre, A. Wezler, *On the Term* antaḥsaṃjña-, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute», 68 (1987), n. 1/4, pp. 111-131 (in part. pp. 122-124). Infine, per ulteriore impiego di *nirmāna*, *Bhagavadgītā*, 15.4-5.

[54] Cfr. Spinoza, *Etica*, pt. 1, pr. 36, app. (*Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; & quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco, atque adeo omnia argumenta, quæ contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt*).

del modo di rappresentare il processo di causazione. Indicando che la figura del *nimitta* rimanda al carattere dei *nirmāṇa*, e che la figura conchiusa del *prayojaka* è intimamente correlata all'iniziale gesto occlusivo e limitante dei *bheda*, il *sūtrakāra* intende mostrare la circolarità di siffatto processo rappresentativo. Un processo di cui tutti e quattro i termini in questione sono simultaneamente partecipi, istanziandosi a vicenda. Termini, dunque, che rimandano ai diversi gradi di attanza del processo che accade in seno a un medesimo regime d'esercizio, che per Patañjali è *asmitā*[55], il 'polo egologico della percezione' entro cui si svolgono i gradienti d'intensificazione dell'aspettualizzazione figurale.

Profittando di questa inedita correlazione tra i quattro lemmi, l'autore ha buon gioco nel mettere a tema gli aspetti segnatamente problematici del determinare e del fissare, per via figurativa, i contorni della figura di ruolo del 'propulsore causante' (*prayojaka*), la quale, nei fatti, non è mai nitida e fissa. Al contrario, in quanto risultante dall'andirivieni che istanzia e sostanzia i contorni dei 'fini' e dei 'mezzi' che partecipano al processo di

[55] Come esplicitato in *Yogasūtra*, 4.4 (*nirmāṇacittāny asmitāmātrāt* ||). Ciò rimanda alla già menzionata simbiosi tra il 'polo egologico', le figure attanziali come 'io', 'me', 'mio' e la prassi predicativa, simbiosi oggi al centro di importanti studi. Cfr. J.-A. Miller, *L'uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2018; F. Lolli, *Prima di essere io. Il vivente, il linguaggio, la soggettivazione*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017; B. Longuenesse, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, New York 2017; J.L. Bermúdez, *Understanding 'I'. Language and thought*, Oxford University Press, Oxford 2016; H. Cappelen, J. Dever, *The Inessential Indexical. On the Philosophical Insignificance of Perspective and the First Person*, Oxford University Press, Oxford 2014; S. Poggi, *L'io dei filosofi e l'io dei narratori. Da Goethe a Proust*, Raffaello Cortina, Milano 2011; C. Chauviré, *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Presses Universitaires de France, Paris 2009; F. Cimatti, *'Me' as speach act. A performative based psycology*, in «Etica e Politica», XI(2009), n. 1, pp. 291-300; S. Raynaud (a cura di), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini, Milano 2006; G. Agamben, *Sull'impossibilità di dire Io*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 107-120; T.A. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, *La semiotica dell'io*, Meltemi, Roma 2001; I. Brinck, *The Indexical 'I'. The First Person in Thought and Language*, Springer, Dordrecht 1997; T.A. Sebeok, *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, Springer, New York 1986.

causazione[56], la figura del 'causatore' è estremamente incerta, fragile e sempre in bilico, sicché oggetto primo delle dispute circa l'accertamento delle cause.

È proprio la labile basculanza dello statuto del *prayojaka*, infatti, che la nostra pericope sottopone a scrutinio, come si evince dal suo comparire dapprima in forma privativa (*aprayojaka* [*Yogasūtra*, 4.3]) e poi positiva (*prayojaka* [*Yogasūtra*, 4.5]). Per l'autore degli *Yogasūtra*, insomma, le figurazioni discorsive che si spendono in favore dell'autonomia del 'propulsore causante' (*prayojaka*) – che, com'è noto, è la figura centrale di ogni teoria della responsabilità agentiva – sono talmente problematiche da spingerlo a dire che siffatta figura non gode di alcuna plausibilità neppure agli occhi dell'umile 'contadino' (*kṣetrika*) (*Yogasūtra*, 4.3)[57], il quale, di contro, avendo contezza pratica di come stanno effettivamente le cose, la 'vede' (*vidyā*) in tutta la sua arbitraria fragilità.

[56] Tant'è che, una volta posto il traguardo, allora può darsi il corridore. Di fatto, è sempre il darsi a un 'proposito', *prayojana*, ciò che dà corpo alla figura attanziale del 'pretendente al proposito', *prayojaka*, il proponente che a esso protende. Cfr. J.L. Garfield, *Losing Ourselves. Learning to Live without a Self*, Princeton University Press, Princeton 2022.

[57] Il ricorso qui alla figura d'esempio del 'campiere' (*kṣetrika*) – indicata come tale già dalla glossa di Bhoja ad *Yogasūtra*, 4.3 (*dṛṣṭāntam āha kṣetrikavat*) – è davvero notevole, anche poiché rispondente in maniera speculare a quella del *prayojaka*. Essa, peraltro, rievoca – in maniera altrettanto speculare – una figura già utilizzata nell'opera, ossia quella del 'colto' (*vidvat*) (in *Yogasūtra*, 2.9), che rischia comunque di soccombere agli inganni dell'abituazione. Di contro, malgrado non sia ricco di dottrina e cultura, il contadino è vigile e vegliardo e, avendo i piedi per terra, vede l'effettiva condizione del reale. Le proposizioni degli *Yogasūtra*, peraltro, abbondano di metafore tratte dal dominio agricolo (ad es. *bīja*, *bhūmi*, *bheda*, *kṣetra*, *vipāka*, *phala*, *mūla*, *megha*, ecc.), quasi a dire del favore che il loro autore accorda al realismo del sapere pratico. A proposito dell'impiego di immagini e metafore arboree avendo fini ortottici e pedagogici, rimando alla notevole figurazione della sequenza germinativa che, a partire da 'seme', *bīja*, transita per 'stelo', *nāla*, e sfocia in 'frutto', *phala*, utilizzata in apertura del celebre *Śālistambasūtra*. Cfr. J.D. Schoening, *The Śālistamba Sūtra and Its Indian Commentaries*, WSTB, Wien 1995, 2 voll. Infine, per dei paralleli lessicali tratti dalla letteratura del tempo dedicata alle pratiche agricole, G. Wojtilla, *History of Kṛṣiśāstra. A History of Indian Literature on Traditional Agriculture*, Szeged 1999.

In breve, i momenti discreti del processo che perfino un 'contadino' è in grado di vedere sono i seguenti: il delinearsi della figura attanziale del causatore deriva dal fissarsi del segno (*bheda*), da cui appare la figurabilità del ruolo (*nirmāṇa*), a cui segue la figurazione di un ruolo (*nimitta*), la quale, infine, consente l'attribuzione a sé della figura di ruolo stessa (*prayojaka*)[58]. Il fatto stesso che siffatti momenti tornino a essere 'visibili' funge, inevitabilmente, da dispositivo di vanificazione degli effetti reificanti che hanno dato 'corpo' e 'senso' patico ai diversi gradi della figurazione stessa.

Dedicando a siffatte tematiche l'inizio del quarto e ultimo *pāda* della sua opera – il quale, peraltro, verte interamente sulla figura del *kevalin* (ossia di colui che non ricorre più né alle coppie né al paragone mediante figure) –, l'autore degli *Yogasūtra* aggiunge un ulteriore supplemento di prova dell'efficacia dell'esercizio volto all'eliminazione dell'equivoco del 'doppio' di cui si fa latore. Un esercizio i cui effetti coincidono con la ritrovata capacità del soggetto di vanificare la consistenza della figura 'mondana' del 'propulsore causante' (*prayojaka*), la quale, altresì, potrebbe riprender corpo in colui che si pensasse 'causa' degli 'effetti d'eccezione' (*siddhi*) derivati dal 'metodo', con i quali corre ancora il rischio di identificarsi[59].

[58] Va da sé che siffatta sequenza di gradienti di intensificazione degli effetti somatici della segnatura semiotica sia riferibile a tutti gli àmbiti della cognizione, partendo da quello del dire, per poi andare a quello del pensare e del fare. Cogente qui il parallelo con alcune porzioni degli scritti di Charles Sanders Peirce rubricati come *Speculative Grammar* (in part. quelli del 1893, in C.S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 2, pp. 230-302), nelle quali trova forma la sua fulminante illustrazione della cifra segnica e della salienza patica degli indicali – *index*, che lo stesso Peirce lega al greco *sema* e definisce come *representamen* –: «[p. 168] Un colpo bussato alla porta è un indice. Ogni cosa che focalizza l'attenzione è un indice. Ogni cosa che ci fa trasalire è un indice, in quanto segna giunzione fra due porzioni di esperienza […]. [p. 169] I pronomi dimostrativi 'questo' e 'quello' sono indici: perché invitano l'ascoltatore a usare le sue facoltà di osservazione, e a stabilire in tal modo una connessione reale fra la sua mente e l'oggetto; e se il pronome dimostrativo svolge questa funzione, senza la quale il suo significato non è compreso, esso è diretto a stabilire una tale connessione; e dunque è un indice». C.S. Peirce, *Opere*, Bompiani, Milano 2011, pp. 168-169 (CP 2.285, 2.287).

[59] Cfr. *Yogasūtra*, 3.37 (*te samādhāv upasargā vyutthāne siddhayaḥ* ||).

Siffatto intento eliminativo del 'doppio' – continuamente ribadito nel corso di tutta l'opera (*Yogasūtra*, 2.6; 2.7-8; 2.17; 2.23; 2.48; 4.20; 4.24) – è stato dichiarato fin dal primo *pāda* (*Yogasūtra*, 1.18; 2.17-25), tant'è che la pericope del quarto *pāda* qui presa in esame altro non è se non l'illustrazione dell'esito di tale intento eliminativo, come esplicitamente affermato in chiusura del testo (*Yogasūtra*, 4.28-34). Ciò vale a dire che i sei *sūtra* d'apertura del quarto *pāda* procedono in assoluta simmetria con quanto detto dall'autore nella pericope cardine del secondo *pāda* dell'opera (*Yogasūtra*, 2.15-27), all'interno della quale questi ha indicato i motivi per cui, mediante l'impiego dello 'strumento' (*upāya*) della 'visione discriminante' (*vivekadarśana*), la diade figurale del 'visto' e del 'vedente' risulta 'eliminabile' (*heya*). Una 'eliminazione' che, infatti, viene a darsi al seguito della 'dissolvenza' (*hāna*) della salienza aspettuale della figurazione provocata proprio dalla 'segnatura discretizzante' (*bheda*) che l'ha posta in essere al momento della 'commistione' (*saṃyoga*).

Dunque, è il riuscire a 'vedere' (*vidyā*) oltre i distinguo, le griglie e le linee di demarcazione semioticamente istituite, l'atto pratico che affranca il paziente dagli effetti somatici generati dalle stesse, liberandolo così dai gravi disagi derivati dall'identificazione di sé a partire dalla diversificazione dall'altro. Siffatta 'neutralizzazione' del potente effetto divisivo provocato dai *bheda*, infatti, coincide con il tacitamento (*virāmapratyaya*)[60],

[60] Oltre a essere probabile *hapax legomena*, il composto *virāmapratyaya* è utilizzato una sola volta nel testo degli *Yogasūtra*, 1.18 (*virāmapratyayābhyāsapūrvaḥ saṃskaraśeṣo 'nyaḥ* ||), dove sta a indicare la 'condizione che mette in condizione' (*pratyaya*) di attuare una forma di 'elisione' (*virāma*), di recisione, di tacitamento, di cancellazione e di eliminazione. Condizione da intendersi alla stregua di un 'impulso inibente', di uno stimolo all'inibizione delle codifiche abitudinarie delle volizioni, le quali rendono compulsiva e automatica l'esperienza della cognizione. Si tratta, qui, della destituzione delle istituzioni poste in essere mediante proposizione, dunque di tutte le figure attanziali aventi matrice predicativa e statuto proposizionale. A proposito del rapporto fra il dire e il peculiare atto di elisione indicato col termine *virāma* – il quale, siamo convinti, richiama l'operazione di taglio e di recisione di un legame fissato *dal* e *col* comune parlare –, si legga quanto scritto da Patrick Olivelle a margine della sua traduzione di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 5.12.1, in cui compaiono in correlazione i termini *vi-* e *ram-*: «*Vi, Ram*:

la messa in mora (*nirodha*) e la sparizione (*śūnyatā*) di tutti i distinguo e le coppie ipotetiche, a partire proprio da quella che invita a valutare l'esperienza distinguendo gli 'effetti' dalle 'cause'[61]. Trattasi di qualcosa di simile a ciò che accade quando un bidello di scuola, cancellando con una cimosa i segni del gesso dalla lavagna, elimina l''equazione' che vi era stata scritta dal docente, 'equazione' che agli occhi del bidello non risultava avere alcun 'valore' o 'senso', mentre lo aveva senz'altro per l'attardato studente ancora lì intento a trascriverla sul proprio quaderno.

L'operazione indicata dal 'metodo' di Patañjali, dunque, è relativamente 'semplice', in quanto l'efficacia patica delle 'figure attanziali' è in larga parte dipendente dal 'modo di vedere' le

the compound *vi-√ram* means 'to cease', 'to be quiet', especially 'to stop talking'. The term has been interpreted as a reference to renunciation. I think it is more likely that the reference is to silence. *Brahman* is often said to transcend speech (TU 2.4), and Śaṃkara in his commentary on the BS (3.2.17) records the episode of Bāṣkali, who asked Bādhva for instruction on *brahman.* The latter remained silent. When asked for the third time, Bādhva said, 'I am telling you, but you do not understand! The self here is silent'». P. Olivelle (a cura di), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1998, p. 124. Segnalo, poi, che negli *Yogasūtra*, come anche nel commento di Vyāsa agli stessi, sono numerose le occorrenze del termine *pratyaya* – cfr. n. 58 di cap. 1, *supra* – come secondo termine di composti specifici, i più importanti dei quali sono *virāmapratyaya, bhavapratyaya* e *upāyapratyaya*. I termini *bhavapratyaya* e a *upāyapratyaya* (quest'ultimo composto riscontrabile solo in Vyāsa *ad Yogasūtra*, 1.17-18), traducibili con 'spinta, intenzione a ridivenire in essere' e con 'spinta, intenzione data dai mezzi [impiegati]', sono distintivi della condizione detta *samprajñātasamādhi* ('*samādhi* con contenuto proposizionale') in quanto ancora mossi e animati da *vitarka* (pensiero ipotetico-congetturale), da *vicāra* (deliberazione assertiva), dall'ambizione per *ananda* (godimento, gaudio) e dalla volontà di perdurare in quanto *asmitā* (senso di io-sono). Al contrario, il *virāmapratyaya,* qui riferito alla condizione detta *asaṃprajñātasamādhi* ('*samādhi* senza contenuto proposizionale'), è il *pratyaya* eliminativo, ossia la spinta, o intenzione eliminativa, che mira a eludere i suddetti propositi e le volizioni soggettive. Cfr. A. Janácek. *The meaning of Pratyaya in Patañjali's* Yoga-Sūtras, in «Archiv Orientálni», 27 (1957), pp. 463-475. Infine, sul rapporto tra *yoga* e l'entificazione discorsiva, P.-S. Filliozat, *La parole et le* yoga *de la parole selon Bhartṛhari*, in «Rue Descartes», 54 (2006), pp. 35-46.

[61] Come peraltro già anticipato in *Yogasūtra*, 2.25 (*tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddṛśeḥ kaivalyam* ||).

'cose' (*rūpa*), ossia dalle maniere di segnarle, di immaginarle, di pensarle e di dirle. Dell'efficacia e dell'ingerenza della semiosi divisiva dei *bheda*, infatti, chiunque può avere contezza, sia che si tratti di autori del calibro di Vārṣagaṇya – antico e sofisticato esponente del *sāṃkhya* –[62], oppure del semplice 'contadino' richiamato nel terzo *sūtra* della pericope sopra trattata, accomunabile al colto Vārṣagaṇya dall'essere anch'egli rivolto *in primis* ai sensibili e non certo agli intelligibili.

Con quanto presentato in questa pericope, perciò, l'autore degli *Yogasūtra* mostra di avere piena contezza del fatto che tutto ciò che il *sema* colpisce e ferisce, di *sema* perisce. Trattasi qui, come ho già detto, di una contezza practognostica, la quale consente di toccare con mano il grado di affezione esercitato dalle effimere ipostasi figurali con cui lo sprovveduto parlante fa a pezzi il *continuum* del reale, costringendo l'eccedenza somatica entro gli angusti limiti dettati dagli atti di significazione.

Come illustrato dai *sūtra* sopra citati, infatti, è il 'segno discretizzante' (*bheda*) il dispositivo metaforico e comparativo con cui i parlanti sono soliti tradurre, e tradire, il continuo della propria esperienza sensibile, il quale, da anonimo e amorfo che è, viene reso discreto e distinto mediante l'opera partitiva della *reductio ad unum*. Un'opera marcatamente agrimensoria, svolta, per consuetudine, secando e dividendo (*bheda*) l'interezza del reale in attanza, la cui estensione, a ben vedere (*vidyā*), è però 'indivisa', 'infinita', 'illimitata', 'insorpassabile', 'sterminata', 'incalcolabile' (*ānanta*)[63], flusso che non conosce

[62] Frammento citato in Vācaspati Miśra, *Tattvavaiśāradī ad Yogasūtra*, 3.52 (*mūrtivyavadhijātibhedābhāvavān nāsti mūlapṛthaktvam iti vārṣagaṇyaḥ*).

[63] Cfr., per le occorrenze del termine *ānanta*, *Yogasūtra*, 2.47; 4.9; 4.31. Opportuno qui il rimando alla nota formula spinoziana del *et sic in infinitum* – rispecchiante l'altrettanto celebre motto *omnis determinatio est negatio* –, che leggo alla stregua di una antidotica *adversus distinctionis*. Cfr., per alcune occorrenze della suddetta formula, Spinoza, *Etica*, 1.28 (prop.); 1.32 (prop.); 2.7 (scolio *ad*); 2.9 (dim. *ad*); lemma 3 dell'App. *ad* 2; 2.21 (scolio *ad*); 2.30 (dim. *ad*); 2.31 (dim. *ad*); 2.48; 4.3 (dim. *ad*); 5.40 (scolio *ad*). Ciò richiama l'antica diatriba circa l'effettivo statuto della discretizzazione dello spazio e del tempo del reale, fratto e distinto mediante 'linee di demarcazione' e dispositivi rappresentativi

mai né iato né effettiva interruzione.

È dunque il 'segno', di fatto, la matrice pratica di tutti i travaglianti 'effetti patici' (*kleśa*) provocati dal venire in essere delle 'cose a sé stanti', rinchiuse entro i recinti del 'questo' e del 'quello', del 'prima' e del 'dopo'. Effetti nefasti, che si amplificano man mano che procede l'ambigua tensione' tra la 'commistione' e il 'paragone' (*saṃyoga*, *upacāra*)[64], obbedendo alla quale il parlante si affanna nel trasporre e raffrontare tra loro i particolari 'grezzi' (*asaṃskṛta*) dell'esperienza con gli universali 'lavorati' (*saṃkṛta*) dall'intelligenza. Ed è proprio attraverso la pratica del congiungere e del distinguere che il parlante operaio partecipa alla titanica impresa del 'mantenimento del mondo' in vigore (*lokavyavahāra*)[65]. Un'impresa, come già detto, fondata sull'atto predicativo[66], dal cui esercizio derivano le incalcolabili variazioni della medesima operazione di 'divisione del reale': è avvalendosi del rimando ai distinguo istituiti che tutte le 'parti' scomposte tornano al 'loro posto', in ordine. Tant'è che all'interno di ognuno dei 'mondi fatti dai modi di dire' tutte le cose appaiono stabili e fisse, così come chiari e netti sembrano i loro contorni.

Trattasi, però, di 'mondi in frantumi', tutt'altro che 'compatti' e 'in buona salute' (*samādhi*). Mondi di pezzi sconnessi,

(come il 'punto' e la 'retta'), sicché da apparire 'finito' (*peras*) o 'infinito' (*apeiron*), 'individuato' (*dvaita*) o 'inindividuato' (*advaita*). Diatriba tutt'ora cruciale e di antico corso: «In Aristotele (e il suo insegnamento farà scuola) viene, infatti, considerato degno di nota e preso in esame solo ciò che è finito, provvisto di margini e contorni che lo individuano. La perfezione consiste, per ciascun essere, nell'avere un limite (*peras*). L'infinito (*apeiron*) è perciò un concetto negativo, sinonimo di amorfo, confuso, incompleto, indistinto». R. Bodei, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2016, p. 51.

[64] Termini che indicano, rispettivamente, l'operazione di 'trasduzione metamorfica' (*saṃyoga*) e quella di 'trasposizione metaforica' (*upacāra*), le quali sono sempre in corso – in modalità sincronica – in seno ai dominî del fare, del dire e del pensare.

[65] Così si esprime il giurisperito Kullūka Bhaṭṭa, quando, nella sua *Manvarthamuktāvalī*, commenta quanto esposto in *Mānavadharmaśāstra*, 9.27. Inoltre, H. Ogawa, *Two Truths Theory. What is* vyavahāra*? Language as a Pointer to the Truth*, in «Journal of Indian Philosophy», 47 (2019), pp. 613-633.

[66] Cfr. *supra*, n. 32 di cap. 1.

invasi da miriadi di improbabili diadi. Mondi profondamente segnati dalla ferita del 'taglio', i cui abitanti non provano più alcun fastidio o imbarazzo nel ripetere, come automi, il dettato del verbo che tutto divide. Costoro, ignari e ciechi all'evidenza dei fatti, si arrabattano in ogni modo per cercar di tenere separato il *brahman* dall'*ātman*, la *prakṛti* dal *puruṣa*, la 'parte' dal 'tutto', le 'sensazioni' (*indriya*) dal 'pensiero' (*manas*), il *soma* dal *sema*, il *percipere* dal *cogitare*, il *Körper* dal *Leib*, l'*id* dall'*est*, il 'discreto' dal 'continuo', l'"unità' dal 'computare', il 'soggettivo' dall'"oggettivo', il 'particolare' dall'"universale', la 'cosa' dall'"ente', la 'roba' dal 'valore', la 'contingenza' dalla 'scienza', l'"eccedenza eccezionale' dal 'regolo regolare', il 'crinale' dal 'criterio', l'"istanza' dalla 'credenza', la 'vita' dalla 'forma', il 'tangibile' dal 'pensabile', l'"immanenza' dalla 'rappresentazione', il 'reale' dalla 'realtà', gli 'stati di cose' dagli 'stati d'animo', il 'dominio topico' dal 'regime scopico', il 'vero' dal 'finto', il 'visto' dal 'vedente', l'"agito' dall'"agente', il 'retto' dal 'reggente', il 'concreto' dall'"astratto'.

Un compito non solo arduo, bensì foriero di ulteriori e gravi miopie.

La 'liberazione' da siffatto compito, tanto ingrato quanto dannoso, è proprio ciò a cui mira l'eserciziario disposto dall'autore degli *Yogasūtra*.

È a partire dall'inedito 'punto di vista' (*dṛṣṭi*) fornito dai *sūtra*, infatti, che lo *yogin* viene messo in condizione di 'individuare' (*vidyā*) e di 'attualizzare' (*bhāvana*), *in corpore vili*, i modi e i processi attraverso cui il sentire patico diventa schiavo della miriade di concetti, di idee ipotetiche e di figure attanziali apprese durante il trascorrere del proprio vissuto. Adoperando le 'lenti' dei *sūtra*, questi riesce a scorgere i modi in cui il guardare si assoggetta al pensare; l'apparire è inibito dal giudizio; le sensazioni sono interdette dalle credenze; l'agire è asservito alla parola; l'abituabile si rassegna all'abitudine; la carne si piega al modello; la pulsione obbedisce alla norma; l'eccezione cede alla regola; il moto d'animo si adegua al costume; l'onnivaga e informe passione si versa nel calco della forma adattante; lo slancio è trattenuto dal calcolo; l'animalità è frenata dall'umanità; il comprendere è anticipato dal precompreso; l'*aisthesis* è diretta da

synesis; il vagare patemico sottostà all'ideale anatomico; il topico abdica allo scopico; il *soma* cade ostaggio del *sema*; il *percipere* è messo in scacco dal *cogitare*; il *Körper* è adombrato dal *Leib*; l'occhio (*cakṣus*) è accecato dal ricordo (*smṛti*); la 'nuda vita' è inibita, predata e fatta schiava dalla 'vita normata'[67].

[67] Data la stretta pertinenza, richiamo qui l'attenzione alle parole con cui Agamben chiude il nono capitolo del suo *L'uso dei corpi*. Un capitolo, intitolato *Il mito di Er*, che precede l'epilogo dell'intero lavoro ed è dedicato all'analisi di una porzione conclusiva della *Repubblica* di Platone. Il protagonista del racconto di Platone è, come è noto, un soggetto reputato morto ma che, una volta posto sulla pira funeraria, riprende a vivere. È a partire da questo evento che Agamben muove le sue riflessioni attorno ai rapporti tra vita, modi di vita (*bioi*) e forme esemplari (*paradeigmata*) di modi di vita, mettendo a tema la terzietà della 'vita media' – «Il *mesos bios* è quella forma di vita che si attiene integralmente alla propria esemplarità (*forma vitae* nel vocabolario delle regole monastiche significa 'esempio di vita, vita esemplare')», G. Agamben, *L'uso dei corpi.* Homo sacer*, IV.2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 328 –, e vagliando le distinte prese di posizione di Platone e di Aristotele in merito al trittico *zoē/bios/psychē*. Riflessioni che si chiudono con queste parole: «[p. 330] Se la distinzione nel tempo fra un 'prima della nascita', un 'dopo la nascita' e un 'dopo la morte' è, come abbiamo visto, solo un espediente del mito, ciò significa che in questa vita – che costituisce il problema che il mito cerca di rendere comprensibile – si gioca una partita fra tre *partners* insieme intimi e eterogenei: l'anima, la *zoè* e il *bios*. L'anima non è (soltanto) *zoè*, vita naturale, né (soltanto) *bios*, vita politicamente qualificata: è, *in essi e tra essi*, ciò che, non coincidendo con essi, li mantiene uniti e inseparabili e, insieme, impedisce che essi coincidano fra loro. Tra anima, *zoè* e *bios* vi è un intimo contatto e un irriducibile scarto (questo è il senso ultimo dell'immagine della 'scelta': ciò che si sceglie non ci appartiene e, tutta via, in qualche modo è diventato nostro). E lo scopo del mito non è quello di fornirci una diversa e migliore rappresentazione dell'anima: è, piuttosto, quello di arrestare la rappresentazione, per esibire un non-rappresentabile. [p. 331] Torniamo ora alla situazione aporetica dell'anima in Platone. Pur essendo fattiziamente unita a una certa *zoè* e a un certo *bios*, essa resta irriducibile ad essi. Questa irriducibilità non significa che il mito vada preso alla lettera, come se le anime esistessero separate in un certo luogo demonico o iperuranio. L'anima muove il corpo da dentro e non da fuori come un principio esterno avventizio […]. L'anima, come la forma-di-vita, è ciò che *nella* mia *zoè*, nella mia vita corporea, non coincide con il mio *bios*, con la mia esistenza politica e sociale e, tuttavia, ha 'scelto' entrambi, li pratica entrambi in quel certo, inconfondibile modo. È essa stessa, in questo senso, il *mesos bios*, che, in ogni *bios* e in ogni *zoè*, avventurosamente recide, revoca e invera la scelta che li unisce secondo la necessità in quella certa vita. La forma-di-vita, l'anima, è il complemento infinito tra la vita e il modo di vita, ciò che

Profittando del crescendo ispettivo tracciato dalla sequenza dei *sūtra* inclusi nella pericope del secondo 'quarto' degli *Yogasūtra*[68], ad esempio, il 'vedente' – altresì assoggettato al 'già visto' – giunge in un luogo inedito, un inaspettato punto panoramico in cui si accorge di essere capace di estendere lo sguardo oltre i 'limiti del mondo già detto'[69]. Lì, come un cieco che ha ritrovato il proprio bastone, il 'vedente' assistito dalla protesi del testo vede il 'mai visto' e si scopre, con somma sorpresa, abile nel fissare il proprio sguardo – finalmente libero e vivace – sul tumultuoso epicentro causale di ogni affezione. È da quell'insolito e salutare 'punto di osservazione' (*darśana*) che gli occhi del 'vedente', ora guariti dai *sūtra*, riescono a restar spalancati dinnanzi alla scena immanente in cui si attua lo scontro, fatale, tra la 'vita' e la 'forma' (*Yogasūtra*, 2.17):

17. La causa (*hetu*) [del sopravanzare] di ciò che va eliminato (*heya*) [ossia il disagio non ancora giunto] è il contatto (*saṃyoga*), [che pone in essere la figura diadica] 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *dṛśya*).
17. *draṣṭṛdṛśyayoḥ saṃyogo heyahetuḥ* ||

Restando, impassibile, di fronte a siffatta 'epifania' immanente, immobile e frenetica, il 'vedente', da orbo e storpio che era, si scopre abile e 'veggente'.

appare quando essi si neutralizzano vicendevolmente e mostrano il vuoto che li univa. *Zoè* e *bios* – questa è forse la lezione del mito– non sono né separati né coincidenti: tra loro, come un vuoto di rappresentazione di cui non è possibile dire altro, se non che esso è 'immortale' e 'ingenerato' (*Phaedr.*, 246a), sta l'anima, che li tiene indissolubilmente a contatto e testimonia per essi». G. Agamben, *L'uso dei corpi.* Homo sacer, *IV.2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 330-331.

[68] Cfr. Il cap. 1.2.

[69] In analogia coi 'limiti del mondo' istituiti dal linguaggio messi a tema, ormai un secolo fa, dalle perentorie proposizioni di Wittgenstein: «*I limiti del mio linguaggio* significano i limiti del mio mondo». L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, pr. 5.6 (con succ. digressione, da pr. 5.16, fino a pr. 5.641). Trad. da L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di L. Perissinotto, Feltrinelli, Milano 2022, pp. 195-199 (corsiv. nell'orig.). Inoltre, P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015; E. Dorfman, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht 2007.

È grazie all'assistenza dei *sūtra*, insomma, che lo *yogin* ha modo di scorgere l'operare partitivo della matrice predicativa che forma e sostanzia l'ingannevole 'metamorfosi ideopatica' che lo acceca, scoprendo, così, che tutti i prodotti generati da un tale operare possono essere semioticamente de-intensificati, diluiti, neutralizzati, silenziati, vanificati ed estinti. Al momento in cui abiura al dogma del 'segno', infatti, il *kevalin* degli *Yogasūtra* assiste alla messa in mora anche di tutti gli 'enti a sé stanti' e silenzia il *sema*. Così facendo, immunizza il proprio *soma* dagli effetti provocati sullo 'stato d'animo' dall'esposizione agli 'stati di cose' ipotetici dichiarati per via discorsiva. A quel punto, eliminate tutte le forme di doppiezza istituite dal *sema*, al *kevalin* resta solo la condizione nuda e sempre in attanza del *soma* che è.

La condizione detta *kaivalya*, quindi, istanzia l'avvenuta 'interruzione' (*nirodha*) degli effetti generati dall'attività predicativa, aspettuale, evocativa, enunciativa e proposizionale che dà corpo e forma a tutte le 'figure attanziali' e a tutti gli 'enti di immaginazione' che turbano lo stato d'animo del soggetto schiavo del dire.

Capitolo 3

L'esercizio della terapia: applicazioni del rimedio

Da quanto mostrato nei capitoli precedenti consegue che, al fine di porre rimedio alle cause delle affezioni e dei malanni che affliggono e turbano lo 'stato d'animo' (*citta*) del soggetto paziente, il 'metodo' debba intervenire sulla radice del problema. Si tratta, dunque, di riuscire a trovare il modo per 'derealizzare' l'effetto patologico della 'idealizzazione' degli 'oggetti' (*viṣaya*) dell'esperienza sensibile – interni o esterni che siano – attuata mediante la mediazione infettiva dei 'concetti' (*vikalpa*). Perciò, avendo contezza che il malanno in questione è dovuto all'immanenza corporea degli idealtipi astratti, il rimedio prescritto da Patañjali consiste in un itinerario 'terapeutico' segnatamente modale e practognostico, la cui esecuzione reiterata promette di restituire al paziente una stabile 'immunità' (*kaivalya*) e dunque una 'effettiva salute' (*samyaksamādhi*), 'senza recidive' (*nirbījasamādhi*). Un rimedio, dunque, affatto basato su modelli di salute ipotetici, astratti e ideali, bensì saldamente radicato nella concretezza topica e patica del sensibile corporeo del soggetto paziente[1].

Avendo chiaro il regime di convivenza che unisce tra loro le diverse fasi del processo 'terapeutico' – come illustrate nel dettato delle pericopi degli *Yogasūtra* prese finora in esame –, l'autore dispone i primi due momenti (ossia gli *aṅga* detti *yama* e *niyama*) del suo 'eserciziario in otto àmbiti' (*aṣṭāṅgayoga*)[2] affinché fungano da terreno di prova del processo d'ispezione reversivo e anamnestico proposto in *Yogasūtra*, 2.10 (*te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ* ||). Un processo marcatamente auto-ispettivo, che

[1] Cfr. *Yogasūtra*, 1.47-51.

[2] Ossia l'inedita articolazione dell'*aṣṭāṅgayoga* delineato in *Yogasūtra*, 2.28-3.4.

prende le mosse proprio dalla disamina del momento in cui il soggetto 'vedente' (*draṣṭṛ*) si trova di fronte a un 'oggetto visibile' (*dṛśya*), di cui serba memoria (*smṛti*) e che, perciò, gli risulta 'già noto'[3]. È questo il frangente in cui, in modo del tutto analogo a quanto accade al 'cane ghiotto' della celebre *fabula* di Esopo al momento in cui vede il brandello di carne che ha tra le fauci riflesso sullo specchio d'acqua[4], il 'vedente' esperisce l'intenso 'tira e molla' derivante dalle forme compulsive d'affezione a cui è abitualmente soggetto: se gli sembra d'essere dinnanzi a un oggetto 'piacevole' (*sukha*), avrà voglia di volerlo (*rāga*) (*Yogasūtra*, 2.7 [*sukhānuśayī rāgaḥ* ||]), oppure, se gli risulta d'essere in presenza di un oggetto 'spiacevole' (*duḥkha*), avrà voglia di non volerlo (*dveṣa*) (*Yogasūtra*, 2.8 [*duḥkhānuśayī dveṣaḥ* ||])[5].

I primi due *aṅga* descritti nel secondo *pāda* degli *Yogasūtra*, infatti, servono da luoghi d'esercizio del 'discernimento diacritico' (*vivekakhyāti*) delle proprie pulsioni e volizioni, sicché da consentire al 'vedente' di cogliere, quando passa al vaglio le cinque diverse forme dell'"astensione' (*yama*), l'effettiva maniera di operare dei propri 'moti attrattivi' (*rāga*), e poi, quando passa al

[3] A proposito del ruolo ostativo, occludente e anticipante del 'ricordo' (*smṛti*) – il quale rende possibile la comparazione metaforica tra l'accadere presente e l'accaduto passato –, rimando all'enfatico *dictum* riferito al Buddha con cui si chiude uno studio di Griffiths, che così recita: «Remembering is not something that buddhas do». P.J. Griffiths, *Memory in Classical Indian Yogācāra*, in J. Gyatso (a cura di), *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, State University of New York Press, Albany 1992, p. 123. Inoltre, J.L. Garfield, *Losing Ourselves. Learning to Live without a Self*, Princeton University Press, Princeton 2022; P.J. Griffiths, *Why Buddhas Can't Remember Their Previous Lives*, in «Philosophy East and West», 39 (1989), n. 4, pp. 449-451.

[4] Cfr. F. Squarcini, *Agi e disgrazie del 'cane ghiotto'. Parole e metodi contro l'autoerotismo del 'compiacimento'* (saṃtoṣa), in «Percorsi Yoga», XXIV(2023), n. 83, pp. 53-78.

[5] È chiaro che qui ci troviamo di fronte a un vero e proprio circolo vizioso, dal momento che, come già ammoniva Nāgārjuna, non può mai darsi 'qualcosa' di bello se non a fronte di qualcuno a cui piace, così come non può mai darsi un 'qualcuno' a cui piace qualcosa in assenza di qualcosa di 'bello'. Cfr. Nāgārjuna, *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.5 (*ajyate kenacit kaścit kiṃcit kena cid ajyate | kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kiṃcid vinā kutaḥ* ||).

vaglio le cinque diverse forme della 'prescrizione' (*niyama*), di cogliere l'effettiva maniera di operare dei propri 'modi respingenti' (*dveṣa*)[6].

In siffatto contesto, il significato dei termini sanscriti che fanno parte delle due liste di cinque elementi raccolte nei primi due *aṅga* degli *Yogasūtra* non può essere evinto solo guardando al dominio semantico ed etimologico degli stessi, bensì deve essere inteso a partire dalle indicazioni pratiche relative allo 'stato d'animo' a cui i rispettivi termini fanno riferimento. Si prenda, ad esempio, il termine *saṃtoṣa*, che può essere reso come 'appagamento' o 'compiacimento'[7]. Come tutti i descrittori dei diversi aspetti dello 'stato d'animo', anche quello indicato dalla parola *saṃtoṣa* rimanda a una condizione affettiva tanto discreta quanto mutevole, poiché costitutivamente soggetta alle variazioni del 'tira e molla' del vivere, rispetto al quale il termine *saṃtoṣa* circoscrive uno specifico àmbito di pertinenza. Trattasi, in altre parole, di uno 'stato d'animo' che, al pari di tutti quelli listati nei primi due *aṅga* del metodo (ossia *ahiṃsā, asatya, asteya, brahmacarya, aparigrahā,* rispetto alle 'astensioni' [*yama*] de-

[6] Tutte istanze inscritte e istituite nei corpi al seguito del loro essere stati esposti all'apprendimento delle stesse. Ciò è evidente a partire dai modi in cui si dispone l'attività normativa. Penso, ad es., al caso del redattore di un'opera giuridica come il *Mānavadharmaśāstra*, senz'altro nota a Patañjali. Avendo come obiettivo primo quello di tenere ordinato l'andamento sociale, il giurista non può fare a meno di ricorrere a dispositivi come quello del 'compiacimento' (*saṃtoṣa*), del quale, infatti, decanta le glorie nel contesto in cui prescrive, nel dettaglio, tutti i crismi della 'buona vita' dell'individuo adulto che intraprende la vita del 'capo famiglia'. Cfr., per gli *śloka* in oggetto – all'inizio dei quali troviamo persino un riferimento alla 'vita da cani' (*śvavṛtti*) condotta da individui malguidati –, *Mānavadharmaśāstra*, 4.1-18).

[7] Il sostantivo *saṃtoṣa* è correlato al verbo *saṃtuṣ* (da *sam-* con √*tuṣ*, tema verbale che rimanda al 'gioire/godere di qualcosa', 'essere contento', 'essere soddisfatto', 'essere appagato'), il quale si riferisce all'azione del 'compiaciuto', ossia all'"essere soddisfatto/appagato di qualcosa o di qualcuno', al 'trarre/prender piacere da qualcosa o da qualcuno', quindi allo stesso stato d'animo illustrato dall'inglese *to feel accomplished*, e dal francese *être comblé* ('essere sazio/colmo/riempito/soddisfatto'). Faccio poi notare, in ultimo, che dal participio passato del verbo *saṃtuṣ* derivano composti come *saṃtuṣṭacitta*, il quale indica uno 'stato d'animo appagato', un 'umore [reso] gioviale, felicitato'.

scritte in *Yogasūtra*, 2.30, e *śauca, saṃtoṣa, tapas, svādhyāya, īśvarapraṇidhāna*, rispetto alle 'prescrizioni' [*niyama*] descritte in *Yogasūtra*, 2.32), partecipa al medesimo *continuum* d'esperienza del cui andamento modale e cotensivo serve avere maggiore contezza. Ciò vale a dire che il termine *saṃtoṣa* – come tutti gli altri termini delle due liste suddette – non va letto e inteso come se fosse un concetto a sé stante, bensì va visto in quanto indicatore di una condizione affettiva discreta, il cui contorno è dato tanto da quello della condizione che la precede quanto da quello della condizione che seguita, dalle quali lo 'stato d'animo' detto *saṃtoṣa* si differenzia in senso modale e intensivo.

Il problema della comprensione del significato di questi termini, se visto alla luce del tema a cui si rivolge questo capitolo (ossia quello dell'esercizio di una terapia prescritta al fine di interrompere il decorso di una forma d'afflizione), è tutt'altro che secondario: dal momento che si tratta di parole atte a indicare, come nel caso delle istruzioni posologiche, la sequenza dei passi da farsi per dar corpo al rimedio, ecco che il loro àmbito di pertinenza va colto al meglio. Al fine di comprendere il senso pratico di questi termini, perciò, essi vanno intesi a partire dal contesto di cui partecipano.

A questo proposito, restando all'esempio della parola *saṃtoṣa*, inizio col far notare che essa compare solo all'interno della porzione di testo che va da *Yogasūtra,* 2.3 fino a *Yogasūtra,* 2.45, la quale accoglie l'ampia e iniziale pericope – avente ben 16 *sūtra* (un dato quantitativo che, nell'economia generale dell'opera, è davvero significativo) – dedicata ai primi due *aṅga* del 'metodo' di Patañjali, ossia *yama* e *niyama.* Trattandosi dunque di una pericope in cui si illustrano le prime mosse del 'metodo pratico' (*kriyāyoga*) proposto, tutti i dieci temi inclusi al suo interno hanno un carattere tanto prodromico quanto fondativo. La pericope in questione, infatti, si diffonde nell'indicare sia i modi sia gli oggetti a cui deve rivolgersi l'esercizio del 'discernimento diacritico' (*vivekakhyāti*) ivi prescritto, stabilendo, nero su bianco, quali sono i rapporti tra i termini listati nei primi due *aṅga* del metodo e i gradi di afflizione (*kleśa*) a cui essi intendono porre rimedio. Se vista in tal senso, la 'prescrizione' (*niyama*)

detta *saṃtoṣa*[8], va intesa a fronte della relazione che ha sia con la prescrizione che la precede, ossia *śauca*, sia con quella che segue, ossia *tapas*, sicché da generare un proficuo effetto di risonanza semantica tra gli àmbiti dell'esperienza affettiva a cui i cinque termini listati fanno riferimento (ossia *śauca, saṃtoṣa, tapas, svādhyāya, īśvarapraṇidhāna*, *Yogasūtra*, 2.32).

Quelle che precedono sono solo alcune delle ragioni che rendono fondamentali le prime pericopi del secondo 'quarto' degli *Yogasūtra*, all'interno delle quali vengono indicati e passati al vaglio – con acume davvero notevole – gli effetti patici, affettivi e propriocettivi derivanti dall'abituale osservanza delle 'regole di condotta' (*ācāra*) istituite, atte a plasmare e a dar 'forma' al carattere e allo 'stato d'animo' del soggetto che vi è esposto. La lista delle 'astensioni/proibizioni' (*yama*) e delle 'prescrizioni/obblighi' (*niyama*) presentata nei *sūtra* di queste pericopi, perciò, non è certo un *vademecum* di buone maniere[9], bensì serve a tracciare i contorni dell'area affettiva entro cui va svolto l'esercizio dello scrutinio critico dei suddetti effetti, sicché da coglierne, in prima persona, l'ingerenza e la forza condizionante.

Questo modo di intendere l'avvio della pratica del rimedio prescritto dal secondo 'quarto' dell'opera di Patañjali, peraltro, rimanda all'intento procedurale espresso, a chiare lettere, nel celebre *sūtra* del *virāmapratyaya*[10], mirabile sunto del progetto destitutivo e 'liberatorio' illustrato negli *Yogasūtra*.

Ciò detto, vengo ora alle varie pericopi in cui l'esercizio dei

[8] Che va comunque letta assieme al *sūtra* che descrive la risultante dell'esercizio discriminativo condotto a fronte della stessa, ossia con *Yogasūtra* 2.42, che così recita: «2.42 Dall'appagamento si palesa agio (*sukha*) senza pari» (*saṃtoṣād anuttamaḥ sukhalābhaḥ* ||).

[9] Mi preme sottolineare che le considerazioni mosse al seguito dei *sūtra* di questa prima sezione del secondo *pāda* degli *Yogasūtra* vanno estese a tutti i restanti *aṅga* del metodo, come debitamente sottolineato da Vyāsa in chiusura della sua 'glossa' (*bhāṣya*) a *Yogasūtra*, 2.45. Qui Vyāsa afferma: «Quanto qui detto circa le risultanze effettuali relative alle astensioni e alle prescrizioni, va esteso [agli *aṅga* a seguire], da *āsana* in poi» (*uktāḥ saha siddhibhir yamaniyamāḥ āsanādīni vakṣyāmaḥ tatra* |).

[10] Ossia *Yogasūtra*, 1.18 (*virāmapratyayābhyāsapūrvaḥ saṃskaraśeṣo 'nyaḥ* ||). Cfr. *supra*, n. 60 di cap. 2.

due *aṅga* in questione viene descritto in dettaglio, dando seguito pratico al proposito 'terapeutico' annunciato in apertura di questo 'strategico *pāda*' (*sādhanapāda*)[11] (*Yogasūtra*, 2.28-48):

2.28 [Tuttavia, è solo] dall'attendere ai membri del metodo (*yogāṅgānuṣṭhānā*) che, distrutta l'opacità (*aśuddhikṣaya*), sorge il bagliore della comprensione (*jñānadīpti*) [del come stanno le cose], ponendo [appieno lo *yogin*] entro il dominio del discernimento volto al discrimine (*āvivekakhyāti*).
2.29 Gli otto membri (*aṅga*) [del metodo] sono: le astensioni (*yama*), le prescrizioni (*niyama*), la stasi (*āsana*), il confino del respiro (*prāṇāyāma*), il rivolgimento (*pratyāhāra*), il trattenimento (*dhāraṇā*), la visione inintenzionata (*dhyāna*), il *samādhi*.

[digr. ad 2.29]

2.30 Le astensioni (*yama*) sono: non nuocere, non dire falsità, non rubare, non compiere attività sessuale, non trattenere [nulla per sé].

[digr. ad 2.30]

2.31 [Tuttavia, dette astensioni,] valide per tutte le terre (*sarvābhauma*), costituiscono il 'grande voto' (*mahāvrata*) [solo] nel caso in cui non siano riconducibili (*anavacchinna*) a questioni di nascita (*jāti*), di regione di provenienza (*deśa*), di circostanza temporali (*kāla*) e di consuetudini (*samaya*).

[digr. ad 2.29]

2.32 Le prescrizioni (*niyama*) sono: pulizia, appagamento, ardore [nella disciplina], recitazione privata, dedizione al dio.

[digr. ad 2.30 e 2.32]

2.33 [Astensioni e prescrizioni servono poiché] vi sono comunque intralci (*bādhana*) dovuti ai moti pulsionali (*vitarka*): occorre una coltivazione di un'indole (*bhāvana*) antitetica (*pratipakṣa*).

[digr. ad 2.33]

2.34 [Tale] indole antitetica [si coltiva ritenendo] che i moti pulsionali, a cominciare dal nuocere e così via, quand'anche siano direttamente svolti, fatti svolgere o assecondati, sono sempre animati dalla cupidigia, dall'ira o dall'illusione – seppur in forma tenue, media o intensa –, e in ultimo danno, come frutti, inesauribile disagio e un'ignoranza senza fine.

[11] Cfr. *Yogasūtra*, 2.2 (*samādhibhāvanārthaḥ kleśatanūkaraṇārthaś ca* ||).

2.35 [Ne consegue che, rispetto agli effetti delle astensioni,] in presenza di chi (*tatsaṃnidhi*) è stabilmente fondato nel non nuocere (*ahiṃsāpratiṣṭha*), viene meno l'ostilità (*vairatyāga*).
2.36 Quando si è stabilmente fondati nel non dire falsità (*atyapratiṣṭhā*), vi è garanzia di bilanciamento (*āśrayatva*) [della relazione valoriale] tra atti e frutti.
2.37 Quando stabilmente fondati nel non rubare (*asteyapratiṣṭhā*), si palesa [l'indole di chi dispone di] ogni genere di gemma.
2.38 Quando stabilmente fondati nel non compimento dell'attività sessuale (*brahmacaryapratiṣṭhā*), vi è il preservarsi del vigore (*vīryalābha*).
2.39 Quando si è stabili nel non trattenere [nulla per sé] (*aparigrahasthairya*), si comprende (*saṃbhodha*) l'effettiva modalità del generarsi (*janmakathaṃtā*).
2.40 [Invece, sul versante degli effetti,] dalla pulizia sorge il disgusto per le proprie membra (*svāṅgajugupsā*) e l'evitamento di ogni rapporto (*asaṃsarga*) con le [membra] altrui (*para*).

[digr. ad 2.40]

2.41 Sorgono inoltre le idoneità (*yogyatva*) alla limpidezza dell'intellegere, alla serenità, all'acume monofocale, alla padronanza dei sensi e alla visione del sé.

2.42 Dall'appagamento si palesa agio (*sukha*) senza pari.
2.43 Dall'ardore [nella disciplina], in virtù della conseguente cessazione delle opacità, si scorge la [possibilità di] perfezione fisico-sensoriale (*kāyendriyasiddhi*).
2.44 Dalla recitazione privata si intravede la relazione (*saṃprayoga*) con la divinità (*iṣṭadevatā*).
2.45 Dalla dedizione al dio (*īśvarapraṇidhāna*), la possibilità dell'acquisizione del *samādhi*.

[digr. ad 2.29]

2.46 [Dopo aver così atteso alle astensioni e alle prescrizioni] si dà una stasi (*āsana*) stabile e agevole (*sthirasukha*).

[digr. ad 2.46]

2.47 [Una stasi a cui si è giunti in virtù] dell'allentamento dello sforzo (*prayatna*) e dell'approdo alla concordanza (*samāpatti*) con l'illimitatezza (*ananta*).
2.48 [E] dalla quale deriva l'immunità alle coppie di opposti.
[Vedi App.: Testo 11]

Data l'estensione delle pericopi trattate, mi sia permessa una breve ricapitolazione: i *sūtra* della prima parte, ossia *Yogasūtra*, 2.30-34, servono a elencare il dettaglio degli elementi a cui sono rivolti i primi due *aṅga* del metodo. Di seguito a questi, ossia in *Yogasūtra*, 2.35-39, l'autore tratta prima degli effetti provocati dall'esercizio diacritico svolto rispetto ai cinque elementi di *yama*, per poi illustrare, in *Yogasūtra* 2.40-45, gli effetti provocati dall'esercizio diacritico svolto rispetto ai cinque elementi di *niyama*. Infine, nei restanti tre *sūtra* citati, ossia *Yogasūtra*, 2.46-48, viene illustrato lo svolgimento del medesimo esercizio in seno al terzo *aṅga* del metodo, ossia quello chiamato *āsana*.

Come si è visto dalla prima pericope sopra citata, la pratica dell'esercizio del 'discernimento diacritico' (*vivekakhyāti*) prescritto dai *sūtra* prende il via dai contorni affettivi strategicamente tracciati dai primi due *aṅga*. A partire da lì, scrutinando con inedita perizia l'incalzante andamento dei propri appetiti e delle proprie pulsioni[12], il soggetto paziente ritrova, grazie ai

[12] Sicché da guadagnare effettiva contezza topica circa i tanti fattori che partecipano dell'andamento del coacervo psicosomatico che è l'attività pulsionale dell'uomo (*saṃskāra*), la quale, come in ogni animale eterotrofo, è segnata e diretta dall'incessante e turbolenta mescolanza di tensioni libidiche, inclinazioni, appetiti, bisogni, impulsi, conati, slanci, inibizioni e volizioni. Cfr. su *vega*, *supra*, n. 3 di cap. 1. La complessità dell'operare dell'attività pulsionale liminale è ciò che rende interminabile l'analisi della stessa, la quale, infatti, è ancora oggi al centro degli interessi degli specialisti. Cfr. A. Berthoz, *L'inibizione creatrice*, Codice, Torino 2021; P. Virno, *Dell'impotenza. La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2021; G. Agamben, Karman. *Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017; M. Seel, *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*, S. Fischer, Frankfurt 2014; J.-L. Nancy, *Sull'agire*, Cronopio, Napoli 2005. Inoltre, E. Cattanei, S. Maso (a cura di), Paradeigmata voluntatis. *All'origine della concezione moderna di volontà*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2021; N. Naaman-Zauderer (a cura di), *Freedom, Action, and Motivation in Spinoza's* Ethics, Routledge, London 2020 (per resa di *conatus* come «'essential striving' to persevere in being», p. 2; per resa di *potentia agendi* come *power of acting*, p. 5); S.L. Field, Potentia. *Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*, Oxford University Press, Oxford 2020; W. Montag, *From Clinamen to Conatus. Deleuze, Lucretius, Spinoza*, in J. Lezra, L. Blake (a cura di), *Lucretius and Modernity. Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, Palgrave, New York 2016, pp. 163-172; B. Vetter, *Potentiality. From Dispositions to Modality*, Oxford University Press, Oxford 2015.

'nuovi occhi' forniti dai *sūtra*, la capacità di 'individuare' (*vidyā*) la cifra e la sostanza dei turbolenti effetti patici generati al seguito del contatto con gli 'oggetti' della sua ordinaria esperienza percettiva e propriocettiva. Così 'vedendo', scorge il modo per 'risalire' a come stavano le cose prima del suo abituarsi ai gusti e alle passioni che ha, a cosa provava prima del proprio 'sentire piacere' (*rāga*) per cose reputate 'piacevoli' (*sukha*) e del proprio 'sentire avversione' (*dveṣa*) per cose reputate 'spiacevoli' (*duḥkha*)[13]. Rivedendo da capo i momenti di siffatte parabole affettive, il 'vedente' vede svelata la natura subordinata e automatica delle proprie affezioni, pulsioni e volizioni, *in primis* quelle connotate come *rāga* e poi quelle dette *dveṣa* (entrambe foriere di severe conseguenze e soggette a pericolose derive, dato che si tratta di istinti e pulsioni quali l'"amore' e l'"odio', l'*eros* e il *tanatos*)[14].

La presa d'atto, in prima persona, della cifra corporea e somatica degli effetti afflittivi detti *kleśa* costituisce dunque una notevole risorsa terapeutica, in forza della quale il 'vedente' è messo in condizione di cogliere, sulla 'propria pelle', che anche la salienza del senso di 'io sono' (*asmitā*) dipende dagli stessi processi affettivi. Il perdurare nel tempo del ritratto 'personificato' che il 'vedente' ha di sé, infatti, è reso possibile dalla continua opera di bilanciamento e ipostatizzazione derivante dalle forme di autovalutazione a cui è stato abituato, in nome delle quali esprime a se stesso i gradi del proprio apprezzamento o disprezzo.

[13] Stando alle pericopi sopra citate, sono i primi due *aṅga* degli *Yogasūtra* a permettere, tramite l'ausilio delle cinque diverse 'astensioni' (*yama*), di cogliere l'effettivo e nudo operare della pulsione attrattiva (*rāga*), e poi, grazie all'ausilio delle cinque diverse 'prescrizioni' (*niyama*), di cogliere l'effettivo e nudo operare della pulsione respingente (*dveṣa*).

[14] Ricordo qui che dall'ardire, focoso, della voluttà che sprigiona rovente bramosia libidica – a cui rimanda il tema verbale che origina il sostantivo *rāga* – derivano, amplificandone di passo in passo l'intensità, un cospicuo numero di temi – scabrosi e inquietanti – che, in lingua italiana, siamo soliti chiamare rabbia, collera, ira, odio, vendetta, assieme alle relative qualità 'morali', come irascibilità, violenza, avidità e crudeltà.

Questo modo di intendere il senso e le ragioni pratiche per cui l'autore degli *Yogasūtra* ha usato i termini *rāga* e *dveṣa*, peraltro, non è certamente solo farina del mio sacco, dal momento che è noto almeno a partire dalla testimonianza offertaci dal *Nyāyasūtra* di Gautama (c. I-II sec. d.C.), uno dei *mūlasūtra* sanscriti piú antichi e influenti, considerato, fin dalla glossa allo stesso attribuita a Vātsyāyana (c. 350-450 d.C.), l'opera fondante uno specifico 'modo di vedere' (*nyāyadarśana*), cosa che sarà detta piú tardi anche per lo *yoga* di Patañjali, definito appunto *patañjalayogadarśana*. La testimonianza in questione proviene da un'importante sezione (*prakaraṇa*) del testo, ossia *Nyāyasūtra*, 4.2.38-49, la quale prende il via da un *sūtra* che esplicita con nettezza il tema in oggetto, ossia *Nyāyasūtra*, 4.2.38 (*samādhiviśeṣābhyāsāt*). È a partire da questo *sūtra* che, sia il *sūtrakāra* sia l'antica glossa di Vātsyāyana, si impegnano nell'illustrare, e in qualche modo contestare, i punti salienti delle tradizioni di *yoga* del tempo, tra le quali figura anche quella presentata negli *Yogasūtra*[15]. Il passaggio che mi interessa segnalare qui, però, è tratto dalla parte conclusiva della suddetta sezione del *Nyāyasūtra* ed è all'interno della glossa al *sūtra* 4.2.46 che compare il riferimento al modo in cui le tradizioni di *yoga* chiamate in causa intendevano i termini *rāga* e *dveṣa*[16].

Riporto qui, per intero, sia il *sūtra* in questione sia il commento di Vātsyāyana allo stesso (*Nyāyasūtra*, 4.2.46):

46. In vista di [raggiungere] tale fine [ossia il *samādhi*], [il soggetto si adoperi a partire] dalle astensioni e dalle prescrizioni (*yama-niyama*) [rivolte alle] proprie pulsioni (*ātmasaṃskāra*), le quali, in questo metodo (*yoga*), sono i mezzi (*upāya*) che governano [l'ispezione critica] della propria interiorità.

[15] Trattasi infatti di una sezione in cui è difficile non leggere il ritratto di contenuti davvero affini a quelli presentati in *Yogasūtra*, 2.28-55, a partire dalla non scontata disposizione della sequenza degli *aṅga* stessi (qui così elencati: *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhyāna*, *dhāraṇa*).

[16] Il cui operato tensivo era oggetto di disamina anche per altre tradizioni del tempo, quali, ad es., quelle del *sāṃkhya*. Cfr. K. Alok, *The* Rāga Bhāva *in the* Sāṁkhya Kārikā. *Rectifying an Age-Old Mistake*, in «Asian Philosophy», 24 (2014), n. 2, pp. 133-146.

46. *tadarthaṃ yamaniyamābhyām ātmasaṃskāro yogāc cādhyātmavidhyupāyaiḥ* ||
[*Nyāyasūtrabhāṣya ad Nyāyasūtra*, 4.2.46]
Per attingere l'emancipazione [si inizi a operare il metodo a partire] dalle proprie pulsioni (*ātmasaṃskāra*), profittando di astensioni e prescrizioni (*yamaniyama*). Mentre l'astensione è un metodo comunemente usato per attenersi alla norma tra gli appartenenti allo stesso stadio di vita, la prescrizione è [un metodo] specifico. La chiarificazione delle proprie pulsioni (*ātmasaṃskāra*), di nuovo, consiste nell'annientamento di ciò che provoca demerito e nell'accumulo di merito. È, invece, in accordo ai trattati sul metodo (*yogaśāstra*) che si debbono svolgere le prescrizioni [volte all'ispezione] dell'interiorità. In tale [metodo], infatti, è [prescritta] l'osservanza di forme di ascesi (*tapas*), del confino del respiro (*prāṇāyāma*), del rivolgimento (*pratyāhāra*), dello sguardo inintenzionale (*dhyāna*), e del trattenimento (*dhāraṇā*). In siffatto [metodo] l'esercizio reiterato della pratica discriminativa (*prasaṃkhyānābhyāsa*) circa il correlarsi dei sensi ai loro oggetti (*indriyaviṣayeṣu*) ha come fine quello di annullare (*prahāṇārtha*) [l'abitudinario e compulsivo reiterarsi del nudo moto pulsionale nei termini di] attrazione (*rāga*) e avversione (*dveṣa*). [È a tal fine, dunque,] che si ricorre al mezzo (*upāya*) dell'attenersi alle prescrizioni della pratica del metodo (*yogācāravidhāna*).
[Vedi App.: Testo 12]

Al netto di quanto suddetto, e sempre a proposito dell'efficacia pratica dell'esercizio del 'discernimento diacritico' (*vivekakhyāti*) prescritto da Patañjali, risulterebbe altrettanto notevole proseguire la pratica di siffatta 'terapia' calandosi nell'àmbito del celebre terzo *aṅga* del metodo, ossia entro lo spazio topologico detto *āsana*[17]. Stando all'interno degli angusti confini strategicamente

[17] Il termine *āsana* (da *ās-* + *-ana*, in cui √*ās-* rimanda all'azione di 'sedersi', allo 'stare seduto', al 'luogo del fermarsi', mentre il suffisso *-ana* serve a formare il sostantivo neutro), comunemente in uso prima degli *Yogasūtra*, indica la condizione della *stabilitas*, della sosta, della stasi, del rimanere seduti, del restare 'fermi'. Cfr., ad es., *Arthaśāstra*, 7.1.2; 7.4.2; *Mānavadharmaśāstra*, 7.160; *Buddhacarita*, 1.52; 12.120. Negli *Yogasūtra*, però, la parola *āsana* è usata per indicare il terzo *aṅga* del 'metodo', sicché a delimitarne l'àmbito d'esercizio. Cfr. *Yogasūtra*, 2.29; 2.46. In quanto spazio topologico, esso serve da *habitat* e da sede protempore per la conduzione dell'opera di 'discrezione diacritica' (*viveka*) dei propri *habitus* prescritta dal 'metodo'. L'*aṅga* detto *āsana*, perciò, è il luogo in cui avviene la messa a tema dei moventi e dei tensori affettivi che

fissati per delimitare questo *aṅga,* si potrebbe iniziare a scorgere l'ingerenza affettiva del portato predicativo sulla propriocezione corporea. Interrompendo il moto e sostando a lungo nella medesima posa, infatti, si avrebbe occasione di osservare i modi in cui la percezione del carattere 'statico' e 'fisso' del corpo, di contro a quella del carattere 'mobile' e 'variabile' dello stesso, sia mediata tanto dall'abitudine pregressa quanto dalle aspirazioni verso forme ideali a venire. Il protrarsi nel tempo della stasi e la sospensione dell'abituale svolgimento dell'attività motoria, ora circoscritta in seno allo spazio peripersonale, consentirebbero di osservare e percepire il dettaglio del processo affettivo che, con l'incedere dell'ordinaria oscillazione del moto corporeo – sempre in perenne

provocano i propri moti corporei: il restare 'fermi' e 'immobili' di fronte alle incalzanti richieste dell'attività auto-connotativa – sempre incline o all'attrazione o all'avversione per gli oggetti con cui entra in contatto –, svela le ragioni e i moventi che spingono al movimento. Trattasi, dunque, di un importante momento della pratica practognostica indicata dagli *Yogasūtra*, tanto da poterlo mettere in relazione con gli odierni studi rivolti all'efficacia patica delle figure attanziali risultanti dall'attività predicativa, alle pratiche mimetiche della configurazione di sé e alla semiotica della propriocezione. Cfr. B. Grespi, *Figure del corpo. Gesto e immagine in movimento*, Mimesis, Milano 2019; J.Z. Wee (a cura di), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, Brill, Leiden 2017; S. Portanova, *Moving without a Body. Digital Philosophy and Choreographic Thoughts*, MIT, Cambridge 2013; M. Serres, *Variations sur le corps*, Le Pommier, Paris 2013, pp. 95-127 (cap. *Vertige*); A. Portmann, *La forma degli animali*, Raffaello Cortina, Milano 2013; J. Fontanille, *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Meltemi, Roma 2004; J.-L. Nancy, *Corpus*, Èditions Métailié, Paris 2000. Inoltre, M. Sinclair, *Being Inclined. Félix Ravaisson's Philosophy of Habit*, Oxford University Press, New York 2019. A partire dall'uso fattone da Patañjali, poi, vari e diversi sono stati i modi di intendere il termine *āsana*. Cfr. P. Maas, 'Sthirasukham Āsanam'. *Posture and Performance in Classical Yoga and Beyond*, in K. Baier, P.A. Maas, K. Preisendanz (a cura di), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna University Press, Wien 2018, pp. 49-100; J. Birch, *The Proliferation of* Āsana*-s in Late-Medieval Yoga Texts*, in K. Baier, P.A. Maas, K. Preisendanz (a cura di), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna University Press, Wien 2018, pp. 101-180; M. Singleton, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press, New York 2010; G. Bühnemann,*The Identification of an Illustrated Haṭhayoga Manuscript and Its Significance for Traditions of 84 Āsanas in Yoga*, in «Asian Medicine», 3 (2007), pp. 156-176; G. Bühnemann, *Eighty-four Āsanas in Yoga*, DK, New Delhi 2007.

basculanza tra il polo della 'stabilità' (*sthira*) e quello della 'labilità' (*sara*), della comodità e della scomodità, dell'attinenza e della discrepanza –, lega e vincola l'inclinazione al movimento alla compulsiva reiterazione di specifiche posture e di schemi d'azione appresi. Posture e schemi normativi, che assoggettano l'inclinazione al moto ai profili e ai modelli dettati dalle istanze di conformità sociale e dalle forme di somiglianza e di differenza istituite.

A detta dello stesso *sūtrakāra*[18], infatti, l'esercizio ispettivo e diacritico condotto in seno all'ambito delimitato dal terzo *aṅga* del metodo consente di trarre notevole vantaggio dalla desueta condizione della stasi, sicché da svelare l'ingombrante ingerenza di quelle che Gabriel Tarde, già alla fine dell'ottocento, chiamava *Les lois de l'imitation*[19].

Trattasi qui di una forma segnatamente umbratile di ingerenza, tanto percettivamente sfuggente, effimera e chimerica, quanto affettivamente invadente, gravosa e perturbante. Essendo preda degli equivoci sorti da tale metamorfica virtualità, infatti, il vivente, in quanto *vox media* interstiziale, si rivolge a sé stesso come se stesse parlando a qualcun'altro, senza però aver mai chiaro chi dei 'due sé' in conversazione sia il mittente o il destinatario, il fruitore o il fruito, il padrone o il servo, il sostegno o il sostenuto, il reale o l'ideale, il vivente o il feticcio, il vero o il fittizio, la salma o il fantasma, l'autentico o il simulacro[20]. Della tragicità di siffatta

[18] Il quale, nel *sūtra* che chiude la pericope dedicata ad *āsana*, esplicita gli effetti provocati dall'esercizio nei termini dell'interruzione del sovvenire della dualità degli opposti. Cfr. *Yogasūtra*, 2.48 (*tato dvandvānabhighātaḥ* ||).

[19] Cfr. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Felix Alcan, Paris 1890.

[20] Anche per Patañjali, come si è visto – ossia a partire dal dilemma *svarūpa*/*sarūpa* palesato fin da *Yogasūtra*, 1.2-4 –, il problema del 'simulacro' è nodale, visto il ruolo aspettuale che esso svolge in seno al procedere interocettivo del vivente. La figura attanziale dell''immagine di sé', *svarūpa*, infatti, funge proprio da 'simulacro' (lat. *simulacrum* – dal verbo lat. simulare –, ossia 'figura', 'statua', 'immagine', 'imago somigliante', 'modello verosimile', *fictio*, 'sagoma fittizia', 'traccia', 'testimone', 'indizio', 'segno virtuale', 'parvenza', 'ombra', 'chimera', 'fantasma', 'idolo' [lat. *idōlum*, traslato dal gr. *eidolos*, a sua volta derivato da *eidos*, 'aspetto', 'figura', 'forma', a dire '*eidos* che idola']), dunque da 'aspetto ipotetico' e 'virtuale' di sé, sicché sempre in bilico tra 'reale' e 'ideale'. In quanto figurazione attanziale e istanza ostativa, infatti, il 'simulacro' consente la simulazione, stimola

condizione dilemmatica fornisce limpida resa Jean-Luc Nancy:

> Il corpo è il soggetto dell'ombra, e il suo *vedere* tenebroso è già l'impronta, la traccia di luce, il segno della visione solare. *Lux in tenebris*, il corpo dell'incarnazione è il *segno*, assolutamente. Il segno, cioè il segno *del senso* – non, quindi, la venuta del senso, ma un rinviare al senso come a un'interiorità, come a un 'dentro'. Il corpo è ciò che dal 'fuori' – che esso è – rinvia a quel 'dentro', che non è affatto. Invece di essere in estensione, il corpo è in espulsione verso il suo proprio 'interno', fino al limite in cui il segno si abolisce nella presenza che rappresentava. La logica angelica e l'intero *corpus* dei corpi filosofici sono completamente sottomessi alla legge significante, secondo la quale è la significazione (o la rappresentazione) a dare senso al corpo, rendendolo segno del senso. Tutti i corpi sono segni, così come tutti i segni sono corpi (significanti)[21].

A questo punto, confortati dalle parole di Vātsyāyana e memori del fatto che vi sono altri sei *aṅga* in cui proseguire l'esercizio del rimedio alle afflizioni dello 'stato d'animo' proposto da Patañjali, coloro che guardano alla *ratio* che governa l'articolazione del 'metodo' indicato negli *Yogasūtra* potranno ora cogliere perché il passo del buon inizio – che li porrebbe già a metà dell'opera – consista proprio nel sottoporre a scrutinio la torbida genealogia delle proprie attrazioni (*rāga*) e avversioni (*dveṣa*) quotidiane.

la speculazione di sé, fa sembrare, evoca somiglianza, rimanda, richiama, allude, illude, approfitta, trasporta, traspone e permette il trasloco del 'corpo' nel 'corpo proprio', della *prakṛti* nel *puruṣa*, e viceversa, conferendo statuto sensibile e patico alla 'metaforizzazione di sé'. Del resto, come scriveva – già nel 1924 – José Ortega y Gasset, «[l]a metafora è la trasposizione di un nome». Cfr. J. Ortega y Gasset, *Il corpo tra* symbolon *e* psyché, Meltemi, Milano 2022, p. 47 (cit. tratta da art. *Las dos grandes metàforas*, pp. 45-61). Inoltre, R. Caldarone, *Lo scambio di figura. Tre studi sulla somiglianza e sulla differenza*, Inschibboleth, Roma 2015. Essendo flottante e virtuale per statuto, l'"immagine di sé', *svarūpa*, è dunque protempore, sempre determinata e dipendente dal termine di paragone a cui si appoggia, schiava della figura metaforica con cui si confronta e compara. Data l'importanza del problema in oggetto, è senz'altro proficuo accostare i termini con cui gli *Yogasūtra* indicano l'operare del 'simulacro' – ossia *ālambana*, *nirmāṇa*, *saṃjñā*, *sūkṣmaviṣaya*, *vikalpa*, ecc. – con il lessico derivante dall'idea dei *simulacra* di tradizione epicurea, esemplarmente impiegato nell'ampia e straordinaria disamina del *simulacrum* messa a punto da Lucrezio. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, 4.30-1025.

[21] J.-L. Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 1995, pp. 56-57. Inoltre, J-L. Nancy, *Sessistenza*, Il Melangolo, Genova 2019.

Capitolo 4

Ricezioni della terapia

Ai nostri giorni gli *Yogasūtra* di Patañjali si trovano al centro di un fenomeno di portata mondiale, che vede numerose scuole e tradizioni di *yoga* riporre in quest'opera succinta il proprio fondamento, reputandola, almeno nominalmente, quale principale fonte di ispirazione[1]. Ma è solo a causa della singolare storia della loro ricezione che, dalla fine dell'Ottocento in poi, gli *Yogasūtra* sono stati visti e intesi in quanto 'origine' di tutti i successivi sviluppi dello *yoga*, cosa invece tutt'altro che ovvia o scontata.

Già nei primi secoli successivi alla loro redazione, però, gli *Yogasūtra* erano stati oggetto di notevole attenzione, dal momento che, proprio poiché avvertita e consapevole di quanto fatto e detto dai tanti autori e specialisti in materia che, nei secoli precedenti, si erano dedicati al medesimo compito, quest'opera proponeva un discorso sul 'metodo' (*yoga*) di una certa novità. La singolare topologia che indirizza l'itinerario proposto dagli *Yogasūtra*, infatti, trova ragion d'essere proprio a partire dal serrato confronto e dal dibattito con le altre metodiche del tempo[2]. Trattasi, come ho mostrato, di un'opera dal carattere tanto dialettico quanto analitico, estremamente rigorosa e la cui ambizione è quella di 'impartire [ulteriori] indicazioni circa lo

[1] Cfr. A.-C. Hoyez, *The 'world of yoga'. The production and reproduction of therapeutic landscapes*, in «Social Science and Medicine», 65 (2007), n. 1, pp. 112-124. Inoltre, K. Baier, P.A. Maas, K.C. Preisendanz (a cura di), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna University Press, Vienna 2018.

[2] Cfr., oltre a quanto già menzionato nei capp. precedenti, J. Woo, *On the Yogic Path to Enlightenment in Later Yogācāra*, «Journal of Indian Philosophy», 42, n. 4 (2014), pp. 499-509; U.T. Kragh (a cura di), *The Foundation for Yoga Practitioners. The Buddhist 'Yogācārabhūmi' Treatise and its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, Harvard University Press, Cambridge 2013.

yoga' – questo è quanto annunciato nella sua proposizione d'inizio (*Yogasūtra*, 1.1 [*atha yogānuśāsanam* |]) –, sicché da poter fornire efficace rimedio al più ostico dei 'malanni': patire i 'turbamenti dello stato d'animo' (*cittavṛtti*).

Anziché limitarsi a tracciare – necessariamente per sommi capi – la storia della ricezione degli 'esercizi' prescritti negli *Yogasūtra* di Patañjali[3], è qui preferibile tornare a riflettere sia a proposito del rapporto tra 'testo' e 'esercizio', sia in merito alla valenza 'antidotico-terapeutica' dell'uso di opere come i *sūtra*.

Inizio col dire che il genere compositivo chiamato *sūtra*, in quanto 'mezzo di informazione', mira a trarre profitto dalla simbiosi strutturale che lo lega al problema, o al malanno, che assilla o affligge il soggetto a cui è destinato e che si espone al suo uso. Ciò significa che, diversamente da un 'testo nosografico' – il cui unico scopo è quello di descrivere le fasi del divenire di un problema –, fin dalla fase della sua redazione la composizione in *sūtra* è svolta a fronte di intenti tanto diagnostici quanto terapeutici. Per garantire l'efficacia alla propria opera, infatti, il *sūtrakāra* sfrutta il potenziale formativo del dispositivo testuale, adoperandolo come vettore di un 'farmaco' e indicandone l'impiego come parte integrante del 'rimedio' prescritto. L'inoculazione del testo è anche il fine del testo. Sono parecchie, a tal proposito, le opere fatte da succinte 'proposizioni' (*sūtra*) e le raccolte di eleganti 'stanze [attanziali]' (*kārikā*), le quali, a loro volta, convivono al fianco, o all'ombra, di corposi 'trattati esaustivi' (*śāstra*). Opere brevi e minute che però, pur scarseggiando in quantità, eccellono in qualità, almeno stando a quanto scrivono i tanti e impegnativi commentari stesi al seguito di un *mūlasūtra* o a delle filze di *kārikā*.

Fin qui nulla di nuovo, si direbbe, dato che la simbiosi tra il 'metodo' (*yoga*) che pone rimedio ai malanni e il 'testo' che permette di apprenderlo e realizzarlo in sé è alla base di tanta parte dell'enorme produzione testuale che, nell'arco di decine di secoli, ha preso forma in ambito sudasiatico[4].

[3] Cosa che oggi può esser fatta con maggior profitto consultando la ricca bibliografia disponibile. Cfr. *infra*, p. 143.

[4] Cfr., per alcuni studi circa la produzione, diffusione, uso e studio del te-

Quando si affrontano le prime opere redatte in *sūtra*[5], i *mūlasūtra* dei vari *darśana* o delle *kārikā*, però, le cose cambiano, e si è chiamati a rivisitare il proprio modo di intendere il propagarsi nel tempo e nello spazio di opere siffatte.

A proposito delle peculiari modalità della trasmissione e dell'uso di un *sūtra*, il caso degli *Yogasūtra* è decisamente emblematico, a partire dalla maniera in cui i primi *bhāṣyakāra* li hanno intesi e interpretati. Questioni, queste, tutt'altro che pacifiche, come dichiarano con forza le parole poste in apertura del *Rājamārtaṇḍa* di Bhoja Rāja (c. XI sec.), l'erudito sovrano di Dhārā e acclamato poligrafo[6]. Fin dall'inizio del suo commento agli *Yogasūtra*, infatti, Bhoja chiarisce che uno dei principali compiti dell'interprete di un *sūtra* è quello di rivisitare e soppesare le parole di coloro che, prima di lui, hanno cercato di carpirne e spiegarne i contenuti. Privo del timore di apparire presuntuoso e sprezzante, fin dall'*incipit* della sua glossa Bhoja si presenta come colui che viene in 'soccorso' agli *Yogasūtra* cercando di riscattarli dagli equivoci generati dagli autori dei *bhāṣya* dei secoli precedenti, prendendo esplicitamente le distanze dall'operato dei *bhāṣyakāra* che, prima di lui, si sono cimentati nell'ardua impresa.

sto in Sudasia, F. De Simini, *Of Gods and Books. Ritual and Knowledge Transmission in the Manuscript Cultures of Premodern India*, De Gruyter, Berlin 2016; G. Ciotti (a cura di), *Tracing Manuscripts in Time and Space through Paratexts*, De Gruyter, Berlin 2016; G. Colas, G. Gerschheimer (a cura di), *Écrire et transmettre en Inde classique*, École française d'Extrême-Orient, Paris 2009; G. Boccali, M. Scarpari (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia. Giappone*, *Cina, Tibet, India*, Cafoscarina, Venezia 2006.

[5] Cfr., per un es. del grado di sofisticazione e di profondità analitica esibiti dalla trattatistica derivante dallo studio delle proposizioni della celebre *Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini – (c. IV sec. a.C.) che, peraltro, è una delle più antiche opere interamente redatte in *sūtra* –, M.P. Candotti, *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du* sūtra *A 1 1 68 chez Patañjali et Bhartṛhari*, Firenze University Press, Firenze 2006. Inoltre, V. Vergiani, *Pāṇini's* Aṣṭādhyāyī. *A Turning Point in Indian Intellectual History*, in «Rivista degli Studi Orientali», XCII (2019), n. 3-4, pp. 11-35.

[6] Cfr. W. Cox, *Bhoja's Alternate Universe*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 22 (2012), n. 1, pp. 57-72.

Formidabili, a riguardo, le righe al seguito del *maṅgala* di apertura:

> Ciò che è astruso lo tralasciano dicendo: 'il senso è chiaro'; in ciò che è chiaro introducono una profusione di parafrasi vane, e con molte chiacchere inutili e fuori luogo accrescono la confusione degli ascoltatori: in tal modo tutti i commentatori saccheggiano la loro materia. Quanto a me ho composto questo commentario per l'ammaestramento dei saggi, rigettando la prolissità e i sofismi brillanti ma vacui, e determinando invece i retti significati [*samyagarthān*] secondo l'intima dottrina di Patañjali [*santaḥ patañjalimate*][7].
> [Vedi App.: Testo 13]

Parimenti intenso l'ardire dei precedenti commenti agli *Yogasūtra* di cui siamo a conoscenza, a partire dalle fitte glosse ai *sūtra* attribuite a Vyāsa (c. 450-550), a cui, tradizionalmente, viene assegnata la compilazione dello *Yogasūtrabhāṣya,* anche noto ai copisti dei manoscritti più antichi come *Patañjalayogasūtrabhāṣya*, un corposo testo che, ad oggi, costituisce il primo commento agli *Yogasūtra* pervenutoci[8].

E altrettanto dovrebbe dirsi per i commenti successivi, fra i quali i più celebri sono la *Tattvavaiśāradī* di Vācaspati Miśra (c. 850-920); il *Patañjalayogaśāstravivaraṇa*, anche noto come *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa*, attribuito – non senza difficoltà – a Śaṃkara (c. 800-880 [oppure, secondo l'ipotesi di datazione di T. Rukmani, c. 1350]); il sopra citato *Rājamārtaṇḍa* di Bhoja (c. XI sec.); fino ad arrivare al grande specialista di *vyākaraṇa* Nāgeśa/Nāgojī Bhaṭṭa (c. 1670-1750), al quale sono attribuite ben due glosse dette *Pātañjalasūtravṛtti* (una 'breve', *laghu*, l'altra 'ampia', *bṛhat*).

[7] Trad. di P. Magnone (a cura di), *Aforismi dello Yoga*, Promolibri, Torino 1991, p. 24.

[8] Questa datazione tiene conto, da un lato, della prossimità della glossa di Vyāsa ai *sūtra*, dall'altro del fatto che il testo della glossa è noto all'autore del poema *Śiśupālavadha*, ossia Māgha (c. 600-700 d.C.). Cfr. R. Salomon, *Māgha,* Mahābhārata*, and Bhāgavata. The Source and Legacy of the Śiśupālavadha*, in «American Oriental Society», 134 (2014), n. 2, pp. 225-240. Di diverso avviso l'autore dell'edizione critica. Cfr. A.P. Maas, *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert*, Shaker Verlag, Aachen 2006.

A ben vedere, infatti, nelle opere di Vācaspati Miśra, di Śaṃkara, di Bhoja e perfino di Vyāsa si coglie la tensione suscitata in loro dal dettato dei *sūtra* di Patañjali, a partire dalla quale questi dipanano le proprie proposte e i propri intendimenti.

Questo per dire che la comprensione del contenuto del 'metodo' impartito dai *sūtra* non può fare a meno della comprensione della 'forma' attraverso il quale esso è trasmesso.

Non dovrebbe perciò sorprendere scoprire che uno dei principali obiettivi degli *Yogasūtra* è quello di fornire una *ars* che metta in condizione di gestire proprio il turbolento rapporto 'forma' e 'contenuto'.

Si guardi, ad esempio, all'architettura di massima degli *Yogasūtra*, la quale rappresenta un caso notevole di abilità redazionale, a partire dalla perizia e l'astuzia con cui è stata gestita la miscela tra la 'forma' e il 'contenuto' del testo, entrambi dosati e disposti in piena concordia col profilo sintomatico del malanno che preoccupa il *sūtrakāra.* Questi, infatti, avendo contezza che i 'turbamenti dello stato d'animo' (*cittavṛtti*) a cui il rimedio è rivolto scaturiscono dalla mescolanza dei disturbi che affliggono il dire, il pensare e il fare (*Yogasūtra*, 2.15 [*pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc*]), ha disposto i propri *sūtra* in modo che rispecchiassero, contrastandolo, l'andamento di tale mescolanza. Restando aderente al procedere del malanno che tratta, la cura guadagna in efficienza. Ragion per cui lo *yoga* proposto da Patañjali affronta senza indugi, i turbolenti e repentini intrecci tra i disagi del parlare, le paturnie del pensiero e gli incidenti dell'operare.

E questi sono gli stessi elementi della 'triade' a cui ho fatto riferimento in apertura di questo lavoro (cfr. Intro.). Una triade di disturbi di non facile gestione, al punto da generare il bisogno di far confluire in una singola figura autoriale – qui chiamata Patañjali – tutte le competenze necessarie per governare, simultaneamente, tre diversi àmbiti del 'malanno' e della 'cura': quello relativo ai difetti e ai problemi del dire (*vacana*), quello riguardante le difficoltà e i patemi del pensare (*manana*), e, infine, quello pertinente alle malattie e ai disturbi dell'operare fisico (*karman*). Come scrivevo, le testimonianze offerte da varie 'catene del sentito dire' (*āgama*)

tradizionale appaiono concordi nel ritenere utile far convergere in un unico Patañjali i ruoli del 'sommo medico' della parola, del pensiero e del corpo. Siffatta unificazione, peraltro, trae ulteriore senso dal fatto che tutte e tre le opere a questi attribuite hanno un carattere primariamente 'terapeutico': tanto il 'trattato votato allo scrutinio dell'enunciazione' (*vyākaraṇaśāstra*), quanto il 'trattato votato al metodo' per il governo degli 'stati d'animo' (*yogaśāstra*); quanto il 'trattato votato alla scienza medica' (*cikītsāśāstra*) sono tutti accomunati dallo scopo di sanare un malaffare in corso.

Al di là di quale possa essere il valore storico e documentario di questa rappresentazione, essa mette a tema un problema tutt'altro che minore: è utile o dannoso far fronte ai malanni del dire, del pensare e del corpo in maniera distinta e separata?

Una delle più note e iconiche tra le suddette 'voci tradizionali' è quella attestata nella glossa agli *Yogasūtra* nota come *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* (c. XIV sec. d.C.), la quale chiude la disamina del quarto e ultimo *pāda* dell'opera di Patañjali con un verso oggi celebre[9]:

Mi prostro, con mani giunte, dinnanzi a Patañjali, il migliore tra tutti i silenti, colui che ha posto fine, mediante il metodo, [ai turbamenti] dello stato d'animo, mediante la grammatica, [ai difetti] del parlare, mediante il sapere medico, ai malanni del corpo.
yogena cittasya padena vācāṃ |[10] *malaṃ śarīrasya ca vaidyakena* ||
yo 'pākarot taṃ pravaraṃ munīnāṃ | patañjaliṃ prāñjalir ānato 'smi ||

[9] Cfr. T.S. Rukmani, Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa *of Śaṅkara*. Vivaraṇa *text with English translation, and Critical Notes along with text and English translation of Patañjali's* Yogasūtras *and* Vyāsabhāṣya, Munshiram Manoharlal, Delhi 2001, vol. 2, pp. 210-211. Forte della sua eloquenza, questa stanza è stata reiterata fino al tempo di Śivarāma (c. XVIII sec. d.C.), autore di una glossa a una delle prime opere sanscrite interamente in prosa, ossia il magistrale *Vāsavadattā* di Subandhu (c. VI sec. d.C.), opera, peraltro, di straordinario interesse teorico-letterario dato il suo copioso impiego di nuovi e sperimentali dispositivi poetico-immaginativi, quali il 'doppio senso' (*śleṣa* [ma anche 'cotensività', 'diatesi simultanea', 'anfibologia']) e l'"allitterazione' (*anuprāsa*). Cfr. Y. Bronner, *Extreme Poetry. The South Asian Movement of Simultaneous Narration*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 20-56.

[10] Qui il termine *pada* rimanda senz'altro a *padaśāstra*, ossia ai 'trattati sulla parola'.

A questa ode rivolta alla figura di Patañjali fa poi eco un passo tratto dal *Patañjalicarita*, un più recente testo agiografico in otto canti dedicato al Patañjali 'grammatico' e composto da Rāmabhaṭṭa Dīkṣita (c. XVIII sec. d.C.).

Il passo in oggetto recita come segue (*Patañjalicarita*, 5.25):

> Le proposizioni del trattato sul metodo, il trattato sulla medicina e le glosse [all'opera 'grammaticale' di Pāṇini] sono state poste in opera dal silente Patañjali affinché il mondo (*jagat*) ne traesse sollievo.
> *sutrāni yogaśāstre vaidyaśāstre ca vārtikāni tataḥ |*
> *kṛtvā patañjalimuniḥ pracārayāmāsa jagadidaṃ trātum ||*

A prescindere dal loro carattere encomiastico e laudativo, questi due primi riferimenti mi servono per mettere in evidenza due aspetti decisivi: da un lato, l'enfasi sul ruolo 'pratico' tradizionalmente assegnato ai testi e alle opere attribuite al singolo autore chiamato 'Patañjali', e, dall'altro, l'intimità della relazione che intercorre tra i tre diversi àmbiti dell'esperienza afflittiva a cui le opere stesse sono rivolte (ossia l'àmbito dei patemi del pensare, *manas*, quello dei disagi relazionali, *vāc*, quello dei malanni del corpo, *doṣa*, *roga*).

Dell'intima relazione che corrella questi tre àmbiti del vivere, peraltro, rendeva già conto l'aulico *incipit* introduttivo (*upodghāta*) della già citata opera commentariale agli *Yogasūtra* di Bhoja (c. XI sec. d.C.), all'interno del quale la singola figura di Patañjali serve a definire il carattere e il valore di uno stesso patologo, che è tanto abile da saper porre rimedio a tutti i tre 'malanni':

> L'unione dei corpi dimidiati di Śiva e Śiva vi sia propizia! Colui che se ne ricorda assapora il frutto inattingibile dell'isolamento [*kaivalyamaśnute*]. Lode all'imperituro Śiva, al cui solo pensiero si dilegua all'istante il triplice affanno dell'uomo [*trividhānyapi duḥkhāni*]. Vittoria alla nuova dottrina [*kāpyapūrvā*] del *muni* Patañjali, che proclama lo *yoga* come discriminazione e affrancamento dello Spirito dalla Natura [*puṃprakṛtyorviyogo*]! Vittoria alla parola del signore dei serpenti, che come un raggio di luna squarcia la tenebra palpitante in fondo ai cuori e infonde nelle menti dei virtuosi che la meditano con costanza una beatitudine senza fine! Vittoria alla parola risplen-

dente dell'illustre re Bhoja, prode nell'arena, che componendo il trattato di grammatica [*śabdānāmanuśāsanaṃ vidadhatā*], il commento a Patañjali [*pātañjale kurvatā vṛttiṃ*] e l'opera medica 'Luna del re' [*rājamṛgāṅkasaṃjñakamapi vyatanvatā vaidyake*] ha cancellato la triplice macchia della parola, della mente e del corpo [*vākcetovapuṣāṃ malaḥ*] come il signore dei serpenti con le sue tre opere![11].
[Vedi App.: Testo 14]

Faccio poi notare che questa stessa associazione si trova anche all'interno della coeva glossa intitolata *Āyurvedadīpikā* redatta da Cakrapāṇidatta (c. XI sec. d.C.), la quale costituisce una delle principali opere di commento all'antica raccolta medica nota come *Carakasaṃhitā*. Anche in questa glossa, infatti, compare una stanza di lode rivolta alla figura di Patañjali, qui ritratto come il risolutore dei 'malanni' (*doṣa*) che affliggono sia il pensare (*manas*), sia il dire (*vāc*), sia l'operare del corpo (*kāya*) (Cakrapāṇidatta, *Āyurvedadīpikā*, v. 4 del *maṅgala*):

Porgo rispetto al 'sovrano delle serpi', il quale, redigendo il *Pātañjala*[*yogasūtra*], il *Mahābhāṣya* e la *Caraka*[*saṃhitā*], ha messo fine [mediante le tre rispettive opere] ai malanni del pensare, del dire e del corpo.
pātañjalamahābhāṣyacarakapratisaṃskṛtaiḥ |
manovākkāyadoṣāṇāṃ hantre 'hipataye namaḥ ||

Visto l'andamento del discorso dei testimoni finora ascoltati, non dovrebbe ora destare alcuna sorpresa sapere che l'allusione al fatto che dietro a queste tre tradizioni 'terapeutiche' vi sia una medesima figura autoriale è presente anche nei circoli degli specialisti di 'scienza dell'enunciazione' (*vyākaraṇadarśana*), senz'altro avvisati del male che viene dal dire, che affligge tanto il pensare quanto il fare[12].

[11] Trad. da P. Magnone (a cura di), *Aforismi dello yoga*, Promolibri, Torino 1991, p. 24 (inserti tra quadre sono miei).

[12] Inoltre, sul rapporto *yoga/vyakāraṇa*, P.-S. Filliozat, *La parole et le* yoga *de la parole selon Bhartṛhari*, in «Rue Descartes», 54 (2006), pp. 35-46; O. Łucyszyna, *Classical Sāṃkhya on the relationship between a word and its meaning,* in «Journal of Indian Philosophy», (2014), pp. 303-323.

La formulazione della triade di àmbiti a cui qui si allude risale all'importante opera del 'filosofo del linguaggio' Bhartṛhari (c. 450-510 d.C.), il quale è anche uno dei primi ad aver esplicitamente menzionato, in chiusura della seconda porzione (*vākyakāṇḍa*) del suo imponente *Vākyapadīya,* il nome di 'Patañjali'[13], attribuendogli la paternità del 'grande commento', *Mahābhāṣya*, a cui è rivolta la sua attenzione[14].

È in una delle stanze conclusive del primo *kāṇḍa* del medesimo testo che Bhartṛhari abbina i tre suddetti 'difetti' alle tre menzionate tradizioni di 'trattatistica' (*śāstra*) concernenti i 'rimedi' agli stessi (Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, 1.174 [ed. W. Rau]):

Quei malanni che pertengono, parimenti, al corpo, alla parola e all'intellegere, trovano rimedio, rispettivamente, nei trattati di medicina, di grammatica e di 'governo di sé' (*adhyātmaśāstra*).
kāyavāgbuddhiviṣayā ye malāḥ samavasthitāḥ |
cikītsālakṣaṇādhyātmaśāstrais teṣāṃ viśuddhayaḥ ||

A prescindere, di nuovo, dal fatto che qui si tratti o meno della medesima 'persona'[15], quel che mi preme sottolineare è il

[13] Cfr. Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, 2.482; 2.485 [ed. W. Rau]: 2.481-2.490

[14] Faccio qui notare che, a sua volta, il *Mahābhāṣya* di Patañjali consiste in un'opera di scrupoloso commento a quello che viene ritenuto essere il fondamento testuale delle tradizioni del *vyākaraṇa*, ossia la già citata *Aṣṭādhyāyī* di Pāṇini.

[15] In una nota del suo seminale lavoro rivolto al primo *kāṇḍa* di quest'opera, Madeleine Biardeau presenta la possibilità che in questo passo – e nella relativa glossa di Harivṛṣabha allo stesso – si alluda a Patañjali come medesima figura autoriale. Dopo aver suggerito che il termine *adhyātmaśāstra* ivi citato debba essere inteso in relazione alle tradizioni di *yoga*, l'autrice – che si attiene a una diversa numerazione delle stanze – scrive: «Bhartṛhari rapproche donc pour les besoins de la comparaison la médecine, le Yoga et la grammaire, mais, pas plus que l'auteur de la *vṛtti,* ne fait la moindre allusion à un auteur commun des traités de ces trois disciplines. Le rapprochement s'impose d'ailleurs puisque l'on peut ainsi penser réunir tout ce qui constituait alors la science de l'homme. Cependant Puṇyarāja, dans son commentaire sur VP II 485 (p. 284), cite 1-146 comme si Bhartṛhari l'avait dédiée à la louange de Patañjali. Il semble donc que la légende [p. 187] faisant du même Patañjali l'auteur du MBh. [*Mahābhāṣya*], des Yogasūtra, et d'un traité de médecine s'est accréditée postérieurement à Bhartṛhari et même à l'auteur de la *vṛtti;* sa formation aura été puissamment

portato euristico derivante dalla scelta di guardare sinotticamente alle tre tradizioni 'terapeutiche' chiamate in causa. Indipendentemente dal loro valore 'storico', infatti, tutte le precedenti testimonianze ci informano di aspetti decisamente importanti: esse convergono tutte sia sulla centralità dei tre distinti dominî della tribolazione (*duḥkhatraya*) dell'animale umano, sia sulla necessità di ricorrere a specifici 'rimedi metodici' (*yoga*) al fine di interrompere il decorso (*nirodha*) di siffatti disagi.

La storia della ricezione del metodo e degli esercizi practognostici presentati negli *Yogasūtra* di Patañjali, insomma, partecipa a pieno titolo alla lunga e travagliata ricerca di un 'metodo' (*yoga*) in grado di porre effettivamente rimedio ai 'turbamenti dello stato d'animo' (*cittavṛtti*).

aidée par une comparaison comme celle de VP 1-146». M. Biardeau, *Bhartṛhari Vākyapadīya Brahmakāṇḍa, avec la vṛtti de Harivṛṣabha*, E. De Boccard, Paris 1964, pp. 186-187.

Glossario tecnico

Quanto qui raccolto presenta una breve rassegna di termini sanscriti tratti dagli *Yogasūtra* di Patañjali, organizzata in obbedienza al criterio della 'cotensività'. Criterio decisivo al fine di cogliere i significati e il senso pratico dei termini presi in esame, cruciali ai fini dell'esercizio del 'metodo' (*yoga*) in oggetto. Trattasi, peraltro, di un criterio di cui non solo gli *Yogasūtra* stessi danno notizia[1], ma che in essi svolge un ruolo di primo piano, contribuendo fattivamente all'efficacia del 'rimedio' alle afflizioni ivi presentato. Un 'rimedio' che, come si è visto, mira a destituire di salienza patica proprio le figure attanziali veicolate dal dire. Siffatta opera di destituzione semio-somatica, perciò, non può che trarre forza dalla scrupolosa presa d'atto del procedere anfibolare che caratterizza il 'dire l'essere del reale', così come guadagna intensità se incrementa la propria contezza circa i gradienti d'ingerenza dell'attività predicativa sul vissuto sensibile.

La seguente rassegna di termini può dunque essere vista come occasione di esercizio del 'metodo' ispettivo e diacritico di cui ho trattato nelle precedenti parti di questo lavoro[2]. Nelle pagine degli scorsi capitoli, infatti, ho fatto vario uso di coppie di parole sanscrite, mutuate sia dai trattati di *āyurveda* sia dagli *yogaśāstra*, in modo da intrecciare le istanze dei diversi àmbiti. Penso a coppie quali *roga/yoga* (malattia/metodo [di cura]), *doṣa/bheṣaja* (pecca, sintomo/rimedio medico), *vyādhi/sādhana* (malanno/strategia terapeutica), *vikṣepa/saṃkṣepa* (agitazione/risoluzione), oppure

[1] Cfr., ad es., *Yogasūtra*, 4.2-5; 4.24.

[2] Non solo. A partire da questa prima selezione di termini cotensivamente trattati, potrebbe svolgersi il gioco della compilazione di un lessico inter-areale e inter-linguistico, realizzato raccogliendo attorno ai termini qui riuniti termini cotensivi affini derivati da altri e diversi repertori di eserciziari antropotecnici.

ai tanti abbinamenti tra figurazioni attanziali volti a fungere da paradigma per unire e separare, scoprire e coprire, mostrare e nascondere, svelare e celare, gli 'agiti' dagli 'agenti' (come, ad es., *rogin/yogin* [ammalati/curanti]; *vyādhiyukta/vaidya* [pazienti al malanno/conoscitori del rimedio]).

Oltre a richiamare l'attenzione verso tali coppie e abbinamenti, ho anche fatto notare come la gran parte delle parole sanscrite dei *sūtra* siano scarsamente significative se prese da sole, dato che esse – sopratutto nei *sūtra* – devono la tenuta del proprio senso al protrarsi della 'diglossia' cotensiva e interdefinente che, in seno al dominio della lingua in uso, le unisce/separa – o mostra/cela – *alle* e *dalle* rispettive controparti antonimiche, *dalle* quali, perciò, giova non disgiungerle mai[3].

[3] A proposito di significati, intersemiosi e interdefinizione, si pensi all'eloquente caso del celebre termine *brahman*, il quale, fin dal sanscrito vedico, esprime il crescendo esorbitante e omnivago che incrementa, in estensione e in durata, ogni cosa animata, reputata tale poiché gonfia e 'si fa grande' (da √*bṛh*). La salienza di tale significato, però, risulta evidente solo quando la parola *brahman* è intesa a fronte del termine riflessivo *ātman*, il quale, di contro, segnala la condizione decrescente-limitativa dell'essere 'in sé' di qualcosa, del suo 'co-incidersi', del suo restare contratto e raccolto – senza né resto né scarto – entro un singolo *locus*, sicché 'stante al punto'. Ragion per cui la parola *ātman* è usata per indicare tutto ciò che appare circoscritto, discreto e puntuale, che persevera in sé, che 'si fa piccolo', che ha corpo compiuto e 'minuto' (*tanū*). Cfr. V. Orqueda, *Semantic Change of* ātmán- *in the* Ṛgveda *and the* Atharvaveda, in «Alfa», 59 (2015), n. 2, pp. 329-353; H. Hettrich, Tanú- *als reflexivpronomen im* Ṛgveda?, in J. Fincke (a cura di), *Festschrift für Gernot Wilhelm anläßlich seines 65. geburtstages*, Islet, Dresden 2010, pp. 175-183; G.-J. Pinault, *Védique* tanū- *et la notion de personne en Indo-iranien*, in «Bulletin de la Société de linguistique de Paris», XCVI (2001), n. 1, pp. 181-206. Inoltre, su tutt'altri versanti –ma intimamente affini e pertinenti –, R. De Luca Picione, *L'impresa topologica di Jacques Lacan. La psicanalisi tra superfici, confini, buchi e nodi*, Mimesis, Milano 2020; M. Recalcati, *Il vuoto e il resto. Il problema del reale in Jacques Lacan*, Mimesis, Milano 2013. Lo stesso potrebbe poi dirsi per altre coppie di termini notevoli, quali, per es., *satya* ('effettività' [da *sat*, 'in effetto']) e *asatya* ('ineffettività' [da *asat*, 'non-in effetto']). Cfr., per ulteriori studi rivolti a coppie di termini sanscriti interdefinenti e cotensivi, P. Olivelle, *War and Peace. Semantics of saṃdhi and vigraha in the Arthaśāstra*, in B. Tikkanen, A.M. Butters (a cura di), *Pūrvāparaprajñābhinandanam. Indological and Other Essays in Honour of Klaus Karttunen*, Studia Orientalia 110, Societas Orientalis Fennica, Helsinki 2011, pp. 131-139; J. Gonda, *The Vedic*

Simili notazioni avevano come scopo quello di invitare all'uso ermeneutico del suddetto criterio della 'cotensività' (che il semiologo Algirdas Greimas riassumeva con la formula tensiva *embrayage/débrayage*, ma che può dirsi anche come 'concomitanza' e 'commistione' semiotica)[4], il quale può servire da utile amplificatore di senso.

Del resto, è lo stesso termine *yoga* a qualificarsi in quanto modalità propulsiva dell'"impegno' a fronte, e di contro, al termine *kṣema*, che invece indica la modalità repulsiva del 'riposo'. Lo stesso vale per il termine *āsana*, che si qualifica come statica 'sosta in sede' contrapponendosi al termine che indica il dinamico 'andare in itinere', ossia *calana*. Idem per la parola *sūtra*[5], la quale si presta a indicare un testo 'stringato e succinto' proprio perché si allontana dalla parola che segnala un testo 'intrecciato ed esteso', ossia *tantra.*

Concept of aṃhas, in «Indo-Iranian Journal», 1 (1957), n. 1, pp. 33-60 (mirabile analisi della topologia contrastiva che dà forma e contenuto al termine *aṃhas* ['stretto', 'angusto', da *aṃhu-*], il quale si qualifica contrapponendosi a quello che indica la condizione spaziale detta *uru-* ['ampia', 'estesa']). È, insomma, cruciale tenere bene a mente la relazione ancillare, suppletiva, cotensiva, contrappuntistica, contrastiva, con-mutativa, sodale e solidale, che lega, indissolubilmente, il contenuto delle singole parole all'atto d'espressione che le correla alle parole circostanti, poiché ciò serve da incremento della capacità interpretativa delle parole stesse e permette di cogliere la condizione costitutivamente metaforica, anfibia e bifronte dei loro significati, in cui il sorgere e venire alla luce dell'uno coincide con il tramontare e l'adombrarsi dell'altro. Infine, *supra*, n. 55 di cap. 1.

[4] Cfr. A.J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 69-71 (per *débrayage*); 98-100 (per *embrayage*). Inoltre, A.J. Greimas, *Semiotica figurativa e semiotica plastica*, in P. Fabbri, G. Marrone (a cura di), *Semiotica in nuce, vol. II*, Meltemi, Roma 2002, pp. 196-210. Ancora, U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Raffaello Cortina, Milano 2015; A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007. Inoltre, *supra*, n. 20 di *Introduzione*.

[5] Il procedere cotensivo e interrelato, infatti, è il tratto distintivo della morfologia testuale dei principali *mūlasūtra* in sanscrito, i quali proseguono dall'antico gesto dell'orditura, ossia del 'tessere trame' di parole sicché da 'far filare' il discorso. Cfr. M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Parte seconda: risultanze della comparazione indoeuropea*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1976, vol. 2, pp. 173-179.

Per simili ragioni, dunque, è sostando all'incrocio tra gli opposti in tensione che si abita il medesimo terreno su cui transita la massa vacante che innerva di senso ogni 'enunciazione' discorsiva[6]. Siffatto crocevia, infatti, è il cuore pulsante da cui dipartono tutti i contenuti risultanti dalle procedure tensive di 'disinnesto' e di 'sgancio' (*débrayage*)[7], e di 'reinnesto' e di 'aggancio' (*embrayage*)[8], le quali sono ciò che dà corpo e senso sentito a tutte le operazioni di aspettualizzazione e di attualizzazione in cui prendono 'forma', come nella topica del 'triangolo del fuoco'[9], l'enunciatore/destinante/narratore e l'enunciatario/destinatario/narratario, ossia gli operatori attanti dell'enunciazione stessa.

Quanto detto vale anche per tutte le parole riunite nelle sei triadi a seguire[10], qui raccolte e ordinate a scopo illustrativo (per maggiori informazioni e dettaglio circa le parole ivi trattate, rimando alle note segnalate in chiusura di ognuna delle triadi a seguire). Ognuna di esse, infatti, verrà mostrata in abbinamento col proprio antonimo, evitando così di reiterare l'abitudine 'patologica' in cui la parola è letta e intesa 'da sola'. Una volta ripristinato il rapporto con la propria controparte antonimica,

[6] Cfr. L. Marin, *De la représentation*, Gallimard, Paris 1994; J. Courtés, *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Hachette, Paris 1991.

[7] Cfr. A.J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, p. 69.

[8] Cfr. A.J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 98-99.

[9] Nella quale è il correlarsi di combustibile e comburente a realizzare la combustione. Cfr. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 10 (*agnīndhana parīkṣā*).

[10] A queste, se ne possono aggiungere già altre, distinguendo gli antonimi derivati da un medesimo tema funtore (ossia che funge da 'funtivo', *à la* Hjelmslev – ossia in quanto funzione considerata come termine –, sia quando riferito a una 'cosa', come 'pelo' [*pratiloma/loman/anuloma*], sia a una 'azione', come 'vedere' [*vidyā/vid-/avidyā*], ad es.: *drśya/darśana/draṣṭṛ, kārya/kāraṇa/kārtṛ, grāhya/grahaṇa/grāhaka, ahaṃkāra/kāra/saṃskāra, svarūpa/rūpa/sarūpa, pravṛtti/vṛtti/nivṛtti, virodha/rodha/nirodha, vyavahāra/hāra/pratyahāra, duḥkha/kha/sukha, samādhi/ādhā/vyādhi, prasthāna/sthāna/vyutthāna*), dagli antonimi derivati da temi funtore diversi (ad es. *dīrgha↔hrasva*, *yoga↔roga*, *sara↔sthira, puruṣa↔prakṛti, smṛti↔apoha, doṣa↔guṇa*, *kleśa↔vṛtti*, *brahman↔ātman, dveṣa↔rāga, sthūla↔sūkṣma, guru↔laghu*).

le parole palesano il loro operare in coppia, spalancando la scena sul fattore implicito che è lo spazio intermediale[11].

Sicché, restituita visibilità al ruolo fondante della *vox media*, ecco che il significato dei singoli termini potrà rischiararsi con la frequentazione dei reverberi sempre in corso tra le tre figure del discorso (detto/dire/dicente).

1. Le triadi *pravṛtti/vṛtti/nivṛtti*, e *cittavṛtti/vṛtti/guṇavṛtti*

La parola *vṛtti*, che significa 'fluttuazione', 'vorticosità', 'stimolo', 'effettore', 'modificazione', 'attività', 'funzione', 'animosità', è la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *pravṛtti*, che significa 'proliferazione di *vṛtti*', avente valenza 'propulsiva', e la parola *nivṛtti*, che significa 'cessazione di *vṛtti*', avente valenza 'repulsiva'.

La parola *vṛtti* è, inoltre, la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due ulteriori contrapposte variazioni della stessa: il composto *cittavṛtti,* che significa 'fluttuazione dello stato d'animo', e il composto *guṇavṛtti*, che significa 'vorticosità dei costituenti'.

Il termine *vṛtti*, inoltre, funge da antonimo derivante da tema funtore differente di *kleśa*, che significa tanto 'afflizione', quanto 'effetti afflittivi'.

Cfr. *supra*, n. 24 di *Introduzione*; n. 77 di cap. 1. Inoltre, n. 14 di *Introduzione*; n. 79 di cap. 1; n. 10 di cap. 2.

[11] All'interno del quale i significati sono ora celati, ora svelati, ora agganciati, ora sganciati, a dire che tutti i significati sono soggetti a istituzione e destituzione. Vista l'importanza, ricordo qui l'accezione di 'antonimia' proposta da Greimas e Courtés: «[1.] In lessicologia, si oppongono tradizionalmente alle relazioni di sinonimia – riconoscibili tra due o più lessemi – quelle di antonimia, che permettono di accoppiare dei termini malgrado le (e a causa delle) loro differenze. Due lessemi appartenenti alla stessa classe morfologica ('caldo'/'freddo'; 'salire'/'scendere') si trovano così accostati in quanto possiedono un certo numero di semi comuni e si distinguono per altri semi che si oppongono tra di loro. [2.] È evidente che il problema dell'antonimia non è di ordine lessicale o, piuttosto, che il piano lessematico non fa che manifestare delle opposizioni semiche soggiacenti: […] Il problema dell'antonimia lessicale può essere risolto soltanto nel quadro della [p. 9] riflessione sulla natura delle strutture elementari della significazione». A.J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 8-9. Inoltre, F. Stjernfelt, *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*, Springer, Dordrecht 2007; J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998 (rist. [orig. fr. 1967]).

2. La triade *vidyā/vid/avidyā*

La parola *vid*, che significa 'sapere', 'conoscere', 'comprendere', 'individuare', 'scorgere', 'vedere', è la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *vidyā*, che significa 'vedere [le cose come stanno]' e l'essere 'incline al conoscere e al comprendere', avente valenza 'propulsiva', e la parola *avidyā*, che significa 'non vedere [le cose come stanno]' e l'essere 'non incline al conoscere e al comprendere', avente valenza 'repulsiva'.

Cfr. *supra*, n. 19 di *Introduzione*.

3. La triade *ahaṃkāra/kāra/saṃskāra*

La parola *kāra*, che significa 'fattore', 'operatore', 'autore', è la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *ahaṃkāra*, che significa 'io [sono il] fattore' e indica la condizione di chi si reputa 'agente' o 'causa', avente valenza 'propulsiva', e la parola *saṃskāra*, che significa 'con [l'ausilio di più] fattori' e indica la condizione di chi si ritiene 'agito' o 'effetto', avente valenza 'repulsiva'.

La parola *ahaṃkāra*, inoltre, è correlata al termine *asmitā* – indicante il 'sentirsi qualcuno' –, entrambi sintomi del 'malanno' a cui il 'metodo' (*yoga*) di Patañjali ambisce a 'mettere fine' (*nirodha*).

Cfr. *supra*, n. 44 di cap. 1; n. 74 di cap. 1. Inoltre, n. 23, 28, 54 di cap. 1.

4. La triade *sukha/kha/duḥkha*

La parola *kha*, che deriva dalla radice verbale *khan* ('scavare', 'dissodare il terreno', 'aprire un varco', 'fare un buco'), significa 'apertura', 'cavità', 'foro', è la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *sukha*, che significa 'agio', 'comodità', 'vantaggio', 'benandanza', 'buon apertura', avente valenza 'propulsiva', e la parola *duḥkha*, che significa 'disagio', 'scomodità', 'svantaggio', 'attrito', 'malandanza', 'cattiva apertura', avente valenza 'repulsiva'.

Cfr. *supra*, n. 17 di *Introduzione*.

5. La triade *virodha/rodha/nirodha*

La parola *rodha*, che significa 'ostruzione', 'ostacolo', è la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *virodha*, che significa 'crescendo' oppure 'moto crescente/avverso/profluviale e divaricante', qualcosa che assale, sopraffà, ricopre, sommerge, avente valenza 'propulsiva', e la parola *nirodha*, che significa

'arresto', 'interruzione', 'messa in mora [di ciò che ostruisce]', avente valenza 'repulsiva'.

Cfr. *supra*, n. 23 di *Introduzione*; n. 79 di cap. 1.

6. Le triadi *samādhi/ādhā/vyādhi, e samyaksamādhi/samādhi/mithyāsamādhi*

La parola *ādhā*, che significa 'depositare', 'posizionare', è la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *samādhi*, che significa 'salute', avente valenza propulsiva, e la parola *vyādhi*, che significa 'malattia', 'malanno', avente valenza repulsiva.

A sua volta, la parola *samādhi* è anche la *vox media* riferendosi alla quale dipartono due contrapposte variazioni della stessa: la parola *mithyāsamādhi* (pāli *miccha-*), che significa '*samādhi* apparente', e la parola *samyaksamādhi* (pāli *sammā-*), che significa '*samādhi* effettivo'.

Cfr. *supra*, n. 25 di *Introduzione*.

Appendice testi

Testo 1. *Buddhacarita*, 3.39-47

3.39. *yadā tu tatraiva na śarma lebhe jarā jareti praparīkṣamāṇaḥ |*
tato narendrānumataḥ sa bhūyaḥ krameṇa tenaiva bahirjagāma ||
3.40. *athāparaṃ vyādhiparītadehaṃ ta eva devāḥ sasṛjurmanuṣyam |*
dṛṣṭvā ca taṃ sārathimābabhāṣe śauddhodanistadgatadṛṣṭireva ||
3.41. *sthūlodaraḥ śvāsacalaccharīraḥ srastāṃsabāhuḥ kṛśapāṇḍugātraḥ*
| ambeti vācaṃ karuṇaṃ bruvāṇaḥ paraṃ samāśritya naraḥ ka eṣaḥ ||
3.42. *tato 'bravīt sārathir asya saumya dhātuprakopaprabhavaḥ pravṛd-*
dhaḥ |
rogābhidhānaḥ sumahān anarthaḥ śakro 'pi yenaiṣa kṛto 'svatantraḥ ||
3.43. *ity ūcivān rājasutaḥ sa bhūyas taṁ sānukampo naram īkṣamāṇaḥ |*
asyaiva jātaḥ pṛthag eṣa doṣaḥ sāmānyato rogabhayaṁ prajānām ||
3.44. *tato babhāṣe sa rathapraṇetā kumāra sādhāraṇa eṣa doṣaḥ |*
evaṁ hi rogaiḥ paripīḍyamāno rujāturo harṣam upaiti lokaḥ ||
3.45. *iti śrutārthaḥ sa viṣaṇṇacetāḥ prāvepatāmbūrmigataḥ śaśīva |*
idaṁ ca vākyaṁ karuṇāyamānaḥ provāca kiṁcin mṛdunā svareṇa ||
3.46. *idaṁ ca rogavyasanaṁ prajānāṁ paśyaṁś ca viśrambham upaiti*
lokaḥ |
vistīrṇam ajñānam aho narāṇāṁ hasanti ye rogabhayair amuktāḥ ||
3.47. *nivartyatāṁ sūta bahiḥprayāṇān narendrasadmaiva rathaḥ*
prayātu |
śrutvā ca me rogabhayaṁ ratibhyaḥ pratyāhataṁ saṁkucatīva cetaḥ ||

Testo 2. *Yogasūtra*, 2.1-10

1. *tapaḥsvādhyāyeśvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ ||*
2. *samādhibhāvanārthaḥ kleśatanūkaraṇārthaś ca ||*
3. *avidyāsmitārāgadveṣābhiniveśāḥ kleśāḥ ||*
   [digr. *ad* 1.3]
   4. *avidyākṣetramuttareṣāṃprasuptatanuvicchinnodārāṇām ||*
   5. *anityāśuciduḥkhānātmasu nityaśucisukhātmakhyātir avidyā ||*

6. *dṛgdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā* ||
7. *sukhānuśayī rāgaḥ* ||
8. *duḥkhānuśayī dveṣaḥ* ||
9. *svarasavāhī viduṣo 'pi tathārūḍho 'bhiniveśaḥ* ||
10. *te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ* ||

Testo 3. *Bhagavadgītā*, 5.2-12

2. *śrībhagavān uvāca* ||
saṃnyāsaḥ karmayogaś ca | *niḥśreyasakarāv ubhau* ||
tayos tu karmasaṃnyāsāt | *karmayogo viśiṣyate* ||
3. *jñeyaḥ sa nityasaṃnyāsī* | *yo na dveṣṭi na kāṅkṣati* ||
nirdvaṃdvo hi mahābāho | *sukhaṃ bandhāt pramucyate* ||
4. *sāṃkhyayogau pṛthag bālāḥ* | *pravadanti na paṇḍitāḥ* ||
ekam apy āsthitaḥ samyag | *ubhayor vindate phalam* ||
5. *yat sāṃkhyaiḥ prāpyate sthānaṃ* | *tad yogair api gamyate* ||
ekaṃ sāṃkhyaṃ ca yogaṃ ca | *yaḥ paśyati sa paśyati* ||
6. *saṃnyāsas tu mahābāho* | *duḥkham āptum ayogataḥ* ||
yogayukto munir brahma | *nacireṇādhigacchati* ||
7. *yogayukto viśuddhātmā* | *vijitātmā jitendriyaḥ* ||
sarvabhūtātmabhūtātmā | *kurvann api na lipyate* ||
8. *naiva kiṃ cit karomīti* | *yukto manyeta tattvavit* ||
paśyañ śṛṇvan spṛśañ jighrann | *aśnan gacchan svapañ śvasan* ||
9. *pralapan visṛjan gṛhṇann* | *unmiṣan nimiṣann api* ||
indriyāṇīndriyārtheṣu | *vartanta iti dhārayan* ||
10. *brahmaṇy ādhāya karmāṇi* | *saṅgaṃ tyaktvā karoti yaḥ* ||
lipyate na sa pāpena | *padmapatram ivāmbhasā* ||
11. *kāyena manasā buddhyā* | *kevalair indriyair api* ||
yoginaḥ karma kurvanti | *saṅgaṃ tyaktvātmaśuddhaye* ||
12. *yuktaḥ karmaphalaṃ tyaktvā* | *śāntim āpnoti naiṣṭhikīm* ||
ayuktaḥ kāmakāreṇa | *phale sakto nibadhyate* ||

Testo 4. *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.2-4

2. *ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati* |
nirmamo nirahaṃkāraḥ śamād ātmātmanīnayoḥ ||
3. *nirmamo nirahaṃkāro yaś ca so 'pi na vidyate* |
nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati ||
4. *mamety aham iti kṣīṇe* | *bahirdhādhyātmam eva ca* |
nirudhyata upādānaṃ | *tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ* ||

Testo 5. *Yogasūtra*, 1.1-4

1.1. *atha yogānuśāsanam* ||
1.2. *yogaś cittavṛttinirodhaḥ* ||
1.3. *tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam* ||
1.4. *vṛttisārūpyām itaratra* ||

Testo 6. *Yogasūtra*, 1.5-12

1.5. *vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ* ||
[digr. *ad* 1.5]
1.6. *pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛtayaḥ* ||
[digr. ad 1.6]
1.7. *tatra pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni* ||
1.8. *viparyayo mithyājñānam atadrūpapratiṣṭham* ||
1.9. *śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ* ||
1.10. *abhāvapratyayālambanā vṛttir nidrā* ||
1.11. *anubhūtaviṣayāsaṃpramoṣaḥ smṛtiḥ* ||
1.12. *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ* ||

Testo 7. *Yogasūtra*, 2.15-27

15. *pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ* ||
16. *heyaṃ duḥkham anāgatam* ||
17. *draṣṭṛdṛśyayoḥ saṃyogo heyahetuḥ* ||
[digr. *ad* 2.17]
18. *prakāśakriyāsthitiśīlaṃ bhūtendriyātmakaṃ bhogāpavargārthaṃ dṛśyam* ||
19. *viśeṣāviśeṣaliṅgamātrāliṅgāni guṇaparvāṇi* ||
20. *draṣṭā dṛśimātraḥ śuddho 'pi pratyayānupaśyaḥ* ||
21. *tadartha eva dṛśyasyātmā* ||
22. *kṛtārthaṃ prati naṣṭam apy anaṣṭaṃ tad anyasādhāraṇatvāt* ||
23. *svasvāmiśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ* ||
24. *tasya hetur avidyā* ||
25. *tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddṛśeḥ kaivalyam* ||
26. *vivekakhyātir aviplavā hānopāyaḥ* ||
27. *tasya saptadhā prāntabhūmiḥ prajñā* ||

Testo 8. *Yogasūtrabhāṣya* ad 2.15

tad asya mahato duḥkhasamudāyasya prabhavabījam avidyā | tasyāś ca samyagdarśanam abhāvahetuḥ | yathā cikitsāśāstraṃ caturvyūham 'rogo rogahetur ārogyaṃ bhaiṣajyam' iti | evam idam api śāstraṃ caturvyūham eva | tadyathā 'saṃsāraḥ saṃsārahetur mokṣo mokṣopāya' iti | tatra duḥkhabahulaḥ saṃsāro heyaḥ | pradhānapuruṣayoḥ saṃyogo heyahetuḥ | saṃyogasyātyantikī nivṛttir hānam | hānopāyaḥ samyagdarśanam |
tatra hātuḥ svarūpam upādeyaṃ vā heyaṃ vā na bhavitum arhatīti | hāne tasyocchedavādaprasaṅga upādāne ca hetuvādaḥ | ubhayapratyākhyāne śāśvatavāda ity etat samyagdarśanam ||2.15||

Testo 9. *Carakasaṃhitā*, 1.9.18-22

18. *tasmāc chāstre 'rthavijñāne pravṛttau karmadarśane |*
bhiṣak catuṣṭaye yuktaḥ prāṇābhisara ucyate ||
19. *hetau liṅge praśamane rogāṇām apunarbhave |*
jñānaṃ caturvidhaṃ yasya sa rājārho bhiṣaktamaḥ ||
20. *śastraṃ śāstrāṇi salilaṃ guṇadoṣapravṛttaye |*
pātrāpekṣīṇ yataḥ prajñāṃ cikitsārthaṃ viśodhayet ||
21. *vidyā vitarko vijñānaṃ smṛtis tatparatā kriyā |*
yasyaite ṣaḍ guṇās tasya na sādhyam ativartate ||
22. *vidyā matiḥ karmadṛṣṭir abhyāsaḥ siddhir āśrayaḥ |*
vaidyaśabdābhiniṣpattāv alam ekaikam apy ataḥ ||

Testo 10. *Yogasūtra*, 4.1-6

4.1. *janmauṣadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ* ||
4.2. *jātyantaraparipāmaḥ prakṛtyāpūrāt* ||
4.3. *nimittam aprayojakaṃ prakṛtīnāṃ varaṇabhedas tu tataḥ kṣetrikavat* ||
4.4. *nirmāṇacittāny asmitāmātrāt* ||
4.5. *pravṛttibhede prayojakaṃ cittam ekam anekeṣām* ||
4.6. *tatra dhyānajam anāśayam* ||

Testo 11. *Yogasūtra*, 2.28-48

2.28 *yogāṅgānuṣṭhānād aśuddhikṣaye jñānadīptir āvivekakhyāteḥ* ||
2.29 *yamaniyamāsanaprāṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo 'ṣṭāv aṅgāni* ||
[digr. ad 2.29]
2.30 *ahiṃsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahaḥ yamaḥ* ||
[digr. ad 2.30]
2.31 *jātideśakālasamayānavacchinnāḥ sārvabhaumā mahāvratam* ||
[digr. ad 2.29]
2.32 *saucasaṃtoṣatapaḥsvādhyāyeśvarapraṇidhānāni niyamāḥ* ||
[digr. ad 2.30 e 2.32]
2.33 *vitarkabādhane pratipakṣabhāvanam* ||
2.34 *vitarkāhiṃsādayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodhamohapūrvakā mṛdumadhyādhimātra duḥkhājñānānantaphalā iti pratipakṣabhāvanam* ||
2.35 *ahiṃsāpratiṣṭhāyāṃ tatsannidhau vairatyāgaḥ* ||
2.36 *satyapratiṣṭhāyāṃ kriyāphalāśrayatvam* ||
2.37 *asteyapratiṣṭhāyāṃ sarvaratnopasthānam* ||
2.38 *brahmacaryapratiṣṭhāyāṃ vīryalābhaḥ* ||
2.39 *aparigrahasthairye janmakathaṃtāsaṃbodhaḥ* ||
2.40 *saucāt svāṅgajugupsā parair asaṃsargaḥ* ||
[digr. ad 2.40]
2.41 *sattvaśuddhisaumanasyaikāgryendriyajayātmadarśanayogyatvāni ca* ||
2.42 *saṃtoṣād anuttamaḥ sukhalābhaḥ* ||
2.43 *kāyendriyasiddhir aśuddhikṣayāt tapasaḥ* ||
2.44 *svādhyāyād iṣṭadevatāsaṃprayogaḥ* ||
2.45 *samādhisiddhir īśvarapraṇidhānāt* ||
[digr. ad 2.29]
2.46 *sthirasukham āsanam* ||
[digr. ad 2.46]
2.47 *prayatnaśaithilyānantasamāpattibhyām* ||
2.48 *tato dvandvānabhighātaḥ* ||

Testo 12. *Nyāyasūtrabhāṣya*, 4.2.46

tasyāpavargasyādhigamāya yamaniyamābhyām ātmasaṃskāraḥ | yamaḥ samānam āśramiṇāṃ dharmasādhanam, niyamas tu viśiṣṭam |

ātmasaṃskāraḥ punar adharmahānaṃ dharmopacayaś ca | yogaśāstrāc cādhyātmavidhiḥ pratipattavyaḥ | sa punas tapaḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānaṃ dhāraṇeti | indriyaviṣayeṣu prasaṃkhyānābhyāso rāgadveṣaprahāṇārthaḥ | upāyas tu yogācāravidhānam iti ||

Testo 13. Bhoja, *Rājamārtaṇḍa*, *upodghāta*, 6-7

durbodhaṃ yadatīva tadvijahati spaṣṭārtham ityuktibhiḥ spaṣṭārtheṣv ativistṛtiṃ vidadhati vyarthaiḥ samāsādikaiḥ | asthāne 'anupayogibhiś ca bahubhir jalpair bhramaṃ tanvate śrotṝṇām iti vastuviplavakṛtaḥ sarve 'pi ṭīkākṛtaḥ ||6|| utsṛjya vistaramudasya vikalpajālaṃ phalguprakāśam avadhārya ca samyagarthān | santaḥ patañjalimate vivṛtir mayeyam ātanyate budhajanapratibodhahetuḥ ||7||

Testo 14. Bhoja, *Rājamārtaṇḍa*, *upodghāta*, 1-5

dhāreśvarabhojadevaviracitarājamārtaṇḍavṛttisametam || dehārddhayogaḥ śivayoḥ sa śreyāṃsi tanotu vaḥ | duṣprāpamapi yatsmṛtyā janaḥ kaivalyamaśnute ||1|| trividhānyapi duḥkhāni yadanusmaraṇānnṛṇām | prayānti sadyo vilayaṃ taṃ stumaḥ śivamavyayam ||2|| patañjalimuneruktiḥ kāpyapūrvā jayatyasau | puṃprakṛtyorviyogo 'pi yoga ityudito yayā ||3|| jayanti vācaḥ phaṇibharturāntarasphurattamastomaniśākaratviṣaḥ | vibhāvyamānāḥ satataṃ manāṃsi yāḥ satāṃ sadānandamayāni kurvate ||4|| śabdānāmanuśāsanaṃ vidadhatā pātañjale kurvatā vṛttiṃ rājamṛgāṅkasaṃjñakamapi vyatanvatā vaidyake | vākcetovapuṣāṃ malaḥ phaṇibhṛtāṃ bhartreva yenoddhṛtas tasya śrīraṇaraṅgamallanṛpatervāco jayantyujjvalāḥ ||5||

Bibliografia di prima consultazione

Traduzioni recenti di Yogasūtra

S. D'Intino, Yogasūtra. *Aphorismes sur la voie*, Allia, Paris 2021.

P.P. Gokhale, *The Yogasūtra of Patañjali. A New Introduction to the Buddhist Roots of the Yoga System*, Routledge, London 2020.

G.J. Larson. *Classical Yoga Philosophy and the Legacy of Sāṃkhya with Sanskrit Text and English Translation of Pātañjala* Yoga Sūtra-*s, Vyāsa* Bhāṣya *and* Tattvavaiśāradī *of Vācaspatimiśra,* Motilal Banarsidass, Delhi 2018.

E.F. Bryant, *The Yoga Sūtras of Patañjali. A New Edition, Translation, and Commentary*, Farrar, Straus and Giroux, 2014.

M. Angot (a cura di), *Le* Yogasūtra *de Patañjali, Le* Yoga-Bhāṣya *de Vyāsa*, Belles Lettres, Paris 2008.

T.S. Rukmani, Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa *of Śaṅkara.* Vivaraṇa *text with English translation, and Critical Notes along with text and English translation of Patañjali's* Yogasūtras *and* Vyāsabhāṣya, Munshiram Manoharlal, Delhi 2001, 2 voll.

Storia e ricezione degli Yogasūtra

D.G. White, *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*, Princeton University Press, Princeton 2014.

P. Maas, *A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy*, in E. Franco (a cura di), *Historiography and Periodization of Indian Philosophy*, Sammlung De Nobili, Wien 2013, pp. 53-90.

P. Maas, *On the Written Transmission of the* Pātañjalayogaśāstra, in J. Bronkhorst, K. Preisendanz (a cura di), *From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian Philosophy and its Textual History*, Motilal Banarsidass, Delhi 2010, pp. 157-172.

Studi di indirizzo

D. Shevchenko, *Mirror of Nature, Mirror of Self. Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*, Oxford University Press, Oxford 2023.

K. O'Brien-Kop, *Rethinking 'Classical Yoga' and Buddhism. Meditation, Metaphors and Materiality*, Bloomsbury, London 2022.

F. Squarcini, *Ecce yoga. Il miraggio del nome, il fantasma della salute e la concomitanza delle 'cose' qualsiasi*, in F. Sferra, V. Vergiani (a cura di), *'Verità e bellezza'. Essays in Honour of Raffaele Torella*, Unior-Press, Napoli 2022, vol. 2, pp. 1167-1222.

S.R. Sarbacker, *Tracing the Path of Yoga. The History and Philosophy of Indian Mind-Body Discipline*, SUNY, Albany 2021.

S. Newcombe, K. O'Brien-Kop (a cura di), *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, Routledge, London 2020.

L. Mori, F. Squarcini, *Nel nome dello Yoga. Filosofia, disciplina, stile di vita*, Solferino, Milano 2019.

K. Baier, P.A. Maas, K.C. Preisendanz (a cura di), *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*, Vienna University Press, Wien 2018.

J. Mallinson, M. Singleton (a cura di), *Roots of Yoga*, Penguin, London 2017.

S. Piano, *Lo yoga nei testi 'antichi' dell'India*, Magnanelli, Torino 2016.

D.G. White (a cura di), *Yoga in Practice*, Princeton University Press, Princeton 2012.

K.A. Jacobsen (a cura di), *Yoga Powers. Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*, Brill, Leiden 2012.

G.J. Larson, R.S. Bhattacharya (a cura di), *Yoga. India's Philosophy of Meditation. Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. XII*, Moltilal Banarsidass, Delhi 2008.

Indice

Introduzione 5

Capitolo 1
Le affezioni e la loro diagnosi 21
1.1. Le affezioni come effetto 21
1.2. Sulle cause delle affezioni 56

Capitolo 2
La curabilità e l'interruzione delle affezioni 71
2.1. Alle affezioni c'è rimedio 71
2.2. Sugli effetti del rimedio 91

Capitolo 3
L'esercizio della terapia: applicazioni del rimedio 111

Capitolo 4
Ricezioni della terapia 125

Glossario tecnico 135

Appendice testi 143

Bibliografia 149

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di maggio 2023