

Amo/odio, dunque sono. Poiché chi ben comincia è a metà dell'opera

Federico Squarcini

Prima di addentrarmi nel dettaglio della questione in oggetto – ossia il modo in cui gli *Yogasūtra* di Patañjali trattano e intendono le due forme di ‘afflizione’ (*kleśa*) chiamate *rāga* e *dveṣa* –, ritengo opportuno presentare alcune considerazioni circa il genere letterario noto come *sūtra*, in assenza delle quali l’impiego e la comprensione degli stessi possono risultare ostici. È cosa risaputa, tra gli specialisti di simili testi, che il carattere costitutivo dei *sūtra* in lingua sanscrita – circolanti in ambito sudasiatico almeno a partire dal I-II secolo d.C. – è quello di una composizione tecnica in cui le varie parti sono strettamente correlate e le cui sezioni sono costruite attorno a proposizioni apodittiche, a prima vista enigmatiche e spesso così tanto concise da risultare criptiche al lettore non avvezzo ai temi sottoposti a scrutinio dai *sūtra*. Trattasi di composizioni atte a sollevare interrogativi e a fornire risposte a proposito di questioni fondamentali, la cui messa a tema vorrebbe indurre alla riflessione e provocare un rivolgimento del punto di vista del destinatario, alla stregua di una potente scossa tellurica in grado di rivoltare l’ordinario assetto orografico di un vasto territorio. A una siffatta morfologia testuale corrispondono senz’altro i *Nyāyasūtra*, i *Vaiśeṣikasūtra*, il *Vedāntasūtra*, i *Mīmāṃsasūtra* e gli *Yogasūtra* – per citare solo i più noti –, pietre miliari di altrettante tradizioni speculative e per la cui delucidazione e spiegazione si sono spesi, nei secoli a seguire, gli ‘[ampliamenti] discorsivi’ (*bhāṣya*) di tanti eruditi commentatori.

Questo per dire che la maggior parte dei *sūtra* risponde alla logica maieutica del ‘cruciverba’, ossia quella secondo cui, a partire da uno scarno reticolo di spunti appena accennati, è possibile portare alla luce un sistema di correlati in prima istanza non visibili. Come nei cruciverba, però, la decodifica dei *sūtra* non è immediata: richiede che li si frequentino con assiduità e che si abbia contezza delle ramificate implicazioni sottostanti ai temi chiamati succintamente in questione. Dunque, dal momento che, come appena accennato, anche la raccolta di proposizioni attribuita a Patañjali partecipa a pieno titolo del carattere a ‘cruciverba’ dei *sūtra*, anch’esse, per poter essere intese, richiedono applicazione e domestichezza.

TRA *SŪTRA* E CRUCIVERBA

A proposito della natura inter-correlata dei *sūtra*, faccio subito notare che, rispetto al totale dei suoi 195 *sūtra* – quasi simmetricamente distribuiti all’interno di quattro ‘quarti’ (*pāda*) strettamente connessi tra loro –, sono pochi i *sūtra* che trattano delle forme di ‘afflizione’ (*kleśa*) che ci interessano¹, le quali sono illustrate all’inizio del secondo ‘quarto’ e li fungono da premessa logica all’importante sezione sugli *aṅga* che segue. Come spesso accade nei *sūtra*, però, la scarsa frequenza di occorrenze di un dato tema non è necessariamente indice della poca rilevanza dello stesso. È assai più indicativo il contesto in cui è inserito uno specifico tema, poiché è dall’importanza del discorso di cui partecipano che i singoli *sūtra* derivano forza e cogenza. Infatti, ciò che rende cruciale la questione dei cinque *kleśa* è il suo figurare proprio in apertura del secondo *pāda* dell’opera, al quale, come già indicato dal titolo – in cui il termine *sadbhāna* rimanda alla cifra sistematica e ‘strategica’ di quanto contenuto al suo interno –, è assegnato un ruolo di primaria importanza, essendo, di fatto, l’unica parte del testo in cui si danno indicazioni d’ordine pratico e si forniscono i dettagli della ‘messa in opera del metodo’ (*kriyāyoga*) proposto.

Infatti, per esplicita ammissione dell’autore dei *sūtra*², il ‘rimedio’ rappresentato dagli otto *aṅga* del suo *yoga* mira soprattutto all’eliminazione dei cinque *kleśa*, veri e propri indici sintomatici della presenza di un ‘malanno’³.

Per queste ragioni è prioritario avere chiaro quale siano i rapporti che intercorrono tra il ‘rimedio’ proposto e il ‘malanno’ in questione, restando ben memori sia del nesso di fondo che unisce – fin dall’inizio del primo *pāda* – il fenomeno cognitivo delle cinque *vr̥tti* a quello dei cinque *kleśa*, sia del legame pragmatico che c’è tra i primi due *aṅga* del metodo e gli specifici *kleśa* detti *rāga* e *dveṣa*. In vista di tali chiarimenti, conviene iniziare dai *sūtra* dedicati alla coppia *rāga* e *dveṣa*, a cui però serve far precedere il testo di cui questi sono una digressione esplicativa⁴:

1. L’ascesi fervente (*tapas*), lo studio in proprio e la dedizione al dio (*īśvara*) sono [i principali ambiti in cui] un metodo è messo in pratica (*kriyāyoga*).
2. [Qualunque sia la pratica, però, essa deve] coniugare [appieno] lo scopo del porre in essere il *samādhi* con quello dell’attenuazione (*tanūkarana*) delle affezioni (*kleśa*).
3. Le affezioni, [nel loro incedere esponenziale,] sono: il non vedere come stanno le cose (*avidyā*), il ‘senso di io-sono’ (*asmitā*), [la coppia] attrazione (*rāga*) e avversione (*dveṣa*), l’ambizione ostinata al mantenimento [della continuità] (*abhiniveśa*).
[digressione ad 2.3]
[...]
7. L’attrazione è [l’affezione] conseguente [all’esperire] agio (*sukha*).
8. [Mentre] l’avversione è [l’affezione] conseguente [all’esperire] disagio (*duḥkha*).
9. [Infine, l’ultimo stadio delle affezioni è] l’ambizione alla continuazione (*abhiniveśa*) [dell’esperito], la quale, una volta dispiegatasi (*rūḍha*) – assalendo anche l’uomo colto (*vidvas*)–, è persistente di per sé (*svarasavāhi*).
10. Tali [affezioni] sono così sottili (*sūkṣma*) da poter essere eliminate (*heya*) [soltanto] risalendo a ritroso (*pratiprasava*) la traiettoria fino alla loro origine⁵.

AFFEZIONE E INFEZIONE

A una prima lettura di questa sezione degli *Yogasūtra* potrebbe non risultare chiaro il portato affettivo dei *kleśa* – o meglio la funzione

‘infettiva’ a questi assegnata – e dunque di che cosa sarebbero sintomo i due *kleśa* detti *rāga* e *dveṣa*. Senza uno sguardo d’insieme sull’opera, infatti, si corre il rischio di fraintendere quale sia il rapporto che vincola i *kleśa* a ciò che li causa, trascurando così il grado di ingerenza qui assegnato ai condizionamenti derivati dal venire in ‘contatto’ (*saṃyoga*)⁶ con gli oggetti della percezione sensibile.

È proprio a partire dal ‘contatto’, invece, che si generano le figure fittizie dell’‘oggetto visto’ e del ‘soggetto vedente’ – come detto nella successiva digressione illustrativa dedicata al *saṃyoga*, ossia in *Yogasūtra*, 2.23 (*svāsvāmīśaktyoḥ svarūpopalabdhibetubḥ saṃyogaḥ ||*), figure ipostatiche a cui è qui riconosciuta la forza di poter condizionare e compromettere la nitidezza delle esperienze a seguire. È questo l’aspetto che permette di cogliere appieno il portato affettivo dei cinque *kleśa*: con il loro procedere in sequenza, essi stanno a indicare le risultanti psico-somatiche derivate dal ‘contatto’ con gli ‘stimoli’ (*vr̥tti*), di cui i *kleśa* sono quindi gli effetti. Infatti, come già indicato in apertura del primo ‘quarto’ dell’opera⁷, è nel momento in cui il ‘soggetto vedente’ entra in contatto con l’‘oggetto visto’ che prende il via il processo di progressiva stabilizzazione degli affetti derivanti dalla stimolazione incessantemente in atto nell’ambiente di vita⁸. Un processo, quello dell’abituazione agli stimoli, che tende a routinizzare e sclerotizzare il vissuto sensibile, generando varie forme di automatizzazione, tanto senso-motorie quanto cognitive.

SIN DALL’INIZIO, DETTO IL MALANNO PROPOSTO IL RIMEDIO

Ora, dal momento che fin dal suo celebre *sūtra* d’inizio, ossia *Yogasūtra*, 1.2 (*yogaś cittavr̥ttinirodhaḥ ||*), il testo di Patañjali dichiara di aver come principale scopo quello della generazione del *nirodha* di *cittavr̥tti*⁹, all’odierno interprete del testo deriva la necessità di avere ben chiara la natura e la logica procedurale del fenomeno in questione, ossia *vr̥tti*, le cui implicazioni cognitive sono infatti descritte con perizia nel primo passo digressivo dell’opera, ossia *Yogasūtra*, 1.5-11, nella quale il fenomeno cognitivo in questione è descritto a partire dal suo andamento penetrativo ed evidenziandone il carattere affettivo. Ciò è particolarmente chiaro quando, in *Yogasūtra*, 1.5 (*vr̥ttayah pañcatayyah kliṣṭākliṣṭāḥ ||*), l’autore presenta l’accostamento tra le cinque *vr̥tti* e la loro potenziale ambivalenza in

termini di *kliṣṭa* e *ākliṣṭa*, anticipando così la questione dei *kleśa* di *Yogasūtra*, 2.3-9, cosa che rende possibile abbinare il procedere dei cinque gradienti di *vṛtti* di *Yogasūtra*, 1.6 (*pramāṇaviparyayavikalpanidrāsmṛt-ayab*) ai cinque *kleśa* enunciati in *Yogasūtra*, 2.3 (*avidyāsmītārāgadveṣ-ābbhiniveśāḥ kleśāḥ ||*).

È questo il ritratto speculare del sistema di condizionamenti estero-cettivi e intero-cettivi a cui fa riferimento la coppia dei sopraccitati *sūtra*, ossia quelli relativi a *rāga* e *dveṣa*. Trattasi, infatti, di due *sūtra* la cui sintassi è perfettamente speculare, a indicare un medesimo procedere logico, seppur facente riferimento a sensazioni di segno opposto tra loro. Come si è letto, il primo dei due *sūtra* definisce la sensazione detta *rāga* come ‘derivata’ (*ānuśayī*) dal contatto con qualcosa che è reputato ‘piacevole’ («2.7. L’attrazione è [l’afflizione] conseguente [all’esperire] agio (*sukha*)» [*sukhānuśayī rāgaḥ ||*]), mentre il secondo definisce la sensazione detta *dveṣa* come ‘derivata’ (*ānuśayī*) dal contatto con qualcosa che è reputato ‘spiacevole’ («2.8. L’avversione è [l’afflizione] conseguente [all’esperire] disagio (*duḥkha*)» [*duḥkhānuśayī dveṣaḥ ||*]). In entrambi i casi, pur trattando di sensazioni solitamente ritenute antitetiche, si è messi di fronte a forme di esperienza cognitiva derivate e mediate, entrambe pesantemente pregiudicate dalle esperienze pregresse e dunque tutt’altro che immediate: sapendo già che una tal cosa è ‘amabile’ (*sukha*), il soggetto percepente la ‘ama’ (*rāga*), oppure, sapendo già che una talaltra cosa è ‘detestabile’ (*duḥkha*), il soggetto percepente la ‘detesta’ (*dveṣa*).

ESSERE ‘SOGGETTI’ ALL’AMORE E ALL’ODIO PER LE COSE

È precisamente questa la dinamica dell’ordinaria sindrome da cui è affetto il soggetto ‘vedente’ che ‘non vede [come stanno le cose]’ (*avidyā*). Tale ‘soggetto’, abituatosi a dare per scontata tanto la ‘piacevolezza delle cose piacevoli’ quanto la ‘spiacevolezza delle cose spiacevoli’, è solito qualificarsi – a sé e agli altri – dicendo, a fronte di un oggetto riconosciuto come piacevole (*sukha*), ‘io sono (*asmitā*) colui che prova attrazione (*rāga*) per oggetti piacevoli’, oppure, trovandosi dinnanzi a un oggetto riconosciuto come spiacevole (*duḥkha*), dicendo ‘io sono (*asmitā*) colui che prova repulsione (*dveṣa*) per oggetti spiacevoli’¹⁰.

È chiaro che per potersi qualificare in questi termini – ossia mutuando il proprio statuto dall’abbinamento con oggetti reputati piacevoli o spiacevoli – è necessario disporre ed essere ‘memori’ (*smṛti*) di tutta una serie di indicatori di qualità, per il cui tramite gli oggetti dell’esperienza sono preventivamente classificati. Il fatto che le nostre cognizioni siano affette da delle preferenze valoriali – le quali fungono da vere e proprie forme di ‘pregiudizio’ gnoseologico ed estetico – è dunque strettamente correlato al perseverarsi nel tempo del contenuto sia delle memorie sensibili sia di quelle intelligibili.

Avendo evidentemente contezza della notevole ingerenza di un siffatto fenomeno, i primi due ambiti – ossia gli *aṅga* detti *yama* e *niyama* – del processo d’ispezione reversivo proposto in *Yogasūtra*, 2.10 (*te prati-prasavaheyāḥ sūkṣmāḥ* ||) prendono le mosse proprio dal discernimento propriocettivo del momento in cui il vedente è di fronte a un oggetto a lui ‘già noto’ e per il quale, di conseguenza, esperisce forme compulsive di affezione: quando gli sembrerà d’essere dinnanzi a un oggetto ‘piacevole’ (*sukhā*), avrà voglia di volerlo (*rāga*) (2.7. *sukhānuśayī rāgaḥ* ||), mentre, quando gli risulterà d’essere in presenza di un oggetto ‘spiacevole’ (*duḥkha*), avrà voglia di non volerlo (*dveṣa*) (2.8. *duḥkhānuśayī dveṣaḥ* ||).

AMARE E ODIARE, RIFLESSI PARIMENTI CONDIZIONANTI

Dal momento che operano alla stregua di veri e propri riflessi condizionati di base, le forme di affezione dette *rāga* e *dveṣa* svolgono dunque un ruolo cruciale all’interno del dominio della cognizione abitudinaria, condizionandone seriamente l’esercizio. Per cui, avendo chiaro il grado d’ingerenza degli stessi, sarà facile comprendere l’importanza capitale assegnata dall’autore degli *Yogasūtra* all’opera di discernimento ispettivo (*vi-veka*) svolta proprio a partire dai cinque gradienti del processo affettivo/infettivo chiamato *kleśa*¹¹, la cui importanza e priorità sono infatti ulteriormente ribaditi in chiusura dell’opera, ossia in *Yogasūtra*, 4.28 (*bhānam eṣāṃ kleśavad uktam* ||) e 4.30 (*tataḥ kleśakarmanivṛttiḥ* ||).

È attenendosi al metodo presentato negli *Yogasūtra* che il vedente torna a essere in grado di guardare, con occhi nuovi (*vidyā*), ai gradienti degli effetti patici generati dal contatto con gli oggetti della sua espe-

rienza percettiva, ‘risalendo’ così a come stavano le cose prima del suo abituarsi al ‘sentire piacere’ per le cose ‘piacevoli’ e al ‘sentire avversione’ per le cose ‘spiacevoli’. Ecco che il vedente vede svelata la natura subordinata e automatica delle sue volizioni, *in primis* quelle connotate come *rāga* e poi quelle dette *dveṣa*¹².

Notevole, dunque, la portata della risorsa offerta dalla presa d’atto della corposità affettiva degli effetti derivati detti *kleśa*, in forza della quale il vedente è messo in condizione di cogliere che anche il suo senso di ‘io sono’ (*asmitā*) dipende dagli stessi processi. Il perdurare nel tempo del ritratto ‘personificato’ che il vedente ha di sé, infatti, è reso possibile dalla continua opera di bilanciamento e ipostatizzazione derivante dalle forme di autovalutazione a cui è stato abituato, in nome delle quali esprime a se stesso i gradi del proprio apprezzamento o disprezzo.

IL BUON INIZIO SI VEDE DAL METODO

Questo modo di intendere il senso in cui l’autore degli *Yogasūtra* ha usato i termini *rāga* e *dveṣa*, non è certamente solo farina del mio sacco, dal momento che esso ci è noto almeno a partire dalla testimonianza offertaci dal *Nyāyasūtra* di Gautama (ca. I-II secolo d.C.), uno dei *mūlasūtra* sanscriti piú antichi e influenti. Infatti, fin dalla glossa allo stesso attribuita a Vātsyāyana (ca. 350-450 d.C.), il *Nyāyasūtra* è ritenuto essere l’opera su cui si fonda (*mūlasūtra*) lo specifico ‘modo di vedere’ (*darśana*) detto *nyāya*, cosa che, tra l’altro, sarà poi detta anche rispetto allo *yoga* di Paṭaṅjali, definito appunto *paṭaṅjalayogadarśana*.

La testimonianza in questione proviene da un’importante sezione (*prakaraṇa*) del testo, ossia *Nyāyasūtra*, 4.2.38-49, la quale prende il via da un *sūtra* che esplicita con nettezza il tema in oggetto, ossia *Nyāyasūtra*, 4.2.38 (*samādhiviśeṣābhyāsāt*). A partire da questo *sūtra*, sia il *sūtrakāra* sia l’antica glossa di Vātsyāyana si impegnano nell’illustrare, e in qualche modo rifiutare, i punti salienti delle tradizioni di yoga del tempo, tra le quali figura quella presentata negli *Yogasūtra*¹³.

Il passaggio che mi interessa segnalare qui, però, è tratto dalla parte conclusiva della suddetta sezione del *Nyāyasūtra* ed è all’interno del-

la glossa al *sūtra* 4.2.46 che compare il riferimento al modo in cui le tradizioni di *yoga* chiamate in causa intendevano i termini *rāga* e *dveṣa*.

Qui a seguire riporto per intero sia il *sūtra* in questione sia il commento di Vātsyāyana allo stesso:

46. In vista di tale fine [ossia il *samādhi*], iniziando dalle astensioni e dalle prescrizioni (*yama-niyama*), [taluni operano a partire] dalle proprie pulsioni (*ātmasaṃskāra*), e anche, in virtù del metodo (*yoga*), tramite i mezzi (*upāya*) relativi alle prescrizioni [volte all'ispezione] dell'interiorità. *tadarthaṃ yamaniyamābhyām ātmasaṃskāro yogāc cādhyātmaavidhyupāyairḥ || Nyāyasūtra, 4.2.46.*

[*bhāṣya ad Nyāyasūtra, 4.2.46*]

Per attingere l'emancipazione [taluni si adoperano a partire] dalle proprie pulsioni (*ātmasaṃskāra*), profittando di astensioni e prescrizioni (*yama-niyama*). Mentre l'astensione è un metodo comunemente usato per attenersi alla norma tra gli appartenenti allo stesso stadio di vita, la prescrizione è [un metodo] specifico. La chiarificazione delle proprie pulsioni (*ātmasaṃskāra*), di nuovo, consiste nell'annientamento di ciò che provoca demerito e nell'accumulo di merito. È, invece, in accordo ai trattati sul metodo (*yogaśāstra*) che si debbono svolgere le prescrizioni [volte all'ispezione] dell'interiorità. In tale [metodo], infatti, è [prescritta] l'osservanza di forme di asceti (*tapas*), del confino del respiro (*prāṇāyāma*), del rivolgimento (*pratyāhāra*), dello sguardo inintenzionale (*dhyāna*), e del trattenimento (*dhāraṇā*). In siffatto [metodo] l'esercizio reiterato della pratica discriminativa (*prasaṃkhyānābhyaṣa*) circa il correlarsi dei sensi ai loro oggetti (*indriyaviṣayeṣu*) ha come fine quello di annullare (*prahāṇārtha*) [il compulsivo reiterarsi di] attrazione (*rāga*) e avversione (*dveṣa*). [È a tal fine, dunque,] che si ricorre al mezzo (*upāya*) dell'attenersi alle prescrizioni della pratica del metodo (*yogācāraavidhāna*)¹⁴.

Confortati da queste parole di Vātsyāyana, gli odierni utenti degli *Yogasūtra* potranno così cominciare a considerare che il passo di buon inizio che potrebbe porli già a metà dell'opera consista proprio nell'iniziare a osservare sia le cause delle proprie attrazioni e avversioni per le cose, sia gli effetti che esse generano in seno al 'soggetto' che le esperisce.

1. Cfr., per le varie occorrenze del termine *kleśa*, *Yogasūtra*, 1.24; 2.2; 2.3; 2.12; 4.28; 4.30.
2. Cfr. *Yogasūtra*, 2.2; 2.10; 4.28. Inoltre, *Nyāyasūtrabhāṣya ad Nyāyasūtra*, 4.2.46 (infra).
3. Ricordo che l'autore degli *Yogasūtra* pone al centro del secondo 'quarto' dell'opera una logica 'terapeutica' (*Yogasūtra*, 2.15-27), presentando con essa la sua rivisitazione teoretica del modello quadripartito (*catvāry āryasatyāni*) con cui il Buddha e le tradizioni al suo seguito avevano ritratto la fenomenologia (*duḥkhasatyā*), l'eziologia (*trṣṇāsatya/samudayasatyā*), la diagnostica (*nirodhasatyā*) e la terapeutica (*mārgasatyā*) della cognizione semio-somatica. Cfr. P. Harvey, *Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four 'Noble Truths'*, in S.M. Emmanuel (a cura di), *A Companion to Buddhist Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, pp. 29-45. Inoltre, C.S. Anderson, *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*, Routledge, London 1999, pp. 85-107.
4. Tutte le traduzioni a seguire sono dell'autore.
5. 1. *tapāḥsvādhyāyeśvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ ||*
 2. *samādhībhāvanārthaḥ kleśatanūkaranārthaś ca ||*
 3. *avidyāsmītārāgadveṣābbhiniveśāḥ kleśāḥ ||*
 [...]
 7. *sukhānuśayī rāgaḥ ||*
 8. *duḥkhānuśayī dveṣaḥ ||*
 9. *svarasavāhī viduṣo 'pi tathārūḍho 'bbhiniveśaḥ ||*
 10. *te pratīprasavaheyāḥ sūksmāḥ ||*
6. Che invece è il momento cruciale di tutto il processo in questione, come enfaticamente dichiarato in *Yogasūtra*, 2.17 (*draṣṭṛdrśyayoḥ saṃyogo heyabetuḥ ||*).
7. Cfr., per la fondamentale sezione sulle *vṛtti*, *Yogasūtra*, 1.1-11.
8. Cfr. *Yogasūtra*, 2.15 (*pariṇāmatāpasamśkāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ ||*).
9. Posizione talmente netta e caratteristica – tenuto anche conto del probabile conio *ex novo* del composto *cittavṛttinirodha* – da essere ancora ribadita, con tanto di nome autoriale – ossia Patañjali – in apertura della celebre *Mitākṣarā* di Vijñāneśvara, l'erudito commento del XII sec. d.C. al *Yājñavalkyadharmasāstra* (c. IV-V sec. d.C.). Cfr. *Mitākṣarā*, 1.8:
deśādikārahabetūnām apavādam āha |
ijyācāradamāhimsādānasvādhyāyakarmaṇām |
ayam tu paramo dharmo yad yogenātmadarśanam || 1.8 ||
ijyādinām karmaṇām ayam eva paramo dharmāḥ yad yogena bāhyacittavṛttinirodhe
nātmano darśanam yātbātathyajñānam | yogenātmajñāne deśādiniyamo nāstity arthaḥ |
tad uktaṃ 'yatraikāgratā tatrāviśeṣāt' [Brahmasūtra, 4.1.11] iti pātañjale || 1.8 ||
10. In verità, non può mai darsi 'qualcosa' di bello se non a fronte di qualcuno a cui piace, così come non può mai darsi un 'qualcuno' a cui piace qualcosa in assenza di

qualcosa di 'bello'. Cfr. Nāgārjuna, *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.5 (*ajyate kenacit kaścit kiṃcit kena cid ajyate | kutah kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kiṃcid vinā kutah ||*).

11. Priorità, peraltro, già nota a parecchie opere precedenti agli *Yogasūtra*. Cfr., ad es., Nāgārjuna, *Mūlamādhyamakakārikā*, 5.6; 23.12; 23.16; 26.1; 26.11; *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, 11.32; *Abhidharmakośa*, 3.21; 5.12-14; 5.38; 7.45-46.
12. Sono infatti i primi due *aṅga* degli *Yogasūtra* a permettere, tramite l'ausilio di cinque diverse 'astensioni' (*yama*), di cogliere l'effettivo operare della pulsione attrattiva (*rāga*), e poi, grazie alle cinque diverse 'prescrizioni' (*niyama*), di cogliere l'effettivo operare della pulsione respingente (*dveṣa*).
13. Trattasi infatti di una sezione in cui è difficile non leggere il ritratto di contenuti davvero molto affini a quelli presentati in *Yogasūtra*, 2.28-55.
14. *Tasyāpavargasyādḥigamāya yamaniyamābhyām ātmasaṃskāraḥ | yamaḥ samānam āśrami-nāṃ dharmasādhanam, niyamas tu viśiṣṭam | ātmasaṃskāraḥ punar adharmabhānam dharmopacayaś ca | yogaśāstrāc cādhyātmaividhiḥ pratipattavyaḥ | sa punas tapāḥ prāñāyāmaḥ pratyābāro dhyānaṃ dhāraṇeti | indriyaṣayeṣu prasamkhyānābhyāso rāg-adveṣaprahāṇārthaḥ | upāyas tu yogācāraividhānam iti || Nyāyasūtrabhāṣya ad Nyāyasūtra, 4.2.46.*