

GIANNI PELLEGRINI - FEDERICO SQUARCINI

## LE DIGHE E IL CONTADINO

*Sul silenzio, la parola e la semiosi del dividere  
nella metodica degli Yogasūtra*<sup>1</sup>

### 1. Cosa cela cosa?

*In principio erat verbum.* Da lì prendono le mosse i “mondi”. È mediante la parola, infatti, che delle remote *imago mundi* si svelano e giungono fino a noi, seppur generate in tempi che furono, lontani o vicini che siano. Immagini tangibili e sensibili che attraversano le epoche per il tramite del dispositivo acustico tipicamente umano che è la testimonianza verbale, sia essa parola, discorso oppure testo. Mediante le parole del testo antiche “forme di mondo” arrivano fino a noi, si vedono, ci toccano, si fanno toccare, fanno tornare a parlare di sé. Tramite la parola si trasmettono nel tempo e nello spazio sia *imago mundi*, sia *imago dei*, sia *imago sui*. La parola è il solo viatico attraverso il quale accediamo a qualcosa che qualcuno ha detto ad altri della “forma di mondo” che gli pareva d’aver davanti agli occhi, che aveva interesse ad annotarsi e a far notare, fino al punto da metterla per iscritto e così tramandarla ai posteri. È la parola *dal* passato la cosa con cui tutti ci dobbiamo misurare, in quanto sola ed effettiva *conditio sine qua non* per recarsi all’ascolto di spazi e di tempi trascorsi. Perfino il suo contrario, ossia il fenomeno del silenzio, ci risulta concreto e accessibile per il tramite dello stesso *medium* che rifiuta: per quanto opaca, ambigua e parziale, anche qui la parola è la sola via per andare incontro a chi, dal passato, può farci sapere che cosa si intendesse fare, al suo tempo, quando si negava voce al dire, quando si praticava il silenzio.

La parola dunque mostra, illustra e mette in scena frammenti di mondo che altrimenti resterebbero al buio, ignoti, celati. Nell’esperienza ordinaria

---

<sup>1</sup> Sebbene questo lavoro sia stato scritto in comunione, i parr. 1-5 sono da attribuire a Squarcini, mentre i parr. 6-10 a Pellegrini. Si tratta di un nostro ulteriore esperimento di “filosofia trasduzionale”, intesa come una forma di scrutinio interpretativo svolto all’insegna della crasi che dà forma e corpo al termine “trasduzione” nel quale convergono il senso del composto *signal transduction* usato nell’odierna biologia molecolare, il portato semantico della nozione di *pariṇāma* – come impiegata in diverse tradizioni *sāṃkhya* – e il modo in cui l’idea di *transductivité* è intesa da Gilbert Simondon. Tutte le traduzioni presentate sono nostre. Infine, tutti i riferimenti numerici fra parentesi quadre e riportati nel testo sono alle proposizioni degli *Yogasūtra*.

del parlante che ascolta, infatti, sono le parole a disegnare, formare e chiarire le “cose”, fornendo loro riconoscibilità e notorietà, indicando di esse quel che non appariva evidente. Nel quotidiano dialogare fra parlanti è il verbo il mezzo che svela e consegna i contorni precisi di quello che c’è.

Nulla di cui preoccuparsi, dunque, finché c’è verbo c’è speranza.

Tuttavia, viene a dirci lo ieratico asceta silente, non fidatevi troppo dell’uso del verbo, poiché mostra solo l’apparenza delle cose, che riduce in frammenti e ne storpiia i contorni. Perfino il ritrattista alle prime armi sa bene che il semplice atto del rivolgersi a un qualcosa che osta là fuori per consegnarne l’immagine ad altri costringe a infinite operazioni di scelta, selezione, ritaglio, scontorno, preferenza, estrazione, scollamento, separazione, riduzione, rimozione. Similmente, mentre mostra la sagoma di un qualcosa d’ignoto, la parola mette in ombra altri aspetti dello stesso<sup>2</sup>. Perciò, continua il dire schivo dell’asceta, la fede nel verbo è foriera di buio, poiché la parola copre quello che mostra. È solo il silenzio che svela il profondo, che spalanca il mistero: la parola ordinaria è relitto mondano, il silenzio è vicino al divino. Per il rinunciante, l’uomo di mondo si affanna e si perde in chiacchiere insulse, in labili storie, in mondi latenti. L’asceta, di contro, contempla serafico il mondo in silenzio: poiché il parlare è doloso, fermarlo è la cura.

La perniciosa malattia del linguaggio è così decretata. È questa la diagnosi amara portata alla luce e denunciata alle folle da coloro che nel silenzio vedono un mezzo sicuro. Son costoro che spingono a pensare che tutti i disagi generati dall’ambiguo verbo possano esser risolti abbandonando il parlare, restando silenti di fronte alle cose: solo al silente si mostra la parzialità del parlare, l’arbitraria verità del mostrare col dire, il quale altro non è che un celare l’enigma dicendolo sciolto, un risolvere il doppio nel mito del “vero”<sup>3</sup>. Questo il dettato dell’asceta silente: è il silenzio che svela il rimedio ai mali del verbo che cela, rinunciando al quale

<sup>2</sup> Sulle condizioni che pongono in rilievo solo certe parvenze del reale e sullo statuto di ciò che appare celato pur essendo evidente, cfr. E. Zerubavel, *Hidden in Plain Sight. The Social Structure of Irrelevance*, Oxford University Press, New York 2015; D. Sperber - D. Wilson, *Meaning and Relevance*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; C. Chiarcos - B. Claus - M. Grabski (eds.), *Salience. Multidisciplinary Perspectives on its Function in Discourse*, De Gruyter, Berlin 2011; N. Rescher, *Reality and Its Appearance*, Continuum, New York 2010; H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna 2009; F. Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell’apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007; Z.W. Pylyshyn, *Seeing and Visualizing. It’s Not What You Think*, Mit Press, Cambridge MA 2003; T. Szabo Gendler - J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford 2002; D. Sperber - D. Wilson, *Relevance. Communication and Cognition*, Blackwell, London 1995 (1986<sup>1</sup>). Inoltre, J. Searle, *Vedere le cose come sono. Una teoria della percezione*, Raffaello Cortina, Milano 2016; C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

<sup>3</sup> Cfr., sulla funzione ipostatica e reificante del nome, A.G. Conte, *Adelaster. Il nome del vero*, LED, Milano 2016. Inoltre, A.G. Conte, *Res ex nomine*, Ursuliana n. 1, Editoriale Scientifica, Napoli 2009; J.-C. Milner, *I nomi indistinti*, Quodlibet, Macerata 2003.

ci si può dire liberi dalle gabbie del mondo. E se proprio ci dev'esser parola, allora che sia la “parola di dio”, l'unica che non dev'esser taciuta. Questo, si crede, è il giusto *verdetto*.

Effettivamente, risulta esser questo l'adagio di fondo a cui si è esposti quando ci si affaccia alla tematica del silenzio e della sua pratica, da tante tradizioni intesa come panacea che riscatta da ogni malanno. Ma se l'odierna indagine circa il modo in cui certi autori classici hanno trattato la questione del silenzio si fermasse qui – rischiando di scadere in un rovinoso *argumentum ad silentio* – quali altri contributi aggiungerebbe mai alla già nutritissima letteratura sul tema<sup>4</sup>? Abbiamo davvero ancora bisogno di ulteriori repertori descrittivi a riguardo? Siamo proprio convinti che l'incremento quantitativo di fonti e testimoni circa le pratiche del silenzio possa chiarire le ragioni e la natura delle stesse?

Non condividendo il primato della dimensione quantitativa, riteniamo invece che la lunga storia del ricorso al silenzio abbia ancora molto da offrire agli studi odierni, soprattutto se vista proprio a partire dal sospetto circa l'affidabilità della parola e del linguaggio che gli avvocati del silenzio si sono adoperati, per secoli, a diffondere. Un sospetto che, per il suo essere largamente diffuso e antico, evidenzia con forza le ambiguità del parlare e la potenza normativa del linguaggio, fenomeni ai quali serve rivolgere da subito la nostra attenzione.

## 2. Il volto celato della parola

Per chiarire in che senso l'analisi del silenzio può ancora giovare ai nostri studi iniziamo col dire che la rinuncia al discorso che la pratica del

---

<sup>4</sup> Una letteratura che, peraltro, è spesso tinta da toni apologetici. Cfr. ad esempio S. Quinzio, *Silenzio di Dio*, Il Saggiatore, Milano 2015; M.A. Amir-Moezzi - E. Ormsby, *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an. Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor*, Columbia University Press, New York 2015; B. Becking (ed.), *Reflections on the Silence of God A Discussion with Marjo Korpel and Johannes de Moor*, Brill, Leiden 2013; R. Panikkar, *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*, Mondadori, Milano 2006 (ed. riv. di R. Panikkar, *El silencio del Dios. Un mensaje del Buddha al mundo actual. Contribución al estudio del ateísmo religioso*, Guadiana, Madrid 1970); R. Muers, *Keeping God's Silence. Towards a Theological Ethics of Communication*, Blackwell, Oxford 2004; J. Vigne, *La mystique du silence*, Albin Michel, Paris 2003. È utile segnalare qui una preziosa eccezione. Cfr. V. Vitiello, *Dire Dio, in segreto*, Città Nuova, Roma 2005. Inoltre, per alcuni studi sul tema del silenzio così come inteso dalle tradizioni indiane contemporanee e successive all'autore di cui tratteremo più avanti, M. D'Amato, *Why the Buddha Never Uttered a Word*, in J.L. Garfield - T.J.F. Tillemans - M. D'Amato (eds.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 41-56; T. Parsons, *Bhartrhari on what cannot be said*, in «Philosophy East and West» 51,4(2001), pp. 525-534; M. Biarreau, *Quelques réflexions sur l'apophatisme de Saṅkara*, in «Indo-Iranian Journal» 3/2(1959), pp. 81-101. Infine, L. Renou, *La Valeur du Silence dans le Culte Védique*, in «Journal of the American Oriental Society» 69/1(1949), pp. 11-18.

silenzio promuove non va intesa come prassi a sé stante, bensì in quanto derivazione e contropartita del fenomeno rispetto al quale il silente si schiera: se con la sua astensione dalla parola l'adepto del silenzio segnala e denuncia gli abusi del discorso, questi mette simultaneamente a tema anche la potenza cinetica con cui la parola a cui rifiuta l'ossequio ha guadagnato la scena. Senza incontrare mai alcuna soluzione di continuità, il darsi della parola e la rinuncia all'eloquio procedono affiancati, mostrando che silenzio e discorso sono vincolati in modo irrisolvibile.

Ed è questo il volto celato della parola, ossia il suo esser sempre pro-tempore, a rischio, fragile.

Altrettanto, però, va detto del silenzio, in quanto atto limitato al negare lo statuto degli enti che la parola ha posto in essere: oltre a poter dire che le cose del discorso non hanno altra esistenza se non quella data loro dal parlare, il rifiuto del verbo non ha nessun altro potere. Ma questa, come per ogni limite, è anche la forza del silenzio, che perciò si qualifica come il luogo privilegiato in quanto, essendone spoglio, permette di indagare la potenza entificante del linguaggio.

Da secoli, infatti, sono i silenti che hanno contribuito alla diffusione dell'idea secondo cui l'affidarsi al linguaggio espone a tutta una serie di rischi: oltre alla sua parzialità e deficienza, l'impiego della parola – in quanto artificio efficace – genera e diffonde “cose” fittizie, fa oggetti, reifica, divide, astrae, apparta, dà alla luce, riduce, pone in essere e separa<sup>5</sup>. In forza di questa sua potenza generativa, l'impiego della parola è caro ai potenti, che infatti per secoli si sono prodigati per ottenerne il controllo e per diffonderne versione normata all'interno dei loro domini: è con la parola che si affermano le verità sulle cose, che si impartiscono i comandi, che si danno istruzioni ai sudditi, che si dichiarano le guerre e si fissano i patti di non belligeranza.

Letto in questa prospettiva il fenomeno del silenzio offre un diverso e peculiare affaccio al potere del linguaggio e della parola istituita, permettendo – come poche altre angolature riescono a offrire – di mettere a tema la forza della semiosi del discorso che indica, divide, taglia e distingue: è la parola che, col suo organizzare i rapporti tra parti, disgiunge e separa fra loro le cose, ridisponendone il senso, lo scopo e l'utilità. Mediante la semiosi imago-discorsiva i *realia* sono distinti in forme specifiche, i territori

---

<sup>5</sup> Come già denunciava, ad esempio, Lucrezio. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura* v 1010-1058. Ciò a dire che il ricorso al linguaggio non è mai indolore e ha sempre un costo per il parlante. Cfr. A. Pennisi - A. Falzone, *Il prezzo del linguaggio. Evoluzione ed estinzione nelle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2010. Anche per questo l'indagine sulle funzioni aspettualizzanti e sulle potenzialità della parola diviene presto meticolosa, come evidente nel caso dell'opera di Tommaso d'Aquino. Cfr. ad esempio B. Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan. 2. Verbum. Word and Idea in Aquinas*, University of Toronto Press, Toronto 1997 (1967<sup>1</sup>).

spezzati in più parti, i viventi separati dai corpi, i moventi divisi dal mosso, l'intento alienato dall'atto, la causa scollegata dall'effetto, l'energia distinta dalla massa, il prima isolato dal dopo, la notte staccata dal giorno.

In qualunque forma si sia data, la prassi topologica del “dividere” fra loro le componenti dell'organico ha sempre esposto al rischio della reificazione, soprattutto quando quel che la parola distingueva e illustrava si sovrapponeva a quel che veniva esperito: l'istituzionalizzazione delle linee di confine fra il mutevole genera confini invalicabili, magari utili alla messa a fuoco dei fenomeni, ma certamente non privi di conseguenze.

Aspetto, quest'ultimo, particolarmente notevole, dal momento che, oltre all'ovvio impiego politico del sancire e ribadire con i pronunciamenti solenni e i *decreta*<sup>6</sup> i confini e i contorni di un territorio, il ricorso alla semiosi della “divisione” pervade ogni aspetto del vissuto dell'animale parlante – ad ogni latitudine e in ogni epoca –, da quelli relativi all'organizzazione politica degli spazi condivisi fino al delineamento dei limiti delle “regioni” intra-corporee dei singoli viventi.

Esempio emblematico, a proposito, è quello dato dall'opera di Galeno (129-200 d.C.). Il celebre teorico delle scienze mediche si spese nella realizzazione di varie opere sintetiche – quali, ad esempio, il *De naturalibus facultatibus*, *De elementis*, *De motu musculorum*, *De temperamentis*, *Anatomicae administrationes* e il *De usu partium* (sua glossa al *De partibus animalium* di Aristotele) – con cui proponeva nuovi e inediti intrecci e sodalizi fra teleologia e meccanicismo, causazione naturale e disegno teologico, alla ricerca di più puntuali modi d'intendere le forme di provocazione che affliggono i viventi<sup>7</sup>. Anche il Galeno anatomista, che pur praticava e insegnava il “taglio” e la dissezione delle parti – del cui esercizio e funzione tratta con dovizia, ad esempio, nei libri VII-VIII del suo *Anatomicae administrationes* –, si adoperava per dividere e scorporare l'intero sicché da carpire l'operare dell'organismo nel suo insieme e per cogliere la misura che separa i sintomi dalle cause, il “medesimo” dal “non-medesimo”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> La composità delle determinazioni pratiche attuate dagli atti di segnatura dei confini – a partire dalle linee con cui si segnano sulle carte i solchi che mettono termine al proprio e all'altrui dominio – è uno dei più chiari effetti del potere normativo esercitato dal discorso. Si pensi, ad esempio, all'antico atto del “dividere” (*teilen*) così come inteso nel discorso teologico-politico di Carl Schmitt, il quale lo reputa essere lo snodo fra il mero “pascolare” (*weiden*) e il “conquistare” (*nehmen*). Cfr. C. Schmitt, *Appropriazione/Divisione/Produzione*, in C. Schmitt, *Le categorie del “politico”. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 293-312. Inoltre, Id., *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, pp. 54-160; Id., *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002. Inoltre, A.L. Prosdocimi, *Forme di lingua e contenuti istituzionali nella Roma delle origini*, Jovene, Napoli 2016.

<sup>7</sup> Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in Galeno, *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Torino 1978, pp. 30-41.

<sup>8</sup> Come Galeno scrive in avvio del libro VI del suo *Anatomicae administrationes* (Galeno, *Opere*

Pur consapevole dei rischi derivati dall'immissione dello iato fra organi e funzioni, Galeno adottò la modalità partitiva anche nella sua indagine dell'attività interna ai viventi: dividendo dall'interno l'animale nell'animale, questi ha introdotto distinguo fra le diverse parti del corpo, fra le viscere e i tessuti, le quali sono allo stesso tempo statiche e dinamiche, passive e attive, pazienti e agenti, sentite e senzienti. Dei rischi e delle aporie a cui espone siffatta partizione degli insiemi "naturali" fornisce notevole ritratto Mario Vegetti nella sua introduzione alle opere di Galeno, dove riassume la concezione ideale di "natura" che questi suggeriva al "medico", il cui compito, perciò, era quello di essere prosecutore e imitatore della stessa concezione:

«L'area di questa efficacia [ossia dell'assioma teleologico di ascendenza aristotelica] coincide con quella della scienza epistemologicamente rigorosa, che non è a sua volta coestesa all'insieme di *tutti* i fenomeni naturali. Non v'è teleologia, ad esempio, nello strato di molti fenomeni della natura "inanimata" o inorganica; ma neppure vi è teleologia in ogni processo della stessa *physis* vivente. Qui vige un rapporto, in un certo senso "dialettico", fra l'attività della forma-fine e l'inerzialità necessitata, la *ananke*, della materia, senza la quale comunque nessuna forma può realizzarsi, nessun fine venire attuato. Condizionata e subordinata, la materia è tuttavia un veicolo indispensabile per la teleologia, e per ciò stesso a sua volta una causa»<sup>9</sup>.

Svelare lo statuto fittizio delle parole oppure rifiutarne l'impiego, dunque, sono atti che possono esser fatti al fine di non rispettare più gli arbitrari confini che le parole segnalano, trascurando le gerarchie tra mondi e oggetti che esse hanno sancito: non far ricorso alle parole che dividono fra loro le parti di un corpo è dunque un modo per affrancarsi dalle ragioni pratiche che hanno dettato e fatto incorporare le divisioni astratte.

La semiosi del distinguere e del dividere, per quanto di natura fittizia e fragile, imperversa e domina in tutti i campi del sapere, dalle antiche scuole di medicina agli osservatori astronomici dell'età moderna, dal governo politico di un territorio fino a quello dell'intimo foro interiore: per il suo potere d'istituire mondi sociali e regioni dell'animo la parola è da sempre sia cercata sia temuta. Ed è per questo che il governo della parola è da secoli oggetto di contesa<sup>10</sup>.

---

*scelte*, cit., p. 196). Si noti, inoltre, che nel libro VII dello stesso *Anatomicae administrationes* – dedicato alla dissezione del sistema respiratorio –, la generale logica partitiva dei fenomeni perseguita dal nostro lo porta a dichiarare che l'inspirazione e l'espiazione – movenze di fondo che pertengono al più ampio fenomeno della ritenzione e dell'espulsione – sono attività e funzioni distinte, poiché diversi sono i muscoli che le provocano (*ibi*, p. 257).

<sup>9</sup> M. Vegetti, *Introduzione*, cit., pp. 37-38.

<sup>10</sup> Cfr., per la formulazione di una "teoria delle segnature", G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 35-81. Inoltre, M.L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987.

Della potenza istitutrice della parola avevano contezza anche molti autori dell'India dei primi secoli a.C., le cui opere hanno indagato a fondo sia le funzioni indessicali della parola sia il suo essere origine e fondamento delle “divisioni” (*bheda*) prescrittive del reale (a questo aspetto specifico, come andremo a mostrare più avanti<sup>11</sup>, è dedicata una porzione degli *Yogasūtra*). Detti autori, riconoscendo l'importanza e la forza dei distinguo discorsivi e delle “divisioni”, hanno fatto del vaglio dell'efficacia del verbo uno dei loro principali punti di forza<sup>12</sup>, non diversamente da quanto accadeva nei vari àmbiti intellettuali mediterranei<sup>13</sup>. Pensiamo, in particolare, a un autore come Dīnṅāga (ca. 480-540 d.C.)<sup>14</sup>, il quale ha elaborato una peculiare prospettiva a proposito dei modi di intendere i gradi di realtà posti in essere mediante i nomi e gli atti d'istituzione identitaria realizzati con la parola<sup>15</sup>. Per Dīnṅāga, infatti, ogni enunciazione si basa sulla nega-

<sup>11</sup> Cfr. *infra*, parr. 5-9.

<sup>12</sup> Lo statuto del “nome” (*nāman*), dispositivo acustico atto al riconoscimento di oggetti d'esperienza, è sottoposto a severo scrutinio fin dal celebre passo del *Rgveda* 1.164.45 (sui quattro gradienti della parola) e poi in una delle più antiche *Upaniṣad*, in cui il termine *nāman* è posto all'inizio di una lista di aspetti progressivamente sempre più prossimi al reale, ma che perciò il “nome” rappresenta solo parzialmente, come è poi detto anche del “pronunciamento della parola” (*vāc*), che tuttavia regge l'esserci di *nāman*. Cfr. *Chāndogya Upaniṣad* 7.1.3 (*taṃ hovāca yad vai kimcaitad adhyagīṣṭhā nāmaivaitat* ||); 7.1.4 (*nāmaivaitat | nāmapāssveti* ||); 7.1.5; 7.2.1-2 (su *vāc*). Inoltre, *Brhadāranyaka Upaniṣad*, 3.2.3 (*vāg vai grahaḥ | sa nāmnātigraheṇa grhītaḥ | vācā hi nāmāny abhivadati* ||); *Chāndogya Upaniṣad* 4.4.1-5; 6.1.3-7 (con ripetuto riferimento alla sostituzione [*ādeśa*] e al conferimento di nomi [*vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam*]); 6.3.2-3 (su *nāmarūpa*); 6.4.1-7 (a proposito di *rūpa* e del conferimento di nomi [*vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam*]); 7.26.1; 8.14.1 (su *nāmarūpa*). Lo stesso atteggiamento si riscontra nelle prime tradizioni buddhiste. Cfr. L. Olalde, *Zum Begriff “nāmarūpa”*. *Das Individuum im Pāli-Kanon*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2014.

<sup>13</sup> È dai primi secoli a.C., infatti, che in queste tradizioni la semiosi del “dividere” è sottoposta a scrutinio: essa è soggetta a vaglio già nei frammenti dell'opera *Peri Phyeos* di Parmenide, mentre il catalogo delle partizioni e delle coppie di opposti di scuola aristotelica, intitolato *Divisioni*, ne illustra l'utilità degli effetti. Gli effetti della divisione semiotica del reale sono il soggetto primo anche del *De rerum natura* di Lucrezio, fino a fungere da architrave dell'opera alto-medievale *De divisione naturae* di Scoto Eriugena. Cfr. ad esempio C. Rositto (ed.), *Divisioni. Aristotele e altri autori*, Bompiani, Milano 2005. Un problema, quello della distinzione delle “parti” dal “tutto”, che continuava a sollecitare l'attenzione dell'acume di Spinoza. Cfr. P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*. II. “*Res*” ed “*Ens*”, *la necessità, le divisioni dell'essere*, Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 189-250.

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio D. Duckworth - M.D. Eckel et al., *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, Oxford University Press, New York 2017; H. Pind, *Dignāga's Philosophy of Language*. *Pramāṇasamuccayavṛtti v on Anyāpoha*, Austrian Academy of Sciences, Wien 2016; R.P. Hayes, *Dignāga on Interpretation of Sings*, Kluwer, Dordrecht 1988.

<sup>15</sup> Prospettiva che Matilal riassume così: «If reality is unutterable and can only be perceived, our speech or words can never refer or “refer to” reality. But Dīnṅāga suggests that there is an indirect way by which words can refer to real particulars. He has developed an interesting theory of the meaning of names, which is known as the “exclusion” or “differentiation” (*apoha*) doctrine. This doctrine can be briefly summarized as follows: The function of a word or a name is the exclusion or elimination of other possibilities. Dīnṅāga's point is that the meaning of proper names cannot be hypostatized into a real entity. Proper names are “devoid of implied senses” (*artha-sūnya*) and the “qualifier” in the case of a proper name is just the name itself. And just as in the case of proper

zione che adombra, esclude e “mette da parte” (*apoha*) aspetti esistenti<sup>16</sup>, condensando l’attenzione solo su ciò che rimane dopo questa forma di selezione *ad excludendum*. Prospettiva assai feconda, anche a giudicare dalla storia della sua ricezione<sup>17</sup>.

Malgrado però il volto celato della parola sia stato l’oggetto dell’indagine di molti autori classici – tutti concordi nel denunciare i rischi e il potere “maligno” del parlare distintivo –, il senso comune non ha fatto proprie le loro istanze, spingendosi raramente oltre la mera constatazione dei fatti: nonostante il dire “del mondo” sia, simultaneamente, malanno e rimedio, esso è l’unica chiave in grado di aprire e chiudere le porte d’accesso allo stesso. Il suo definitivo abbandono comporterebbe l’esilio del silente dal mondo dei parlanti.

Una consapevolezza antica questa, dal momento che il potere entificante del linguaggio e gli effetti pratici della semiosi del dividere risultano noti e messi a tema già nelle opere di Aristotele<sup>18</sup>, oppure da quelle dei circoli vicini a Plotino. Varie tradizioni intellettuali a seguire ne faranno poi oggetto di studio a sé stante, come testimoniano le parti dedicate al segno e alla significazione del *Tractatus. Summule Logicales* di Pietro Hispano (ca. 1205-1277)<sup>19</sup>, oppure il *Tractatus de signis* di inizio 1600 scritto dal teologo domenicano Giovanni da San Tommaso (ca. 1589-1644)<sup>20</sup>.

A proposito dell’ambito degli allievi di Plotino, merita qui far cenno a Porfirio (ca. 233-305 d.C.), il quale, nell’opera *Peri agalmátōn*, ha abilmente sviscerato la capacità enunciativa e sostitutiva dei segni. Come sottolineato nell’introduzione a una recente traduzione della stessa, il modo in cui Porfirio guarda al *signum symbolicum* è davvero notevole:

---

names we do not hypostatize the “qualifier”, so also in the case of other names [p. 40] we should not hypostatize the respective “qualifiers”». B.K. Matilal, *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton, The Hague 1971, pp. 40-41.

<sup>16</sup> Per degli studi sull’“esclusione” (*apoha*) e i suoi effetti velanti/svelanti, cfr. M. Siderits - T. Tillemans - A. Chakrabarti (eds.), *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, Columbia University Press, New York 2011; D. Arnold, *On semantics and samketa. Thoughts on a neglected problem with buddhist apoha doctrine*, in «Journal of Indian Philosophy» 34(2006), pp. 415-478; Masaki Hattori, *Apoha and Pratibhā*, in M. Nagatomi - B.K. Matilal - J.M. Masson - E.C. Dimock (eds.), *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H.H. Ingalls*, D. Reidel, Dordrecht 1980, pp. 61-74.

<sup>17</sup> Cfr. ad esempio L.J. McCrea - P.G. Patil, *Buddhist Philosophy of Language in India. Jñānāsrī-mitra on Exclusion*, Columbia University Press, New York 2010; M. Chattopadhyay, *Ratnakīrti on apoha*, Jadavpur University, Kolkata 2002.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 6-32.

<sup>19</sup> Cfr. P. Hispano, *Trattato di logica*, Bompiani, Milano 2004, pp. 39-60 (sui predicabili); 231-252 (sull’equivocazione); 253-276 (sull’anfibolia); 321-360 (sulla figura e l’espressione); 537-595 (sull’efficacia dei segni).

<sup>20</sup> Cfr. Giovanni da San Tommaso, *Trattato sui segni. Testo latino a fronte*, Bompiani, Milano 2010.

«Il *sýmbolon* porfiriano del *Peri agalmátōn* concerne immagini e nomi (inventati, ricorda Porfirio, dalla mente di sapienti teologi) grazie ai quali l'invisibile risulta istruttivamente visibile e memorabile, il divino ineffabile prende corpo, affinché gli uomini imparino a leggere le statue, con i loro apparati eloquenti, come fossero pagine di un libro. L'*ágalma* dunque, nella prospettiva porfiriana, va scorso, considerato, compreso nello stesso modo in cui si decifrano le parole vergate su un foglio. [...] Qui la funzione primaria del *signum symbolicum* (parola o immagine che sia) è pertanto congiuntamente didascalica e misterica. Il simbolo – come i [p. 17] tropi similari – si pone allora quale efficace, concreta esortazione all'acume dello spettatore/lettore, perché sia pronto ad andare oltre l'apparenza e a procedere scavando fruttuoso nei reconditi sensi, che *verba e imagines* possono esibire e celare insieme»<sup>21</sup>.

A prescindere dunque da ogni distinguo e partizione, a tutte le latitudini e in tutte le epoche, i parlanti si misurano col problema dello svelamento che copre – oppure, in direzione opposta, del coprire palesando –, mostrando di aver ben compreso l'ambigua funzione della parola che segna, la quale unisce dividendo e divide unificando.

È questo il problematico dominio a cui hanno cercato di porre rimedio anche le tante forme dell'esercizio del silenzio, le quali, proprio per l'audacia dell'impresa, meritano la nostra rinnovata attenzione.

### 3. Della simbiosi tra parola e silenzio, tra il velare e lo svelare

Con la fine dell'ottocento gli studi sull'effetto svelante e coprente della parola conoscono nuova e più consapevole articolazione: sono questi gli anni in cui i gradi di aderenza e pertinenza dei pronunciamenti sui *realia* oggetto d'esperienza sono al centro della ricerca dei pionieri della linguistica moderna. A partire dagli studi di Ferdinand de Saussure, Charles S. Peirce<sup>22</sup>, e poi Algirdas J. Greimas, molti specialisti della parola si sono interrogati non solo su che cosa fossero in grado di indicare e di significare – rispetto a un medesimo oggetto – parole come “sostanza”, “forma” e “materia”, ma anche se e quali effetti avessero le diverse parole a fronte della percezione e dell'esperienza dell'oggetto da esse indicato ai parlanti<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> M. Gabriele, *Introduzione*, in Porfirio, *Sui simulacri*, Adelphi, Milano 2014, pp. 16-17.

<sup>22</sup> Per una antologia tematica tratta dai volumi delle *Collected Papers*, cfr. C.S. Peirce, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, Einaudi, Torino 1980.

<sup>23</sup> Per un notevolissimo esempio di recente rivisitazione dell'intero spettro operativo della produzione, fruizione e riproduzione dei dispositivi imago-discorsivi, cfr. R.G. Millikan, *Beyond Concepts. Unicepts, Language, and Natural Information*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 124-136 (*An Anatomy of Signs*); 151-166 (*Intentional Signs*); 167-183 (*Linguistic Signs*). Inoltre, R. Contessi - M. Mazzeo - T. Russo (eds.), *Linguaggio e percezione. Le basi sensoriali della comunicazione linguistica*, Carocci, Roma 2002.

Le conseguenze di queste diverse maniere di intendere il ruolo e il potere performativo della parola sono ben esemplificate da uno scritto di fine anni '70 di Helmuth Plessner, opportunamente intitolato *Spazi senza parola*<sup>24</sup>, il quale fornisce mirabile ritratto della mediazione ambientale esercitata dal linguaggio. Un ritratto composito e che, per la pertinenza col tema di cui stiamo trattando, serve richiamare alla memoria per esteso:

«[p. 62] Solo in una lingua c'è un dire che corrisponde a uno [p. 63] stato di cose; essa ha un duplice strato, nel quale il fonema è latore del suo significato. [...] Il dire, l'intendere, il significare subiscono invece una inevitabile limitazione nel momento in cui estraggono la locuzione verbale dal suo rivestimento espressivo, la fissano e la rendono parola che "centra" una cosa. Poiché questo passaggio verso più strati si ottiene al prezzo di una certa rigidità (un unico e medesimo fonema ha un significato prefissato), si introduce un movimento ordinato in grado di rendere sufficientemente elastico e concreto il dire. [...] Il tema richiede una riflessione preliminare sull'incapacità, la limitatezza, la finitezza della lingua generata dall'espressione linguistica stessa: lo stigma del suo peculiare potere, il fatto che dire sia *avvedersi* di una cosa. Dire è in ogni caso denominare; il denominato fissa e dà forma a un *quid* che non è un semplice stato di cose portato alla luce dal dire, non è il puro correlato di una noesi, ma qualcosa di più. All'interno della sua dipendenza linguistica la cosa conserva [p. 64] un suo peso specifico ed è grazie a esso che tende a sottrarsi al vincolo linguistico. [...] Il dire è, insieme, conio e scoperta, risultando così limitato da due lati. Da una parte, è limitato dal fatto di dipendere dall'articolazione di una determinata lingua entro un determinato vocabolario, cioè da una determinata semantica, grammatica e sintassi. La cosa intesa può esser resa visibile solo con l'aiuto di questi modi di nominare, coordinare e separare: tramite il suo *velo* linguistico. Proprio perciò, d'altra parte, il dire è limitato da tutto quello che della cosa non riesce a trovare espressione nella lingua che la nomina. La cosa detta, dunque, non coincide con la cosa intesa, la quale anzi mantiene un suo peso specifico rispetto al *dictum*»<sup>25</sup>.

Per Plessner, dunque, il dire di *un* qualcosa svela ai parlanti l'oggetto in quanto ne evidenzia e distingue particolari aspetti: una volta colpite dalla semiosi dell'atto del dividere – ossia dalla significazione susseguente l'assegnazione di un dato segno a un qualcosa –, tutte le cose inizialmente "nude" risultano e appaiono al parlante in quanto "segnate", ricoperse, "vestite", vere e proprie *materiae signatae*<sup>26</sup>. In quest'ottica, tutte le

<sup>24</sup> Cfr. H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, Raffaello Cortina, Milano 2008 (ed. orig. 1980), pp. 47-67.

<sup>25</sup> *Ibi*, pp. 62-64.

<sup>26</sup> Cfr. C. Caputo, *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Levante, Bari 1996. Inoltre, E. Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 23-77 (su "Forma formante e forma formata").

cose anonime, una volta guadagnato lo *status* di “cose segnate [e dunque sensate, avvalorate]” divengono doppiamente efficaci, sia in quanto tali sia poiché esperite come “significative” e a loro volta “segnanti”.

Proseguendo il suo discorso circa la simbiosi di fondo che caratterizza il procedere di ogni linguaggio, Plessner mette in guardia proprio dai rischi derivati dal conferimento di una eccessiva autonomia allo stesso:

«Costoro trascurano che il potere isolante di una struttura linguistica attraverso se stessa, il fatto cioè che il contatto con la cosa sia sempre mediato dalla lingua, sebbene non lasci superare l'isolamento lo rende però trasparente, trasparenza che non vale invece per la barriera biologica. Il linguaggio, contemporaneamente, separa e unisce, istituendo così un rapporto di confine tra il dominio proprio e quello di altri linguaggi che rende visibili le ulteriori possibilità del dire a esso negate. Una separazione che è al tempo stesso unione è l'esclusiva peculiarità di un *limite*; suo tramite, la sfera del “proprio” media se stessa con la sfera dell'“estraneo”»<sup>27</sup>.

La mutua ingerenza fra il tagliare e l'unire – lo svelare e il coprire – è qui evidenziata da Plessner per dare ulteriore risalto all'effetto equivocante e partitivo che ogni parola crea, al distinguo che fissa, al confine che scava: ripetendo una parola, infatti, non si indica solo *qualcosa*, ma si ripete anche l'atto divisivo di segnatura con cui la stessa è stata riferita e assegnata a un *qualcosa* di anonimo che si intendeva invece far apparire unito al segno-parola assegnato a esso.

Dunque, per quanto possa risultare paradossale al senso comune, la parola sveste l'anonimo velandolo, disambigua equivocando: nell'istante in cui si verga il foglio con la matita, è il nero confine del segno a esser svelato oppure è l'indiviso biancore della pagina a essere coperto? Equivoco fondamentale di cui i parlanti fanno esperienza sensibile ogni volta che, a seguito del loro dire delle cose, le immaginano a partire dalla divisione tra la loro “forma” e il loro “contenuto”, tra la loro apparenza e la loro sostanza, tra il segno che le indica e il significato che esse hanno.

Alla risoluzione di questo equivoco ha puntato anche l'opera del linguista danese Louis Trolle Hjelmslev (1899-1965), il quale, muovendo alcune precisazioni al modello di Saussure<sup>28</sup>, ha proposto una formulazione sistemica del *signe*. Hjelmslev, col noto modello diadico stratificato<sup>29</sup>, unifica i diversi ambiti dell'esperienza linguistica, sostenendo la loro interdipendenza: il *plan de l'expression* del segno e il *plan du contenu* del

<sup>27</sup> H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 65.

<sup>28</sup> Cfr. F. Lo Piparo, *Le signe linguistique est-il à deux faces? Saussure et la topologie*, in «Cahiers Ferdinand de Saussure» 45(1991), pp. 213-222 (in part. pp. 219-220).

<sup>29</sup> Cfr. L. Hjelmslev, *La stratification du langage*, in «Word» 10/2-3(1954), pp. 163-188.

segno rimandano l'uno all'altro, senza alcuna soluzione di continuità. La maniera in cui Hjelmslev concepiva e presentava la sistemica fra espressione formale e contenuto merita anch'essa attenta rivisitazione:

«La ricerca ci indica dunque che le due entità che contraggono la funzione segnica – espressione e contenuto – si comportano, riguardo a tale funzione, nello stesso modo. È grazie alla funzione segnica, e solo grazie ad essa, che esistono i suoi due funtivi, i quali si possono ora designare precisamente come forma del contenuto e forma dell'espressione. Ed è grazie alla forma del contenuto e alla forma dell'espressione, e solo grazie ad esse, che esistono la sostanza del contenuto e la sostanza dell'espressione rispettivamente, le quali si possono cogliere per il proiettarsi della forma sulla materia, come una rete che proietti la sua ombra su una superficie indivisa. Se torniamo alla questione da cui siamo partiti, del significato più appropriato della parola *segno*, siamo ora in condizione di veder più chiaro nella controversia fra i punti di vista della linguistica tradizionale e quelli della linguistica moderna. Pare che sia vero che un segno è segno di qualcosa, e che questo qualcosa si trova in certo senso al di fuori del segno stesso. Per esempio la parola *mosca* e il segno di un determinato insetto che vola ora in questa stanza, insetto che, in un certo senso (tradizionale) non entra nel segno stesso. Ma questo particolare insetto è un'entità di sostanza del contenuto che, attraverso il segno, è coordinata a una forma del contenuto, ed ivi sistemata insieme ad altre entità di sostanza del [p. 63] contenuto (per esempio la mosca come barbetta, la mosca come bastimento, la città di Mosca). Che un segno sia il segno di qualcosa significa che la forma del contenuto del segno può sussumere questo qualcosa come sostanza del contenuto. [...] Il segno è dunque, per quanto ciò possa sembrare paradossale, segno di una sostanza del contenuto e segno di una sostanza dell'espressione. È in questo senso che si può dire che il segno è segno di qualcosa. D'altra parte non vediamo nessuna ragione per considerare il segno soltanto come segno della sostanza del contenuto, o (cosa che, a dire il vero, nessuno ha affermato) soltanto come segno della sostanza dell'espressione. Il segno è un'entità ha due facce, che guarda come Giano in due direzioni, e si volge "all'esterno" verso la sostanza dell'espressione, e "all'interno" verso la sostanza del contenuto»<sup>30</sup>.

Se così stanno davvero le cose, allora il parlare e il silenzio non vanno mai trattati indipendentemente, malgrado sia questo quel che detta la *doxa*: al parlare e al tacere è necessario guardare in maniera congiunta, poiché non c'è mai una luce che svela senza che vi sia un'ombra che copre.

<sup>30</sup> L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968, pp. 62-63. Inoltre, per degli studi che esemplificano o sviluppano la funzione svelante/coprente dei segni distintivi – dalla lettera di un alfabeto alla *silhouette* della modella –, M. Cuzzolaro, *Il corpo e le sue ombre*, il Mulino, Bologna 2017; C. Caputo, *Hjelmslev e la semiotica*, Carocci, Roma 2010, pp. 177-196; F.C. Papparo, *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Moretti e Vitali, Bergamo 2002; C. Caputo, *Il segno di Giano. Studi su Louis Hjelmslev*, Unicopli, Milano 1986.

È binaria la condizione del loro esercizio e a questa si deve restare legati. Infatti, non appena si ignorano i solchi, i fossati, le dighe e gli argini scavati o ammassati dal verbo, il dire e il tacere risultano affini, spalancando per intero la scena del loro connubio. Tra l'ovvio e l'inedito, peraltro, non ci sono distanze siderali, bensì solo lo spazio occupato dallo spigolo dell'angolo che separa le pareti di un casato, l'affilato bordo che scinde e accosta – che *solve et coagula* – il *recto* dal *verso* di un medesimo foglio.

A tal proposito, si aggiungano ancora le parole di Plessner, nelle quali si intrecciano molti degli aspetti nodali fin qui citati:

«Qui si porta a visibilità, per buona parte in negativo, la costituzione linguistica dell'esistenza umana. Quando più nessuna parola basta, l'uomo, che si avvede di quest'ombra, reagisce non ammutolendo ma, appunto, in una forma limite corrispondente a una situazione che non si lascia più ulteriormente articolare. Ciò che in tale situazione rimane sottratto all'interpretazione verbale, pur se allora provocato dal linguaggio, viene rinviato alla zona vegetativa, laddove cessa l'autocontrollo di cui il linguaggio vive»<sup>31</sup>.

Quanto qui indicato da Plessner mette a nudo anche l'intima parentela che c'è fra il parlare con altri e il discorso fra sé, a partire dal fatto che entrambe le prassi adottano il medesimo doppio registro: in tutte e due gli ambiti, infatti, c'è una parte che tace e un'altra che parla, concretandosi assieme prolungando il diverbio. Insomma, poiché il linguaggio illustra comprendo e unisce tagliando, il venir meno dello stesso – ossia il silenzio – non può che svelare ricucendo le parti.

Ma se questa è davvero la condizione del “parlante silente”, perché mai si è così certi dell'innocenza del silenzio? Cos'è che fa credere ai devoti del silenzio che una volta che il verbo è messo a riposo il mondo si dà in tutto il suo senso? Cosa mostra il silenzio di tanto attraente, una volta che ha vinto sulla parola che cela? Che cos'è che c'è là, sotto il velo del verbo? Non è anche questo un discorso *a sé stante*? Abbassare il volume del dire costante corrisponde davvero al rilascio di un sé che dal mondo *si dice* distante? E cos'è che dice a se stesso il loquace che tace? È davvero silenzio quello del “non più loquace”<sup>32</sup>? Quand'anche la “parte che dice” non presentasse discorso, si è sicuri che la “parte che ascolta” ha sospeso il decorso? E se sì, di che stoffa son fatte tutte queste figure?

Se indagato a partire da queste domande, allora l'analisi dello statuto del silenzio è più che proficua, poiché spinge lo sguardo oltre i soliti fossi: non solo gli effetti svelanti e coprenti del discorso non finiscono al momento in

<sup>31</sup> H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, cit., p. 52.

<sup>32</sup> Cfr. E. Zerubavel, *The Elephant in the Room. Silence and Denial in Everyday Life*, Oxford University Press, New York 2006.

cui se ne abbandona l'impiego, ma, paradossalmente, nel loro umbratile rarefarsi essi divengono ancora più densi e corposi, esponendo il mero silente al rischio di misconoscerne l'agire. Per quest'ultimo – che lacanianamente è ancora un “parlessere” (*parlêtre*) –, il semplice fatto di rinunciare a parlare non produce alcun vero vantaggio, poiché egli avverte comunque la scissione e la distanza fra “sé” e la figura del silente parlante. Una divisione che lo vincola alla dialettica del dualismo interiore e lo spinge verso la paludosa ricerca di una sua “consistenza” non discorsiva<sup>33</sup>, di un “suo vero sé”, il quale, palesandosi *con* e *nel* discorso interiore, guadagna un ipotetico “statuto ontico”, che perciò è ritenuto tale, seppur “celato” e “non visto”.

#### 4. *Cosa cela quel che svela?*

Da quanto precede è chiaro che la rinuncia alla parola è ben poca cosa. In seno alla figura di ruolo del devoto del silenzio permangono problemi notevoli e i rischi di questa condizione sono piuttosto evidenti: malgrado l'abiura del verbo fosse intesa per porre rimedio ai *deficit* e ai limiti del dire e del dirsi, il silente rischia comunque di ridursi a mera copia carbone di ciò che intende destituire e deporre.

L'abbandono del linguaggio, dunque, è facile a dirsi ma complesso da farsi.

Spesso, infatti, è proprio a chi sa che il linguaggio tradisce – poiché mentre mostra la cosa ne cela le parti – che sfugge che anche quello con cui si proclama il primato del silenzio è comunque un discorso, che è un “modo di dire” – ossia una maniera di dirsi a se stessi –, anch'esso partecipe del valore e del senso corrente, seppur si dica di segno contrario. Il mero tacere ciò che cela, infatti, non basta a fermare il diverbio e il dissidio fra le parti, a metter fine al proliferare incessante della dialettica fra le varie figurazioni delle cose e di sé, che continua a nutrirsi della possibilità del *dirsi* altrimenti.

In effetti, sarebbe piuttosto curioso pensare il contrario, dal momento che il fenomeno del “silenzio”, come quello della “parola”, è comunque un effetto, un esito, una risposta a una condizione data, perciò oggettivata e passibile di reificazione. Il silenzio si dà silenziando il rumore, come sa il meditante: passa il frastuono ed ecco il silenzio. Il silenzio è il rumore a rovescio, se così si può dire.

Ciò implica, però, che l'assordante parola rimane sempre e comunque sul fondo ed è l'assillo costante anche del silente che tace. Infatti, malgrado

---

<sup>33</sup> Stringente, qui, l'analogia con l'idea topologica di Jaques Lacan della ricerca della “consistenza” di sé, la quale si svolge in un “luogo” in cui figura un “io” (*je*) che *ça parle*, annodandosi in sé: «Soltanto il nodo è il supporto che si può concepire per un rapporto fra una cosa qualsiasi e qualunque

sia sua nemica giurata, dalla parola il silente fatica a separarsi: col suo fare insistente, la parola lo chiama, lo punge, lo aizza, lo scuote e lo angustia, increspando il placido manto del vuoto di suono. È dall'arena del dire che il silente rifugge, scagliandosi fuori dai suoi rumorosi steccati, convinto che là il *logos* non morda. Tra l'altro, senza aver memoria del frastuono del verbo che confonde, incalza e disturba, nessuno troverebbe così gradevole la sua assenza: che sapore mai avrebbe il perenne silenzio se il palato non fosse ancora sporco di suoni? Il rischio però è che l'assenza di verbo diventi il suo *telos*, la meta a cui il silente si vota: per restare silenti occorre tacere, sopprimere il verbo che sale insistente. Ogni *telos*, si sa, esige vi siano due *topoi*, due rive, quella da cui si prendono le mosse e quella a cui, spasimando, s'approda: senza il silenzio il silente si sfalda, cosa che l'obbliga a restare nei paraggi della parola, tenendola a portata di lingua: se quel che osteggia fosse troppo lontano, l'atto d'offesa gli sfuggirebbe di mano. Il silente, perciò, non ha altra maniera per restare in quel modo se non quella di chi gironzola attorno a una temuta fiera, divorziando solo *de iure* dalla feroce parola. Per mantenersi silente gli serve restare a un tiro di schioppo da ciò che detesta, poiché è quella la cava da cui ha tratto i suoi pilastri portanti.

Per questo l'esilio dal verbo ha breve corso, ragion per cui il silente che scappa si ferma appena aldilà *dalla* riga d'inizio.

Vista da questa angolatura, la figura del silente – ossia di colui che non frequenta e non dà più fiducia all'eloquio – rimane quella di un parlante in potenza, soggetto al suo dirsi interiore, devoto al dialogo con se stesso<sup>34</sup>: malgrado non dica più nulla del mondo e non ne scambi parola, siffatto fuggiasco dal verbo continua a parlarsi, a gloriarsi di sé, a sentirsi l'eletto che è giunto alla quiete. In colui che tace all'esterno c'è ancora la “coppia parlante”, il dialogo muto fra un sé che ora tace e un altro che osserva. Anche quando è silente, l'immaginario del parlante latente è saturo di “oggetti” di cui esperisce sensibilmente il significato. Oggetti comunque ingombranti, “esterni” o “interni” che siano<sup>35</sup>, concreti o immaginifici che siano, e che occupano tutti gli ambiti del dire e del rappresentare, da quel-

---

altra. [...] Non si può tagliare questo nodo, definibile come borromeo, senza dissolvere il mito del soggetto – del soggetto come non supposto, ossia come reale». J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXXIII. Il Sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006, pp. 35-36. Inoltre, P. Bianchi, *Il sintomo e il discorso. Lacan legge Marx*, Orthotes, Salerno 2014.

<sup>34</sup> L'ironia qui espressa riecheggia quella vividamente rivolta alla condotta del “falso” rinunciante dal dio Kṛṣṇa in *Bhagavadgītā* 3.4-6 (4. *na karmaṇām anārambhān | naiṣkarmyaṃ puruṣo 'śnute || na ca saṃnyāsanād eva | siddhiṃ samadhigacchati ||* 5. *na hi kaścit kṣaṇam api | jātu tiṣṭhaty akarmakṛt || kāryate hy avāśaḥ karma | sarvaḥ prakṛtijair gunaiḥ ||* 6. *karmendriyāṇi saṃnyamya ya | āste manasā smaran || indriyārthān vimūḍhātma | mithyācārāḥ sa ucyate ||*).

<sup>35</sup> Cfr. ad esempio J. Gold, *No Outside, No Inside. Duality, Reality and Vasubandhu's Illusory Elephant*, in «Asian Philosophy» 16/1(2006), pp. 1-38.

li pubblici del vociare sguaiato in un'affollata piazza di mercato o in un foro giudiziale, fino a quelli privati del sommosso chiacchiericcio e del tenue brusio che funesta, senza tregua, lo spazio intimo del foro interiore. Perfino nell'antro più quieto e remoto – ossia nello spazio del soliloquio “fra sé e sé”, in cui un sé è “soggetto” e l'altro è “oggetto” –<sup>36</sup>, permane un fruscio che richiama la piazza. La semiosi del dialogo fra parti in causa è qui ancora sovrana: malgrado le figure di parte siano tutte e due “interne”, la loro contesa fa un grande rumore. Sebbene dicano d'esser distinte, le parti sono l'una alla ricerca dell'altra sicché da non vedersi mai reciprocamente mancare.

Ma quale è, insomma, lo statuto di questa accoppiata? Chi dei due è l'anonimo che si cela in silenzio<sup>37</sup>? Si è davvero risolto il velante disagio del doppio di cui l'apostolo del silenzio annunciava la morte a ognuno dei passi del suo ieratico dire? Al contrario, lo spazio interiore del silente appare comunque abitato da un “qualcuno” che s'accompagna sempre a una seconda figura, che da un lato l'approva e dall'altro svilisce<sup>38</sup>: nonostante sia tutto interiore, il loro diverbio è fitto e patente, ha un proprio dialetto e profitta di un suo peculiare modo di parlare<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Tutto ciò che riguarda le forme e le modalità della “dialettica interiore” è di notevole interesse per chi studia gli effetti reificanti della significazione discorsiva, a partire dal fatto che tutte le pratiche di “auto-scopia” e di introspezione sono repute possibili in virtù del postulato d'esistenza di un *locus* dell'interiorità, attorno alla cui “esistenza”, infatti, sono anche sorte numerose e durature “mitologie”. Cfr. ad esempio B. Stock, *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, Oxford 2000; P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992. Inoltre, C. Fernyhough, *Le voci dentro. Storia e scienza del dialogo interiore*, Raffaello Cortina, Milano 2018; J. Butler, *Rethinking Introspection. A Pluralist Approach to the First-Person Perspective*, Palgrave, New York 2013; D. Heller-Roazen, *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, Quodlibet, Macerata 2013; G. Jervis, *Il mito dell'interiorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; L. Sozzi, *Gli spazi dell'anima. Immagini d'interiorità nella cultura occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 2011; R.T. Hurlburt - E. Schwitzgebel, *Describing Inner Experience? Proponent Meets Skeptic*, MIT Press, Cambridge MA 2007; J. Bouveresse, *Le mythe de l'interiorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Editions de Minuit, Paris 1976.

<sup>37</sup> Cfr. ad esempio J. Ganeri, *The Concealed Art of the Soul. Theories of the Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 39-60, 97-154; H.G. Kippenberg - G.G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the history of Mediterranean and Near Eastern religions*, Brill, Leiden 1995. Inoltre, F.C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*, Liguori, Napoli 1997.

<sup>38</sup> Questo vale anche per le dialettiche interne all'antro isolato dell'“unico io”, nei cui meandri, peraltro, si ode indefesso il dialogico *logos* del discorso che il soggetto, a partire da altro da sé, rivolge a “se stesso”. Cfr. M. Ojakangas, *The Voice of Conscience. A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Bloomsbury, New York 2013; F. Desideri, *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano 1998. Inoltre, M.C. Moldoveanu, *Inside Man. The Discipline of Modeling Human Ways of Being*, Stanford University Press, Stanford 2011; P. Rochat, *Others in Mind. Social Origins of Self-Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>39</sup> Cfr. J.A. Fodor, *The Language of Thought*, Thomas Y. Crowell, New York 1975. Inoltre, J.A.

Insomma, nello stesso modo in cui il dire celava ai parlanti l'interrezza del mondo, anche il silenzio del silente cela, oscura e nasconde la genesi e la "paternità" del Giano bifronte che occupa il palco dell'interno conversare<sup>40</sup>. Il silente, peraltro, è curiosa "figura di scena", dal momento che nel parlare con sé non segue l'istinto, ma si esprime col verbo del mondo che lo circonda:

«La forma umana plasmata dalla classicità greca [...] è solo una forma tra le altre in cui la vita – non un modo d'essere – si "manifesta parlando". Sul palcoscenico il cui sfondo per la scena, la scena storica, è uniforme, la realtà sanguigna della vita accade in forme storiche che noi possiamo comprendere perché esse parlano di sé e del proprio mondo in testi e monumenti. Dietro la scena, per noi, dice Mish, non c'è nulla, e tuttavia essa è costruita su qualcosa che, dalla natura, si spinge fin dentro la vita e, dalla vita, riconduce alla natura»<sup>41</sup>.

Vista in quest'ottica, anche la figura di ruolo del "silente", malgrado l'austero digiuno di parole a cui questi si è sottoposto, rimane un prodotto di scarto, residuo di ciò che avversa e rifugge. Sebbene sia anch'essa figura fittizia, più il parlante tace più questa s'incista, al punto da stabilire la propria dimora nell'antro remoto in cui al verbo è negato il decorso. Il mero silenziare il discorso, infatti, non basta a cancellare il "segno" del *qualcuno* che la parola ha messo a tacere<sup>42</sup>: il sentirsi fieri di aver tanto osato rimpingua di "senso" la figura dell'"io" che ha provocato quell'atto, figura di ruolo d'agente a cui l'azione del sopprimere il verbo dà poi sempre più voce. Al silente, peraltro, appare ghiotta l'occasione di trovare nella soppressione del verbo la redenzione da un peccato che non ha mai commesso. A quel punto, privato dell'unico mezzo che corrode i confini, il digiunante dal verbo ha il destino segnato, poiché non gli resta che somigliare a "se stesso". Il silente maldestro corre così il rischio più grande, ossia quello di celare a se

---

Fodor, *LOT 2. The Language of Thought Revisited*, Clarendon Press, Oxford 2008; J.A. Fodor, *The Elm and the Expert. Mentalese and Its Semantics*, MIT Press, Cambridge MA 1995.

<sup>40</sup> In forza del modello del Giano bifronte introdotto da Hjelmlev (*supra*), intendo in questo modo – ossia come indirizzo fuorviante – l'esortazione al moto verso l'introspezione del loculo interno dell'abitazione, recentemente caratterizzata secondo l'idioma dell'*inwardness*. Cfr., per vari esempi di impiego "teo-filosofico" dell'idea di "introspezione" e "intuizione", G. Flood, *The Truth Within. A History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2013; R.J. Snell, *Through a Glass Darkly. Bernard Lonergan and Richard Rorty on Knowing Without a God's-Eye View*, Marquette University Press, Milwaukee 2006; B. Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan*. 3. *Insight. A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto 2005 (1957<sup>1</sup>). Inoltre, ma di segno contrario, H. Blumenberg, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009; H. Blumenberg, *L'ansia si specchia sul fondo*, il Mulino, Bologna 2005.

<sup>41</sup> H. Plessner, *L'uomo, una questione aperta*, Armando, Roma 2007, p. 97.

<sup>42</sup> Cfr. A. Ponzio, *Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language*, Mouton de Gruyter, Berlin 1990. Inoltre, T.A. Sebeok, *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, Springer, New York 1986.

stesso il non essere *quello*. Se infatti anche quell’“io silente” non fosse un “ente a sé stante” – e magari celasse anch’esso un altro *qualcosa*<sup>43</sup> –, allora l’inganno del mero tacere sarebbe massimamente accecante, aggiungendo ridicola beffa al già cospicuo danno.

Un danno ben noto agli autori di un tempo, che vedevano in chiaro gli effetti del verbo che segna, mostrando di avere contezza che il corpo (*soma*) è toccato dagli effetti della significazione attuata coi nomi (*sema*)<sup>44</sup>. Si pensi, a riguardo, al tono deciso con cui nel *Cratilo* di Platone il “nome” che segna è cacciato in disparte, sperando così di sbrigliare il nudo vivente dai lacci del “senso” e di restituirlo all’indeterminabile insensatezza della sua “essenza”:

«[400b] *Socrate*. A questa potenza che tiene insieme e sostiene la natura [*physin ochei kai echei*] si addice bene questo nome e anche chiamarla *phiseche*; ma, abbellendola, si può anche dire: *psychè*.

*Ermogene*. Ma certamente: questa derivazione mi pare fatta maggiormente ad arte rispetto all’altra.

*Socrate*. Ed è così. Ma sembra ridicola se la chiamiamo col nome che le fu posto.

*Ermogene*. Ma come possiamo dire per quello che viene dopo?

*Socrate*. Dici il corpo?

*Ermogene*. Sì.

*Socrate*. In parecchie maniere, a mio parere. E, se poi si cambia un po’, [400c] in molte. Alcuni infatti dicono che esso è il *sema* (la “tomba”) dell’anima, in quanto l’anima vi sta riposta in questa vita presente. E siccome l’anima segnala [*semainei*] attraverso il corpo quel che vuole significare, anche per questa ragione è giusto chiamarlo *sema* [segno]. E mi pare che questo nome gliel’abbiano apposto quelli del seguito di Orfeo, poiché l’anima paga lo scotto di quelle colpe che deve pagare<sup>45</sup> e che abbia questo involucro, ad immagine d’un carcere, per essere salvata [*sozetai*]. Questo dunque sia per l’anima, fino a che non abbia pagato quel che deve, come appunto esso viene denominato, un *soma*, cioè un mezzo di salvezza e non occorre cambiarvi nulla, neppure una lettera<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. ad esempio T. Metzinger, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009; Id., *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT Press, Cambridge MA 2003. Inoltre, A. Campo (ed.), *L’Uno perverso. L’Uno senza l’Altro. Una perversione?*, Textus Edizioni, L’Aquila 2017.

<sup>44</sup> Rispetto ai modi di intendere la coppia *sema* e *soma*, facciamo riferimento alla recente rivisitazione della stessa presentata dal semiologo Jaques Fontanille, che richiameremo nel procedere di questo lavoro. Cfr. ad esempio J. Fontanille, *Soma et Séma. Figures du corps*, Maisonneuve et Larose, Paris 2004; A.J. Greimas - J. Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d’âme*, Seuil, Paris 1991; J. Fontanille (ed.), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges 1991. Inoltre, F. Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*, Quodlibet, Macerata 2010.

<sup>45</sup> A segnalare la filiera dei debiti e dei meriti “contratti” – al pari delle contratture somatiche – dal vivente, la quale consolida la persuasione di poter davvero usufruire della “proprietà di sé” di cui rinnova notizia la continuità discorsiva.

<sup>46</sup> Platone, *Cratilo* 400b-c, tr. da E.V. Maltese (ed.), Platone. *Tutte le opere*, vol. I, Newton Com-

Preso in sé e per sé, dunque, neppure il silenzio è approdo sicuro. Gli effetti generati dal prolungato impiego della parola, infatti, sono assai più durevoli e profondi. Per svelarli e tacitarli serve un più profondo operato: una volta lasciato il discorso esteriore sulle “cose esistenti” – terrene o divine che siano –, anche il dialogo che si svolge all’interno ha da esser taciuto, silenziato ed estinto. È per ragioni come queste che gli effetti velanti del silenzio che svela sono troppo importanti per esser taciuti.

Come pochi altri temi riescono a fare, quello del silenzio mette di fronte a uno dei più straordinari aspetti della semiosi del verbo, facendo toccare con mano l’efficacia sensibile delle frammentazioni divisive poste in essere dall’enunciazione indessicale: distinto e diviso dai tanti parlanti per il semplice fatto che non proferisce parola, il silente realizza un ritratto di sé, si vede e si sente “oggetto” diverso, agente primario, motore incausato, causa efficiente. Così come si fanno “cose” con le parole – ritagliandone i bordi con il verbo che spezza –, con lo stesso parlare si pongono in essere in sé ritratti di “cose” distinte, di “agenti” che si dicono e si sentono tali<sup>47</sup>. Figure di agenti il cui solo alimento resta, però, il continuare a dirsi causa unica e sola degli atti che fanno, i quali, a ben vedere, non conoscono né inizio né fine.

Proprio per questo è importante resistere alla tentazione di sospendere il discorso sul silenzio e spingere ancora oltre l’azzardo del dire, estendendolo fino al punto in cui anche la figura del silente può esser vista come una forma che copre, un *ultimatum* fittizio, un sublime relitto. D’altra parte, il non far questo equivarrebbe ad arrendersi ai “fatti” prodotti dall’abituazione all’esperienza, consegnandosi definitivamente alle “verità” della scenografia istituita e dominante<sup>48</sup>, la quale chiama con forza a credere alle “cose” generate dal fatto che qualcuno ha detto di loro qualcosa.

Dunque, a meno che il silente non ripensi da capo al suo stare lontano dal verbo<sup>49</sup>, spingendo il suo sguardo oltre quel che è solito fare – arrivando

pton, Roma 1997, p. 297. Inoltre, Proclo, *Commento al Cratilo di Platone*, Bompiani, Milano 2017, pp. 261-265; 275-277. L’idea che silenziando i segni del *sema* si liberi il *soma* rimane costante nei secoli, malgrado le alterne fortune. Cfr. ad esempio Giovanni da San Tommaso, *Trattato sui segni*, cit.; G. Federici Vescovini (ed.), *Anima e corpo, sensi interni e intelletto dal secolo XIV ai post-cartesiani e spinoziani. Atti del Colloquio internazionale (Firenze, settembre 2003)*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005.

<sup>47</sup> A riguardo degli intrecci che avvengono al momento in cui si percepisce, recepisce, concepisce o intuisce la presenza di un “essere” oltre quel che “appare”, sono ancora straordinariamente utili gli studi messi a punto, nell’arco di un ventennio, da Tim Crane. Cfr. T. Crane, *The Objects of Thought*, Oxford University Press, Oxford 2013.

<sup>48</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris 2001, pp. 192-193.

<sup>49</sup> Cfr. ad esempio E. Levinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophique*, Bompiani, Milano 2012; J. Rancière, *Mute Speech. Literature, Critical Theory, and Politics*, Columbia University Press, New York 2011; J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1998; D. Le Breton, *Du silence. Essai*, Editions Métailié, Paris 1997. Inoltre, A. Masullo, *L’Arcisen-*

fino al “grado zero” della significazione, al pian dell’amorfo, al “neutro” prima del segno – <sup>50</sup>, egli continuerà a celare nell’ombra tenebrosa del labirinto interiore le “generalità” della coppia in cui ha preso rifugio.

Nel vasto novero dei distinguo divisivi posti in essere dal linguaggio rappresentativo quelli relativi all’ipostatizzazione del “soggetto agente” sono decisamente i più difficili da svelare e mettere a tacere. Infatti, come si vedrà nell’esempio a seguire, al momento in cui il gradiente di rarefazione dei confini fra le parti in causa raggiunge il punto massimo, il distinguo fra sé paziente e sé agente è a dir poco sfuggente<sup>51</sup>. Per riuscire ad affrontare siffatta rarefazione il discorso svelante deve guadagnare analogo sofisticazione, sicché da potersi misurare coi continui rovesciamenti di fronte dell’auto-rappresentazione intenzionale e con l’incedere, tenace e instancabile, di complesse strategie di denegazione, di rimozione e d’auto-inganno<sup>52</sup>. Diversamente da quanto accade nella dialettica fra due soggetti che discutono di ciò che può averli causati – la quale è intermittente e

---

so. *Dialettica della solitudine*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 91-116 (cap. *Silenzio. L’“indecenza della parola”*); S. Budick - W. Iser (eds.), *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, Columbia University Press, New York 1989.

<sup>50</sup> Cfr. R. Barthes, *Le Neutre. Cours et séminaires au Collège de France 1977-1978*, Seuil, Paris 2002 (in part. il cap. *Le silence*, pp. 49-57); Id., *Le degré zéro de l’écriture. Suivi de Nouveaux essais critiques*, Seuil, Paris 1972. Inoltre, A. Ponzio, *Il neutro e la scrittura* ante litteram, in Id., *Fuori luogo. L’esorbitante nella riproduzione dell’identico*, Mimesis, Milano 2013, pp. 147-164; A. Capuano, *The Ground Zero of Semantics*, in J. Almog - P. Leonardi (eds.), *Having in Mind. The Philosophy of Keith Donnellan*, Oxford University Press, New York 2012, pp. 7-29; A.J. Greimas - J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 220-221 (s.v. *Neutralizzazione*); D. Heller-Roazen, *Ecolalie. Saggio sull’oblio delle lingue*, Quodlibet, Macerata 2007; M. Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl’s System of Phenomenology in Ideas I*, State University of New York Press, Albany 2002. Riteniamo che sia a questa condizione di “neutralità” semio-somatica che rimanda l’atto centrale della metodica degli *Yogasūtra*, indicato col termine *nirodha* fin dalle prime proposizioni. Cfr. *Yogasūtra* 1.3; 1.12; 1.51.

<sup>51</sup> Malgrado si tratti di questione assai spinosa, questa stessa era ampiamente dibattuta al tempo. Cfr. ad esempio 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» 33/1-2(2010 [2011]), pp. 239-265; B. Kellner, *Self-awareness (svasamvedana) and Infinite Regresses. A Comparison of Arguments by Dignāga and Dharmakīrti*, in «Journal of Indian Philosophy» 39,4-5(2011), pp. 411-426; Z. Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, Routledge, London 2005. Notevole, invece, la posizione immanentista circa lo statuto della “persona” presentata in antico testo di tradizione medica. Cfr. M.I. Robertson, *The Identity of Person and World in Caraka Saṃhitā* 4.5, in «Journal of Indian Philosophy» 45/5(2017), pp. 837-861.

<sup>52</sup> Problema tutt’altro che chiarito. Cfr. ad esempio T.D. Wilson, *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge 2002; D.M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Mit Press, Cambridge MA 2002; A. Mele, *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, Princeton 2001; A. Lazar, *Deceiving Oneself or Self-Deceived? On the Formation of Belief “Under the Influence”*, in «Mind» 108(1999), pp. 285-290; A. Barnes, *Seeing Through Self-Deception*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Inoltre, E.T. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, New York 2007; J. Elster, *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, Odile Jacob, Paris 2007.

giunge solitamente a un termine –, è in seno al perdurare del dibattito fra sé e sé circa la cifra della propria agentività che si realizza l'esponenziale crescendo della "sostanziazione discorsiva". Per ispezionare un *forum* che rasenta l'impalpabilità, infatti, servono mezzi estremamente sofisticati, capaci di tener testa alla sempre crescente indistinguibilità dei confini fra le parti in causa, le cui figurazioni procedono in dissolvenza e tendono a dissolversi l'una nell'altra. Entro i riflussi di simili chiasmi, come si capirà, è assai difficile portare a termine la contesa circa l'esatto limite fra l'agito e l'agente, così come è arduo stabilire chi sia il colpito e chi il colpevole<sup>53</sup>.

Con lo scopo di entrare ancor più nel vivo di siffatti problemi, andiamo ora ad analizzare nel dettaglio un'opera in lingua sanscrita, scelta per la ficcante destrezza con cui il suo autore interroga lo statuto ontico dell'epifenomeno del "silente", mostrando con mirabile acume i rischi e gli equivoci a cui espone siffatta condizione. Muovendosi sullo scivoloso crinale dell'imputabilità agentiva<sup>54</sup>, l'autore degli *Yogasūtra* ha disposto un notevole itinerario discorsivo, atto a condurre l'"ispezione" dell'oscuro "foro interiore". Itinerario calato nell'antro del soliloquio, del discorso "fra sé e sé" – in cui un sé è soggetto e l'altro è oggetto –, le cui proposizioni, come si vedrà, hanno caratteri e modalità del tutto analoghi a quelle del dibattito "forense" fra l'accusante e l'imputato.

### 5. Svelare il velato. Il silenziamento degli effetti somatici della parola nella metodica degli *Yogasūtra*

Il *locus* testuale a cui si rivolgeranno tutte le considerazioni a seguire proviene dagli *Yogasūtra* di Patañjali, succinta opera in lingua sanscrita di sole 195 "proposizioni" (*sūtra*), redatta fra il 325 e il 425 d.C.<sup>55</sup>.

Costituitisi proprio a partire dal confronto serrato con il fitto reticolo inter-testuale e inter-discorsivo di cui l'autore era evidentemente partecipe<sup>56</sup>, i quattro "quarti" (*pāda*) del testo mirano a illustrare il progredire di una me-

<sup>53</sup> Cfr. E. Di Nucci, *Ethics Without Intention*, Bloomsbury, London 2014; B.N. Waller, *Against Moral Responsibility*, Mit Press, Cambridge MA 2011; G. Sher, *Who Knew? Responsibility Without Awareness*, Oxford University Press, Oxford 2009; P. Dourish, *Where the Action Is. The Foundations of Embodied Interaction*, Mit Press, Cambridge MA 2004. Inoltre, N. Rescher, *Unknowability. An Inquiry into the Limits of Knowledge*, Lexington Books, Plymouth 2009.

<sup>54</sup> Rispetto alla problematicità di questa condizione, ravvisabile proprio in seno alla filosofia del diritto, cfr. H. Kelsen, *Causalità e imputazione*, in H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000 (rist.), pp. 207-227.

<sup>55</sup> Per quanto concerne la datazione e la contestualizzazione storico-filosofica dell'opera, cfr. F. Squarcini - G. Pellegrini (eds.), *Patañjali Yogasūtra*, Einaudi, Torino 2019<sup>2</sup>, pp. XLIX-LXXXIX.

<sup>56</sup> Per il dettaglio dei rimandi testuali da cui muove, di volta in volta, la proposta dialettica dell'autore degli *Yogasūtra* si rimanda all'appendice inter-testuale che abbiamo disposto in chiusura del nostro studio. *Ibi*, pp. 179-189.

todica emancipativa in continua conversazione con altri punti di vista, presi in carico, discussi e poi dismessi: le 51 proposizioni del primo *pāda* sono tutte spese per illustrare e prendere le distanze dai principali modi con cui, al tempo, si riteneva di poter approdare all'ambiziosa soglia del *samādhi*, termine con cui veniva indicata la condizione in cui l'intera sistemica della cognizione non è più affetta da equivocità e difetto; le 55 proposizioni del secondo *pāda* abbondano di richiami ad altre tradizioni<sup>57</sup>; le 55 proposizioni del terzo *pāda*, poi, col loro illustrare nel dettaglio gli effetti cognitivi derivati dalla "messa in opera" (*kriyāyoga*) della metodica semio-somatica fin lì descritta<sup>58</sup>, puntano a mostrare agli interlocutori le ragioni del primato del metodo proposto; le conclusive 34 proposizioni del quarto e ultimo *pāda* sono letteralmente forgiate – come hanno fatto notare, già agli inizi del novecento, alcuni studi specialistici – a partire dall'attenta disamina delle sofisticate proposte presentate nelle opere degli autori e delle tradizioni intellettuali con cui l'autore degli *Yogasūtra* era indubbiamente in relazione.

La scelta di quest'opera e della pericope che analizzeremo è dovuta all'intima affinità che entrambe hanno con la questione del silenzio, affrontata mediante un mirabile impiego dialettico della parola: una dialettica che si ravvisa sia dall'ergonomia della struttura d'insieme dell'opera, sia dall'esame degli insiemi delle sue proposizioni. È decisamente notevole, infatti, il reticolato di parole che troviamo nel quarto *pāda* dello stesso, da cui è tratta la pericope [4.1-6] presa in esame nei paragrafi a seguire, la quale ne costituisce solo l'inizio. Fin dalla prima proposizione di questa sezione del testo è chiaro il reticolato di vincoli che la costituisce e che fa sì che la comprensione della stessa dipenda da quanto si è memori di ciò che è stato stabilito nelle proposizioni precedenti, in particolare in quelle con cui si conclude il terzo "quarto" del testo<sup>59</sup>. È proprio il senso del reticolo e della vicendevolezza fra parole ciò a cui rimanda il termine sanscrito *sūtra*, esiguo capo di un filo che spunta da una ben più ampia matassa. Non poteva che essere così, del resto, dal momento che alle parole degli *Yogasūtra* è assegnato il compito di sbrogliare il complesso gomitolo della

<sup>57</sup> Si veda, in particolare *Yogasūtra* 2.15-27, che presenta una puntuale rivisitazione teoretica del modello quadripartito con cui il Buddha e le tradizioni al suo seguito avevano ritratto la fenomenologia (*duḥkhasatya*), l'eziologia (*trṣṇāsātya*), la diagnostica (*nirodhasatya*) e la terapeutica (*mārgasatya*) della cognizione semio-somatica. Cfr. P. Harvey, *Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four "Noble Truths"*, in S.M. Emmanuel (ed.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, pp. 29-45. Inoltre, C.S. Anderson, *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, Routledge, London 1999, pp. 85-107.

<sup>58</sup> Ossia, una prassi strategica che si propone di indagare le forme di attanza affettiva di cui sono foriere le produzioni della semiosi, in senso lato, e della soggettivazione discorsiva, in senso stretto.

<sup>59</sup> Infatti, la maggior parte dei temi di cui tratta la nostra pericope sono già stati anticipati alla fine del terzo "quarto", le cui proposizioni trattano di *karāṇa*, *siddhi*, *viveka*, *kaivalya* ecc. Cfr. *Yogasūtra* 3.48-55.

soggettività del parlante e di svelare quel che ancora tace una volta che questi rinuncia all'impiego palese del verbo e perciò può dirsi "silente".

Gli *Yogasūtra* sono perciò un'opera in cui parola e silenzio si intrecciano di continuo, sicché da mostrarne il ruolo veicolare e i comuni natali. A riguardo pro-prio del tema del silenzio, merita qui menzionare il ritratto che dei contenuti dell'opera stessa fornisce lo studio di Yohanán Grinshpon, il quale, fin dal titolo, è piuttosto spiazzante rispetto al modo corrente di pensare allo *yoga*<sup>60</sup>. Il lavoro di Grinshpon, infatti, rovescia del tutto l'abusata figura ieratica dello "yogin silente" che, con somma protervia, recide il cappio del linguaggio che lo inchioda al mondo e si svincola, con piglio eroico, da tutti i suoi imperativi. Al contrario, poiché espressione di un punto di vista radicalmente "altro" rispetto al vissuto ordinario, lo *yogin* di cui trattano gli *Yogasūtra* – sempre secondo Grinshpon – vive un silenzio assai poco comune: un silenzio talmente "altro", *deathly* e glaciale da non poter né voler essere udito. Grinshpon riassume così la scena in oggetto:

«But the ultimate state of yoga is complete "aloneness" (*kaivalya*), deathly silence following the cessation of any activity of the three forces of nature (*guṇa*). This, indeed, is not only "antiworldly isolation" but absolute isolation, as the light of subjectivity becomes black, *turning upon itself* (rather than on objects). Thus Pātañjala-Yoga cannot satisfy the integrative mood underlying the spirit of our time. The silence following disintegration is untouchable by the integrated and those thirsty for more integration. Integration is accompanied by the sound and aura of growth, fullness, continuity, expansion. The stuff of disintegration is real nothing and icy silence. The ideal of separation and disintegration is the hallmark of Patañjali's Sāṃkhya yoga»<sup>61</sup>.

Nell'andare avanti del suo lavoro Grinshpon ribadisce più volte l'alterità di questa proposta<sup>62</sup>, arrivando a illustrarne ancor meglio il carattere estraneo al vissuto del parlante ordinario:

<sup>60</sup> Cfr. Y. Grinshpon, *Silence Unheard. Deathly Otherness in Pātañjala-Yoga*, State University of New York Press, Albany 2002.

<sup>61</sup> *Ibi*, p. 4. Notevole, qui, la contrapposizione *integration/disintegration*, specchio della coppia *pravṛtti/nivṛtti* presente in *Yogasutra*. Inoltre, V. Lyssenko, *The Human Body Composition in Statics and Dynamics. Āyurveda and the Philosophical Schools of Vaiśeṣika and Sāṃkhya*, in «Journal of Indian Philosophy» 32/1(2004), pp. 31-56.

<sup>62</sup> Cfr. ad esempio *ibi*, p. 1 («Yoga requires that the person disintegrate; it seeks separation of subject and object, and consequent dissolution»); p. 2 («Though terribly impervious and dark, the silent yogin stimulates and moves the philosopher committed to dualism. The yogin's deepest silence had its enduring verbalized echo in the imageries of disintegration correlated with the unbridgeable gap between the light of consciousness and objective reality. [...] Indeed, the most compelling of the voices vibrating in the *Yogasūtra* is a Sāṃkhya interpretation of the yogin's silence»); p. 6 («The reality of yoga is the silent, dying yogin's lot, and Patañjali's *Yogasūtra* is (a most intelligible) conceptualization of this reality»); p. 7 («However, our myth of 'the philosopher and the dying yogin' reflects on the existential nature of the very speech-act, which is the *Yogasūtra*. In his very first sutra [...], Pa-

«The *Yogasūtra* teaches a way of transcendence, culminating in dissociation from externality, and thus crossing the boundary between normal consciousness into dark silence and otherness. It is, indeed, a crisis. In total darkness, practically disembodied, the person experiences an unfamiliar, different “reality”»<sup>63</sup>.

Tuttavia, a coloro che intendessero superare le soglie e le censure che li spingono a «disregarding the other’s otherness»<sup>64</sup>, il silenzio funereo scarturito dall’assenza delle parole risulterebbe tutt’altro che macabro e disdicevole.

Quella in palio negli *Yogasūtra* è dunque una posta molto alta, come ben si evince proprio dalle pericopi del suo quarto *pāda*, il quale affronta senza timore l’atavico problema della causazione e dei fattori causanti<sup>65</sup>. Problema pervasivo e che questi *sūtra* dell’opera affrontano a partire dall’idea che vi sia qualcosa o qualcuno che smuove la causazione e i suoi effetti, passando poi alla disamina dello statuto delle trasformazioni che ne derivano. Dovendo trattare dei modi in cui si determina e assegna a qualcosa lo statuto di causa, l’autore dei *sūtra* non può esimersi dall’affrontare questioni decisamente spinose, prima fra tutte quella della figurazione dello statuto del causante. Le proposizioni di questa pericope, infatti, sono tutte tese a chiarire quali siano, e come vadano intesi, i rapporti tra il fenomeno motorio del causare e quello semiotico della figurazione del ruolo del “causante”: rapporti in cui le definizioni dello statuto ontico del causante rischiano di dipendere oltremodo dai distinguo impiegati per ritagliare i confini del ruolo dello stesso<sup>66</sup>. Tematiche senz’altro complesse, se non altro perché da queste dipendono sia i modi di intendere i legami fra causante e causato – ossia fra agente e agito, fra soggetto e oggetto –, sia i criteri con cui si decidono i gradienti d’imputabilità del soggetto agen-

---

tañjali defines himself as a *speaker* on yoga, outside the ken of “beyond-speech” yogins. References to speech and verbalization in the *Yogasūtra* clarify the meaning of speech as possible demarcation and boundary between yogin and non-yogin. The author of the *Yogasūtra* gives full and self-reflexive expression to such boundaries. Thus, the tension between speech and postspeech silence is present in Patañjali’s own reflections on verbalization in the *Yogasūtra*. There is a prescription for withdrawal from speech – and particularly referential speech – for the yogin immersed in a “post-samsaric” condition, while this condition (of immersion in silence) is addressed by intense – though technical, cool, unexcited – verbalization in the form of the *Yogasūtra*».

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 31.

<sup>64</sup> *Ibi*, p. 27.

<sup>65</sup> Problema che, ieri come oggi, tange e informa di sé tutti gli ambiti del sapere. Cfr. ad esempio T.M. Schmaltz (ed.), *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014; J. Roessler - H. Lerman - N. Eilan (eds.), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford University Press, Oxford 2011; F. Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2010; M. Hulswit, *From Cause to Causation. A Peircean Perspective*, Kluwer, Dordrecht 2002 (in part., su “riddle of semeiotic causation”, pp. 133-166; su “semeiotic account of causation”, pp. 167-218). Inoltre, G. Agamben, *Creazione e anarchia. L’opera nell’età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

<sup>66</sup> Cfr. *infra*, par. 4.

te e le soglie della responsabilità agentiva<sup>67</sup>. Malgrado il terreno decisamente impervio, l'autore degli *Yogasūtra* si muove con mirabile destrezza all'interno dei labirinti dialettici disposti dalle tradizioni intellettuali che lo precedono, mostrando di aver piena contezza dei modi in cui le stesse avevano discusso dei rapporti fra l'uno e i molti, fra il tutto e le parti, fra l'intelligibile e il sensibile, fra gli universali e i particolari.

La pericope degli *Yogasūtra* in oggetto [4.1-6] è infatti rivolta al chiarimento proprio dei rapporti fra la causa e l'effetto, i quali, quando inevitabilmente intesi, finiscono per riverberare i rischi e i difetti tipici del dualismo attributivo<sup>68</sup>, primo fra tutti quello dell'occultamento della fondamentale attività di causazione della "costituente" (*prakṛti*)<sup>69</sup>: oblio gravoso e che dà adito alle divisioni, i distinguo e le figurazioni in cui un dato causante è posto in essere a partire dal postulato dell'esistenza di un dato causato. Rischi e difetti in cui tuttavia ci si imbatte ogni volta che, in presenza di qualcosa che "viene in essere" (*vibhūti*), ci si affretta nell'individuare una singola ragione movente, un *quid* ipostatico che lo avrebbe causato e mosso. Quel che è qui in ballo, dunque, è lo statuto stesso del "silente", potenziale residuo ipostatico dell'ultimo ritaglio: colui che abbandona la parola rischia ancora d'esser nome, figura, *illusio* e *fictio*, restando impigliato nell'umbratile forma somatica del "silente".

Visto quanto precede è facile capire che la pericope degli *Yogasūtra* che andiamo a prendere in esame affronta questioni tanto nodali quanto trans-storicamente pervasive: sia per i temi sia per i modi essa può essere accostata – senza particolari difficoltà – alle dense proposizioni e dimostrazioni dell'*Ethica more geometrico demonstrata* (1677) di Spinoza<sup>70</sup>, così

<sup>67</sup> A riguardo del protrarsi – fino ai nostri giorni – della difficoltà di individuare e sancire i confini fra quel che muove e ciò che è mosso, cfr. K.R. Cabell - J. Valsiner (eds.), *The Catalyzing Mind. Beyond Models of Causality*, Springer, New York 2014; S. Bråten (ed.), *On Being Moved. From Mirror Neurons to Empathy* (Advances in Consciousness Research, 68), John Benjamins Publishing, Amsterdam 2007

<sup>68</sup> Cfr. P. Perconti, *La coscienza*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 65-86. Inoltre, G. Vicari, *Beyond Conceptual Dualism. Ontology of Consciousness, Mental Causation, and Holism in John R. Searle's Philosophy of Mind*, Rodopi, Amsterdam 2008; E. Guglielminetti, "Due" di filosofia, Jaca Book, Milano 2007; J.M. Bering, *The Folk Psychology of Souls*, in «Behavioral and Brain Science» 29(2006), pp. 453-498; J. Almog, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Oxford 2002.

<sup>69</sup> Il termine *prakṛti*, che qui rendiamo con "costituente", deriva dall'unione di *kṛti* (ossia il "fare", il "porre") al prefisso *pra-* (ossia "pienamente", "perfettamente", "prima", "davanti"), ed è già anticamente usato per indicare il prodursi del mutamento nella materia. L'idea di causa a cui la parola *prakṛti* rimanda è decisamente affine alla nozione spinoziana di *natura naturans*. Come si vedrà, la pericope qui in oggetto è tutta votata all'attività di causazione della *prakṛti* e al ripristino del suo primato su tutti i gradienti d'intensificazione dei *realia*. Sulla nozione di *prakṛti*, cfr. K.A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga. Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*, Peter Lang, New York 1999.

<sup>70</sup> A riguardo di quest'opera di Spinoza, nelle note che seguono segnaleremo alcuni dei vari paralleli possibili.

come ben si lega agli scritti di Leibniz. Nello specifico, si pensi alle dotte pagine del *De ipsa natura* (1698)<sup>71</sup>, o dei saggi raccolti nella *Monadologie* (1714)<sup>72</sup>, nelle quali Leibniz scruta e indaga l'attività delle sostanze finite in cerca sia della sede di dipartita dell'estensione dalla forza passiva, sia del *vinculum substantiale* che media fra *stasis* e *kinesis*, principi inerenti e moti differenti, “conservazionismo” e “occasionalismo”, preservazione e innovazione, *conatus* e *motu proprio*, *lex insita* e *vis insita*, ossia – accostando tutto questo al lessico tecnico degli *Yogasūtra* – “movimento [*kinesis*]” (*pravṛtti*) e “resistenza [*stasis*]” (*nivṛtti*)<sup>73</sup>. Inoltre, i contenuti della nostra pericope possono senz'altro esser messi in relazione anche alla serrata dialettica con cui l'Hegel dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* riflette sui rapporti fra persona e cosa, uso e proprietà, mezzi e fini<sup>74</sup>, oppure alle pagine della *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty in cui si esplora lo statuto della cognizione di se stessi in rapporto alla statica del corpo e alla dinamica del movimento<sup>75</sup>.

Tutti accostamenti che peraltro si rivelano assai proficui ai fini dell'interpretazione della nostra pericope [4.1-6], la quale, per la complessità del tema trattato, esige acume e rigore: all'intensificarsi di quest'ultimi, infatti, la “diversità” delle differenti tradizioni intellettuali contribuisce notevolmente, a patto però che cessi d'essere l'occasionale luogo in cui consumare una dilettevole vacanza oppure una estemporanea ed esotica “risorsa”, come vorrebbero far credere certi pastori dell'ecumenismo filosofico, il cui operato è stato recentemente sottoposto a severo scrutinio<sup>76</sup>.

I temi e i problemi affrontati nelle pericopi conclusive degli *Yogasūtra* sono dunque di primaria rilevanza e certamente non circoscrivibili a specifiche tradizioni intellettuali: temi e problemi comuni a *chiunque* abbia ten-

<sup>71</sup> Cfr. G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, vol. 1, a cura di D.O. Bianca, Utet, Torino 1967, pp. 231-247, in part. i parr. 3-9.

<sup>72</sup> *Ibi*, pp. 274-282, 283-299.

<sup>73</sup> Cfr. J. Whipple, *The structure of Leibnizian simple substances*, in «British Journal for the History of Philosophy» 18/3(2010), pp. 379-410; A. Nunziante, «*Corpus vivens est Automaton sui perpetuativum ex naturae instituto*». *Some remarks on Leibniz's distinction between «Machina naturalis» and «Organica artificialia»*, in «Studia Leibnitiana Sonderheft» 32(2004), pp. 203-216. Inoltre, G. Hartz, *Leibniz's Final System. Monads, Matter, Animals*, Routledge, London 2007.

<sup>74</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1994, parr. 488-492.

<sup>75</sup> Cfr. ad esempio M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 (ed. orig. 1945), pp. 164-165, 193-195. Inoltre, E. Dorfman, *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Springer, Dordrecht 2007; R. Barbaras, *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, in M. Carbone - C. Fontana (eds.), *Negli specchi dell'essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Cernusco 1993, pp. 105-125.

<sup>76</sup> Cfr. P.K.J. Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*, State University of New York Press, Albany 2013. Inoltre, B.W. Van Norden, *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*, Columbia University Press, New York 2017.

tato di mettere a tema la logistica per il cui tramite il *logos* dispone le varie logiche del reale. *Chiunque* abbia cercato di affrontarli con rigore è finito col ritrovarsi seduto in grembo alla medesima madre, lo stesso che diede asilo a Parmenide e a Eraclito<sup>77</sup>, anche loro intenti nel comprendere se potesse darsi o meno il conoscere il qualcosa senza il quale le cose non sarebbero. Ciò non dovrebbe però sorprendere più di tanto, visto che chiunque sia vissuto, con qualche criterio, sul pianeta terra si è trovato di fronte a fenomeni medesimi: chiunque abbia avuto a che fare con la stimolazione proveniente dagli effettori sensibili – a prescindere da quale sia il contesto storico, geografico, sociale o linguistico di provenienza –, è senz'altro in grado di partecipare a una discussione su ciò che altera le condizioni somatiche dei corpi e provoca i mutamenti di *status* dei *realia*<sup>78</sup>.

In tal senso, chiunque può sedersi al tavolo a cui siede l'autore degli *Yogasūtra* e con questi immergersi nella dialettica che precede la stesura di un comune trattato sulla “fenomenologia del latte”, cercando assieme di cogliere e comprendere le logiche e le modalità del causarsi e del configurarsi dell’“aggregazione” (*samyoga*) e della “disaggregazione” (*viyoga*) dei suoi costituenti, ossia della caseina e del siero. Senza particolari difficoltà, costui potrà convenire con Patañjali che caseina e siero sono tenuti assieme da una “vorticosa sospensione [colloidale]” (*vr̥tti*) e che è questa stessa a *causare* e garantire la “forma aspettuale” (*rūpa*) del latte – ossia il suo “biancore” –, che perciò rischia di essere vista come la “proprietà fondante” (*dharma*) dello stesso e la *conditio sine qua* il latte non sarebbe quel che è<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Sono infatti questi i temi che ritroviamo al centro di tutte le antiche dialettiche, ossia dei discorsi che scandagliano i fronti dell'operazione di definizione e di attribuzione dei distinguo – chiedendosi soprattutto quale sia lo statuto di questo “distinguo” –, per il cui tramite le parole dividono l'essere dal non essere, l'uno dai molti, il sensibile dell'intelligibile. Cfr. ad esempio G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005; E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004; M. Migliori, *Dialettica e Verità. Commentario filosofico al “Parmenide” di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2000 (rist.); V. Vitiello (ed.), *Il Parmenide di Platone. Atti del Convegno 27-28 ottobre 1988*, Guida, Napoli 1992. Parimenti, questi stessi sono ancora al centro della “dialettica hegeliana”. Cfr. ad esempio V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979. Inoltre, F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana. Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005.

<sup>78</sup> Cfr. F.A.J. de Haas - J. Mansfeld (eds.), *Aristotle. On Generation and Corruption. Book I* (Symposium Aristotelicum), Oxford University Press, New York 2004. Inoltre, G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul “Sofista” di Platone*, il Mulino, Bologna 1991.

<sup>79</sup> Effettivamente è di problemi come questi che discutono le tradizioni intellettuali coeve all'autore degli *Yogasūtra*. Cfr. ad esempio J. Kimball, *The Relationship between the bhāvas and the pratīyasarga in Classical Sāṃkhya*, in «Journal of Indian Philosophy» 44/4(2016), pp. 537-555. Al tempo, infatti, il dibattito circa le possibilità di individuazione delle cause dei fenomeni era assai sofisticato. Cfr. ad esempio R. Kritzner, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde), Arbeitskreis für 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» 44/2(1994), pp. 219-250; C. Cox, *Dependent*

6. Svelare il distinguo fra la causa e l'effetto: la pericope sull'eliminazione della figura dell'agente causante

Il problema in questione, dunque, è a dir poco spinoso, come mostra l'abbondanza delle varietà di posizioni in merito allo stesso presenti nelle opere e nei trattati delle differenti tradizioni intellettuali del tempo<sup>80</sup>. Tuttavia, per quanto complesso, il tema della causazione è d'importanza decisiva, visto che tocca sia la questione ontica del generarsi del fenomeno del movimento sia quella epistemica della determinazione dei momenti in cui, col procedere del movimento, gli enti 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 e l'agente<sup>81</sup>.

L'autore della nostra pericope, però, ritiene di aver trovato il modo di risolvere il problema e invita a riconsiderare le figure della causa e dell'effetto alla luce dell'assiologia del “preesistere e permanere [della causa] negli effetti” (*satkāryavāda*)<sup>82</sup>, la quale dispone cause ed effetti

*Origination. Its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts*, in R.K. Sharma (ed.), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 119-141; R. Ray, *Is parināmavāda a Doctrine of Causality?*, in «Journal of Indian Philosophy» 10(1982), pp. 377-396; W. Lai, *Chinese Buddhist Causation Theories. An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of Pratitya-samutpāda*, in «Philosophy East and West» 27/3(1977), pp. 241-264; G.J. Larson, *The Notion of satkārya in Sāṃkhya. Toward a Philosophical Reconstruction*, in «Philosophy East and West» 25,1(1975), pp. 31-40; B.K. Matilal, *Causality in the Nyāya-Vaiśeṣika School*, in «Philosophy East and West» 25/1(1975), pp. 41-48.

<sup>80</sup> Cfr. ad esempio Kānada, *Vaiśeṣikasūtra* 9.2.1-28 (in part. 15. *ātmendriyamano 'rthasannikarṣaḥ ca* | 16. *tatsamavāyāt karmagūṇeṣu* | 17. *ātmasamavāyād ātmagūṇeṣu* | 18. *asyedam kāryaṃ kāraṇaṃ sambandhy ekārthasamavāyī virodhi ceti laiṅgikam* | 19. *etena śabdam vyākhyātam* | 20. *hetur apadeśo liṅgaṃ nimittaṃ pramāṇaṃ kāraṇam ity anarthāntaram* | 21. *asyedam iti buddhyapekṣavāt* | 22. *ātmamanasoḥ samyogaviśeṣāt samskārāḥ ca smṛtiḥ* | 23. *tathā svapnaḥ svapnāntikam ca* | 24. *dharmāḥ ca* | 25. *indriyadoṣāt saṃskārāḥ cāvīdyā* | 26. *tad duṣṭam jñānam* | 27. *aduṣṭam vidyā* | 28. *ārṣaṃ siddhadarśanaṃ ca dharmebhyaḥ* |).

<sup>81</sup> Si pensi, ad esempio, al modo in cui il rapporto fra agente e agito è affrontato in seno alla *Bhagavadgītā*, in cui la determinazione dello status di entrambi passa per la nozione di *nimitta*, termine a cui fa riferimento anche la pericope degli *Yogasūtra* qui discussa. Nell'intero testo della *Bhagavadgītā*, peraltro, il termine *nimitta* è impiegato in due sole occasioni, la prima all'inizio del dialogo e la seconda oltre la metà dello stesso. Cfr. *Bhagavadgītā* 1.31 (*nimittāni ca paśyāmi* | *viparītāni keśava* ||); 11.32-33 (32. *śrībhagavān uvāca* | *kaḷo 'smi lokakṣayakṛt* | *pravṛddho lokān samāhartum iha pravṛttah* || *ṛte 'pi tvā na bhaviṣyanti sarve* | *ye 'vasthitāḥ pratyaniḥeṣu yodhāḥ* || 33. *tasmāt tvam uttiṣṭha yaśo labhasva* | *jītvā satrūn bhūṅkṣva rājyaṃ samṛddham* || *mayaivaite nihatāḥ pūrvam eva* | *nimittamātraṃ bhava saṃyasācīn* ||). È importante far notare qui che, nel primo caso, il termine *nimitta* è usato da Arjuna per presentare il problema della responsabilità agentiva al dio Kṛṣṇa – a cui si rivolge mediante l'appellativo *keśava* –, mentre, nel secondo, la parola *nimitta* è impiegata da Kṛṣṇa – che si rivolge ad Arjuna mediante l'appellativo *saṃyasācīn* – in sede di risoluzione dello stesso.

<sup>82</sup> Cfr. *Sāṃkhyakārikā* 9; 14. Per un mirabile esempio di critica proprio alla nozione di *satkāryavāda* si veda Dharmakīrti, *Vādanyāya* 27-28. Inoltre, I. Ratié, *A Śaiva Interpretation of the Satkāryavāda. The Sāṃkhya Notion of Abhivyakti and its Transformation in the Pratyabhijñā Treatise*, in «Journal

in una relazione di osmosi indivisa<sup>83</sup>. Basandosi così su uno degli assunti principali delle tradizioni “analitiche” (*sāṃkhya*) a cui è prossimo, il nostro autore si pone l’ambizioso obiettivo della detronizzazione del ruolo e della figura somatica del “propulsore causante” (*prayojaka*), peraltro presente in ogni ambito del vissuto a indicare la forma reificata dell’innescò che, *ex abrupto*, causa un qualcosa e scatena gli effetti<sup>84</sup>: nell’esperienza ordinaria, infatti, tale figura occulta e copre il ruolo della fondamentale attività di causazione della “costituente” (*prakṛti*) e si arroga il monopolio di scena, operando così una *reductio ad se* dell’intero mondo dei dati sensibili e intelligibili.

Ecco, dunque, il testo della pericope “incriminata”. Pericope che mostriamo subito nella sua interezza, così che, prima della sua sostanziale coerenza, se ne possa cogliere anche la formale parvenza. Già da come appare, infatti, la pericope rimanda alle modalità d’uso del testo, per il cui tramite gli utenti del tempo assumevano e incorporavano una sorta di “fattore enzimatico” coadiuvante la ridisposizione di sé:

*janmausadhimantratapaḥsamādhijāḥ siddhayaḥ* ||4.1||  
*jātyantarapariṇāmāḥ prakṛtyāpūrāt* ||4.2||  
*nimitam aprayojakaṃ prakṛtīnām varaṇabhedas tu tataḥ kṣetrikavat* ||4.3||  
*nirmānacittāny asmitāmātrāt* ||4.4||  
*pravṛtibhede prayojakaṃ cittam ekam anekeṣām* ||4.5||  
*tatra dhyānam anāśayam* ||4.6||

of Indian Philosophy» 42/1(2014), pp. 127-172; J.L. Shaw, *Causality. Sāṃkhya, Buddha and Nyāya*, in «Journal of Indian Philosophy» 30/3(2002), pp. 213-270; F. Ruzsa, *Inference, Reasoning and Causality in the Sāṃkhya-kārikā*, in «Journal of Indian Philosophy» 31(2003), pp. 285-301; R. Ray, *Is pariṇāmavāda a Doctrine of Causality?*, cit.; N. Sheth, *Śāṅkara on How Effects Pre-exist in Their Cause*, in «International Philosophical Quarterly» 7(1967), pp. 298-304; W. Liebenthal, *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner. Die prakṛiti-parikṣā im Tattvasamgraha des Sāntirākṣita zusammen mit der Panjikā des Kamalasila übersetzt und ausführlich interpretiert*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1934.

<sup>83</sup> Un modello assiologico, quello del *satkāryavāda*, assai affine a quello del *pratītyasamutpāda*, il quale governa per secoli la speculazione teoretica di varie tradizioni buddhiste circa i rapporti fra cause ed effetti. Cfr. ad esempio E. Chinn, *Nāgārjuna’s Fundamental Doctrine of pratītyasamutpāda*, in «Philosophy East and West» 51/1(2001), pp. 54-72. Inoltre, M. Salvini, *Dependent Arising, Non-Arising, and the Mind. MMK 1 and the Abhidharma*, in «Journal of Indian Philosophy» 42/1(2014), pp. 471-497; E. Shulman, *Early Meanings of Dependent-Origination*, in «Journal of Indian Philosophy» 36(2008), pp. 297-317.

<sup>84</sup> Il termine *prayojaka*, che qui rendiamo come “propulsore causante” e come “propulsore”, all’occorrenza potrebbe anche esser reso come “causa propulsiva”, “elemento provocante”, “provocatore”. Le critiche che il nostro autore solleva a riguardo dello statuto del *prayojaka* richiamano i problemi dell’imputazione causale affrontati nella terza parte dell’*Etica* di Spinoza, il cui titolo latino recita *De origine, et natura affectuum*. Cfr. ad esempio le proposizioni – con le relative dimostrazioni – in Spinoza, *Etica* 3.4 (*Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui*); 3.6 (*Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*); 3.7 (*Conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*).

A proposito di svelamenti, ci interessa mostrare da subito un aspetto particolare dell'architettura formale dei *sūtra* di questa pericope, il quale permette di iniziare a evidenziare le ragioni per cui essa sia stata organizzata proprio in questo modo. Le sue sei proposizioni, infatti, sono strutturate attorno a quattro termini chiave, qui riportati nell'ordine in cui compaiono:

*nimitta* [4.3]<sup>85</sup>, che indica l'“[ipotetica] imputazione d'efficienza”, ossia la “figurazione di ruolo” del facente funzione, del delegato responsabile, dell'ufficiale fittizio;

*prayojaka* [4.3-5]<sup>86</sup>, che rimanda al “ruolo” di “propulsore”, ossia l'agente scatenante, l'innesco provocante;

<sup>85</sup> Come già segnalato da uno studio di Louis Renou, il termine sanscrito *nimitta* esprime la *connexion* tra cosa significante e cosa significata. 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 esempio *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 (ed.), *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 – uno fra tanti il caso del *Nimittasutta* di *Āṅguttaranikāya* 3.100 – e pare avesse già in esse il senso con cui lo troviamo qui. 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. Analayo, *nimitta*, in W.G. Weeraratne (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*, Government of Sri Lanka, 2003, vol. vii/1, pp. 177-179; P. Harvey, “*Signless” Meditations in Pāli Buddhism*”, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 9/1(1986), pp. 25-52. Inoltre, S. Zacchetti, *Mind the Hermeneutical Gap. A Terminological Issue in Kumārajīva's Version of the Diamond Sutra*, in «Chinese Buddhism. Past, Present and Future» (2015), pp. 157-193; Z. Yao, *Empty Subject Terms in Buddhist Logic. Dignāga and His Chinese Commentators*, in «Journal of Indian Philosophy» 37/4(2009), pp. 383-398; Kuninori Matsuda, *On the Place of nimitta in the Mahāyānasūtrālaṃkāra*, in «Journal of Indian and Buddhist Studies» 55/3(2007), pp. 1126-1130; M. D'Amato, *The Semiotics of Signlessness. A Buddhist Doctrine of Signs*, in «Semiotica» 147/1-4(2003), pp. 185-207; F. Takehashi, *Usage of the Term “nimitta” in the Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* (in Jap.), in «Journal of Indian and Buddhist Studies» 39/2(1991), pp. 916-914 (139-141); R.P. Hayes, *Dignaga on Interpretation of Sings*, cit.; Junzō Tanizawa, *Pravṛttinimitta in the Case of Bhartrhari* (in Jap.), in «Journal of Indian and Buddhist Studies» 35/2(1987), pp. 980-978 (41-43). Si vedano anche Vātsyāyana *ad Nyāyasūtra* 1.1.2, 4.2.38 (*doṣanimittānāṃ tattvajñānād ahaṃkāranivṛttir ity uktam | atha katham 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 il termine *nimitta* richiama. Cfr. Vyāsa *ad Yogasūtra* 1.24, 2.13, 2.19, 4.3, 4.9-10, 4.12, 4.15.

<sup>86</sup> Il modo in cui gli *Yogasūtra* intendono la figura del *prayojaka* non pare riscuotere il gradimento dell'autore della *Yuktīdīpikā* ad *Sāṃkhyakārikā* 3 (*ucyate- ahaṃkāraparigrahārtham | evaṃ tarhi naivāhaṃkāro vidyata iti patañjaliḥ | mahato 'smipratyayariṇāpātāvābhyupagamāt | tatparihārārtham etad bhaviṣyati | āha, na | uttaratra parigrahāt | etad asti nāsti prayojanam | vakṣyati hi mahatā kaṅṭhe-nopariṣṭād ācāryaḥ 'prakṛter mahāms tato 'haṃkāra' [Sāṃkhyakārikā, 22] iti tenaivedam siddham*). La figura del *prayojaka* è oggetto di disamina critica anche in Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 4.10-13. Notevole 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'impresa o che mette a disposizione risorse o denaro per avviare delle attività, dunque il “money lender”, il “dispensatore di credito”. Cfr. ad esempio *Āpastambadharmasūtra*, 3.12.12; *Yājñavalkyasmṛti* 2.62.

*bheda* [4.3, 4.5, 4.12, 4.15]<sup>87</sup>, termine che qui indica le “chiusure” che delimitano lo scorrere delle acque in quanto mirabile esempio di “segnatura divisoria”; *nirmāṇa* [4.4]<sup>88</sup>, che si riferisce all’“ipotesi congetturale”, al “costrutto” di cui si ha cognizione in sé, alla figura intelligibile, il cui statuto può dirsi del tutto analogo all’“ente di immaginazione” dell’*Etica* di Spinoza<sup>89</sup>.

Ciò detto, passiamo ora alla traduzione dei *sūtra* della pericope in questione<sup>90</sup>, che abbiamo svolto cercando di mantenere simultaneamente aperti sia il fronte della nostra dialettica col testo sia quello dei discorsi dialettici a cui lo stesso rivolgeva le sue proposizioni. Un fronte, quest’ultimo, che contribuisce non poco all’intensità del rigore argomentativo della pericope che apre la scena del quarto *pāda* degli *Yogasūtra*, interamente dedicato alla condizione detta *kaivalya*<sup>91</sup>, ossia una singolare *solitudo* a sé stante, non più affetta dalle divisioni e dalle figurazioni binarie:

<sup>87</sup> La nozione di *bheda* è reputata di straordinaria importanza in questi ambiti, come testimonia la vasta e duratura produzione speculativa alla stessa dedicata. Cfr. ad esempio Toshikazu 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 (ed.), *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4-6, 1997*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999, pp. 225-233; S.H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics*, Motilal Banarsidass, Delhi 1997, pp. 103-115 (su *bheda*). Notevole poi la filiera dialettica sviluppatasi a partire dalle posizioni circa lo statuto dei *bheda* presentate nell’*Ātmatattvaviveka* di Udayana (XI secolo), alle quali risponde il quarto capitolo della prima sezione – interamente dedicato alla “confutazione della nozione di *bheda*” (*bhedanirāsa*) – del *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā* di Śrīharṣa (XII secolo), capitolo a cui ribatte l’opera *Bhedasiddhi* di Śaṅkara Miśra (XV secolo), a sua volta oggetto delle critiche dell’*Advaitaratnarakṣaṇa* di Mādhusudana Sarasvatī (XVI secolo).

<sup>88</sup> L’idea che il termine *nirmāṇa* rimandi al labile e impalpabile statuto di una sagoma mentale è data anche dall’impiego che di esso si fa all’interno del dibattito circa “i tre corpi” (*trikāya*) del Buddha. Cfr. ad esempio J.J. Makransky, *Buddhahood embodied. Sources of Controversy in India and Tibet*, State University of New York Press, Albany 1997, pp. 54-108 (su *nairmāṇikakāya*); G. Kaviraj, *Nirmāṇakāya*, in «AOIT» (1966), pp. 137-147. Il termine *nirmāṇa* è anche correlabile al composto in uso nel *sāṃkhya* per indicare la figura dell’“attante interno” (*antaḥkaraṇa*). Ulteriore accostamento possibile a riguardo è fra *nirmāṇa* e *saṃjñā*, in composti quali *antaḥsaṃjñā*. Cfr. ad esempio *Mānavadharmasāstra* 1.49. Inoltre, A. Wezler, *On the Term antaḥsaṃjñā-*, in «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 68/1-4(1987), pp. 111-131 (in part. pp. 122 ss.). Infine, rispetto ad altri impieghi del termine *nirmāṇa*, *Bhagavadgītā*, 15.4-5 (4. *tataḥ padaṃ tatpari-mārgitavyaṃ | yasmin gatā na nivartanti bhūyah || tam eva cādyam puruṣaṃ prapadye | yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī || 5. nirmānamohā jītasāṅgadoṣā | adhyātmanityā vinivṛttakāmāḥ || dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṃjñair | gacchanty amūḍhāḥ padam avyayaṃ tat ||*).

<sup>89</sup> 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, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt.*)

<sup>90</sup> Segnaliamo qui sia la nostra voluta presa di distanza dalle tradizioni commentariali, sia la presenza di lievi variazioni alla traduzione rispetto a quella pubblicata in F. Squarcini - G. Pellegrini, *Patañjali Yogasūtra*, cit.

<sup>91</sup> Di questa condizione dirà meglio la pericope stessa. Tuttavia, ci preme segnalare qui alcuni

4.1. [Si tratti ora] delle possibili modalità d'acquisizione (*siddhi*), le quali possono dipendere dallo *status* di nascita, da medicinali, 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 (*jātyantaraparīṇāmāḥ*)<sup>92</sup>.

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]<sup>93</sup>.

4.4. [Tolte le chiuse, però, sarà possibile vedere sia] che] le varie ipostasi (*nirmāṇa*) del plesso delle cognizioni (*cittāni*) si reggono [tutte] solo in forza del "senso di io-sono" (*asmitāmātrāt*)<sup>94</sup>.

4.5. [sia che,] dietro alle differenti (*anekeṣām*) proliferazioni delle innumerevoli [ipostasi partitive] (*pravṛttibhedā*), vi è un solo (*ekam*) elemento propulsore (*prayojakam*): il plesso delle cognizioni (*cittam*)<sup>95</sup>.

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*)<sup>96</sup>.

Questo dunque l'orizzonte tematico da cui prende le mosse l'inizio del quarto *pāda* degli *Yogasūtra*, l'ultimo atto dell'andamento reversivo (*pratiprasava*) [2.10; 4.34] a cui l'intera opera è votata<sup>97</sup>.

---

studi – d'ambito assai diverso da questo – che ci sono serviti per metterla a fuoco. Cfr. ad esempio T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988; J.A. Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, in J.A. Fodor, *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Harvester Press, Brighton 1981, pp. 225-253. Inoltre, A. Masullo, *L'Arcisenso*, cit.

<sup>92</sup> Si specifica che il tema di *siddhi* è letto come sottinteso anche dalla glossa di Vyāsa al *sūtra*. Il modello di causazione qui presentato è ancorato su elementi condivisi con altre tradizioni del tempo. Cfr. ad esempio Kāṇada, *Vaiśeṣikasūtra* 9.2.1-28.

<sup>93</sup> Per degli esempi d'impiego parallelo del termine *nimitta*, cfr. Aśaṅga, *Abhidharmasamuccaya* 14; Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 1.14; 8.24-26.

<sup>94</sup> Come già descritto in *Yogasūtra* 2.6 (*dṛḡdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā* ||). Inoltre, per degli usi affini del composto *nirmāṇacitta*, *Bodhisattvabhūmi* 1.5; Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 7.48-51.

<sup>95</sup> Per dei parallelismi tematici e per l'uso del termine *prayojaka*, cfr. Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 4.10-13.

<sup>96</sup> Per degli esempi d'impiego parallelo del termine *dhyānaja*, cfr. Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 4.13; 4.17; 4.26; 4.44). Inoltre, per degli esempi d'impiego parallelo del termine per *anāśaya*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* 4.59-63; 4.119.

<sup>97</sup> L'idea della "risalita a ritroso" (*pratiprasava*) espressa dagli *Yogasūtra* implica proprio il rovesciamento delle sottili traiettorie di significazione che incorporiamo mediante le forme dell'abituazione semio-somatica, prime fra tutte quelle poste in essere col parlare. Questo aspetto può esser fruttuosamente messo in relazione alla questione del rovesciamento e dell'inversione del procedere della cognizione ordinaria, questione talmente centrale nell'opera di Henri Bergson da determinarne

Prima però di entrare nel vivo del tema in questione, serve illustrare e analizzare la disposizione sintattica e la semantica delle sei proposizioni della pericope, così da evidenziare fin da subito i nessi di causa ed effetto che l'autore intende porre alla nostra attenzione.

La sintassi logica delle sei proposizioni si articola a partire dall'abbinamento dei termini *nimitta* e *nirmāna*, a loro volta correlati ai termini *bheda* e *prayojaka*: tramite questo doppio sistema di nessi l'autore mira a rovesciare il senso comune e a presentare una visione inedita del processo di causazione. Tant'è che, oltre a indicare che la figura del *nimitta* rimanda al carattere dei *nirmāna* e quella del *prayojaka* è correlata al procedere della semiosi imago-discorsiva dei *bheda*, il nostro intende mostrare che tutti e quattro i termini rimandano ad atti che si svolgono all'interno di un comune dominio d'esercizio, ossia quello dell'aspettualizzazione figurale e dei suoi gradienti d'intensificazione. Disponendo in stretta correlazione i quattro lemmi l'autore ha buon gioco nel mettere a tema gli aspetti problematici della figura e del ruolo del "propulsore causante" (*prayojaka*), il quale rappresenta l'oggetto primo del contendere: è lo statuto dello stesso, infatti, che la pericope invita a sottoporre a scrutinio, come si evince dal suo comparire dapprima in forma privativa (*aprayojaka*) [4.3] e poi positiva (*prayojaka*) [4.5]<sup>98</sup>. Per l'autore degli *Yogasūtra* l'ipotesi dell'autonomia del "propulsore causante" (*prayojaka*) – figura centrale di ogni teoria della responsabilità agentiva – è talmente problematica da farlo arrivare a dire che la stessa risulta non plausibile perfino al semplice "contadino" (*kṣetrika*) [4.3.]<sup>99</sup>, il quale, avendo contezza pratica di come stanno effettivamente le cose, ne "vede" (*vidyā*) tutta la sua fragilità.

L'organizzazione della sequenza logica delle sei proposizioni mira alla spoliatura di siffatta figura discorsiva, spoliatura che si realizza col procedere stesso delle proposizioni, che ruotano tutte attorno ai suddetti quattro

le scelte lessicali, ricorrendo spesso a termini quali *retournement*, *renversement*, *inversion*, *conversion*. Per una puntuale raccolta lessicologica a riguardo, cfr. P. Di Nunno, *Riflettere Bergson. La filosofia come rovesciamento*, Trauben, Torino 2012, pp. 22-29, 303-317. Inoltre, F.C.T. Moore, *Bergson. Thinking Backwards*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>98</sup> A questo proposito, si veda anche il fr. 2552 attribuito a Bhaṭṭodbhaṭa in SVR, p. 270, r. 3-5 (*uktam ca tantravṛtttau bhaṭṭodbhaṭena – sarvaś ca dūṣaṇopanipāto prayojakahetum ākrāmāṭī apṛayojakaviṣayā viruddhānumānavirodhaviruddhāvvyabhicāriṇaḥ – iti* ).

<sup>99</sup> Il ricorso qui alla figura d'esempio del "campiere" (*kṣetrika*) – indicata come tale già dalla glossa di Bhoja *ad Yogasūtra* 4.3 (*dr̥ṣṭāntam 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*), che rischia comunque di soccombere agli inganni dell'abitudine [2.9]. 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 esempio *bīja*, *bhūmi*, *bheda*, *kṣetra*, *vipāka*, *mūla*, *megha* ecc.), quasi a dire del favore che il loro autore accorda al realismo del "sapere pratico". Per dei paralleli lessicali tratti dalla letteratura del

termini chiave dell'architettura della pericope, disposti dall'autore per marcare i movimenti della semiosi imago-discorsiva: incidere che inizia col segno (*bheda*) che genera forme (*nirmāṇa*), che divengono figure (*nimitta*) e che richiedono il nome (*prayojaka*). In altri termini, affinché possa dirsi di qualcosa che è “propulsore causante” (*prayojaka*), serve prima disporre della figura ipotetica del “responsabile” (*nimitta*) di un dato ruolo, per sostenere la quale occorre far uso di un costrutto astratto e congetturale (*nirmāṇa*) che consente l'attribuzione a sé del ruolo di “causante” (ancora *prayojaka*). Attribuzione che, in ultimo, dipende in tutto e per tutto dall'aver segnato e diviso (*bheda*) arbitrariamente l'intero procedere del reale, che tuttavia, a ben vedere, non conosce mai alcuno iato né alcuna fattuale interruzione<sup>100</sup>.

Gli aspetti fenomenici indicati dai quattro termini, però, derivano e obbediscono tutti al dettato dell'atto reputato fra questi il più efficace, ossia dalla semiosi della “segnatura divisoria” (*bheda*): con il suo tagliare l'intero in parti<sup>101</sup>, la segnatura spezza il regime di coesistenza e genera ambiti distinti in cui dimorano porzioni differenziate e contrapposte.

A sua volta, il venire in essere di siffatte linee di demarcazione fra le parti consente l'avvio di ulteriori serie di insiemi, tracciati, confini, sottopartizioni e figure che, a loro volta, si caratterizzano in termini semiotici, dividendo l'interno dall'esterno<sup>102</sup>, il singolare dal plurale<sup>103</sup>, l'unico

---

tempo dedicata alle pratiche agricole, cfr. G. Wojtilla, *History of Kṛṣiśāstra. A History of Indian Literature on Traditional Agriculture*, JATE, Szeged 1999 (poi Harrassowitz, Wiesbaden 2006).

<sup>100</sup> Per il tema di *ananta*, cfr. *Yogasūtra* 2.47; 4.9; 4.31. Richiamiamo qui l'attenzione alla formula spinoziana del *et sic in infinitum*, che leggiamo alla stregua di una *adversus distinctionis*. Per le occorrenze del medesimo adagio, cfr. Spinoza, *Etica* 1.28 (prop.); 1.32 (prop.); 2.7 (scolio *ad*); 2.9 (con due occorrenze anche nella 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*).

<sup>101</sup> Ci sia permesso qui il rimando alla figura del “taglio” – di matrice lacanianiana – recentemente impiegata da Felice Cimatti, la quale ha notevoli analogie con quanto esposto nella nostra pericope. Cfr. F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 55-69, 95-113.

<sup>102</sup> Cfr. ad esempio *Yogasūtra*, per “esterno/periferico” (*bahir-*), 3.8; 3.43 (con *prakāśāvaraṇa*); per “interno/cruciale” (*antara-*) 1.29-30; 3.7; 3.35 (con *parātha/svārtha*); per il composto *bāhyābhyantara-*, 2.50-51 (con *dvandvānabhiḡata* di *āsana*, e l'analogo di *prāñāyāma*, 2.49-55). Il distinguo fra “interno/esterno” rimanda anche al fenomeno del dualismo attributivo – ossia del costituirsi della rappresentazione di sé come “soggetto” a partire dall'atto divisivo e di differenziazione da un dato “oggetto” –, il quale si fonda sulla distinzione di un ipotetico nucleo agentivo da degli “oggetti esterni” (*bahih/viśaya*), oppure da degli “oggetti interni” (*antah/viśaya*). Inoltre, E. Franco - M. Notake, *Dharmakīrti on the Duality of the Object. Pramānavārttika III 1-63*, Lit, Münster-Zürich 2014; S. Bhattacharyya (ed.), *Gadādhara's Theory of Objectivity. Viśayatāvāda. Part 1*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990. A riguardo, è notevole la dialettica che intercorre fra il nostro testo e le opere coeve di Vasubandhu, alcune delle quali sono interamente votate al problema della divisibilità/indivisibilità dei *realia* oggetto di cognizione. Cfr. ad esempio Vasubandhu, *Viṃśatikāvijñaptimātrāsiddhi*. Inoltre, J. Gold, *No Outside, No Inside*, cit. Infine, per delle cruciali riflessioni attorno ai distinguo fra “interno” ed “esterno”, J. Derrida, *Della grammatologia*, cit. pp. 49-108.

<sup>103</sup> A riprova dell'intramontabilità di simili problemi, cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-57.

dall'identico, procedendo all'infinito. È questa la dialettica che innerva la sequenza dei gradienti di intensificazione degli effetti somatici provocati dalla semiosi del dividere, la quale, ovviamente, è riferibile a tutti gli ambiti della cognizione, nessuno escluso. Dialettica che la nostra pericope disvela e mette a tema in maniera davvero notevole, così come snella è la sintesi con cui possiamo riassumerla (allineandoci alla modalità reversiva [*pratiprasava*] proposta dall'autore stesso dell'opera [2.10; 4.34])<sup>104</sup>: tracciatura partitiva del reale col segno (*bheda*), aspettualizzazione del ruolo (*nirmāṇa*), disposizione di una figura di ruolo etichettante e attante (*nimitta*), attribuzione discorsiva a sé della figura di ruolo (*prayojaka*).

Ciò a dire che al fondo di ogni sistema di partizioni vi è la semiosi imago-discorsiva attuata dal dispositivo della “segnatura divisoria” (*bheda*), madre di tutte le dialettiche oppositive. Tant'è vero che, in quanto dipendenti dall'effetto partitivo e reificante dei *bheda*, i tre gradienti dell'aspettualizzazione figurale del ruolo (ossia *nirmāṇa*, *nimitta*, *prayojaka*) hanno sempre un proprio referente contrapposto, in quanto obbedienti alla logica binaria che fonda tutte le coppie oggetto/soggetto, come peraltro preciserà più avanti il testo [4.23-24].

### 7. Risalire dal nome alla figura, dalla forma al segno: scolorire il timbro delle divisioni per silenziare le figure causanti

Con quanto precede l'autore della pericope ha illustrato la propria proposta di silenziamento della figura del “propulsore”, la quale inizia dall'assegnare alla messa in concomitanza dei suddetti quattro termini una funzione disvelante decisiva: siamo infatti convinti che sia questo lo stratagemma con cui l'autore degli *Yogasūtra* vuole mostrare la sequenza e il dettaglio logico del processo che, a differenza di altri, il “contadino” [4.3] vede in maniera estremamente chiara. Processo di figurazione imago-discorsiva che, parafrasando la nostra pericope, si snoda e concretizza in questo modo: tramite l'impiego del “segno divisivo” (*bheda*) si traccia il “ruolo” del “propulsore” (*prayojaka*), da cui deriva una correlata “figura di ruolo” (*nimitta*), mediante la quale è attuabile la “cognizione incorporata della figura di ruolo” (*nirmāṇacitta*), ossia il vero e proprio *embodiment* del ruolo stesso, l'individuale atto d'assegnarselo, l'etichettarsi e figurarsi in quanto “io sono [il facente *quel* ruolo]” (*asmitā*)<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Cfr. *supra*, nota 97.

<sup>105</sup> Per dei notevoli parallelismi, cfr. L. Wiesing, *Il Me della percezione. Un'autopsia*, Christian Marinotti, Milano 2014, pp. 89-150; D. Zahavi, *The Experiential Self. Objections and clarifications*, in M. Siderits - E.Z.D. Thompson (eds.), *Self, No self? Perspectives from Analytical, Phenomenolog-*

Iniziando in questo modo il quarto e ultimo *pāda* della sua opera – il quale verte interamente, come diremo, sulla figura del *kevalin* (ossia di colui la cui cognizione non ricorre più né alle coppie né al paragone) – l'autore degli *Yogasūtra* aggiunge un ulteriore supplemento di indagine al processo eliminativo di cui è portavoce, il quale è ora rivolto alla vanificazione della figura “mondana” del “propulsore causante” (*prajojaka*) gli “effetti d'eccezione” (*siddhi*), con la quale colui che non vede come stanno effettivamente le cose corre ancora il rischio di identificarsi.

Siffatto intento eliminativo del “doppio” [2.6; 2.7-8; 2.17; 2.23; 2.48; 4.20; 4.24], peraltro, è stato dichiarato fin dal *pāda* d'inizio degli *Yogasūtra* [1.18; 2.17-25] e la nostra pericope altro non è se non l'illustrazione dell'esito di tale eliminazione [4.28-34]. Le sue sei proposizioni, infatti, procedono in assoluta simmetria con quanto detto dall'autore nella pericope cardine del secondo *pāda* dell'opera [2.15-27], nella quale egli ha spiegato come, mediante l'impiego dello “strumento” (*upāya*) della “visione discriminante” (*vivekadarśana*), la diade figurale del “visto” e del “vedente” risulta “eliminabile” (*heya*) al seguito della “dissolvenza” (*hāna*) della consistenza aspettuale della figurazione provocata proprio dalla “segnatura divisoria” (*bheda*) che l'ha posta in essere al seguito del “contatto” (*saṃyoga*).

Vedere oltre le linee di demarcazione semiotica affranca dagli effetti somatici delle stesse, affrancando dai disagi dell'identificazione di sé a partire dalla diversificazione dall'altro.

L'elusione del potente effetto divisivo dei *bheda*, infatti, coincide con il tacitamento (*virāmapratyaya*)<sup>106</sup>, la messa in mora (*nirodha*) e la

---

*ical, and Indian Traditions*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 56-78. Inoltre, S. Raynaud (ed.), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indessidicali?*, Guerini, Milano 2006; T.A. Sebeok, S. Petrilli - A. Ponzio, *La semiotica dell'io*, Meltemi, Roma 2001.

<sup>106</sup> Oltre a essere probabile *hapax legomena*, il composto *virāmapratyaya* è utilizzato una sola volta nel testo degli *Yogasūtra* [1.18], dove sta a indicare la “condizione che mette in condizione” (*pratyaya*) di attuare una forma di “elisione” (*virāma*), di taglio, 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. A proposito del rapporto fra il silenzio e il peculiare atto di elisione indicato col termine *virāma* – il quale, siamo convinti, richiama l'operazione di taglio e di decisione 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*: the compound *vi-ṛam* 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 Śamkara in his commentary on the BS (3.2.17) records the episode of Bāškali, 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 (ed.), *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1998, p. 124.

sparizione (*śūnyatā*) di tutti i distinguo e le coppie ipotetiche – a partire da quella che invita a considerare l’esperienza dividendo l’effetto dalla causa – <sup>107</sup>, proprio come quando il bidello, cancellando con una cimosia i segni del gesso dalla lavagna, elimina l’“equazione” che vi era stata scritta dal docente, “equazione” che agli occhi del bidello non risultava certo tale mentre lo era senz’altro per l’attardato studente ancora lì intento a trascriverla sul proprio quaderno.

L’operazione indicata dal nostro autore è dunque relativamente “semplice”, in quanto l’efficacia dell’aspettualizzazione è in larga parte dipendente dal “modo di vedere” le cose: dell’efficacia e dell’ingerenza della semiosi divisiva dei *bheda* tutti possono avere contezza, sia che si tratti di autori del calibro di Vārṣaganya, antico e sofisticato esponente del *sāṃkhya*<sup>108</sup>, oppure del semplice “contadino” richiamato nella terza proposizione della pericope in oggetto, il quale è accomunato al colto Vārṣaganya dall’essere entrambi rivolti *in primis* ai sensibili e non certo agli intelligibili.

Diversamente, quegli stessi animali umani che hanno generato e che forniscono la sostanza tangibile delle loro idee intangibili continueranno a non avere alcuna idea circa la consistenza e la sostanzialità delle idee che hanno di sé e delle cose che li circondano<sup>109</sup>: si pensi, ad esempio, all’atto automatico di credere di essere “venuti [da dove?] al mondo”, oppure di “entrare in se stessi”, il quale non basta certo a far sì che il “qualcuno” che al mondo dicasi giunto – o che in sé sarebbe penetrato – guadagni sostanzialità ontica e imperitura concretezza. Malgrado si possano dire, immaginare e credere molte cose di sé, ciò non basta a farci diventare ontologicamente “altro” e a renderci percepibili come tali al di fuori del foro interiore. Peraltro, le percezioni della propria agentività, della propria reputazione e dell’“immagine” di sé, non si svolgono attraverso modalità o in condizioni diverse da quelle in cui si percepisce il contorno di una figura maschile in un quadro<sup>110</sup>: le percezioni oculo-tattili di oggetti concreti e quelle immaginarie di oggetti astratti<sup>111</sup>, infatti, sono chiara-

<sup>107</sup> Come peraltro già anticipato in *Yogasūtra*, 2.25 (*tadabhāvāt samyogābhāvo hānam tadṛśeh kaivalyam* ||).

<sup>108</sup> Frammento citato in Vācaspati Miśra, *Tattvavaiśarādī ad Yogasūtra* 3.52 (*mūrtivyavadhijātibhedābhāvavān nāsti mūlaprāhaktvam iti vārṣaganyaḥ*).

<sup>109</sup> Sull’oscura natura del materiale che dà corpo attivo e attante proprio alle idee, cfr. C. Gauker, *Words and Images. An Essay on the Origin of Ideas*, Oxford University Press, New York 2011; M. Carbone, *An Unprecedented Deformation. Marcel Proust and the Sensible Ideas*, State University of New York Press, Albany 2010.

<sup>110</sup> Cfr. L. Wiesing, *The Visibility of the Image. History and Perspectives of Formal Aesthetics*, Bloomsbury Academic, 2016 (orig. ted. 2009); P. Jacob - M. Jeannerod, *Ways of Seeing. The Scope and Limits of Visual Cognition*, Oxford University Press, New York 2003. Inoltre, K. Stenning, *Seeing Reason. Image and Language in Learning to Think*, Oxford University Press, New York 2002.

<sup>111</sup> Questo vale sia per gli “oggetti astratti” lontani e remotissimi – come nel caso della figura del

mente accomunate dalla medesima efficacia<sup>112</sup>, dal loro comune riuscire a provocare sensazioni, affetti ed emozioni nel percepiente<sup>113</sup>.

Ciò vale a dire che l'immagine dell'"immagine di sé causante" e quella dell'uomo del quadro sono fatte della stessa materia, che le si tocchi con mano o che le si accarezzi nel sogno<sup>114</sup>.

Le conseguenze estesiologiche, epistemologiche ed etiche che possono esser tratte da siffatta ridisposizione dei rapporti che intercorrono fra i diversi gradienti dell'aspettualizzazione figurale del "causante" e del "causato" sono tanto notevoli quanto radicali, al punto da poter essere accostate alla recente speculazione circa i correlati d'esperienza che uniscono la sfera semiotica a quella somatica<sup>115</sup>.

#### 8. Anche il "silente" è figura di ruolo. Ancora sulla catena segno, forma, figura e nome

Visto che i contenuti della pericope degli *Yogasūtra* analizzata finora investono aspetti nodali del vissuto di ogni parlante, merita interrogarsi ulteriormente circa la cogenza di quel che il testo "dice". Quanto segue, perciò, sia inteso come una glossa alla tesi di fondo della sezione del testo sopra tradotta [4.1-6], glossa che abbiamo disposto tenendo al centro della nostra interpretazione la catena terminologica di cui sopra (ossia dei nessi fra segno, forma, figura e nome – intesi a partire dagli abbinamenti fra *nimitta*, *prayojaka*, *bheda*, *nirmāṇa*), la quale, a nostro avviso, segnala il

"dio" che dimora nell'alto dei cieli –, sia per quelli vicinissimi a sé, come nel caso del "me" oggetto di interocezione. Cfr. ad esempio P. Gould, *Beyond the Control of God. Six Views on The Problem of God and Abstract Objects*, Bloomsbury, New York 2014; L. Wiesing, *Il Me della percezione*, cit. Inoltre, per dei parallelismi col versante delle tradizioni *yogācāra*, R. Tzohar, *Imagine Being a Preta. Early Indian Yogācāra Approaches to Intersubjectivity*, «Sophia» (2016), n. 2, pp. 337-354.

<sup>112</sup> Cfr. V. Plesch - J. Baetens - C. MacLeod (eds.), *Efficacité/Efficacy. How to Do Things With Words and Images?* (Word and Image Interactions, 7), Rodopi, Amsterdam 2011; E. Margolis - S. Laurence (eds.), *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford University Press, New York 2007.

<sup>113</sup> Cfr. T. Griffero, *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*, Guerini, Milano 2016; T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010; T. Griffero, *Immagini attive. Breve storia dell'immaginazione transitiva*, Le Monnier, Firenze 2003. Inoltre, A. Zhok, *La realtà e i suoi sensi. La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*, ETS, Pisa 2012.

<sup>114</sup> Sulla consistenza patica del vedere "oggetti" rappresentativi nella veglia, nel sonno e negli atti di immaginazione concettuale, cfr. C. McGinn, *Mindsight. Image, Dream, Meaning*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004. Oggetti sensibili, la cui fruizione è anche collettiva. Cfr. V. Lingiardi, *Mindscares. Psiche nel paesaggio*, Raffaello Cortina, Milano 2017; E. Zerubavel, *Social Mindscares. An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge MA 1997, pp. 23-67.

<sup>115</sup> Cfr. ad esempio J. Fontanille, *Soma et Séma*, cit.; A.J. Greimas - J. Fontanille, *Sémiotique des passions*, cit.; J. Fontanille, *Le discours aspectualisé*, cit. Inoltre, D. Anzieu, *L'Io-pelle*, Raffaello Cortina, Milano 2017 (orig. fr. 1995); F. Masi, *Emil Lask*, cit.

modo in cui l'autore reputa possibile l'abbandono definitivo del dualismo incistato nel punto di vista ordinario (= *avidyā*) e l'approdo alla visione del "contadino", figura d'esempio del punto di vista "altro" (= *vidyā*)<sup>116</sup>.

Iniziamo col ricollegare la prima proposizione della pericope [4.1-6] a quanto l'autore aveva affermato nella parte finale del terzo *pāda* [3.50-55], in modo da ampliare la scena e cercare di spiegare perché questi abbia scelto di iniziare il quarto e ultimo *pāda* della sua opera proprio dall'analisi di ciò che può causare le "acquisizioni [di competenze e di stati] d'eccezione" (questa è la parafrasi con cui rendiamo il senso che il termine *siddhi* ha negli *Yogasūtra*)<sup>117</sup>, questione potenzialmente foriera d'ambiguità. Effettivamente, chiunque avesse presente l'illustrazione fenomenologica contenuta nei 55 *sūtra* del terzo quarto (*vibhūtipāda*) degli *Yogasūtra* – tutta volta a mostrare la radicale differenza della forma di cognizione dischiudasi in seguito all'instaurarsi di una peculiare "capacità correlativa" (*saṃyama*) [3.4; 3.16-17; 3.21-22; 3.26; 3.35; 3.41-42; 3.44; 3.47; 3.52] –, potrebbe sentirsi autorizzato a credere nell'esistenza di un ente autonomo e in grado di generare da solo simili variazioni di stato. È "normale", infatti, derivare l'esistenza di una causa di fronte a degli "effetti" (*vibhūti*): in presenza poi di "effetti" decisamente extra-ordinari altrettanto extra-ordinario sarebbe ciò che li ha provocati. Del resto, a fronte di effetti "provocati" – in quanto potenzialmente percepibili come "provocabili" da qualche fattore –, è plausibile che venga a concretarsi l'idea di un autore degli stessi, dunque dell'esserci di una vera e propria "causa efficiente" che li precede e li provoca<sup>118</sup>. Nel caso in cui tale potenziale di causazione venisse poi indirizzato a un "qualcuno", questi avrebbe ragione nel ritenersi il solo "propulsore" (*prajojaka*) degli effetti, il

<sup>116</sup> La disposizione antinomica delle due modalità dell'atto che la radice verbale *vid-* richiama, implica che continuando a guardare allo stesso mondo, ma in un altro modo, si palesi il poter essere "sottosopra" del mondo.

<sup>117</sup> Cfr. ad esempio *Carakasamhitā*, 8 (*siddhisthāna*). Per approfondimenti sul termine *siddhi*, si rimanda a F. Squarcini - G. Pellegrini, *Patañjali Yogasūtra*, cit., pp. 119-121; A. Janacek, *The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras*, in «Archivi Orientalni» 19/3(1951) pp. 514-567 (in part. pp. 517-522).

<sup>118</sup> Queste stesse questioni erano al centro dell'interesse di tanti autori del tempo, come ad esempio Nāgārjuna, il quale ne tratta nelle ventisette "circospezioni" (*pariṣkā*) del suo testo più celebre, ossia le *Mūlamādhyamakakārikā*. Fra queste, ve ne sono diverse in cui la diade causato/causante è sottoposta a severo scrutinio. Cfr. ad esempio *Mūlamādhyamakakārikā* 2 (sull'andare e il venire [*gatāgatagamyānāpariṣkā*]); 6 (sull'affettante e l'affetto [*rāgaraktaparīṣkā*]); 8 (sull'azione e l'agente [*karmakāraparīṣkā*]); 9 (sul coglitore e il cogliere [*upādātrupādānāparīṣkā*], anche nota come *pūrvaparīṣkā*); 10 (sul fuoco e il combustibile [*agnīndhanaparīṣkā*]); 15 (sull'essere e il non essere [*bhāvābhāvaparīṣkā*]); 16 (sul vincolo e lo scioglimento [*bandhanamokṣaparīṣkā*]); 17 (sull'atto e l'esito [*karmaphalaparīṣkā*]); 18 (sul soggetto e l'oggettivo [*ātmadharmaparīṣkā*]); 20 (sulla causa e l'effetto [*hetuphalaparīṣkā*]); 21 (sul venire in essere e il venir meno [*sambhāvavibhāvaparīṣkā*]); 23 (sull'equivoico percettivo [*viparyāsaparīṣkā*]).

loro unico responsabile e perciò concreto centro di imputazione d'attività volontaria<sup>119</sup>. Se intesa in quest'ottica, la scoperta del potersi attribuire la responsabilità d'aver causato delle "acquisizioni [di competenze e di stati] d'eccezione", può aprire la scena a tutta una serie di equivoci, esponendo colui che si vota correttamente all'esercizio del "metodo" (*yoga*) proposto negli *Yogasūtra* a rischiosi "ostacoli zavorranti" (*upasarga*), non ultimo quello dell'entificazione della figura del "soggetto causante".

L'autore dell'opera, però, mostra di esser ben consapevole dei rischi di simili figurazioni di sé, al punto da prevederne l'evenienza<sup>120</sup>: a fronte del palesarsi degli "effetti" del metodo tutti coloro che persistessero nell'intento egoico di "emergere, spiccare" (*vyutthāna*) cadrebbero vittima dell'*illusio* causa/effetto tipica del dualismo attributivo soggetto/oggetto<sup>121</sup>, *illusio* fondata proprio sull'assegnazione semiotica dello *status* di agente al primo e di paziente al secondo. Per il nostro, peraltro, lo statuto del "soggetto" che ritiene di "essere qualcuno" a partire da un qualsivoglia "oggetto" è di natura meramente aspettuale e va circoscritto al mero figurarsi discorsivo nei termini di "io sono [altro da questo]" (*asmītā*), "io sono causa di questo", "io sono fine di quello", ecc. Come indicato in più parti dell'opera<sup>122</sup>, il senso di "io sono" è il sintomo primario della condizione detta *avidyā*, ossia del "non vedere come stanno le cose". La mancata condivisione di questo postulato ontico, però, può mettere a rischio l'esperienza anche di coloro che perseguono l'emancipazione della cognizione dai "disagi" (*duḥkha*) legati al dualismo attributivo<sup>123</sup>, il quale investe sia gli enti sensibili sia quelli intelligibili.

Assegnando a "se stessi" il merito d'aver generato gli "effetti d'eccezione" di cui tratta il terzo *pāda* si persevera nel vincolare la propria esperienza alle condizioni dettate dal sopravvenire degli stimoli a cui si è chiamati a rispondere, i quali, perciò, ci determinano per differenza<sup>124</sup>. Di conseguenza, anche l'auto-percezione e l'auto-valutazione continuano a dipendere, in tutto e per tutto – proprio come nel caso del diverbio fra l'agire e il patire, fra la *causa adaequata* e la *causa inadaequata* dell'*Etica* di

<sup>119</sup> Cfr., per delle riflessioni parallele, G. Agamben, *Creazione e anarchia*, cit., pp. 31-52 (in part. p. 35).

<sup>120</sup> L'autore è esplicito in merito, come si comprende leggendo quanto detto nel terzo *pāda*. Cfr. *Yogasūtra* 3.37 (*te samādhāv upasargā vyutthāne siddhayaḥ ||*).

<sup>121</sup> Condizione descritta con perizia nelle parti precedenti dell'opera. Cfr. ad esempio *Yogasūtra* 2.16-28.

<sup>122</sup> Cfr. *Yogasūtra* 1.7, 2.3, 2.6, 3.47, 4.4. Per affinità si veda anche 2.17. Inoltre, D. Raveh, Ayam aham asmīti. *Self-consciousness and Identity in the Eight Chapter of the Chāndogya Upaniṣad vs Śāṅkara's Bhāṣya*, «Journal of Indian Philosophy» 36(2008), pp. 319-333.

<sup>123</sup> Cfr. *Yogasūtra* 2.3-4. Inoltre, *supra*, nota 68.

<sup>124</sup> Cfr. Spinoza, *Etica* 3.9. Inoltre, *supra*, note 83, 88.

Spinoza –<sup>125</sup>, dai frutti intelligibili del proprio operato riflessivo, che perciò seguitano a essere i determinanti della propria condizione d'esistenza<sup>126</sup>.

Ma il derivare la causa dall'effetto, come è noto, presenta davvero troppi rischi, che diventano fatali quando a esser derivata è l'aspettualizzazione della figura di un ente a priori e *super partes* in grado di causare, volendolo, effetti a "se stesso"<sup>127</sup>.

Del resto, tutte quelle che siamo soliti chiamare "percezioni" hanno un loro "oggetto" distinto, sia esso "oggetto" esterno al corpo oppure "soggetto" interno a sé<sup>128</sup>. A tutti i livelli dell'ordinaria percezione – da quelle peripersonali e distanti sino a quelle propriocettive e interocettive –, la divisione fra "oggetto percepito" e "soggetto percepiente" si ripete e ribadisce. Mentre percepiamo *oggetti*, siamo anche *soggetti* alla percepibilità, in quanto potenzialmente *oggetti* di propriocezione<sup>129</sup>. Infatti, non appena compare l'enunciato "questa è la mia percezione di questo dato oggetto", ecco che si concreta e prende forma la modalità divisiva del "descrivere cose", ad altri o a sé. Modalità dividente che caratterizza l'intero vissuto, sia nel caso in cui si dica a qualcuno che stiamo ammirando un vaso di fiori là fuori, oppure in quello in cui parliamo stizziti a noi stessi del modo impulsivo e sguaiato con cui abbiamo appena trattato un parente.

È questo l'apriori che, in forza dell'abituazione al linguaggio rappresentativo e meta-rappresentativo, si incista e incorpora nell'animale parlante, fino al punto in cui un tale apriori è rimosso dalla scena dell'esperienza sensibile. A furia di dirla, l'attribuzione di dualismo alla cognizione risulta un "dato di fatto".

<sup>125</sup> La cui alternativa risiede nell'elisione del distinguo ontico fra *mentis decreta* e *corporis dispositione*, in nome di un olismo immanentista chiasmatico, a giudicare dalle proposizioni, le dimostrazioni e gli *scolia* presentati in Spinoza, *Etica* 3.1-3.

<sup>126</sup> È questo il motivo primo che fonda la convinzione dell'autore di possedere una metodica immune anche alle conseguenze cognitivamente sovraerogative dovute alla sua stessa efficacia intrinseca, al punto da esser detta "senza seme" (*nirbīja*) – in *Yogasūtra* 1.18; 1.47-51; 3.8; 3.50 –, perciò da ritenersi decisamente più efficace delle tante metodiche esistenti al tempo, da questi classificate come "col seme" (*śabīja*). Cfr. *Yogasūtra* 1.17; 1.46.

<sup>127</sup> Una condizione della cognizione del tutto accostabile a quella indicata da Spinoza in conclusione della proposizione 1.28 della sua *Etica*, poi richiamata a seguire in un passo correlato, il quale così procede: «La volontà non può esser detta causa libera, ma può esser detta soltanto causa necessaria. [Dim.] Così come l'intelletto, anche la volontà è solo un certo "modo" del pensare; e perciò (per la Prop. 28) non può esistere né venir determinata a produrre alcuna volizione, a meno che non venga determinata da una causa, e questa di nuovo da un'altra ancora, e così via all'infinito [*et sic in infinitum*]». Spinoza, *Etica* 1.32 (prop.) (tr. di S. Landucci in Spinoza, *Etica*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 103).

<sup>128</sup> Cfr. C. Coseru, *Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2012. Inoltre, C. Coseru, *Précis of Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*, in «Journal of Consciousness Studies» 22/9-10(2015), pp. 9-24.

<sup>129</sup> Cfr. L. Wiesing, *Il Me della percezione*, cit., 2014; D. Zahavi, *The Experiential Self*, cit., pp. 56-78.

## 9. L'indiviso del kaivalya e il silenzio del sema

Come accennato poc'anzi, le proposizioni di chiusura del terzo *pāda* vertono – anticipando quello che sarà il tema portante del quarto e ultimo *pāda* del metodo – proprio sulla condizione detta di “isolamento [dalle parti]” (*kaivalya*) e sulla chiarificazione della cognizione non duale dell'esperienza singolare dell'“isolato” (*kevalin*), incomparabile in quanto *unicus sine paribus*<sup>130</sup>. In questa condizione il *kevalin*, la cui esperienza semio-somatica è ormai immune alla fantasmagorica *factio* del reputare “prime” o “ultime” le parti di una serie fatta di elementi che non si assomigliano neanche un po', non si costituisce più né per differenza né per identità. Al *kevalin*, infatti, risulterebbe davvero impossibile affidarsi ai dispositivi imagologico-discorsivi paragonanti cui siamo soliti riporre abitudinaria stima e fiducia, come nel caso delle unità di misura del tempo [3.51-52; 4.9; 4.32-33], per mezzo delle quali quel che accade solo e soltanto una volta viene detto “primo” o “ultimo”, cacciando fuori dalla scena dei possibili il fatto che non c'è proprio mai nulla di uguale a qualcosa'altro. Avendo abolito la messa in mora che gravava sull'irriproducibile singolarità degli eventi, il *kevalin* vede le cose per quel che sono e sa che non vi è *ratio* né distinguo per cui il numericamente “unico” possa effettivamente avere un precedente o un successore.

Tutto ciò vale a dire che al mutare delle modalità di “visione” del fenomeno della causazione – mutamento che investe sincronicamente tutti e cinque i sensi<sup>131</sup> – corrisponde il mutare dell'esperienza somato-sensoriale delle “divisioni” fra cause ed effetti.

Sono queste le ragioni per cui, al fine di esaltare i vantaggi e la peculiarità della condizione del *kaivalya*, la prima proposizione della pericope

<sup>130</sup> Cfr. *Yogasūtra* 3.48-55. Il *topos* dell'isolamento e della solitudine è molto presente nella letteratura buddhista, dalle testimonianze più antiche in poi, come ben mostra il caso del *Khaggavisāṇasutta* di *Suttanipāta* 1.3, in cui si afferma che il *kevalin* è tale in quanto solitario come il “corno del rinoceronte” (*khagga-visāṇa*). Cfr. R. Salomon, *A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sūtra*, *British Library Kharoṣṭhī Fragment 5B*, University of Washington Press, Seattle 2000; J. Clifford Wright, *The Gandhari Prakrit Version of the Rhinoceros Sūtra*, in «Anusamdhāna» 18(2001), pp. 1-15; K. R. Norman, *Solitary as a Rhinoceros Horn*, in «Buddhist Studies Review» 13,2(1996), pp. 133-42. Un'altra immagine evocativa (che riprenderebbe il *samādhi* nel senso di “cella”) usata in ambito buddhista si trova nel *Mahāparinibbānasutta*, 2, che pone il tema dell'“isolamento” (*kaivalya*) in senso strettamente etimologico, ossia l'“isolato” (*kevala*) dimora solo, alla stregua di un'isola solitaria in mezzo all'oceano (*mahāsamuddagataṃ dīpaṃ*).

<sup>131</sup> Il primato che, per convenzione d'uso, i nostri autori assegnano all'“occhio” (*caḥṣus*) e al “vedere” (*darśana*) è dovuto al fatto d'essere l'espressione più alta della sistemica dei sensi distali. Ciò vale a dire che il mutamento in questione riguarda simultaneamente l'esperire dell'occhio, dell'orecchio, del naso, della superficie dermica, della lingua, i quali, peraltro, operano comunque sempre in sinossi, ossia in modalità sinestetica.

[4.1] è dedicata a illustrare l'opinione secondo cui ogni "effetto d'eccezione" (*siddhi*), in quanto esito "compiuto e completo" – ossia in quanto atto ultimato di un "processo" (*krama*) che è stato iniziato e provocato da un agente causante (*prayojaka*) –, implichi, necessariamente, l'esserci di una specifica "causa". Ciò è fatto richiamando cinque tipi di "fattori" in grado di provocare tali condizioni d'eccezione, che perciò si ritiene dipendano dallo *status* di nascita, da medicamenti, dall'impiego di formule, dall'esercizio ascetico oppure dal *samādhi*.

Prendendo dunque le mosse dall'elencazione delle diverse cause di un medesimo fenomeno, le proposizioni a seguire – ossia dalla [4.2] in avanti –, mostrano la progressiva spoliatura d'intensità di tutte le etichette e figurazioni passibili di causazione, da quella del *nimitta* fino a quella di *asmitā*. Infatti, col suo sostenere [4.3] che il *nimitta* non è "propulsore" (*prayojaka*) di alcunché, il nostro autore rende visibile l'elementare logica partitiva che fonda tutte le figurazioni di ruolo successive, le quali, derivate dalla divisione dell'intero, inscenano le infinite pluralità.

Ed è proprio questo ciò di cui ha contezza il "contadino" (*kṣetrika*) [4.3], il quale, in forza del suo "vedere-sapere pratico", è in grado di cogliere che lo statuto della pluralità (indicato dal plurale *prakṛtīnām* al plurale *nirmāṇacittāni*) scaturisce dall'operare partitivo dei *bheda*, i cui "prodotti", a loro volta, dipendono unicamente dalla reiterazione che di loro fa l'"io sono" (*asmitāmātrāt*) [4.4]. Qualunque contadino avvezzo ai solchi, ai fossi, agli argini e alle dighe, infatti, è in grado di riconoscere che lo statuto di pluralità delle acque che scorrono nei tanti fossati che dividono fra loro i campi dipende solo e soltanto dal presupposto che vi sia o meno un proprietario di *quei* solchi e campi. Tale contadino ben sa che è la presenza del proprietario a dar corpo ai confini dei campi, i quali, altrimenti, appaiono contigui e aperti: è il singolo proprietario di *un* campo che, profittando *pro domo sua* dell'idea di pluralità dei *realia*, reputa cosa *buona e giusta* l'essere proprio in *quel* solco e in *quel* campo dell'acqua, che, tant'è, ritiene "sua" e non di altri. Il contadino, invece, avendo contezza del fatto che il numero e la pluralità delle acque dipendono dalla convenzione circa le proprietà dei campi [2.23 *supra*], non cade nell'inganno del plurale generato dalla ripartizione dei confini, venendo meno il quale lo scorrere delle acque tornerebbe a essere visto quale unico e indeterminato, esibendo l'indeterminabilità del "valore proprio" del loro scorrere.

Al nostro autore tutto ciò serve a dire che sono le "segnature divisorie" (*bheda*) l'effettiva *raison d'être* della "pluralità di cui si ha cognizione" (*pravṛttibhede prayojakaṃ cittam* [4.5]), ivi inclusa la pluralità dei tanti proprietari di campi o quella dei tanti provocatori (*prayojaka*) di effetti.

Sono soltanto i *bheda* che, col loro dividere e distinguere in parti l’“unitario e indiviso fluire incessante dei fenomeni” – il *guṇavṛttivirodha* della *prakṛti* indicato in precedenza [2.15] –<sup>132</sup>, provocano il “venire in essere” dei tanti e la relativa esperienza del numero e della pluralità [4.4].

Questa progressiva destituzione dello *status* delle diverse figurazioni di ruolo impiegate per rendere discreti i rapporti di causa ed effetto, destituisce di fondamento l’idea stessa del ruolo di causante, la quale, lungi dall’essere ritratto fedele dei processi reali, è sempre ipotetica e correlativamente situata, proprio come ha mostrato l’esempio delle dighe, del contadino e del proprietario del campo. Ciò vale a dire che, visto che la reificazione della funzione del causare e la figurazione del ruolo del facente funzione causante si sorreggono reciprocamente, al momento in cui viene meno la consistenza dell’una non può che venir meno anche quella dell’altra: sciolta l’ipostasi confinaria cade l’ipotesi del confine, la quale vanifica la consistenza del destinatario dell’ipotecato.

Nella proposizione [4.4], infatti, il ruolo del facente funzione svolto prima dalla figura del “provocante” (*prayojaka*), viene a coincidere con quello assegnato alla funzione dell’“io sono” (*asmitā*), la quale è, a sua volta, figlia del dualismo attributivo: nello stesso modo in cui il proprietario terriero divide e distingue le sue dalle altrui terre – designandole come “proprie proprietà”, mentre, in realtà esse lo costituiscono in quanto “proprietario” –, così l’“io sono” divide e distingue il flusso delle cognizioni, reificando e isolando al suo interno infinite pluralità (4.5 [*anekeṣām*]), funzionali al suo percepirsi come l’usufruttuario unico, fatto già indicato in precedenza (*dṛḡdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā* [2.6]).

Va inteso in questo senso il successivo riferimento all’unicità della cognizione (*cittam ekam* [4.5], [2.11]), dal momento che la fonte della cognizione di ciò che sta al di qua e al di là di una “segnatura divisiva” (*bheda*) è sempre la medesima, unica.

In forza della modalità d’esperienza (*dhyāna*) indicata in conclusione di pericope [4.6], infine, il *kevalin* non risente della presenza di alcun “residuo” (*anāśaya*) partitivo e coglie l’intero, né segnato né fratto dai *bheda*.

<sup>132</sup> Quasi a dire che non c’è alcun *prayojaka* se si prescinde dalla reificazione delle condizioni “precedenti” e “successive” all’intervento dello stesso – che però dipende da tali condizioni –, condizioni partitive dipendenti da *bheda*. Questo, come si comprenderà, implica il dover ripensare radicalmente l’agire umano, i cui “atti” (*karman*) non sarebbero più mossi da un agente autonomo bensì dalla “costituente” (*prakṛti*) e dai suoi “fattori costitutivi” (*guṇa*, termine che rimanda a “fune”, “corda”, “fascio”, ma anche ai “fattori” dividenti e moltiplicanti del calcolo). In questo senso, come peraltro già mostrava la vicenda di Arjuna, non c’è alcunché da fare, visto che tutto è fatto solo dalla *prakṛti*, che tutto include. Cfr. ad esempio *Bhagavadgītā* 3.5; 3.27-29; 3.33; 3.36-43; 4.20; 5.8-10; 5.13-14; 9.8; 13.20-21; 13.30; 18.13-19 (13. sui cinque “causanti” [*kāraṇāni*] l’atto, riferiti al *sāṃkhya* del tempo; 17. sull’errore del reputarsi unico agente [*tatraivam sati kartāram | ātmānam*

Ragion per cui la condizione del *kaivalya* è sinonimo di quella detta *nirbījasamādhi* [1.51; 3.8]<sup>133</sup>, ossia il fine a cui tende il metodo presentato negli *Yogasūtra* [1.51, 3.3, 4.34].

Quanto stabilito durante tutto lo svolgersi della pericope [4.1-6] fin qui discussa motiva con forza il disporsi della parte restante del quarto *pāda* degli *Yogasūtra*, all'interno della quale l'autore, volendo destituire di plausibilità le possibili ed eventuali derive idealistiche e metacognitive<sup>134</sup>, si spende per illustrare ulteriormente lo statuto immanente di ciò che dev'esser ritenuto "permanente" (*vastu*) [4.14-18], ossia la *dynamis* della "costituente" (*prakṛti*).

Quale sia il senso in cui si debba intendere un tale permanere è illustrato nei *sūtra* a seguire [4.15-24], nei quali l'autore sostiene che, tenendo in simultanea presenza la destituzione di plausibilità di ogni agente causante e la contezza della presenza stabile (*vastu*) della *prakṛti*, si approda irreversibilmente alla *solitudo* del silente *kevalin*, ossia all'indivisa cognizione della tanto perenne quanto immanente "originazione". Poiché è "risalito all'origine" (*pratiprasava*) dei condizionamenti della cognizione proprio eludendo e dismettendo lo statuto stesso delle "segnature divisorie" (*bheda*), il vissuto semio-somatico del *kevalin* è senza sequenze né porzione alcuna (*pariṇāmakramasamāptir guṇānām* [4.32]), dal momento che son venute meno le condizioni che le renderebbero rappresentabili. Un vissuto al quale non attengono più né pluralità né alcun dualismo ontico [4.25-34].

In questo modo l'autore degli *Yogasūtra* mostra anche di avere piena contezza del fatto che quel che il *sema* ferisce di *sema* perisce, ovvero che le divisioni figurali imposte al piano somatico del reale mediante gli atti di significazione possono essere semioticamente de-intensificate, diluite, scolorite, silenziate, vanificate ed eluse. Visto in quest'ottica, il silenzio del *kevalin*, non limitandosi a essere mera sospensione di suono, diviene l'anticamera del non credere più agli effetti divisivi e reificanti di tutte le parole, sia quelle *per* cui sia quelle *con* cui il silenzio è attuato: silenziando il *sema* il *kevalin* immunizza il *soma*, ovvero, eliminata la doppiezza data dal *sema* resta solo la condizione eventuale del *soma*.

---

*kevalam tu yah* []); 18.26 (sull'esser svincolati dagli effetti reificanti generati dall'aspettualizzazione discorsiva di sé, detta *ahamvāda*); 18.30-31 (sul riconoscere l'effettive differenze fra *pravṛtti* e *nivṛtti*, così come fra *kārya* e *akārya*).

<sup>133</sup> Cfr. *supra*, note 61, 91.

<sup>134</sup> La completa vanificazione – con conseguente sparizione – di ogni agente causante potrebbe portare all'idea dell'assenza di qualsivoglia condizione, rischiando di ridurre l'intero dominio del reale a mera rappresentazione idealistica, pericolo che l'autore ha precedentemente stigmatizzato [1.26-45].

## 10. Requiem per il silente

Guardando ai più svariati repertori e confondendo fra loro le parole di Hjelmslev e del *Cratilo*, di Galeno e di Dignāga, di Plessner e di Pañjali, con quanto precede abbiamo cercato di portare in primo piano l'atto che, a nostro avviso, convoca tutti questi autori al medesimo tavolo dell'intesa: la messa in mora della plausibilità ontica di tutti gli enti e le sostanze derivate dalla semiosi del dividere. Tutti i pronunciatori di parole silenzianti a cui abbiamo qui prestato ascolto ci paiono infatti d'accordo sulla necessità di mettere a tacere gli imperativi surrettizi dell'abituazione silenziando i muti *diktat* incorporati, l'obbedienza ai quali assimila il vivente all'automa. Parole eversive, che muovono tutte nella direzione di infrangere il granitico incantesimo del consensuale "comune modo d'intendere", scuotendo fin dalle sue fondamenta quello che Pierre Bourdieu ha chiamato il «silence de la doxa»<sup>135</sup>: un silenzio assordante che però dà semio-somaticamente voce e corpo alle "cose" divise e distinte di cui facciamo esperienza sensibile, ma della cui condizione non conosciamo nulla che non ci sia stato detto.

Per queste ragioni, come abbiamo ripetutamente scritto, neppure quella del silente è figura di garanzia. Questi, infatti, non è a se stante e dipende comunque dai fattori esterni che lo qualificano in quanto tale: il silente è un parlante mancato, definitosi per differenza. Ed è tale solo fintanto che resta tale, poiché se il silente tornasse all'eloquio il suo statuto svanirebbe all'istante.

Viste da questa prospettiva le parole degli autori chiamati qui in causa cooperano organicamente all'assalto – in casa propria – ai bastioni della principale impostura della parola, ossia la pretesa di descrivere gli "oggetti" del suo dire, che invece postula, prescrivendoli: di contro, sospendendo l'impiego della parola istituita e attante cessano d'essere gli enti e le sostanze che essa aveva prescritto e posto in essere. Tra questi, l'ente più ingombrante di tutti è senz'altro la figura d'agente detta "io-sono" (*asmitā*), la più dura a morire.

<sup>135</sup> Gli effetti conformanti che l'opinione dominante ha sul soggetto sono infatti piuttosto gravi: «les dominants, faute de pouvoir restaurer le silence de la doxa, s'efforcent de produire par un discours purement réactionnel le substitut de tout ce que menace l'existence même du discours hérétique. Ne trouvant rien à redire au monde social tel qu'il est, ils s'efforcent d'imposer universellement, par un discours tout empreint de la simplicité et de la transparence du bon sens, le sentiment d'evidence et de nécessité que ce monde leur impose; ayant intérêt au laisser-faire, ils travaillent à annuler la politique dans un discours politique dépolitisé, produit d'un travail de neutralisation ou, mieux, de dénégation, qui vise à restaurer l'état d'innocence originnaire de la doxa et qui, étant orienté vers la naturalisation de l'ordre social, emprunte toujours le langage de la nature». P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, cit., pp. 192-193.

Scagliando con arguta veemenza colpi di martello sulle pietre angolari dell'edificio del "senso comune" – la più mirabile opera architettonica che sia mai stata realizzata –<sup>136</sup>, tutti questi autori partecipano allo smantellamento del "senso" delle cose dette ai corpi dei parlanti<sup>137</sup>. Sicché, una volta demolita la sagoma della cosa edificata si interrompe l'intera gamma degli effetti entificanti dell'eloquio e tutto è ri-consegnato al dominio anonimo che precede la parola.

In tal senso il "silenzio" è il solo luogo da cui è possibile vedere il mondo e se stessi a prescindere dagli statuti d'esistenza attribuiti dai parlanti.

Le implicazioni estesiologiche, epistemologiche ed etiche di queste conclusioni sono notevoli e spingono al ripensamento della gran parte dei modi in cui siamo soliti immaginare l'effettivo svolgersi dei vari fronti dell'esperienza sensibile, da quella collettiva a quella individuale, da quella semiotica a quella somatica. Nulla di particolare, verrebbe da dire, dal momento che qualunque uomo avvezzo all'irrigazione dei campi vede, sente e sa che non vi è altra esistenza dell'idea di "confine" – inteso come il solco che definisce e delimita il "soggetto" – se non quella della convenzione condivisa, del comune parlare nei termini di "proprietà privata": discorsi solo apparentemente granitici e che stanno in piedi fintanto che resta in loco il "proprietario" dei campi, venendo meno il quale anche i confini di ciò di cui si dichiara proprietario perdono timbro, colore, allerta, richiamo.

Se il proprietario tace i confini si dileguano, fino a scomparire del tutto.

**Abstract:** *The inquire on the nature of borders on the modalities for justifying and, inversely, for silencing them, is a widely spreaded and developed issue throughout Sanskrit philosophical traditions. In these pages, profiting from the exam of a short portion (4,1-6) of Patañjali's Yogasūtra, it will be shown an unusual way to deal with silence and how the debate concerning the nature of distinctions can benefit from the exam of semio-somatic attributions generated by prescriptive words and performative declarations of status functions. For the authors that we will deal with, once distinctions are eliminated, a silencing gaze directed towards every superimposed images opens wide.*

**Keywords:** *Yogasūtra, Sanskrit Semiotics, Silence, Transductional Philosophy, Embodiment of Discursive Figurations.*

<sup>136</sup> Richiamiamo qui il caso di Pitagora e del suo attacco alle strutture normanti del reale. Cfr. D. Heller-Roazen, *Il quinto martello. Pitagora e la disarmonia del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017. Inoltre, sul medesimo piglio "smantellante", F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1983.

<sup>137</sup> Per un altro parallelismo notevole, si veda il cap. *What a Thing Is (Called)*, in S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York 1999 (ed. orig. 1979), pp. 65-85.