

# PERCORSI YOGA

quaderni di

Yoga - Associazione Nazionale Insegnanti

luglio 2017

numero 72

**Etica. I valori in azione**

Direttore Responsabile

*Gianfranco Del Moro*

Semestrale pubblicato da

Yoga - Associazione  
Nazionale Insegnanti

via Villoresi, 11

20143 Milano

telefono e fax 02.8361288

[www.insegnantiyoga.it](http://www.insegnantiyoga.it)

Autorizzazione del Tribunale

n. 396 del 2 giugno 2000

Stampato presso

Offset Gorizia di Baldo Giulio s.a.s., Milano



## Hanno collaborato a questo numero

Marta Allegri, Stefano Castelli, Michela Crociani, Anna Jannello,  
Marie-Noëlle Terrisse, Roberta Villa

Si ringrazia:

Laura Trovalusci per il progetto grafico.

Gli articoli riflettono le opinioni, le esperienze, la sensibilità e il punto di vista degli Autori, anche e soprattutto per quanto riguarda le affermazioni di tipo tecnico-scientifico.

Le parole sanscrite sono traslitterate secondo il sistema convenzionale; poichè non in tutti i testi che parlano di yoga vengono così riportate, si danno alcune indicazioni per la lettura:

- le vocali “a”, “i”, “u” si distinguono in brevi (senza alcuna indicazione) e lunghe (“ā”, “ī”, “ū”)
- la vocale “ī” si pronuncia appoggiandola a una i breve e può essere anch’essa lunga (“ī̄”)
- le consonanti cerebrali, contraddistinte da un puntino sottostante, si pronunciano toccando la sommità del palato con la punta della lingua (“ṣ”, “ṭ”, “ṭh”, “ḍ”, “ḍh”, “ṇ”)
- “gh”, “jh”, “ḍh”, “dh”, “bh”, “h” sono da leggere come aspirate
- “c” e “ch” sono sempre palatali (cakra si pronuncerà “ciakra”)
- “g” è sempre gutturale (gīta si pronuncia “ghita”)
- “ś” corrisponde all’italiano “sc” di “scena”
- “ñ” rappresenta una nasale velare (“āṅga”), “ṅ” una nasale palatale (“jñāna”)
- “ḥ” (visarga) indica una leggera aspirazione sorda
- “ṁ” (anusvāra) indica quasi sempre la nasalizzazione della vocale precedente.

# SOMMARIO

**Editoriale**

**4**

## **Relazioni introduttive**

**Federico Squarcini** Sul ridare corpo alla carne, tra Yogasūtra, abitudine e giudizio etico

**8**

**Luca Mori** De gustibus. Modern yoga e dispute sui valori

**29**

**Ysé Tardan Masquelier** Come può la pratica dello yoga rientrare nel contesto di un'etica laica contemporanea?

**40**

## **Gruppi di confronto**

**Enrica Bagnaresi, Antonella Bortoluzzi** L'etica nella dimensione educativa

**54**

**Enrica Colombo, Peggy Eskenazi, Lucilla Monti** L'etica nella relazione di cura

**58**

**Renzo Papini** L'etica dell'insegnante di yoga in relazione alle norme giuridiche e fiscali

**64**

## **Pratiche yoga**

**Massimo Bonomelli** L'integrazione di etica e pratica

**70**

**Barbara Biscotti** L'etica del coraggio, tra radicamento nel presente e leggerezza

**74**

**Michaela Gamalero** Affrontare asmitā per mezzo della pratica di viveka darśana in yama e niyama

**80**

**Daniele Rabozzi** Ahimsā nella relazione dell'insegnante con se stesso e con gli allievi

**88**

# Sul ridare corpo alla carne. Tra Yogasūtra, abitudine e giudizio etico

Federico Squarcini



MUOVERSI NEL MONDO, FRA DILEMMI, INGANNI, GIUDIZI, NORME E PRINCIPI ETICI

8

Sfiorando la somiglianza con le atmosfere surreali, il dilemma etico presenza in ognuno degli àmbiti del nostro odierno vivere nel mondo. Ogni giorno, col sopravvenire del contatto con gli stimoli sensibili, siamo insistentemente chiamati a esprimere opinioni e giudizi sulle cose, sui comportamenti, sulle persone, sull'ambiente, sul tempo. Spesso, però, nel frangente in cui si oscilla fra i diversi modi di rispondere all'ennesimo interrogativo, ci scopriamo incerti, dubbiosi, rapiti da tutti e due i corni del dilemma. Il protrarsi del dubbio circa il giusto e l'errato acuisce la crepa fra soluzione e inganno, dilania le carni di chi si trova in mezzo fra il corpo che vuole e la mente che vieta. L'andamento dilemmatico e ondivago che deriva dal contatto con gli oggetti ci logora, ci provoca ripensamenti continui, ci getta in avanti, ci richiama indietro. Solitamente risolviamo l'embargo con l'abitudinario 'motto di spirito', perfetto per nascondere a noi stessi quanto, oggi come ieri, i confini tra etica ed estetica – o meglio fra prassi e parvenza patica –<sup>1</sup> siano labili, indefiniti, porosi. Malgrado questa sia prassi ordinaria, risulta sempre difficile cogliere cos'è che rende così ardue le nostre decisioni sul da farsi e allontana l'ambita meta dell'equilibrio omeostatico fra gli opposti.

Fin dai primi secoli a.C. sono molte le tradizioni speculative del Sud Asia che hanno riflettuto attorno ai fondamenti della disposizione etica, del giudizio e del decidere, mostrando d'averne notevole sofisticazione e

acume. Riflessioni svolte tenendo assieme più àmbiti e principalmente interessate alla messa a fuoco dei gradienti della cognizione, inseguiti con mirabile pazienza fino ai più alti livelli della loro rarefazione. A tanti degli autori partecipi di queste tradizioni interessava arrivare a cogliere con immediatezza la sostanza del fenomeno modulare dell'affezione, ossia le sequenze del processo semio-somatico che permette a una meridiana in ottone di dire alle viscere di un astante che è giunto il tempo di mangiare, provocandogli una mozione patica assai difficile da arrestare. Per molti fra questi autori, infatti, l'analisi della condizione dilemmatica – cifra di ogni dualismo – appariva come il mezzo privilegiato per cogliere le logiche pratiche della metamorfosi da cui il moto dell'umano è costitutivamente affetto.

█ A giudicare dai contenuti, gli attribuiti a Patañjali sono senz'altro parte di questo reticolo di tradizioni, con le quali dialoga e dibatte in maniera piuttosto intensa.<sup>2</sup>

Questo, però, può non risultare chiaro, soprattutto se si asseconda la vulgata relativa al portato etico-morale dell'opera. Secondo questo adagio, infatti, sarebbe etico il significato dei termini *yama* (astensioni) e *niyama* (prescrizioni),<sup>3</sup> i quali rimandano ai primi due *aṅga* della 'metodica' (*yoga*) per il *nirodha* presentata negli *Yogasūtra*: adagio che governa larga parte delle interpretazioni e delle traduzioni odierne, ma che reputo poco generoso rispetto alla statura dell'opera.

█ Peraltro, sebbene appaia del tutto consona e affine all'attuale sentire comune circa i rapporti fra 'religione' e governo del comportamento etico, questa vulgata finisce per proporre all'odierno *yogin* un esigente dispensario di astensioni e precetti, che questi deve intendere alla stregua di un tirocinio propedeutico e strumentale agli 'stadi più avanzati della pratica'. Un dispensario talmente oneroso da farlo risultare o anacronistico o superfluo. Tant'è che la frequentazione delle istruzioni contenute nelle parti del testo relative a *yama* e *niyama* è piuttosto esigua, al punto da far diventare talmente idiosincratici i due *aṅga* d'inizio dell'ottuplice percorso da essere ignorati dalla maggior parte dei praticanti di *yoga* dei nostri giorni.

█ Tuttavia, oltre a generare questa bizzarra forma di contraddizione – bizzarra poiché, sebbene lo *yogin* moderno ritenga importante rivolgersi a un

metodo antico, ne seleziona e predilige solo le parti che ritiene più sensate –, questo modo di intendere il significato e il ruolo dei due *aṅga* di inizio rischia di privare la metodica stessa sia dell'organicità della sua proposta sia di una risorsa che l'autore del metodo ritiene, almeno a giudicare dai quindici *sūtra* a questa esclusivamente dedicati, non solo ineludibile ma addirittura fondativa.

■ Pensando soprattutto a quest'ultimo aspetto, in queste pagine vado a proporre una diversa maniera di intendere gli *aṅga* in oggetto, sicché da convincere il lettore circa la necessità non solo di valorizzare maggiormente la loro importanza ma anche di ampliare la scena sull'insieme della proposta emancipativa degli *Yogasūtra*, di cui i momenti chiamati *yama* e *niyama* sono solo l'inizio.

## MODI DI MUOVERSI NEL MONDO. SULLA NATURA PRESCRITTIVA E OMOLOGANTE DEL DETTATO ETICO

■ Così come l'operare umano si svolge sempre in *un* dato mondo, in ogni mondo dato c'è *un* dato modo di condurre il moto. Tra i modi di stare al mondo, quelli che regolano l'operare collettivo sono i più perentori. Già con l'indossare gli abiti atti ad abitare un dato mondo si è chiamati ad abituare la propria carne alle loro sagome e fattezze: l'abituazione all'abito è l'anticamera di stoffa del mondo a venire, il *passé-partout* che rende degni abitanti di quel mondo.<sup>4</sup> Così è: per stare al mondo ci si deve muovere in un dato modo, replicando con la propria carne le movenze del mondo a cui ci si conforma.

■ L'animale umano è tuttavia caratterizzato dal costante bisogno di trovare forme di orientamento delle proprie pulsioni: orientamento nella gestione della propulsione (*rāga*) o della repulsione (*dveṣa*) di cui, con tutta evidenza, pare non disporre alla nascita. Ciò a dire che, malgrado i suoi appetiti e le sue necessità lo spingano a compiere sempre delle scelte, questi manca di sufficienti dotazioni istintuali per discernere con precisione il da farsi.<sup>5</sup> Dunque, dal momento che l'umano, diversamente da altri animali, nasce nella condizione di 'non sapere' (*avidyā*) né cosa fare, né come fare a capire cosa fare, questi deve essere istruito a vivere da coloro che lo precedono.

Le tante istruzioni e disposizioni pedagogiche di cui si sono dotate le comunità dei viventi mirano infatti a dare un contenimento e una forma normata all'esercizio delle pulsioni elementari dei singoli, i quali, fin dai loro primi anni di vita, vengono esposti ai vari dispositivi educativi, tutti atti a formare l'esercizio del suo giudizio pratico. Le norme etiche cercano anche di porre soluzione a quello che le tradizioni classiche greche indicavano col termine *akrasia*,<sup>6</sup> ossia l'incapacità di esercitare piena padronanza di sé, la quale rischia di far sprofondare nell'inerzia e nello stallo coloro che si trovano di fronte a un dilemma.<sup>7</sup>

■ Tutto ciò risulta decisamente chiaro agli autori delle opere in sanscrito dei primi secoli a.C., per i quali l'operare (*karman*) è cosa a cui nessun vivente può mai sottrarsi, in quanto costitutivo del suo stesso vedersi e pensarsi vivente.<sup>8</sup>

■ A riguardo, si pensi al caso del guerriero Arjuna, il quale, dopo essere giunto in mezzo al 'campo' (*kṣetra*) di battaglia – e così entrato in 'contatto' con lo schieramento dei Kuru a lui avverso –,<sup>9</sup> è sopraffatto da un 'diverso modo di vedere' le cose e affonda in un sentire che gli paralizza il moto.<sup>10</sup> Non vedendo più alcuna ragione per abitare il mondo in quel modo, Arjuna brama l'astensione dall'operare nel mondo, contravvenendo sia al 'suo dovere' (*svadharma*), sia alla 'sua natura' (*svabhāva*).<sup>11</sup> Il dio Kṛṣṇa però, dopo averlo 'pazientemente' ascoltato per tutta la prima 'lezione' (*adhyāya*) del testo, nella seconda 'lezione' contesta con forza la rinuncia al moto di Arjuna. Dallo *śloka* 11 in poi, infatti, Kṛṣṇa si adopera per mutare il modo di vedere e di fare di Arjuna, esortandolo a un radicale cambio di visione,<sup>12</sup> sia rispetto allo statuto ontico dei 'viventi',<sup>13</sup> sia circa l'ineluttabilità dell'operare.<sup>14</sup> Arjuna è progressivamente portato a comprendere che tutte le forme dell'operare umano partecipano di un sistema di vincoli la cui sovrintendenza è affidata alla 'natura' (*prakṛti*) delle cose, la quale, provocando e muovendo ogni gesto,<sup>15</sup> spoglia il singolo individuo di ogni presunzione d'agentività autonoma.

■ Per un uomo come Arjuna, dunque, non c'è altro modo di stare al mondo se non quello a cui sta cercando di sottrarsi.<sup>16</sup>

Questo è il modo in cui guardavano alle potenzialità del moto gli autori del *Mahābhārata*, nell'India del secondo secolo a.C. Un modo, peraltro, non

così diverso da coloro che, in area mediterranea, indagavano i moventi dell'attuarsi dei fenomeni, leggendo l'istanza motoria alla stregua di uno slancio continuo che si dispiega e protrae verso la meta a cui tende, da cui mutua il suo *telos*.<sup>17</sup>

█ L'esempio di Arjuna, però, fornisce anche altre informazioni circa la funzione del discorso etico-normativo (*dharma*),<sup>18</sup> mostrando bene che già al tempo questo profittasse del vantaggio che si trae dall'orientare e amministrare le spinte e la forza motrice dei viventi, altresì sempre titubanti e dubbiosi sul da farsi. Indicando al nudo moto un modo utile di muoversi, la norma etica convince colui che non sa in che modo deve stare al mondo, fornendogli una soluzione pratica ai suoi dilemmi d'orientamento.

█ Tant'è vero che la gran parte dei destinatari delle indicazioni sul come governare l'ondivago andirivieni del procedere motorio – con il suo costante e fastidioso oscillare fra qui e là – è riconoscente a chi le impartisce loro, abituandosi alle stesse. Di contro, coloro che, pur disponendo dell'orientamento etico fornito dalle istruzioni normative, continuano a errare e ad adottare condotte ritenute sbagliate, non possono che essere descritti come costitutivamente deficitari: il non saper discernere fra diverse opzioni, infatti, è spesso reputato sintomo di una natura manchevole o corrotta, arrivando fino a dire che quelli che sono 'demoniaci' (*āsura*) per natura si caratterizzano proprio per il loro non essere in grado di distinguere fra il bene e il male.<sup>19</sup>

█ È da questa congerie di fattori che sgorga la forza prescrittiva e omologante del dettato etico, il quale, mentre indica al singolo i modi di muoversi nel mondo, finisce per farlo diventare uniforme ai modi di vivere in vigore in *quel* mondo.

## QUALCUNO DI AUTOREVOLE CI DICA IN CHE MODO MUOVERCI

█ Se si guarda con attenzione alla complessità strutturale dei dilemmi che attanagliano l'arciere Arjuna prima dell'inizio della battaglia di Kurukṣetra,<sup>20</sup> risulta chiaro che la presa di posizione rispetto a un dubbio pratico è tutt'altro che semplice da farsi, poiché alla determinazione del



carattere della stessa partecipano un numero elevato di fattori. Fattori che l'agente esperisce nel corpo, che avverte nell'animo, che contempla pensando. Fattori e movenze che lo spingono in direzioni opposte, ora verso l'azione ora lontano da essa. Vista dal versante motorio, quella del dilemma è infatti una figura composita e ambigua: esser presi da un dilemma implica l'essere incerti sia su quale delle strade scegliere sia sul perché recarsi proprio in quella direzione. Guardando attentamente alla figura del dilemma si coglie poi che la doppiezza delle strade possibili anima la doppiezza che l'agente porta intimamente in sé,<sup>21</sup> la quale si traduce nella costante condizione di 'apertura' al possibile ulteriore che precede ogni suo gesto, ogni suo atto, ogni suo movimento.<sup>22</sup> L'apertura' al possibile altro è sia ciò che rende docile l'umano, sia ciò che lo espone alla subordinazione. È il suo essere 'aperto' ad esporlo all'influenza altrui e all'assoggettamento a una guida pratica al di fuori di sé.

■ Che la strutturale ricerca di istruzioni esterne sia la componente vitale del discorso etico è testimoniato dall'articolazione di uno dei più antichi trattati sul governo della vita pratica dell'area sudasiatica, ossia il celebre *Āpastambadharmasūtra*, redatto attorno al IV-III secolo a.C. Ciò è chiaro fin dalla proposizione prescrittiva d'apertura, la quale esibisce senza ambiguità l'intento normativo dell'opera:

«1. Si procede ora con l'illustrazione delle norme (*dharmān*) e dei costumi collettivamente condivisi (*sāmayācārikān*), 2. la cui autorevolezza si basa sulla loro adozione da parte di coloro che conoscono la norma (*dharmajñā*), 3. così come sui Veda».

1. *athātāḥ sāmayācārikāndharmānvyākhyāsyāmaḥ* |

2. *dharmajñāsamayaḥ pramāṇam* | 3. *vedāśca* ||

(*Āpastambadharmasūtra*, 1.1.1-3)

■ La comunità di pratiche a cui dà voce l'*Āpastambadharmasūtra* è qui preoccupata di mantenere istituite e di trasmettere alle generazioni a seguire le norme e i modi di vita in vigore, fissando così le coordinate principali a cui tutti i membri della comunità sono chiamati a prestare osservanza. Per i singoli individui l'orientamento fornito dai rappresentanti della comunità è prioritario ed è a questo che sono chiamati a far riferimento

nel momento in cui non avessero chiaro il da farsi.

Esplicito, in proposito, è ancora il dettato dell'*Āpastambadharmasūtra*:

«6. La norma (*dharma*) e l'anomia (*adharma*) non vanno (*carata*) in giro dicendo 'siamo proprio noi' (*āvaṃ sva iti*). Così come neppure i *deva*, i *gandharva*, e gli antenati sono soliti pronunciarsi dicendo 'questo è norma e questo è anomia' (*dharmo 'yam adharma iti*). 7. Perciò, quell'attività (*kriyā*) che gli *ārya* approvano è norma (*dharma*), quella che loro disapprovano è anomia (*adharma*)». <sup>23</sup>

6. *na dharmādharmau carata āvaṃ sva iti | na devagandharvā na pitara ity ācakṣate 'yaṃ dharmo 'yam adharma iti | 7. yat tv āryāḥ kriyamāṇaṃ praśamsanti sa dharmo yad garhante so 'adharmaḥ |* (*Āpastambadharmasūtra*, 1,20,6-7)

Chiaro, dunque, che in questi contesti il discorso e il dettato etico hanno il carattere di una proiezione predittiva di stampo utilitarista. Ogni proposizione etica, infatti, ambisce a istituire nei corpi e nelle movenze dei suoi subordinati un sistema valoriale reputato giusto e congruo, <sup>24</sup> seppur largamente dipendente dal contesto pratico e politico di cui ogni istruzione etica è parte. Tant'è che, per non mostrare la propria contingenza e relatività al contesto, ogni sistema etico si presenta come un modo di stare al mondo *super partes* e 'naturale'.

Questo è già riscontrabile negli editti promulgati durante il regno del sovrano buddhista Aśoka (circa 304-232 a.C.), all'interno dei quali il ricorso ai distinguo e all'esortazione etica è assai frequente. Si veda ad esempio il seguente editto, nel quale, peraltro, si appone il termine *dharma* a quello di 'pratica propizia' (*mamgala*), coniando un composto di notevole importanza per la storia della regolazione dei modi di muoversi nel mondo:

«Il re Piyadassi caro agli Dèi così ha detto: Ecco, gli uomini compiono varie cerimonie propiziatrici [*mamgalaṃ karote*] in occasione di malattie, di matrimoni di figli e di figlie, o della nascita di un figlio, o della partenza per un viaggio. In queste e in altre occasioni gli uomini compiono varie cerimonie, volgari e vane. Si compiano pure tali cerimonie; ma esse sono senza frutto [*mamgalaṃ appaphalam*].

La cerimonia che dà gran frutto [*mahāṃṣale mamgaḷe*], invece, è la cerimonia della Pietà [*dhamaṃmamamgaḷam*]. Valgono in questa: la gentilezza verso gli schiavi e i domestici, la riverenza verso gli anziani, l'astensione dalla violenza verso gli esseri animati, la liberalità verso i sacerdoti e gli asceti. In ciò e in altro dello stesso genere consiste quella che è chiamata cerimonia della Pietà [*dhamaṃmamamgaḷam nāma*]. Ecco il discorso che deve fare un padre o un figlio o un fratello o un signore: 'Questo è bene, e questa cerimonia deve compiersi per raggiungere quello scopo'. Ecco, si dice ancora: 'È bene essere liberali' [*sādhū dānaṃ iti*]. Ma non vi è liberalità o beneficio che sia pari al dono della Pietà [*dhamaṃmadānaṃ*] o al beneficio della Pietà [*dhamaṃmanuggaḷo*]. Ora, un amico o una persona cara o un parente o un compagno deve ammonire di volta in volta: 'Questo deve farsi, questo è un'opera buona [*pakaraṇe idaṃ kaccam idaṃ sādhu iti iminā*]. In tal modo si può raggiungere il Cielo'. E infatti, che v'è di meglio da fare, se non adoperarsi per raggiungere il Cielo? [*ki ca iminā kattavyataraṃ yathā svaggāraddhi*]». <sup>25</sup>

Nei secoli a seguire gli autori dei trattati normativi di tradizione brahmanica proseguiranno l'opera di imposizione di specifici modelli di condotta alle collettività a cui erano rivolti. Penso in particolare al *Mānavadharmasāstra*, il cui autore si esprime con disarmante nettezza rispetto alla statura delle sue parole, che – a sua detta – sono l'espressione della volontà di colui che ha disposto la natura della realtà.

Questo è quanto viene sancito nel trattato rispetto all'utile e alle ragioni del suo procedere:

«26. Poi, per consentire il discernimento (*viveka*) degli atti (*karman*), [il possente] separò ciò che è conforme alla norma (*dharma*) da ciò che non lo è (*adharma*) e imbrigliò le creature alle coppie di opposti, quali piacere (*sukha*) e dolore (*duḥkha*), e così via».

26. *karmaṇāṃ tu vivekāya dharmādharmāu vyaveçayat |  
dvandvair ayojayac cemāḥ sukhaduḥkhādibhiḥ prajāḥ ||  
(Mānavadharmasāstra, 1.26)*

Ciò serve a dire che tutti coloro che si affidano alle istruzioni e alle condotte di vita (*ācāra*) riconosciute dal trattato avranno agio nel ritenersi

nel giusto e nel condannare coloro che sbagliano. Quella che il nostro trattato stabilisce è una vera e propria ‘via etica’, seguendo attentamente la quale lo scopo della vita è senz’altro raggiunto. Esplicita, in proposito, la parte conclusiva del primo *adhyāya* del testo, in cui i termini *dharmā*, *karman* e *ācāra* sono intimamente intrecciati, richiamando il trittico norma del mondo, moto, modo di muoversi:

«106. Questo è il cammino propizio, questo il mezzo migliore per accrescere la comprensione, questa la via che porta alla gloria eterna, questa la somma beatitudine.

107. Qui è esposta per intero la norma, assieme alle buone e alle cattive caratteristiche degli atti e alla condotta appropriata per i quattro *varṇa*, valida in ogni epoca.

108. La norma suprema è soltanto la (retta) condotta [*ācāraḥ paramo dharmah*] enunciata nella rivelazione e trasmessa dalla tradizione. Perciò, un nato due volte che sia sempre padrone di sé [*ātman*] sarà costantemente impegnato a osservarla.

109. Secondo la tradizione, il brahmano che ha deviato dalla (retta) condotta non gode dei frutti del Veda, mentre quello che ad essa si attiene ne gode pienamente.

110. Vedendo così che la via della norma si fonda sulla (retta) condotta, i sapienti compresero che la (retta) condotta è la fonte suprema [*mūlamācāram*] di tutto il calore ascetico».

106. *idaṃ svastyayanam śreṣṭham idaṃ buddhivivardhanam |*  
*idaṃ yaśasyam satatam idaṃ niḥśreyasaṃ param ||*

107. *asmin dharmo 'bhilenokto guṇadoṣau ca karmanām |*  
*caturṇām api varṇānām ācāraś caiva śāśvataḥ ||*

108. *ācāraḥ paramo dharmah śrutyuktaḥ smārta eva ca |*  
*tasmād asmin sadā yukto nityaṃ syād ātmavān dvijaḥ ||*

109. *ācārād vicryuto vipro na vedaphalam aśnute |*  
*ācāreṇa tu saṃyuktaḥ sampūrṇaphalabhāk smṛtaḥ ||*

110. *evam ācārato dr̥ṣṭvā dharmasya munayo gatim |*  
*sarvasya tapaso mūlam ācāram jagṛhuḥ param ||*

(*Mānavadharmasāstra*, 1.106-110)

Una volta che la via è così tracciata, ecco che il cammino del vivente verso la ‘vita retta’ può essere intrapreso con fiducia, malgrado possa

continuare a capitare che le cose non vadano nel modo promesso e sperato dalla norma: il discorso etico, infatti, non può evitare di snodarsi attraverso l'oscillazione fra sanzione e ricompensa, fra pena e tributo, comprendendo in sé anche l'eccezione, ovviamente intesa come 'conferma alla regola'.

Il già citato trittico 'moto, mondo e modo normato di muoversi nel mondo' si propone, ancora una volta, come efficace soluzione al dilemma di colui che non sa in che modo stare al mondo. Decisamente eloquente, in merito, è ancora il trattato di Manu:

«170. Un uomo che non si conforma alla norma (*adhārmika*), che ha accumulato ricchezze in maniera disonesta e che gode nel far del male non otterrà mai la felicità in questo mondo.

171. Quando, per l'ottemperamento della norma, si va incontro a difficoltà, non bisogna voltare faccia alla norma, poiché tutti sappiamo che la disgrazia colpisce improvvisamente gli empi non conformi alla norma.

172. [Questo perché] gli atti non conformi alla norma (*adhārma*) non danno frutti immediati in questo mondo, come non li dà la terra (*go*). Però, ritorcendosi lentamente contro chi li ha commessi, [tali atti] ne recidono le radici.

173. E se non lui stesso, allora i suoi figli; se non i suoi figli, allora i suoi nipoti: quando si è commesso un atto non conforme alla norma, questo non sarà mai privo di conseguenze per colui che l'ha commesso».

170. *adhārmiko naro yo hi yasya cāpy anṛtaṃ dhanam |*  
*hiṃsārataś ca yo nityaṃ nehāsau sukham edhate ||*

171. *na sīdann aṇi dharmeṇa mano 'dharme niveśayet |*  
*adhārmikānāṃ pāpānāṃ āśu paśyan viparyayam ||*

172. *nādharmas carito loke sadyaḥ phalati gaur iva |*  
*śanair āvartyamānas tu kartur mūlāni kṛntati ||*

173. *yadi nātmani putreṣu na cet putreṣu naṇṛṣu |*  
*na tv eva tu kṛto 'dharmas kartur bhavati niṣphalaḥ ||*

(*Mānavadharmasāstra*, 4.170-173)

Incurante delle fallacie pratiche che caratterizzano tutte le generalizzazioni normative, l'autore del trattato si prodiga poi nella

disposizione di un *vademecum* di principi in ‘dieci parti’, alla cui osservanza sono chiamate tutte le ‘classi’ (*varṇa*) dei ‘nati due volte’ (*dvija*),<sup>26</sup> ossia tutti i membri della comunità di cui il trattato è espressione. Principi che merita comprendere a fondo, dal momento che, nei secoli successivi, saranno l’oggetto del discernimento discriminativo (*vivekakhyāti*) proprio dei primi due *aṅga* degli *Yogasūtra*:

«91. I nati-due- volte che appartengano a uno qualunque di questi quattro stadi devono rigorosamente osservare la norma in dieci punti.

92. Perseveranza, tolleranza, autocontrollo, astensione dal furto, probità rituale, controllo degli organi di senso, comprensione, conoscenza, verità e assenza d’ira. Questi sono i dieci punti della norma.<sup>27</sup>

93. I *brāhmaṇa* raggiungono lo stato supremo se imparano i dieci punti della norma e se, dopo averli appresi, li osservano».

91. *caturbbir api caivaitair nityam āśramibbir dvijaiḥ |*  
*daśalakṣaṇako dharmāḥ sevityaḥ prayatnataḥ ||*

92. *dhṛtiḥ kṣamā damo ’steyaḥ śaucam indriyanigrahaḥ |*  
*dhīr vidyā satyam akrodho daśakaḥ dharmalakṣaṇam ||*

93. *daśa lakṣaṇāni dharmasya ye viprāḥ samadhīyate |*  
*adhītya cānuvartante te yānti paramāḥ gatim ||*

(*Mānavadharmasāstra*, 6.91-93)

La prescrizione di principi per il governo di sé continua per tutto il trattato di Manu, arrivando fino alla regolazione di tutto l’insieme delle forme dell’agire: dal dominio del pensiero (*manodaṇḍa*), a quello del parlare (*vāgdaṇḍa*) fino al dominio del moto corporeo (*kāyadaṇḍa*). Il dodicesimo e ultimo *adhyāya* del *Mānavadharmasāstra*, infatti, inizia proprio con una disamina del rapporto fra gli atti e i loro frutti, mostrando di avere piena contezza della forza che la prescrizione etica è in grado di esercitare.

Anche questa sezione conclusiva del trattato è chiaramente nota all’autore degli *Yogasūtra*, il quale pare proprio aver disposto la logica contrastiva degli *aṅga* detti *yama* e *niyama* tenendo conto anche di queste formulazioni.

Per la sua rilevanza inter-testuale, riporto qui la sezione per intero:

«3. Qualunque azione, che sia originata dal pensiero (*manas*), dalla parola (*vāc*) o dal corpo (*deha*), produce un frutto, buono o cattivo. È dall'azione che si genera la diversa condizione degli uomini, che può essere elevata, infima o media.<sup>28</sup>

4. Sappiate che la mente di un essere dotato di corpo è ciò che dà avvio all'azione, la quale, in questo mondo, è di tre tipi, ha tre sedi e possiede dieci caratteristiche.

5. L'azione mentale è triplice: desiderare le cose d'altri (*paradravyeṣv abhidhyānam*), indugiare con la mente su cose spiacevoli (*manasāniṣṭacintanam*) e aderire a dottrine fasulle (*vitathābbhiniveśa*).<sup>29</sup>

6. L'insulto, la menzogna (*anṛtam*), la calunnia di qualunque tipo e il parlare a casaccio: queste sono le quattro varietà di azione verbale.

7. Appropriarsi di quanto non si sia ricevuto in dono (*adattānām upādānam*), uccidere al di fuori delle situazioni prescritte (*himsā caivāvidbhānataḥ*), avere rapporti sessuali con la sposa di un altro uomo (*paradāropasevā*): queste, secondo quanto trasmesso tradizionalmente (*smṛtam*), sono le tre varietà dell'azione corporea (*śārīraṃ trividham*).

8. È con la mente che si esperiscono le conseguenze buone o cattive di un'azione compiuta dalla mente (*mānasam manasāivāyam*), con la parola di un'azione verbale (*vācā vācā kṛtam karma*), con il corpo di un'azione corporea (*kāyenaiva tu kāyikam*).

9. Se ha sbagliato nell'agire per cause legate al corpo (*śārīrajaiḥ karmadoṣair*), un uomo diventa un vegetale. Se ha errato nel parlare, diventa un uccello o una bestia selvatica (*vācikaiḥ pakṣimṛgatām*). Se ha errato con la mente, nasce in una classe sociale infima (*mānasair antyajātītām*).

10. Chi tiene sotto controllo con l'intelletto il bastone della parola (*vāgdaṇḍa*), il bastone della mente (*manodaṇḍa*) e il bastone dell'azione fisica (*kāyadaṇḍa*) è chiamato *tridaṇḍin* 'colui che reca i tre bastoni'.

11. L'uomo che ha rinunciato a usare i tre bastoni nei confronti di tutti gli esseri consegue, in tal modo, la perfezione (*siddhi*), tenendo a bada il desiderio e la collera».

3. *śubhāśubhaphalaṃ karma manovāgdehasaṃbhavam |  
karmajā gatayo nīṇām uttamādhamamadhyamaḥ ||*
  4. *tasyeha trividhasyāpi tryadhiṣṭhānasya dehinah |  
daśalakṣaṇayuktasya mano vidyāt pravartakam ||*
  5. *paraḍravyeṣv abhidhyānaṃ manasāniṣṭacintanam |  
vitathābbhiniveśaś ca trividhaṃ karma mānasam ||*
  6. *pāruṣyam anṛtaṃ caiva paśunyaṃ caiva sarvaśaḥ |  
anibaddhaphralāpaś ca vānmayam syāc caturvidham ||*
  7. *adattānām upādānaṃ himsā caivāvidhānataḥ |  
paradāropasevā ca śārīraṃ trividhaṃ smṛtam ||*
  8. *mānasam manasaivāyam upabhuṅkte śubhāśubham |  
vācā vācā kṛtaṃ karma kāyenaiva tu kāyikam ||*
  9. *śārīrajaiḥ karmadoṣair yāti sthāvaratām naraḥ |  
vācikaiḥ pakṣimṛgatām mānasair antyajātītām ||*
  10. *vāgdaṇḍo 'tha manodaṇḍaḥ kāyadaṇḍas tathaiva ca |  
yasyaite niyatā buddhau tridaṇḍīti sa ucyate ||*
  11. *tridaṇḍam etan niṣṭipya sarvabhūteṣu mānavaḥ |  
kāmakrodhau tu saṃyamya tataḥ siddhiṃ niyaccbati ||*
- (*Mānavadharmasāstra*, 12.3-11)

Come ultimo esempio di impiego utilitaristico del sistema di ‘astensioni’ (*yama*) e ‘prescrizioni’ (*niyama*), faccio qui riferimento alla parte conclusiva della dodicesima e ultima ‘lezione’ del *Mānavadharmasāstra*, nella quale l’autore si adopera per includere nella sua *summa* gerarchia dei modi di muoversi nel mondo, diverse varietà di *yama* e *niyama* – gran parte delle quali saranno anch’esse richiamate negli *Yogasūtra* –, mirando così a far interiorizzare e incorporare solo le modalità di governo di sé che reputa utili alla gestione della società del tempo:

«83. [È noto che] la recitazione ripetuta del Veda, la pratica dell’ardore (*tapas*), la conoscenza, il controllo dei sensi, l’astensione dall’uccisione e il servizio al maestro sono i mezzi più elevati per assicurarsi il bene supremo.

84. Tuttavia, è stato tramandato da alcuni che, fra tutte queste attività eccellenti, una in particolare costituisce il mezzo ideale con cui un individuo può assicurarsi il bene supremo.



85. C'è anche chi ha tramandato che, tra tutte, la conoscenza del sé è l'attività più elevata. Essa sarebbe, infatti, la prima fra tutte le discipline, giacché grazie a essa si consegue l'immortalità.

86. Sappiate però che, rispetto alle sei attività menzionate in precedenza, le azioni prescritte dal Veda (*vaidika*) rappresentano, in ogni caso, un mezzo più efficace per assicurarsi il bene supremo, sia qui sia nell'aldilà.

87. Tutte queste attività, nessuna esclusa, sono racchiuse nel quadro degli atti prescritti dal Veda (*vaidika*), ciascuna, nell'ordine adeguato, all'interno delle prescrizioni che la concernono».

83. *vedābhyāsa tapo jñānam indriyāṇāṃ ca saṃyamah |*  
*ahimsā gurusevā ca niḥśreyasakaram param ||*

84. *sarveṣām api caiteṣām śubhānām iba karmaṇām |*  
*kiṃcic chreyaskaratarām karmoktaṃ puruṣaṃ prati ||*

85. *sarveṣām api caiteṣām ātmajñānaṃ param smṛtam |*  
*tad dhy agryaṃ sarvavidyānām prāpyate hy amṛtaṃ tataḥ ||*

86. *ṣaṅṅām eṣām tu sarveṣām karmaṇām pretya ceba ca |*  
*śreyaskaratarām jñeyaṃ sarvadā karma vaidikam ||*

87. *vaidike karmayoge tu sarvāṇy etāny aśeṣataḥ |*  
*antarbhavanti kramaśas tasmims tasmin kriyāvidhau ||*  
(*Mānavadharmasāstra*, 12.83-87)

Quanto mostrato fino a questo punto rispetto all'insistenza delle fonti normative circa l'osservanza delle regole di condotta e di norme di 'buon governo' delle pulsioni, va letto come minima rappresentazione del contesto 'etico' dal quale la metodica degli *Yogasūtra* ha senz'altro preso le mosse: contesto di pratiche diffuse e maggioritarie dal quale l'autore del viatico in otto *aṅga* ha mutuato i presupposti della *ratio* reversiva che sta alla base del suo 'metodo' (*yoga*) di disabituazione semio-somatica.<sup>30</sup>

## IL MOTO NEL MONDO SENZA MODI ISTITUITI. SULLA POSSIBILITÀ DI RIDARE VISTA E CORPO ALLA CARNE

Sia gli autori della trattatistica normativa (*dharmasāstra*) sia quelli delle opere sul metodo (*yogasāstra*) convengono sul fatto che il moto del

vivente (*vr̥tti*) si svolga sempre seguendo due traiettorie, uguali in intensità ma opposte nella direzione: quella del recarsi presso ciò che giova e quella del tenersi lontano da ciò che grava. Tuttavia, mentre gli istituti che istruiscono e normano il governo del moto del vivente seguendo il criterio della ‘conformità’ (*pravṛttimārga*) codificano in ottica maggioritaria i modi d’esercizio sia della propulsione al piacere (*rāga*) sia dell’avversione al dolore (*dveṣa*),<sup>31</sup> le tradizioni che privilegiano la strada della ‘difformità’ (*nivṛttimārga*) concepiscono in maniera antinomica le stesse due traiettorie del moto pulsionale.<sup>32</sup> Questo distinguo è fondamentale, poiché, mentre permette di intendere la specificità con cui le differenti tradizioni impiegano gli stessi termini, chiarisce il significato pratico che viene variamente assegnato ai termini stessi. L’aver contezza dell’esistenza storica di questo distinguo aiuta a comprendere non solo quale poteva essere il senso che, al tempo, veniva assegnato alle liste di ‘astensioni’ (*yama*) e ‘prescrizioni’ (*niyama*) dalla maggioranza dei residenti dei vari insediamenti urbani e regni della piana gangetica, ma anche che vi fossero gruppi e collettivi che non li consideravano nello stesso modo e che non erano concordi con essi. Infatti, i principi che il capofamiglia vede come gli assi portanti del sistema valoriale vigente e a cui si vota – poiché li ritiene essere i soli modi con cui si raggiungono i fini del vivere umano (*puruṣārtha*) –, sono visti in maniera diametralmente opposta dall’asceta errante (*parivrajaka*) o dal mendico (*bhikṣu*).<sup>33</sup>

█ Esempio, a riguardo, è proprio il caso delle proposizioni degli *Yogasūtra*, le quali presentano un modo particolare di rapportarsi e di utilizzare l’attrazione (*rāga*) e l’avversione (*dveṣa*): l’autore dei *sūtra*, avendo evidentemente compreso che è col reiterarsi di queste due modalità che si incorporano le forme di abitudine dettate dal mondo – diventando così ‘persone’ (*asmitā*) adatte ad abitarlo –, individua in siffatte pulsioni il ‘luogo’ strategico da cui avviare l’esercizio del suo ‘discernimento discriminativo’ (*vivekakhyāti*) circa gli effetti attanti (*kleśa*) della stimolazione sensibile (*vr̥tti*).

█ La ‘proposta metodica’ (*yoga*) di Patañjali consiste, infatti, in un sistematico ‘procedere a ritroso’ (*pratiprasava*) lungo tutto l’asse degli effetti dell’abitudine sensibile, dai quelli più grossolani fino ai gradienti più sottili. Un procedimento eminentemente ‘pratico’, poiché prende le mosse

proprio dai punti d'innescò dell'oscillazione volitiva (*samskāra*), ossia dalla disamina degli effetti che susseguono i momenti in cui il vivente entra concretamente in 'contatto' (*saṃyoga*)<sup>34</sup> con gli 'oggetti' d'esperienza.

Invitando il vivente a guardare con occhi nuovi ai gradienti patici generati dal contatto, i primi due *aṅga* degli *Yogasūtra* gli permettono, tramite l'ausilio delle cinque diverse 'astensioni' (*yama*), di cogliere l'effettivo operare della pulsione attrattiva (*rāga*), e poi, grazie alle cinque diverse 'prescrizioni' (*niyama*), di cogliere l'operare della pulsione respingente (*dveṣa*). Osservando la traiettoria della stimolazione dal punto di vista del 'discernimento discriminativo' (*vivekakhyāti*), il vivente arriva a toccare con mano che è solito qualificarsi come 'soggetto' sempre a partire dal contatto con gli oggetti dei sensi – o con gli oggetti della cognizione –, finendo col reiterare (*abhiniveśa*) i modi d'essere che l'abituazione a quegli oggetti gli ha impresso nel corpo.

Sebbene il vivente non ne avesse inizialmente alcuna contezza (*avidyā*), ora è capace di cogliere, in maniera tangibile, che perfino la figura di sé è la risultante di tensioni avverse, dal governo delle quali si riceve l'impressione patica di 'essere un soggetto' (*asmitā*) che procedere lungo un rettilineo, che va dritto verso una meta, che ha un senso.

La risorsa offerta dalla presa d'atto della corposità affettiva di questi effetti derivati mette il vivente in condizione di cogliere che anche l'estensione nel tempo del ritratto 'personificato' che ha di sé si svolge in forza del bilanciamento derivato dalla messa in equilibrio omeostatico degli opposti.<sup>35</sup> Tant'è vero che, a fronte di un oggetto già reputato piacevole (*sukha*), il vivente è solito qualificarsi dicendo '[io sono colui che ha] attrazione [per quello]' (*rāga*), oppure, trovandosi dinnanzi a un oggetto già reputato spiacevole (*duḥkha*), dicendo '[io sono colui che ha] repulsione [per quello]'.

L'inversione fondamentale inveratasi nel praticante (*sādhaka*) che profitta di questo metodo 'reversivo' (*pratiprasava*) consiste, dunque, in un rovesciamento del significato attribuito all'esperienza sensibile: rovesciando la dinamica della scena il vivente passa dalla condizione di apparente impermeabilità agli stimoli a quella di una permeabilità attiva, sempre in

relazione. Restituendo carne e sangue alla propria condizione relazionale il vedente arriva a cogliere tutto l'arco della penetrazione in sé degli effetti generati dal contatto con gli stimoli.

Una volta spogliate di ogni appetenza le figure ideali impiegate d'abitudine in sede di formulazione delle risposte alla stimolazione sia sensibile sia cognitiva, lo *yogin* ha gli occhi più prossimi alla 'carne' delle cose.

Visti in quest'ottica, i primi due *aṅga* degli *Yogasūtra* diventano il luogo d'inizio dell'osservazione pratica del condizionamento derivato dall'abituazione, incarnata nelle forme codificate del gusto.<sup>36</sup> Poiché è da questi due *aṅga* che prende il via il processo di riduzione dell'affezione (*kleśa*) presentato fin dall'inizio del secondo *pāda* degli *Yogasūtra*: evitando o fraintendendo questi due *aṅga* si pregiudica, perciò, l'efficacia dell'intero processo. Inoltre, avendo chiaro il carattere contrastivo e discriminativo delle 'astensioni' (*yama*) e delle 'prescrizioni' (*niyama*), si comprende meglio anche il significato e il senso topologico del terzo *aṅga* del metodo, all'interno del quale prosegue l'esercizio del 'discernimento discriminativo' (*vivekakhyāti*), lì però interamente rivolto alla condizione della 'stasi motoria' (*āsana*),<sup>37</sup> il luogo in cui il *kleśa* dell'io sono' (*asmitā*) appare nitido e concreto.

In virtù di tali presupposti, l'intero metodo di Patañjali può essere inteso come un modo per interrompere definitivamente (*nirodha*) gli effetti entificanti (*citta*)<sup>38</sup> che derivano dal contatto col profluvio vorticoso (*vṛtti*) generato dal dinamismo dei 'costituenti' (*guṇa*).<sup>39</sup>

Dunque, più che una precettistica di carattere etico-morale, quella che viene indicata nei primi due *aṅga* degli *Yogasūtra* è semmai una maniera di sfruttare le tensioni etiche incorporate per vedere con occhi nuovi ciò che effettivamente muove i nostri gesti e i nostri atti – siano essi scelte pratiche oppure giudizi verbali –, sicché da sgravare l'eccedenza e il *surplus* semantico che siamo soliti addossare e sovrapporre ai vissuti sensibili.

## NOTE

1. Cfr. S. Shaviro, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics* (Technologies of Lived Abstraction), MIT, Cambridge 2009.

2. Cfr., per ulteriori dettagli circa i rimandi testuali da cui muove, di volta in volta, la proposta dialettica dell'autore degli *Yogasūtra* si veda l'appendice inter-testuale disposta in chiusura di un nostro recente studio. Cfr. F. Squarcini, G. Pellegrini (a cura di), *Paṭaṅjali Yogasūtra*, Einaudi, Torino 2015, pp. 179-189.

3. Cfr. *Yogasūtra*, 2.30-45. Rispetto al modo in cui questi due termini possono essere diversamente intesi, si vedano sia le nostre annotazioni alle traduzioni dei *sūtra* stessi sia i paragrafi a seguire.

4. Rimando qui alla nozione di 'impressione/prefigurazione/tendenza' (*vāsana*) – presente anche in *Yogasūtra*, 4.8 –, la cui radice verbale *vas* è parimenti impiegata sia per indicare le vestigia, l'abito, l'abitare e il risiedere stanzialmente, sia i costumi implicitamente abitudinari, incorporati, incistati oppure i modi d'essere passivi e inavvertiti. Cfr. A.O. Fort, *Bad (or Good) Tendencis (vāsanā)*, in K. Preisendanz (a cura di), *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Ost, Wien 2009, pp. 455-466; L. Kapani, *Remarques sur la notion de vāsana*, in "Bulletin d'Études Indiennes", 3 (1986), pp. 79-102; 201-202.

5. Cfr. F.B.M. de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, 1997.

6. Un problema che John Searle ha messo in relazione all'esistenza di troppe opzioni, le quali interdicono l'atto razionale della decisione. Cfr. J.R. Searle, *Rationality in Action*, MIT, Cambridge 2001, pp. 233-234.

7. Cfr., ad es., A. Sparzani, G. Boccali (a cura di), *Le virtù dell'inerzia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

8. Cfr., per i nessi fra l'operato tattile e la cognizione di sé, Z. Radman (a cura di), *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manual Tells the Mental*, MIT, Cambridge 2013.

9. Cfr. *Bhagavadgītā*, 1.1-3; 1.27; 2.10 (*senayor ubhayor madhye*).

10. Cfr., sul dettaglio del dilemma – non tanto 'etico' quanto pratico – di Arjuna, D. Hudson, *Arjuna's Sin. Thoughts on the Bhagavadgīta in its Epic Context*, in "Journal of Vaisnava Studies", 4 (1996), n. 3, pp. 65-84; A. Hejib, K. Young, *Kliba on the battlefield. Towards a reinterpretation of Arjuna's despondency*, in "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute", 61 (1980), pp. 235-244.

11. Ma se è vero che l'abitudine è tanto forte da diventare una 'seconda natura' – come creduto da Aristotele, Seneca, Cicerone, fino a Blaise Pascal –, allora la ragione per cui qualsiasi abitudine, se ripetuta a sufficienza, assume allo stato di '[seconda] natura' è che non ve ne è una prima.

12. Cfr. *Bhagavadgītā*, 2.16 (*ubhayor api dr̥ṣṭo 'ntas | tv anayos tattvadar̥śibhiḥ ||*).

13. Cfr. *Bhagavadgītā*, 2.15-17.

14. Cfr. *Bhagavadgītā*, 2.37-72.

15. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 3.27-30 (27. *prakṛteḥ kriyamāṇāni | guṇaiḥ karmāṇi sarvaśaḥ | abamkāravimūḍhātmā | kartāham iti manyate ||* 28. *tattvavit tu mahābāho | guṇakarmavibhāgayoḥ | guṇā guṇeṣu vartanta | iti matvā na sajjate ||* 29. *prakṛter guṇasamūḍhāḥ | sajjante guṇakarmasu | tān akṛtsnavido mandān | kṛtsnavin na vicālayet ||*

30. *mayi sarvāṇi karmāṇi | samnyasyādhyātmacetasā | nirāśīr nirmamo bhūtvā | yudhyasva vīgatajvarāḥ ||*).

16. Cfr. *Bhagavadgītā*, 2.47 (*karmāṇy evādhikāras te | mā phaleṣu kadācana || mā karmaphalābetur bhūr | mā te saṅgo 'stv akarmaṇi ||*).

17. Cfr. M. Solinas, *L'impronta dell'inutilità. Dalla teleologia di Aristotele alle genealogie di Darwin*, ETS, Pisa 2012.

18. Cfr. P. Olivelle (a cura), *Dharma. Studies in Its Semantic, Cultural, and Religious History*, in "Journal of Indian Philosophy", 32 (2004), pp. 421-873. Inoltre, su *dharma* e sul rapporto dialettico fra norma e anomia all'interno della letteratura epico-brahmanica, A. Hiltebeitel, *Dharma. Its early history in law, religion, and narrative*, Oxford University Press, New York 2011; A. Hiltebeitel, *Dharma*, University of Hawaii Press, Honolulu 2010; A. Bowles, *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Apaddharmaparvan of the Mahābhārata*, Brill, Leiden 2007.

19. Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.7 (*pravṛtīm ca nivṛtīm ca | janā na vidur āsurāḥ ||*).

20. Cfr., ad es., *Bhagavadgītā*, 1.1-47.

21. Di regola, l'intenzione neutra e la nuda volontà si vestono dei condizionamenti e dei modi dati dagli spazi immersivi entro cui si svolge il loro esercizio pratico. Cfr. B. O'Shaughnessy, *The Will. Dual Aspect Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 2 voll.

22. Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

23. Si veda anche in *Āpastambadharmasūtra*, 2,29,14. Curiosamente, ciò viene in un certo senso ribaltato in sede di una presentazione della posizione di un obiettore – il quale asserisce che anche per i *cāṇḍāla* è chiaro che cosa sia *dharma* e che cosa *adharmā*, fatto questo che metterebbe fine al bisogno di ricorrere alla testimonianza delle scritture – esposta in Kumārila, *Ślokaṅkārtika* (5) *vṛttikāragraṅthāḥ*, 1-3.

24. Tutti i discorsi etici e morali hanno infatti la necessità di non apparire arbitrari e ipotetici. Cfr., per il caso del diritto romano, Y. Thomas, *Fictio legis*, Quodlibet, Macerata 2016.

25. G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Gli editti di Aśoka*, Adelphi, Milano 2003, pp. 60-61 (Editto IX [RE IX, Gīrnār]) (gli inserti fra quadre sono miei).

26. Notevole ricordare che questa lista è indicata appena dopo la conclusione dei cinque *adhyāya* dedicati all'illustrazione dei doveri dei quattro *varṇa*.

27. La simmetria fra questi dieci principi e la loro ripresa negli *Yogasūtra* – in cui sono distinti in due gruppi da cinque unità ciascuno – è evidente fin dal lessico: gran parte dei termini qui usati, infatti, torna nell'opera di Patañjali (ad es. *asteya*, *śauca*, *indriyanigraha*, *satya*).

28. Sottolineo qui che i vincoli che legano fra loro le due pulsioni di base (*rāga/dveṣa*) e i rispettivi obiettivi stimolanti (*sukha/duḥkha*), si diano in tutti e tre i domini dell'azione qui descritti: è sia col pensiero, con la parola e con l'azione che si apprezza quel che è reputato piacevole e si disprezza quel che è reputato spiacevole. Infatti è proprio attorno agli automatismi del pensare, del dire e dell'agire che si sviluppa la disamina degli effetti attanti

(kleśa) presentata all'inizio del secondo *pāda* degli *Yogasūtra*. Cfr. il paragrafo "Il moto nel mondo senza modi istituiti...". Inoltre, I. Pelgrefi, *Filosofia dell'automatismo. Verso un'etica della corporeità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

29. Diversi commentatori glossano il termine *vitabhābhīveśa*, rendendolo come 'attaccamento alle menzogne', fornendo anche esempi di tali credenze false, ossia 'l'aldilà non esiste' (*paralokam nāsti*), riferimento specifico alle dottrine materialiste.

30. Le antiche tradizioni mediche dell'āyurveda avevano contezza del rapporto stringente fra abitudini pratiche, stati d'animo e condizioni somatiche. Cfr. A.M. Cerulli, *Somatic Lessons. Narrating Patienthood and Illness in Indian Medical Literature*, (SUNY Series in Hindu Studies), State University of New York Press, Albany 2012.

31. Ciò vale a dire che condividono lo schema del procedere incessante del moto del vivente (*vṛtti*), il quale, non appena si attua, è qualificato nei termini o di 'moto favorevole' o di 'moto sfavorevole': *pra-vṛtti* ← *vṛtti* → *ni-vṛtti*.

32. Questo distinguo è già in uso all'epoca della redazione del testo della vulgata del *Mahābhārata*. Ciò implica che nei primi secoli a.C. i redattori dell'epica sanscrita avessero interesse a fissare dei distinguo fra le differenti pratiche in uso e i diversi modi di condurre il vissuto, distinguo dal chiaro orientamento valoriale. Fra coloro che l'epica sanscrita annovera nella modalità di vita detta *nivṛtti* vi sono asceti, *yogin* e *tapasvin*, i quali non rispettano né le forme né gli scopi che la maggioranza dei capifamiglia (*grhaṣṭa*) ritiene consoni, conformi e favorevoli allo svolgersi della vita collettiva. Cfr. G. Bailey, *The Pravṛtti/Nivṛtti Project at La Trobe University. With Notes on the Meaning of vṛt in the Bhagavadgītā*, in "Indologica Taurinensia", 29 (2003), pp. 11-30; K. Oki, *Pravṛtti as an Action of a Person*, in S. Katsura (a cura di), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 287-294; G. Bailey, *Materials for the Study of Ancient Indian Ideologies*, Pubblicazioni di Indologica Taurinensia, 19, University of Torino, 1985.

33. Cfr., ad es., R. Ohnuma, *Ties That Bind. Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, Oxford University Press, New York 2012; G. Bailey, I. Mabbett, *The Sociology of Early Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

34. Il modello diagnostico degli *Yogasūtra* – modello parallelo a quello della celebre quadriga diagnostica del Buddha presentata nel *Mahāsatipatṭhānasutta* (*Dīghanikāya*, 22 [PTS: DN, vol. II, pp. 290-316] – assegna al fenomeno sensibile del *saṃyoga* la cruciale funzione di 'causa' (*hetu*) prima di ogni 'disagio' (*duḥkha*) a venire: «17. La causa (*hetu*) [del sopravanzare] di ciò che va eliminato (*beya*) [ossia il disagio non ancora giunto] è il contatto (*saṃyoga*), [che pone in essere le figure] 'vedente-visto' (*draṣṭṛ* e *drśya*)» (*draṣṭṛdrśyayoḥ saṃyogo beyaḥetuḥ* ||). *Yogasūtra* 2.17. Inoltre, *Yogasūtra*, 2.23-25. Questa maniera di intendere il fenomeno del 'contatto' è senz'altro debitrice del modo in cui lo stesso è stato configurato in Nāgārjuna, *Mūlamādhyakakārikā*, 14.1 (*saṃsarga pariṣā*).

35. La scelta di sfruttare la forza di questi movimenti dà al metodo di Patañjali credibilità pratica, dal momento che l'incedere dell'istanza pulsionale – col suo perenne andamento basculante, oscillatorio e pneumatico – è il fondale del moto del vivente.

36. Nell'intero testo degli *Yogasūtra*, peraltro, i termini derivati dalla radice *yam-* si trovano solo in seno al secondo *pāda*, in cui sono sempre relativi all'opera di discernimento che si attua negli *aṅga*.

37. Inoltre, per una recente indagine circa i rapporti fra percezione peripersonale, ubicazione spaziale e soggettività, si veda F. Pöhlmann, *Being Somewhere. Egocentric Spatial Representation as Self-Representation*, J.B. Metzler, Wiesbaden 2017.

38. Ciò implica intendere l'immersiva e profluviale vorticosità (*vṛtti*) degli stimoli sensibili non solo come qualcosa che affligge e disturba bensì come ciò che coagula e costituisce un fitto plesso di cognizioni e di risposte a essi, il cui nome è *citta*, non diversamente dal caso in cui 'batuffolo' è il nome dato all'insieme degli elementi aggregati da un vorticoso movimento di arie. In altri termini, la condizione detta *citta*, essendo anch'essa effetto ed evoluto dei costituenti di *prakṛti*, non ha esistenza *ex ante*, indipendente, e non può essere separata dai diversi *vṛtti*, rispetto ai quali è omosostanziale.

39. Ciò è evidente dalla messa in sinossi del termine *nirodha* presentato nel *sūtra* 1.2 (in cui lo *yoga* proposto è definito come *cittavṛtti nirodha*) col termine *virodha* del *sūtra* 2.15 (in cui l'incedere dei *guṇa* è descritto come *guṇavṛtti virodha*). Notevole, infine, il composto *tathārūḍha* (lett. 'perpetuarsi [*rūḍha*] del così come è stato') del *sūtra* 2.9 (*svarasavahī viduṣo 'pi tathārūḍho 'abhiniveśaḥ* ||), lì impiegato per caratterizzare la modalità reiterativa dell'ultimo grado di 'infezione' provocato dall'incedere dei *kleśa*.