

Filosofie dell'esercizio ②



Filosofie dell'esercizio

collana diretta da

Luca Mori (Università di Pisa)

comitato scientifico internazionale

Roberto Alciati (Università di Firenze)

Daniele Cuneo (Université Paris 3)

Islam Dayeh (Freie Universität Berlin)

Christoph Emmrich (University of Toronto)

Stefano Franchini (Istituto Italiano di Studi Germanici)

Oliver Freiburger (The University of Texas at Austin)

Marco Mazzeo (Università della Calabria)

Luca Mori (Università di Pisa)

Gianni Pellegrini (Università di Torino)

Emiliano Rubens Urciuoli (Università di Bologna)

Federico Squarcini (Università di Venezia)

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

Federico Squarcini

Gli esercizi di
Patañjali

Contro la vorticosità delle affezioni
della vita abitudinaria

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

© Copyright 2023

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676399-0

Introduzione

Della *ratio* somatica dell'esercizio

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

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

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

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

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

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

Devo subito dire, però, che della vita del compositore di questo breve trattato in lingua sanscrita non sappiamo praticamente nulla³. Una lacuna storico-biografica di non poco conto, la quale, tuttavia, non ha impedito al dettato degli *Yogasūtra* di circolare ampiamente in area sudasiatica, dove, per secoli, ha riscosso l'attenzione di vari circoli, ora favorevoli ora critici⁴.

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

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

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

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

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

parimenti chiamati Patañjali. Posizione poi riproposta dall'indologo Johannes Bronkhorst⁶, il quale, a partire dalla metà degli anni ottanta, ha ribadito il distinguo tra il Patañjali autore del monumentale trattato di 'grammatica' (*vyākaraṇa*) noto come *Mahābhāṣya*, e il Patañjali autore degli *Yogasūtra*. Stando a questi studi, perciò, i 'due' Patañjali sarebbero soggetti diversi e storicamente distanti, uniti soltanto da un'equivocante omonimia⁷.

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

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

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

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

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

⁹ Cfr. *Yuktidīpikā ad Sāṃkhyakārikā*, 3 (*ucyate- ahamkāraparigrahārtham | evaṃ tarhi naivāhamkāro vidyata iti patañjaliḥ |*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

prospettici' (*darśana*) in auge al suo tempo. Uno stile che, peraltro, non è affatto distante dai modi in cui operavano gli esponenti delle antiche tradizioni medico-terapeutiche dell'area mediterranea (i cui diagrammi logici fanno ancora parte dell'odierna pratica medica, sia clinica sia nosografica), oppure i partecipanti ai circoli filosofico-teoretici della classicità greca¹³.

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

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

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

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

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

all'ambito dell'afflizione e dell'affezione patica, perciò adatto a rappresentare l'aspetto 'effettuato' e 'causato' delle afflizioni e dei patemi chiamati, di volta in volta, in causa¹⁵. Nel contesto delle tante opere in cui compare, infatti, la parola *kleśa* funge da rappresentante d'insieme dei diversi gradienti di intensificazione di singoli, seppur compositi, processi affettivi, altrimenti espressi mediante termini correlati, quali, ad esempio, *duḥkha*, *vyādhi*, *roga*, *heya*, ecc. Tenuti assieme alla parola *kleśa*, i tanti altri descrittori lessicali che la lingua sanscrita impiega per indicare la varietà di condizioni patologiche, aiutano a definire l'ambito di pervasività del fenomeno affettivo. La variazione e l'abbondanza di siffatti termini, peraltro, sono spia della perizia con cui si è guardato all'insieme delle afflizioni che gravano e

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

¹⁵ Per una formulazione, antesignana, del rapporto patogenetico che intercorre tra *vikalpa* e *kleśa*, si veda Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 18.5 (*karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ | te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate* ||). Inoltre, Vasubandhu, *Triṃśikāvijñaptikārikā*, 6 (*kleśaisī caturbhiḥ sahitam nirvṛtāvākr̥taiḥ sadā | ātmaḥṣṭyāt mamohātmamānāt masnehasamjñitaiḥ* ||); Vasubandhu *bhāṣya* ad Asaṅga, *Mahāyānasūtrālamkāra*, 11.76-77 (*savikalpa* è detto *rogahetu*, mentre *nirvikalpa* è *arogyahetu*).

da cui è patologicamente affetto l'animale umano, assediato, da un lato, da diversi tipi di 'patimenti' (*roga*) topici¹⁶, e assillato,

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

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

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

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

¹⁸ Cfr., su *vr̥tti*, *infra*, n. 77 di cap. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Cfr. *infra*, n. 70 di cap. 1.

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

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

Detto in altri termini: per l'autore degli *Yogasūtra* la presa d'atto e il farsi carico dell'effettivo andamento della 'sistemica dell'affezione' è sia il mezzo sia il fine del proprio 'metodo', il quale, prendendo le debite distanze dalle forme di 'salute presunta' (*mithyāsamādhi*) o di 'salute precaria' (*sabījasamādhi*), è teso non solo al ripristino della 'salute' (*samādhi*) bensì all'ottenimento di una sorta di 'immunità' (*nirbījasamādhi*) all'affezione stessa²⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Indice

Introduzione	5
<i>Capitolo 1</i>	
Le affezioni e la loro diagnosi	21
1.1. Le affezioni come effetto	21
1.2. Sulle cause delle affezioni	56
<i>Capitolo 2</i>	
La curabilità e l'interruzione delle affezioni	71
2.1. Alle affezioni c'è rimedio	71
2.2. Sugli effetti del rimedio	91
<i>Capitolo 3</i>	
L'esercizio della terapia: applicazioni del rimedio	111
<i>Capitolo 4</i>	
Ricezioni della terapia	125
Glossario tecnico	135
Appendice testi	143
Bibliografia	149

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2023