

# Agi e disgrazie del 'cane ghiotto'. Parole e metodi contro l'autoerotismo del 'compiacimento' (saṃtoṣa)

Federico Squarcini



## ESSERE COME 'CANI GHIOTTI'

È incauto, sprovveduto e stolto colui che, per smodata brama di piaceri, perde ciò di cui già gode per provare a prendere ciò che ancora non possiede. Il ritratto che di un siffatto soggetto ha dato la *vox populi* mediterranea è quello del 'cane avido', il cui stato malandante e sventurato è scandito dall'odierno adagio 'il cane ghiotto perse il certo per l'incerto'. Un modo di dire comune ma che rimanda a ben più aulici e antichi detti: 'per quanto poche, le cose certe sono meglio delle incerte' (*pauca licet certa sunt incertiis meliora*).

Da secoli, infatti, mediante figure come quella del 'cane ghiotto'<sup>1</sup>, gli uomini mediterranei hanno rivolto un monito alla propria e all'altrui libido istintuale, facilmente soggetta al fatale malanno della *pleonexia*<sup>2</sup>: non siate sciocchi come il 'cane ghiotto', il quale, preda del suo stesso istinto predatorio, al momento in cui vide il riflesso sullo specchio d'acqua del brandello di carne che stringeva saldamente in bocca, spalancò quest'ultima per afferrarlo, perdendoli così entrambi e restando a 'bocca asciutta'.

Scopo primo di ammonimenti come questi –i quali, come un *mantra*, sono detti per rimbalzare di bocca in bocca e tra sé e sé– è quello di fare in modo che l'individuo sia in grado di contenere, arginare e placare gli istinti e le ambizioni che turbano e agitano il proprio 'stato d'animo' (*citta*). L'essere preoccupati dalle sconvenienti e minacciose conseguenze derivanti

dall'esercizio delle ambizioni e degli appetiti, infatti, è stata, e resta, l'incessante scintilla che ha tenuto acceso l'ingegno creatore dei coniatori di simili ammonimenti, ricorrendo ai quali essi tentavano di tenere a freno l'inesausto e famelico *daimon* dell'insoddisfazione e dell'avidità.

Al pari di coloro che, per secoli, hanno ripetuto la *fabula* del 'cane ghiotto' –oppure moniti e motti come 'meglio un uovo oggi che una gallina domani' e 'chi s'accontenta gode'–, anche in area sudasiatica generazioni di sofisticati specialisti si sono alacramente adoperate e spese nel coniare detti, motti, sunti e testi in grado di far fronte all'impellente esigenza di governare la propria e l'altrui libido (*kāma*), sicché da sedare gli eccessi dell'ardente sete' (*tr̥ṣṇā*). Anche in questi àmbiti, infatti, si è a lungo riflettuto sull'ambigua condizione del 'cane ghiotto', ossia quella di chi, desideroso di agio ma disgraziata vittima dell'incapacità di impedire il tramutarsi in avidità della propria spinta istintuale –unica sua risorsa vitale–, si reca danno con le proprie mani. Questi, come il 'cane ghiotto', è simultaneamente esposto tanto agli agi e ai profitti derivanti dalle sue 'virtù' –quali l'appetito e lo slancio istintuale– quanto alle disgrazie e ai danni provocati dai suoi 'vizi' –quali l'eccesso, l'impetuosità e la smodatezza dell'esercizio delle 'virtù'–, sicché causa prima tanto dei propri agi e vantaggi quanto dei propri disagi e malanni.

Ragion per cui, non è lecito porre limiti di spazio o di tempo, di area o di epoca, al procedere dell'opera di addomesticamento del 'cane ghiotto', la quale, a 'Oriente' come a 'Occidente' e nell'Antico' come nel 'Moderno', è stata, e resta, l'inderogabile priorità di tutte le istituzioni –macro o micro che siano– implicate nella globale impresa biopolitica dell'ominazione<sup>23</sup>.

Da secoli e a ogni latitudine, perciò, abituare, edurre e indurre l'umano alla vita con i propri simili e con se stesso comporta, giocoforza, il ricorso alla manipolazione della sua costitutiva ambiguità istintuale, la quale, croce e delizia del suo vivere, lo espone sempre ai rischi dell'eccesso e dell'esagerazione e a quelli della carenza e della sottrazione.

A proposito di questa tensione intestina, ricorrendo alla figura del 'cane ghiotto' –che qui impiegherò come espediente narrativo, quale emblema della 'vittima di se stesso'–, intendo dare un volto all'altresì troppo astratta coppia 'compiacente/compiaciuto' (la quale è il riflesso, interiorizzato,

dell'onnipervasiva opposizione tra servo/padrone, tra bestia/sovrano, tra sorvegliato/sorvegliante)<sup>4</sup>, facendola fungere da esempio emblematico della logica cotensiva del *do ut des* che scandisce l'infinito reverbero degli abbinamenti diadici a cui tutti, abitualmente, ricorriamo<sup>5</sup>. Una schiera infinita di diadi e coppie, in ognuna delle quali 'vizio' e 'virtù' coesistono, dato che, in ognuna di esse, vi è sempre qualcuno che sfrutta, mangia e si nutre a spese e a discapito di qualcun'altro<sup>6</sup>. È questo l'incessante 'tira e molla' dei viventi, in cui tutte le parti in causa sono reciprocamente debentrici e creditrici, donatrici e riceventi<sup>7</sup>, entrambe comunque 'resti', tanto particole residuali quanto condizione necessaria affinché possa darsi lo scambio tra il 'fruito' e 'fruitore' che governa, da sempre, l'andamento dell'intero consorzio dei viventi.

L'impresa del governo del godere e del patire dell'uomo, però – come insegna la nostra *fabula* del 'cane ghiotto' –, non può limitare il suo esercizio al 'dominio esterocettivo del fare', dal momento che gli appetiti corporei dell'animale umano sono, in misura certa, tanto amplificati quanto attenuati facendo appello sia al 'dominio peripersonale del dire' sia al 'dominio interocettivo del pensare'. Forte del suo continuo e concreto mescolarsi, è la simultanea interferenza tra questi tre dominî vitali a conferire salienza pratica, semantica e patica al conio di motti e detti come il già citato 'chi s'accontenta gode': ossia, chi aggiunge parola e pensiero a quel che fa, colma il *deficit* di presenza del reale, la cui nuda quantità *sembra* non garantire sufficiente godimento.

È così che, profittando della catena degli effetti che permette alla parola di informare il pensare e al pensare di informare il fare, il 'verbo si fa carne'<sup>8</sup>. Sono questi, in breve, gli agi e le disgrazie a cui è esposto il 'cane ghiotto', simbolo dell'umano irrequieto e mai pago.

### IL TIRA E MOLLA DEL 'CANE GHIOTTO': STRATTONARSI NEL 'COMPIACIMENTO' (SAMTOŞA)

Quantum precede guadagna maggior corpo e sostanza se ci si rivolge alle forme storiche assunte dalla suddetta interferenza tra 'dominî vitali', ossia se si guarda ai tanti casi in cui il ricorso a parole e a termini specifici è servito da vettore di inoculazione di peculiari 'modi di pensare' al proprio fare, al fine di valutarlo e giudicarlo secondo 'regola data' (*dharmā*). Fra i

tanti termini possibili, scelgo qui di trattare della parola sanscrita *saṃtoṣa*, la quale, a partire dal modo in cui è composta<sup>9</sup>, è esempio principe del ‘tira e molla’ a cui è costitutivamente soggetto l’animale umano: come il ‘cane ghiotto’, anch’egli corre sempre il rischio di lasciar perdere ciò che ha già tra le mani a causa della smodata voglia di afferrare qualcos’altro, qualcosa che non ha ancora con sé e che gli *appare* attraente.

I contesti letterari in cui compare il termine *saṃtoṣa*, infatti, attengono sempre a momenti in cui si tratta del ‘governo di sé’ e, in particolare, dell’importanza dell’esercizio dell’‘auto-controllo’ e della riflessività propriocettiva. Dallo spoglio delle tante occorrenze si evince che il sostantivo maschile *saṃtoṣa* è largamente impiegato per indicare lo stato d’animo del ‘compiacimento’, del ‘contentamento (con poco)’, dell’‘accontentamento’, della ‘gratificazione’, del ‘sereno appagamento’, dell’‘acquietamento di una pulsione’, e perciò serve a ritrarre discorsivamente tonalità affettive quali la ‘soddisfazione’, la ‘sazietà’, la ‘sobrietà’, la ‘modestia’, la ‘moderazione’, la ‘temperanza’ e persino la ‘frugalità’: in breve, la parola *saṃtoṣa* è atta a indicare colui che ‘si fa contento [con poco]’ (*saṃtoṣaṃ kr*). Si tratta, detta altrimenti, della stessa condizione a cui fanno riferimento i sostantivi dell’inglese *satisfaction*, *contentment*, ma anche *pleasure*, *delight*, *joy*.

È altrettanto notevole, rispetto ai fattori che partecipano alla generazione del significato del sostantivo *saṃtoṣa*, considerare l’uso che si fa del nome proprio *saṃtoṣa* (atto a indicare il carattere di colui che è ‘frugale’, ‘sobrio’, ‘moderato’, ‘parco’, ‘appagato/placato [con poco]’), impiegato, nell’epica tarda, per nominare il figlio generato dall’unione di Dharma (il ‘regolatore’) e di Tuṣṭi (la ‘godente/gaudente’<sup>10</sup>).

Faccio poi notare, in ultimo, che dal participio passato del verbo *saṃtuṣ* derivano composti come *saṃtuṣṭacitta*, il quale serve a indicare uno ‘stato d’animo appagato’, un ‘umore [reso] gioviale, felicitato’.

Dunque, come si è visto, tanto il sostantivo *saṃtoṣa* quanto il verbo *saṃtuṣ* segnalano l’esistenza di un intimo diverbio, una contesa tra istanze opposte, una lotta intestina che tormenta e mette in subbuglio la quiete del ‘foro interiore’: è questo il ‘campo’ (*kṣetra*) in cui, di fatto, prende corpo il ‘tira e molla’ a cui è costitutivamente esposto l’umano<sup>11</sup>. Un viscerale scontro tra compagini avverse, la cui contrapposizione delimita i contorni di uno spazio marcatamente antagonistico: è il corpo del ‘cane ghiotto’ la sede e il teatro

di guerra in cui un ‘soggetto dominante/sorvegliante’ è continuamente a rischio di perdere il controllo sui moti di un ‘soggetto dominato/sorvegliato’, del quale urge tenere a bada i moti eversivi e le pulsioni avversarie.

Tutti gli appelli, gli inviti e le esortazioni all’esercizio del ‘compiacimento’ e del ‘contentamento’ (*samtoşa*), perciò, non vanno intesi alla stregua di benevole sollecitazioni, facili e gratuite, a coltivare le più alte ‘virtù’ dell’animo, bensì in quanto allarmanti richiami all’ordine, sempre volti a spronare il ‘soggetto’ sotto attacco a compiere l’intervento ostatico che mette un freno all’altresì fatale dilagare del pernicioso ‘vizio’ dell’“incontentabilità”: così come accade in seno a ogni sistema immunitario, anche qui l’istanza ordinante e contenente del ‘compiacersi/farsi del bene’ risponde, simbioticamente, all’istanza distruttiva e invadente del ‘condannarsi/farsi del male’.

■ L’aspra concretezza del diverbio che pervade un siffatto scenario, peraltro, non dipende certo dalla peculiarità del ‘contesto’ preso in esame: il ‘tira e molla’ che strattona e strapazza il ‘cane ghiotto’ che è l’umano è palesemente ritratto persino nell’uso che l’odierna lingua italiana fa del verbo ‘contentare’. Trattasi di un verbo ambivalente e segnatamente equivoco, ragion per cui è stato posto al centro di tante massime e proverbi<sup>12</sup>. È a siffatta ambivalenza, perciò, che si rivolgono le precisazioni e i distinguo degli specialisti in materia di detti edificanti:

«Occorre distinguere nel verbo *contentare* due significati che non coesistono nel sostantivo *contentezza* –che significa semplicemente felicità, soddisfazione– ma invece si colgono nelle sfumature dell’aggettivo *contento*. *Contentare* significa ‘far contento, soddisfare’ sia nel rendere semplicemente felice, sia nell’arrivare alla misura che lo scontento desidera, o si aspetta, per non avere motivo di lamentarsi: ‘Dàgli un altro milione e contentalo!’. Questo significato si accentua nel riflessivo *contentarsi* che, a sua volta può avere due significati; il primo è ‘conoscere saggiamente la misura alla quale possono arrivare le proprie pretese’, ‘giudicare giusto quello che si è avuto e apprezzarlo’. È questo segno di equilibrio, maturità, di senno e in molti casi è giudicato il segreto della felicità. Nel secondo senso invece il verbo indica colui che si accontenta di quello che ha o gli viene dato, mostrando ingenuità, nel caso che si faccia abbindolare (come si accontentano i bambini con un nonnulla), ovvero mostrando poca fiducia in se stesso, rinunciando all’impegno, alla lotta, ad avere di più quando uno potrebbe averlo, per avere, ad esempio dei talenti»<sup>13</sup>.

■ A ben vedere, dunque, lo svolgimento della semplice azione di cui dice il verbo ‘contentare’ risulta essere vistosamente problematico e dagli esiti incerti: il transito dall’infinito ‘contentare’, al riflessivo ‘contentarsi’, al sostantivo ‘contentezza’ e all’aggettivo ‘contento’, infatti, è tutt’altro che agevole e sicuro. Tant’è vero che, come recita la già citata massima ‘chi s’accontenta gode’, non è sufficiente disporre di qualcosa di cui godere per essere ‘contenti’, poiché, di contro, solo colui che conosce l’*ars* dell’‘accontentarsi’ gode veramente. Pare, peraltro, vi sia un’insufficienza costitutiva nel godere stesso, in quanto il piacere che può trarsi dalla fruizione sensibile dell’oggetto del desiderio non basta, da solo, a saziare la sete che anima e tormenta colui che cerca, in ogni modo, di ‘sentirsi contento’. La stessa massima del ‘cane ghiotto’, infatti, serve a illustrare proprio la precarietà del godere, la cui cifra è la parzialità: malgrado le sue fauci stessero già sensibilmente godendo dell’ambito brandello di carne, il suo appetito seguitava a essere insoddisfatto poiché il suo animo continuava a essere patentemente scontento e inappagato.

Ragion per cui, come è anche detto nei *sūtra* dedicati a *saṃtoṣa* nel secondo *pāda* degli *Yogasūtra* – ai quali tornerò nelle pagine a seguire<sup>14</sup>, urge abituarsi a guardare in maniera anfibologica alla ‘virtù’ del ‘compiacersi’, ‘apprezzarsi’ e ‘contentarsi’, ossia intendendola a partire dalla stretta relazione che essa intrattiene con il ‘vizio’ del ‘condannarsi’, ‘disprezzarsi’ e ‘non esser mai contenti’, smettendo di vederla come una condizione data e indipendente.

■ A tal fine, merita analizzare con cura l’intrinseca equivocità e ambiguità dello ‘stato d’animo’ a cui il termine *saṃtoṣa* rimanda, il quale, essendo uno stato affettivo provocato e promosso da atti e gesti discorsivi – tanto pubblici quanto privati – tesi al sostegno e alla magnificazione di se stessi e della propria ‘intimità’ (quali, ad esempio, il ‘compiacersi’, ‘gratificarsi’, ‘complimentarsi’, ‘apprezzarsi’, ‘sovrastimarsi’, ‘lusingarsi’, ‘adularsi’, ‘elogiarsi’, ‘elevarsi’, ‘glorificarsi’, ‘incoraggiarsi’, ‘consolarsi’, ‘coccolarsi’, ‘amarsi’, ‘volersi bene’, ‘allietarsi’, ecc.), non ha uno statuto proprio, stabile e a sé stante, bensì mira e serve, prima di tutto, a mettere in cattiva luce e a bandire dall’uso tutta una serie di atti e gesti discorsivi speculari, contrastivi e antitetici (quali, ad esempio, il ‘dispiacersi’, ‘screditarsi’, ‘criticarsi’, ‘biasimarsi’, ‘sottostimarsi’, ‘infamarsi’, ‘disprezzarsi’, ‘denigrarsi’, ‘lamentarsi’, ‘svalutarsi’, ‘umiliarsi’, ‘condannarsi’, ‘abbattersi’, ‘dileggiarsi’, ‘odiarsi’, ‘volersi male’, ecc.).

L'insieme composito di simili atti e gesti discorsivi, i quali hanno tutti a che fare con la dialettica dell'esercizio riflessivo del 'percepirsi e del giudicarsi', delinea i contorni della sempiterna operazione biopolitica della 'soggettivazione'<sup>15</sup>, la quale, raccordando gli istinti del singolo al dettato delle istituzioni circostanti, profitta, in misura cospicua, del dispositivo discorsivo della 'figurazione di sé' –vera e propria arma 'endoretorica'–<sup>16</sup> per plasmare, forgiare, 'assoggettare' e conferire forma 'utile' al vissuto interocettivo individuale.

Il termine sanscrito *saṃtoṣa*, perciò, partecipa a pieno titolo di siffatta operazione 'pedagogica', esortando anch'esso il parlante a 'mettersi in quiete', a 'recarsi soddisfazione', ad 'accontentarsi', a 'rendersi ben conto di ciò a cui è accanto', a 'raccontarsi di esser contento'. Mediante il parametro regolativo della 'contentezza', infatti, egli è chiamato –fin dalla più tenera età– a mantener salda la rotta indicatagli dai propri congiunti, sicché da riuscire a condurre in porto la propria *navigatio vitae*. Correggendo il tiro delle proprie spinte e pulsioni interiori per il tramite indotto del vaglio, dell'esame, dello scrutinio, della valutazione e della 'stima' di sé, l'indomito e sprovveduto 'cane ghiotto' può sperare di rendere degna e proficua la propria vita: a conti fatti, da bravo 'cuor contento', questi finisce col tributare a se stesso i meriti del raggiungimento di un tale traguardo e si rivolge parole di plauso e di lode.

Se letta e intesa in quest'ottica, la parola sanscrita *saṃtoṣa* –col suo riferirsi allo 'stato d'animo' del 'cuor contento', ossia 'colui che si appaga e contenta da sé'– può essere accostata a pieno titolo all'infinito numero di parole e di termini con cui, in tutti i tempi e in tutte le lingue, le collettività umane hanno delimitato l'esercizio dei modi con cui i singoli dovevano pensare a se stessi. In forza del suo far fronte alla medesima urgenza, infatti, il termine *saṃtoṣa* può senz'altro entrare a far parte dell'immenso catalogo dei dispositivi discorsivi atti alla gestione e al governo di sé: dalla 'cura di sé' (*epimèleia heautoù*) dell'Alcibiade di Platone<sup>17</sup>, all'*amor sui* di Agostino<sup>18</sup>; dalla *satisfaction de soy-mesme* di Descartes<sup>19</sup>, fino agli odierni *self-loving*, *self-centredness* (sempre a rischio di tramutarsi in *selfishness*), 'amor proprio' (sempre a rischio di diventare egoismo narcisistico), 'auto-stima' (sempre a rischio di divenire onanismo auto-erotico).

■ Tutto quanto precede serve dunque a dire che la parola *samtosa* rimanda, in ultimo, alla problematica sfera dell'auto-erotismo –il dominio affettivo in cui si esercita l'onanismo del 'compiacimento'–, ossia al cupo ambito interocettivo dove si svolge il complesso negoziato tra i 'bisogni' e i 'desideri', tra il 'sentire sensibile' e il 'pensare intelligente', tra la pragmatica del 'contentare' e la statica dell'idea di 'contentezza', tra il 'piacere topico e tangibile' e il 'gusto estetico intelligibile'. Tale è l'aria che si respira all'interno del 'foro patemico' in cui dimora il 'cane ghiotto' che è l'umano, il quale è tanto affamato dal bisogno di *percipere* quanto affabulato dai *desiderata* del *cogitare*. Un ambiente cupo e turbolento, in cui le derive del supplemento affettivo offerto dalla *fabula* del 'cuor contento' assumono tratti inquietanti: se, da un lato, il 'raccontarsi di esser contento' può servire a colmare una lacuna e a sopportare una mancanza, dall'altro, questa maniera affabulatoria, ammaliante, adulante, lusinghiera, elogiante e seduttiva di dirsi e di pensarsi rischia di scadere presto nell'auto-illusione e nell'auto-inganno<sup>20</sup>, assumendo i tratti di una 'falsa coscienza'<sup>21</sup>.

Ad esempio, colui che esagera col 'compiacimento' e si 'accontenta troppo' –adagiandosi all'ombra della 'virtù' detta *samtosa*–, corre il rischio di scadere nella viltà e nell'ignavia, dal momento che si limita ad assistere, passivamente, al perder forza degli 'utili vizi' della sfrontatezza, dell'audacia, dell'ambizione, dell'improvvida intraprendenza, del coraggio intrepido.

■ Di contro, colui che si 'accontenta troppo poco' –proprio come è accaduto al 'cane ghiotto' della nostra *fabula*– diventa facile preda della sopracitata *pleonexia*, ossia della chimerica voglia di provare piaceri derivanti da tutto ciò che è nuovo e mancante, la quale, come nel detto 'l'erba del vicino è sempre più verde', adombra, fino a coprirlo del tutto, il piacere per ciò di cui già si gode.

Sono queste, per sommi capi, le coordinate affettive e le traiettorie pratiche della 'geometria delle passioni'<sup>22</sup> attraverso cui, ora come allora, qui come altrove, si dipana e diffonde nello spazio e nel tempo la macchinosa impresa del governo delle pulsioni istintuali dei viventi. Un tira e molla di notevole intensità, per gestire il quale, vista la posta in palio, si è fatto frequentemente affidamento al dispositivo dell'auto-coscienza del compiacente', sicché da regolare dall' 'interno' il mastodontico incedere dei collettivi umani.



In tal modo gli scriteriati slanci libidici del malcapitato ‘cane ghiotto’ sono stati posti sotto ‘stretta sorveglianza’, sicché da renderli docili, agevoli e ‘utili’ al procedere delle cose, tanto negli spazi della ‘vita pubblica’ quanto in quelli della ‘vita privata’, tanto nell’agone politico quanto nell’intimità del ‘foro interiore’.

### **ISTITUIRE IL TIRA E MOLLA DEL ‘CANE GHIOTTO’: IL ‘COMPIACIMENTO’ (SAMTOŞA) COME ‘AUTO-DOMINIO’ INDOTTO**

A questo punto, dando seguito all’itinerario immaginativo introdotto ricorrendo alla figura del ‘cane ghiotto’, merita spendere qualche considerazione circa il governo politico del ‘tira e molla’ che inquieta e lacerava dall’interno tutti i consorzi umani. In seno a ognuno di essi, infatti, vige un andamento segnatamente instabile, in forza del quale tanto i collettivi quanto i singoli individui sono continuamente stratonati da tensori avversi. Nel tentativo di compensare gli effetti destabilizzanti di siffatto ‘tira e molla’ –che però rappresenta il motore primo di ogni ambiente vitale–, si è dovuti ricorrere a forme istituite e condivise di controllo, generando un reticolo di vincoli reciproci: le istanze vitali dei singoli non devono ledere quelle della collettività, così come le istanze vitali della collettività non devono fare a meno di quella dei singoli.

Ragion per cui la gestione dei rapporti che intercorrono tra le ‘norme comuni’ e l’‘individuazione soggettiva’, è stata, e rimane, una delle principali preoccupazioni di coloro che governano l’andamento della vita politica di una collettività, al punto da essere il luogo principe in cui l’esercizio del potere dei tanti sui singoli si compie. Notevole, rispetto alla gestione di questo turbolento andamento, quanto scritto da Pierre Macherey in merito al funzionamento degli ‘apparati coercitivi’ di cui si avvalgono coloro che sovrintendono ai modi di produzione della soggettivazione individuale: «[...] un apparato coercitivo che, più che sanzionare le violazioni del funzionamento del sistema, le previene prendendole alla loro origine; propriamente, fabbrica da zero questo animale strano a cui è impedito di fare e di vedere le cose diversamente»<sup>23</sup>. Ciò equivale a dire che coercizione delle coscienze e soggettivazione vanno di pari passo, come, peraltro, mostra la lunga storia europea dell’istituto sanzionatorio della ‘pena di morte’<sup>24</sup>.

Ed è in vista della repressione e del contenimento delle istanze vitali in eccesso che i gestori della norma condivisa ricorrono all'istituto del 'compiacimento' (*saṃtoṣa*), il quale, perciò, diventa una forma indotta di 'auto-dominio': è per il 'bene' dello stesso 'cane ghiotto', si dirà, che questi va educato ed esortato a esercitare l'auto-controllo, la coercizione di sé e la repressione dei propri appetiti, insegnandogli tecniche e prassi –tutte sempre forgiate e istituite in conformità con le esigenze pratiche dell'ambiente in cui questi vive– atte a frenare i propri eccessi di libido e a scongiurare i danni provocati dall'indomita avidità. Insomma, affinché resti lontano dai 'vizi' e frequenti con costanza le 'virtù' ogni singolo 'cane ghiotto' va istruito a dovere.

Dell'impellente necessità di contenere, plasmare e dar forma 'utile' (*artha*) alla libido dei tanti è testimone il celebre *Mānavadharmaśāstra*, ampio e influente trattato normativo in lingua sanscrita redatto, seguendo un'elegante metrica, tra il II secolo a.C. e il I/II secolo d.C. Faccio subito notare che le prescrizioni e i precetti esposti nel *Mānavadharmaśāstra* erano certamente noti all'autore degli *Yogasūtra*. Nelle sue dodici 'lezioni' (*adhyāya*), infatti, si dettano tanto le regole di comportamento e di 'buona condotta' (*sadācāra*) dei diversi gruppi sociali (*varṇa*), quanto le forme con cui i singoli membri degli stessi hanno da svolgere il governo di sé.

Penso, in particolare, alla lunga quarta 'lezione' (*adhyāya*) del trattato, all'interno della quale si illustrano i principi della 'buona vita' a cui debbono attenersi i 'capifamiglia' (*gṛhastha*<sup>25</sup>) appartenenti al rango dei *vipra*, ossia i *brāhmaṇa*, idealtipo dell'«uomo dabbene» del tempo. Questo è quanto affermato a riguardo in chiusura dell'*adhyāya* suddetto (*Mānavadharmaśāstra*, 4.259-260):

4.259 Ho illustrato qui gli inalterabili mezzi di sostentamento del capofamiglia *brāhmaṇa*, come anche l'insieme dei voti per l'adulto titolato, che è fausto ed eleva il suo lustro (*sattva*).

4.260 Quando un *brāhmaṇa* che conosce il *corpus* del Veda si attiene a questo modo di vivere, egli, libero dagli esiti infausti, viene immancabilmente magnificato nel mondo del *brahman*.

*eṣoditā gṛhasthasya vṛttir viprasya śāsvatī |*

*snātakavratalkaṣ ca sattvaṛddhikaraḥ śubhaḥ ||4.259||  
anena vipro vṛttena vartayan vedaśāstravit |  
vyāpetakalmaṣo nityaṁ brahmaloke mahīyate ||4.260||*

Avendo come obiettivo esplicito quello di tenere ordinato l'andamento sociale, il *Mānavadharmasāstra* non può fare a meno di ricorrere proprio al dispositivo del 'compiacimento' (*saṁtoṣa*), del quale decanta le glorie nel contesto in cui prescrive, nel dettaglio, tutti i crismi della 'buona vita' dell'individuo adulto che intraprende la vita del 'capofamiglia'. Queste le stanze a riguardo, all'inizio delle quali troviamo persino un riferimento alla 'vita da cani' (*śvavṛtti*) condotta da individui malguidati (*Mānavadharmasāstra*, 4.1-18):

4.1 Dopo aver trascorso il primo quarto della propria vita presso il maestro, il nato-due-volte, [ora adulto titolato], dovrà sposarsi e trascorrere il secondo quarto della vita a casa.

4.2 Tranne che in stato di eccezione, un nato-due-volte dovrà vivere avvalendosi di mezzi di sostentamento che agli esseri non causino alcun danno, o poco danno.

4.3 Egli accumulerà solo tanto denaro quanto sia sufficiente per la propria sussistenza, per mezzo di azioni irreprensibili che gli si addicano, senza affaticare il proprio corpo.

4.4 Vivrà grazie a mezzi 'veri' e 'immortali', o grazie a mezzi 'mortali' e 'fatali', o persino grazie a mezzi 'veri e falsi assieme', ma in nessun caso conducendo 'la vita del cane' (*śvavṛtti*).

[...]

4.11 Per guadagnarsi da vivere, non deve mai impegnarsi in un'occupazione mondana (*lokavṛtti*), ma mantenersi grazie ai mezzi di sostentamento ritualmente idonei, onesti e innocui, che sono propri di un *brāhmaṇa*.

4.12 Chi ricerca il piacere (*sukha*), più di ogni altra cosa, deve sapersi accontentare (*saṁtoṣa*) e conservare l'autocontrollo, giacché il piacere ha radice nell'accontentarsi (*saṁtoṣamūla*) mentre il suo opposto è la radice del dolore (*duḥkhamūla*).

4.13 Perciò, un adulto titolato (*snātaka*), avvalendosi di uno di questi mezzi di sostentamento, rispetterà i seguenti voti che conducono al cielo, a lunga vita e alla fama.

4.14 Mai stanco, egli sempre compirà i rituali a lui propri come enunciati nei Veda, giacché compiendoli al meglio delle proprie possibilità raggiunge l'approdo supremo.

4.15 Non deve accanirsi nella ricerca della ricchezza, né cercare di ottenerla per mezzo di attività vietate, né nel caso abbia già averi a sufficienza, né senza curarsi della provenienza, neppure se si trovasse in stato di vessazione.

4.16 Non dovrà attaccarsi con desiderio ad alcuno degli oggetti dei sensi. Con la mente dovrà sradicare l'eccessivo attaccamento ad essi.

4.17 Abbandonerà tutti i compiti che interferiscano con la recitazione privata, giacché, in qualunque modo si guadagni da vivere, la recitazione privata è il compimento di tutti i doveri.

4.18 Il suo comportamento nel mondo sarà tale da far sì che abbigliamento, parola e pensieri siano adeguati a età, occupazione, ricchezza, cultura e famiglia.

4.19 Ogni giorno si dedicherà ai trattati (*śāstra*) che accrescono rapidamente l'intelligenza, facilitano il guadagno e sono di beneficio, come anche ai testi (*nigama*) vedici (*vaidika*) ausiliari<sup>26</sup>.

4.20 Infatti, più un uomo (*ṣuruṣa*) si fa tutt'uno con il trattato (*śāstram samadbigacchati*) [che studia], più questi raggiunge la comprensione, più risplende la sua comprensione.

*caturtham āyuso bhāgam uṣitvādyam gurau dvijaḥ |*  
*dviṭīyam āyuso bhāgam kṛtadāro gr̥he vaset ||4.1 ||*  
*adroheṇaiva bhūtānām alpadroheṇa vā punaḥ |*  
*yā vṛttis tām samāsthāya vipro jīved anāpadi ||4.2 ||*  
*yātrāmātraprasiddhyartham svaiḥ karmabhir agarbitaiḥ |*  
*akleśena śarīrasya kurvīta dhanasamcayam ||4.3 ||*  
*ṛtāmṛtābhyām jīvet tu mṛtena pramṛtena vā |*  
*satyānṛtābhyām api vā na śvavṛtyā kathm̐cana ||4.4 ||*  
[...]

*na lokavṛttam varteta vṛttihetoḥ katham̐cana |*  
*ajibmām aśatḥām śuddhām jīved brāhmaṇajīvikām ||4.11 ||*  
*saṁtoṣam param āsthāya sukhārthī saṁyato bhavet |*  
*saṁtoṣamūlam hi sukham duḥkhamūlam viparyayaḥ ||4.12 ||*  
*ato 'nyatamayā vṛtṭyā jīvam̐s tu snātako dvijaḥ |*  
*svargāyusyayaśasyāni vratānīmāni dhārayet ||4.13 ||*  
*vedoditam svakam̐ karma nityam̐ kuryād atandritaḥ |*  
*tad dhi kurvan yathāśakti prāpnoti paramām̐ gatim̐ ||4.14 ||*  
*nehetārthān prasāṅgena na viruddhena karmaṇā |*

*na kalpamāneṣu artheṣu nārtyām api yatas tataḥ* ||4.15 ||  
*indriyārtheṣu sarveṣu na prasajyeta kāmataḥ |*  
*atīprasaktiṃ caiteṣāṃ manasā samnivartayet* ||4.16 ||  
*sarvān parityajed arthān svādhyāyasya virodhināḥ |*  
*yathātathā yāpayāms tu sā hy asya kṛtakṛtyatā* ||4.17 ||  
*vayasāḥ karmaṇo ’rthasya śrutasyābbhijānasya ca |*  
*veśavāgbuddhisārūpyam ācaran vicared ibā* ||4.18 ||  
*buddhivṛddhikarāṇy āśu dbhanyāni ca hitāni ca |*  
*nityaṃ śāstrāṇy avekṣeta nigamāms caiva vaidikān* ||4.19 ||  
*yathā yathā hi puruṣaḥ śāstraṃ samadbigacchati |*  
*tathā tathā vijānāti vijñānaṃ cāsya rocate* ||4.20 ||

Dopo siffatte affermazioni circa il primato del ‘compiacimento’, il trattato procede per poi culminare in una vera e propria apologia del principio, ferreo, del *do ut des*, il quale è l’effettivo collante del consorzio dei viventi e il fondamento della logica debitorio-retributiva che, a detta dell’autore del trattato, consente il discernimento tra ‘opere utili’ e ‘opere dannose’ (*sukṛtam eka eva ca duṣkṛtam*, come detto, ad es., in *Mānavadharmaśāstra*, 4.240), affinché possa darsi il ‘procedere proficuo’ (*pravṛtti*) dell’amalgama sociale. Questo è affermato con forza in alcune stanze, poste sul finire della quarta ‘lezione’ (*Mānavadharmaśāstra*, 4.246; 4.255-258):

4.246 Un uomo risoluto nelle proprie azioni, gentile e tenuto a freno, che non si accompagna a persone dalla condotta crudele (*krūrācāra*) e che non faccia del male ad alcuno, costui, così votato (*vrata*), guadagna il cielo (*svarga*) con l’auto-dominio (*dama*) e con i doni (*dāna*).

[...]

4.255 Colui che mostra se stesso agli occhi degli uomini retti in maniera diversa dal vero commette il peggiore dei mali al mondo. Questi è un ladro che ha rubato se stesso.

4.256 Ogni cosa è fondata sulla parola [data]. La parola è la radice di ogni cosa. Ogni cosa fluisce dalla parola. Chi ruba la parola, perciò, è colpevole di aver rubato ogni cosa.

4.257 Dopo aver saldato, secondo le prescrizioni, i debiti<sup>27</sup> con i grandi veggenti, gli avi e gli dèi, egli affiderà ogni cosa al proprio figlio e vivrà in uno stato di equidistanza.

4.258 Da solo, rifletterà in un luogo remoto su ciò che gli sia di beneficio, giacché chi riflette da solo raggiunge il bene più alto.

*dṛḍhakārī mṛdur dāntaḥ krūrācārair asaṃvasan |*  
*ahiṃsro damadānābhyāṃ jayet svargaṃ tathāvṛataḥ ||4.246||*

[...]

*yo 'nyathā santam ātmānam anyathā satsu bhāṣate |*  
*sa pāpakṛttamo loke stena ātmāpahāraḥ ||4.255 ||*  
*vācy arthā niyatāḥ sarve vānmūlā vāgviniḥsṛtāḥ |*  
*tām tu yaḥ stenayed vācaṃ sa sarvasteyakṛn naraḥ ||4.256 ||*  
*mahaṣipitrdevānāṃ gatvānṛnyaṃ yathāvidhi |*  
*putre sarvaṃ samāsajya vasen mādhyastham āsthitaḥ ||4.257 ||*  
*ekāki cintayen nityaṃ vivikte hitam ātmanaḥ |*  
*ekāki cintayāno hi paraṃ śreyo 'dbigacchati ||4.258 ||*

■ A proposito della salienza pratica delle forme di ‘vita degna’ istituite, è importante sottolineare che tutte le istanze fin qui citate trovano piena eco in un’opera coeva al *Mānavadharmasāstra* e, con tutta probabilità, redatta in seno al medesimo contesto socio-politico.

Mi riferisco al *Mahābhārata*, al cui interno si trova la conversazione nota come *Bhagavadgītā*. È nella sedicesima ‘lezione’ (*adhyāya*) della stessa –il cui titolo in sanscrito esprime con nettezza lo scopo della stessa<sup>28</sup>, infatti, che troviamo un’aperta condanna proprio di coloro che sono ritenuti incapaci –a causa della loro ‘indole demonica’ (*āsura saṃpad*<sup>29</sup>)– di condurre la propria esistenza all’insegna della ‘buona vita’ prescritta in opere come il *Mānavadharmasāstra*<sup>30</sup>. Tali individui, alla stregua del nostro ‘cane ghiotto’, sono apertamente infamati e poi descritti come miscredenti, screanzati, folli e villani. Individui che rifiutano tanto la legittimità quanto l’utilità dei modelli di vita in voga nella maggioranza e che si spendono in forme ‘non-gradite’ di governo di sé, le quali, per ovvie ragioni, sono qui pesantemente stigmatizzate.

■ Assai notevole, rispetto al nostro discorso sul ‘compiacimento’, è l’inizio della sedicesima ‘lezione’ della *Bhagavadgītā*, la quale si apre con tre stanze in cui viene ricordato quali sono i fattori che conducono l’uomo di ‘indole divina’ (*daiva saṃpad*) all’effettiva ‘liberazione’ dai patimenti del vivere<sup>31</sup>. All’interno di queste tre stanze, tra l’altro, si trova menzione tanto

delle ‘astensioni’ (*yama*) quanto delle ‘prescrizioni’ (*niyama*) a cui farà poi riferimento il testo degli *Yogasūtra*.

Dalla quarta stanza in avanti, proseguendo fino alla fine della ‘lezione’<sup>32</sup>, l’opera si dedica a una analisi dettagliata dei modi di fare, di dire e di pensare di questi individui detestabili, sanzionandone ogni aspetto. A questo riguardo, sono davvero severi gli ammonimenti che il dio Kṛṣṇa rivolge a coloro che indulgono e assecondano i propri appetiti libidici e le proprie istanze pulsionali.

Queste alcune delle stanze più emblematiche a riguardo (*Bhagavadgītā*, 16.6-9):

6. [d]i due tipi è la natura degli esseri in questo mondo: divina e demoniaca. La divina è stata enunciata nel dettaglio; ascolta ora da me, o figlio di Pṛthā, quella demoniaca.

7. Gli uomini che hanno una natura demoniaca non conoscono né la via dell’attività né quella dell’inattività; in essi non c’è purezza, né condotta virtuosa, né veracità.

8. Essi affermano che l’universo è privo di realtà, senza un supporto, senza un Signore, ma si produce continuamente solo a causa del desiderio.

9. Di questo convinte, queste creature perdute, di scarsa intelligenza, perniciose, dalle azioni terribili, nascono per la rovina del mondo<sup>33</sup>.

6. *dvau bhūtasargau loke ’smin | daiva āsura eva ca ||*  
*daivo vistaraśaḥ prokta | āsuram pārtha me śṛṇu ||*

7. *pravṛtīm ca nivṛtīm ca | janā na vidur āsurāḥ ||*  
*na śaucam nāpi cācāro | na satyam teṣu vidyate ||*

8. *asatyam apratiṣṭham te | jagad āhur anīśvaram ||*  
*aparaspārasambhūtam | kim anyat kāmabaitukam ||*

9. *etām drṣṭim avaṣṭabhya | naṣṭātmāno ’lpabuddhayaḥ ||*  
*prabhavanty ugrakarmāṇaḥ | kṣayāya jagato ’bitāḥ ||*

Insomma, come si dirà esplicitamente sul finire della ‘lezione’, tutti coloro che non perseverano nelle ‘virtù’ e si abbandonano al ‘vizio’ meritano le più severe forme di sanzione, dalla nascita in grembi e famiglie malfamate<sup>34</sup>, sino alla condanna a dimorare nei più terrifici degli inferi<sup>35</sup>.

Stando, dunque, alle testimonianze tratte da opere come il *Mānavadharmasāstra* e la *Bhagavadgītā*, risulta che il dispositivo discorsivo

e riflessivo del ‘compiacimento’ (*saṃtoṣa*) sia una misura di contenimento di sé e di ‘auto-dominio’. In entrambi i casi, infatti, esso è incluso tra le forme di governo e di regolamento della propria ‘condotta’ (*ācāra*) istituite e prescritte dalla ‘norma’ (*dharma*) vigente. Peraltro, sono queste le principali fonti letterarie sanscrite che ci informano del suo far parte del novero di ‘astensioni’ o ‘proibizioni’ (*yama*), e di ‘prescrizioni’ o ‘obbligazioni’ (*niyama*<sup>36</sup>), a cui i singoli individui debbono sottoporsi per vivere, ‘proficuamente’, in collettività. Dunque, essendo qui incluso tra gli ‘obblighi’ (*niyama*) a cui serve attenersi, è chiaro lo scopo regolativo del ‘compiacimento’ (*saṃtoṣa*): il ‘raccontarsi di esser contento’ e soddisfatto di sé è la misura di contenimento indotta con cui ogni singolo ‘cane ghiotto’ deve governare, ‘come si deve’, le proprie istanze istintuali e le proprie pulsioni libidiche, sicché da non recare danno, né a sé né ai propri congiunti.

**DESTITUIRE IL TIRA E MOLLA DEL ‘CANE GHIOTTO’:  
IL ‘COMPIACIMENTO’ (SAMTOṢA) COME FORMA DI ‘FALSA  
COSCIENZA DI SÉ’ APPRESA PARLANDO E PENSANDO**

A questo punto del discorso dovrebbe risultare chiaro che tutte le forme istituite di ‘compiacimento’ e di ‘appagamento’ (*saṃtoṣa*) corrono il rischio di diventare surrettizie forme di ‘falsa coscienza di sé’, le quali, una volta che le si è apprese e incorporate, si reiterano attraverso il parlare di sé e il pensarsi.

Da ciò deriva la presa d’atto della costitutiva ambiguità di tutti i dispositivi discorsivi che informano ed educano al governo di sé. Sono queste le disposizioni istituite che, di fatto, danno forma compiuta ai modi di fare, di dire e di pensare con cui ogni singolo ‘cane ghiotto’ *deve* governare l’andamento dei propri ‘tira e molla’ interiori, in cui gli istinti privati collidono con le istituzioni pubbliche.

Stando così le cose, giova nutrire sospetto per tutte le forme ‘apprese’ di ‘compiacimento’ (*saṃtoṣa*), le quali, data la loro natura arbitraria e convenzionale, non sono modi d’essere ‘innati’ e, proprio per questo, sono tutte passibili di riforma. Per l’autore degli *Yogasūtra*, infatti, lo stato d’animo detto *saṃtoṣa* va sottoposto a severa ‘disamina diacritica’ (*viveka*), cogliendo così l’occasione per scrutinare e scandagliare a fondo i meandri del pozzo buio in cui si svolge la quotidiana liturgia dell’accontentarsi, del



dirsi e del sentirsi ‘contenti’, ‘soddisfatti’ e ‘appagati’, tanto di ciò che si fa, quanto di ciò che si è.

Uno scrutinio che non è certo fine a se stesso, ma il cui scopo primo è quello di riscattare l’aderenza topica della pratica del governo di sé. Avendo evidentemente contezza della notevole ingerenza di siffatto fenomeno, l’autore degli *Yogasūtra* dispone i primi due àmbiti –ossia gli *aṅga* detti *yama* e *niyama*– del processo d’ispezione reversivo proposto in *Yogasūtra*, 2.10 (*te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ ||*) prendendo le mosse proprio dalla disamina del momento in cui il soggetto ‘vedente’ (*draṣṭr*)<sup>37</sup> si trova di fronte a un ‘oggetto visibile’ (*drśya*), di cui serba memoria e che, perciò, gli risulta ‘già noto’. È questo il frangente in cui, in modo del tutto analogo a quanto accade al ‘cane ghiotto’ della nostra *fabula* quando vede il brandello di carne riflesso sullo specchio d’acqua, il ‘vedente’ esperisce l’intenso ‘tira e molla’ derivante dalle forme compulsive d’affezione a cui è abitualmente soggetto: se gli sembra d’essere dinnanzi a un oggetto ‘piacevole’ (*sukha*), avrà voglia di volerlo (*rāga*) (2.7. *sukhānuśayī rāgaḥ ||*), oppure, se gli risulta d’essere in presenza di un oggetto ‘spiacevole’ (*duḥkha*), avrà voglia di non volerlo (*dveṣa*) (2.8. *duḥkhānuśayī dveṣaḥ ||*)<sup>38</sup>.

I primi due *aṅga* descritti nel secondo *pāda* degli *Yogasūtra*, infatti, servono da luoghi d’esercizio dell’‘ispezione diacritica’ (*viveka*) delle proprie pulsioni e volizioni, sicché da consentire al ‘vedente’ di cogliere, quando passa in rassegna le cinque diverse forme dell’‘astensione’ (*yama*), l’effettiva maniera di operare dei propri ‘moti attrattivi’ (*rāga*), e poi, quando passa in rassegna le cinque diverse forme della ‘prescrizione’ (*niyama*), di cogliere l’effettiva maniera di operare dei propri ‘modi respingenti’ (*dveṣa*).

In siffatto contesto, alla pari di tutti i termini sanscriti che fanno parte delle due liste di cinque elementi raccolte nei primi due *aṅga* degli *Yogasūtra*, anche il ‘significato’ della parola *saṃtoṣa* non può essere evinto solo guardando al dominio semantico ed etimologico della stessa, bensì deve essere inteso a partire dalle indicazioni pratiche relative allo ‘stato d’animo’ a cui la parola fa riferimento. Come tutti gli ‘stati d’animo’, infatti, anche quello indicato dalla parola *saṃtoṣa* rimanda a una condizione tanto discreta quanto mutevole, poiché costitutivamente soggetta alle variazioni del ‘tira e molla’ del vivere, rispetto al quale il termine *saṃtoṣa* circoscrive uno specifico àmbito di

pertinenza. Trattasi, in altre parole, di uno ‘stato d’animo’ che, al pari di tutti quelli ivi listati (ossia *ahimsā*, *asatya*, *asteya*, *brahmacarya*, *aparigraha*, rispetto alle ‘astensioni’, *yama*, descritte in *Yogasūtra*, 2.30, e *śauca*, *saṁtoṣa*, *tapas*, *svādhyāya*, *īśvarapranidhāna*, rispetto alle ‘prescrizioni’, *niyama*, descritte in *Yogasūtra*, 2.32), partecipa al medesimo *continuum* d’esperienza del cui andamento modale e cotensivo serve avere maggiore contezza. Ciò vale a dire, richiamando quanto detto a proposito nei precedenti paragrafi, che il termine *saṁtoṣa* non va letto e inteso come se fosse un concetto a sé stante, bensì va visto in quanto indicatore di una condizione discreta, il cui confine è dato tanto da quello della condizione che la precede quanto da quello della condizione che seguita, dalle quali lo ‘stato d’animo’ detto *saṁtoṣa* si differenzia in senso modale e intensivo.

Preso atto del senso in cui il termine *saṁtoṣa* va inteso, vado ora al dettaglio delle parti degli *Yogasūtra* a esso dedicate.

Inizio col far notare che il termine *saṁtoṣa* compare solo all’interno della porzione di *Yogasūtra* che va dal *sūtra* 2.30 fino al *sūtra* 2.45, la quale accoglie l’ampia pericope di ben 16 *sūtra* dedicati agli *aṅga* detti *yama* e *niyama* (dato quantitativo che, nell’economia generale dell’opera, è davvero significativo). Si tratta della pericope in cui viene illustrato, al fine dell’esercizio dell’‘ispezione diacritica’ (*viveka*), il rapporto tra i primi due *aṅga* del ‘metodo pratico’ (*kriyāyoga*) proposto e gli oggetti dello stesso. Una pericope fondamentale, dunque, all’interno della quale vengono passati al vaglio gli effetti patici, affettivi e propriocettivi derivanti dall’abituale osservanza delle ‘regole di condotta’ (*ācāra*) istituite, delle quali gli insiemi di ‘astensioni/proibizioni’ (*yama*) e di ‘prescrizioni/obblighi’ (*niyama*) sono gli ingranaggi di base.

Nella prima parte di questa pericope, i *sūtra* 2.30-34 servono a elencare il dettaglio degli elementi a cui sono rivolti i primi due *aṅga* del metodo. Di seguito a questi, ossia nei *sūtra* 2.35-39, si tratta dapprima degli effetti provocati dall’esercizio diacritico svolto rispetto ai cinque elementi di *yama*, per poi trattare, nei *sūtra* 2.40-45, degli effetti provocati dall’esercizio diacritico svolto rispetto ai cinque elementi di *niyama*. Ed in quest’ultima sezione della pericope in questione che troviamo, nel *sūtra* 2.42, l’esposizione degli effetti scaturiti dalla disamina critica della condizione del ‘compiacimento’ e dell’‘appagamento’ (*saṁtoṣa*).

■ Mi preme qui sottolineare che le considerazioni mosse al seguito dei *sūtra* di questa importante pericope del secondo *pāda* degli *Yogasūtra* vanno estese a tutti i restanti *aṅga* del metodo, come debitamente sottolineato dal commentatore Vyāsa in chiusura della sua ‘glossa’ (*bhāṣya*) al *sūtra* 2.45 con cui si chiude la pericope. Nel suo *bhāṣya*, infatti, Vyāsa afferma quanto segue: «Quanto qui detto circa le risultanze effettuali relative alle astensioni e alle prescrizioni, lo si estenda [agli *aṅga* a seguire], da *āsana* in poi» (*uktāḥ saba siddhibhir yamaniyamāḥ āsanādīni vakṣyāmaḥ tatra* |).

Ma veniamo al dettato del primo dei due *sūtra* dedicati a *saṃtoṣa*, qui riportato assieme all’intero *bhāṣya* di Vyāsa allo stesso:

[digr. ad *Yogasūtra*, 2.29]

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

*śaucasaṃtoṣatapaḥsvādhyāyeśvarapraṇidhānāni niyamāḥ* || 2.32 ||

«Ne segue che la pulizia (*śauca*) riguardi tanto il dominio esteriore (*bāhya*), ossia [la pulizia] attuata ricorrendo all’argilla, all’acqua e cose simili oppure tramite l’assunzione di alimenti derivanti da operazioni rituali, quanto il dominio interiore (*antara*), ossia [la pulizia] derivante dalla detersione delle pecche che affettano lo stato d’animo (*cittamalānām*).

L’appagamento (*saṃtoṣa*) riguarda il non ambire più all’acquisizione di mezzi e condizioni ulteriori rispetto a quelle già presenti (*saṃnibitasādhanaḥ adbhikasyānupāditsā*).

L’ardore [nella disciplina] (*tapas*) riguarda l’esposizione [alle condizioni] contrarie, quali quelle, tra loro contrapposte, della fame e della sete, del caldo e del freddo, del restare in piedi e del rimanere seduti, del ‘silenzio assoluto [senza neppure i gesti]’ (*kāṣṭhamaun*) e del ‘silenzio parziale [col ricorso ai gesti]’ (*ākāramauna*), dello svolgimento, secondo un metodo, dei voti estremi quali il digiuno regolato dai cicli della luna, le mortificazioni, ecc.

La recitazione privata (*svādhyāya*) riguarda lo studio quotidiano dei ‘trattati sullo svincolamento’ (*mokṣasāstrā*) oppure la recitazione tra sé e sé del *praṇava* (*praṇavajapo vā*).

La dedizione al dio (*īśvarapraṇidhāna*) riguarda l’offerta a tale ‘sommo referente’ (*paramaguru*) di tutto il proprio operato. [A tal proposito è stato detto]: ‘per la persona salda in se stessa e che –stando coricata, su di un seggio, oppure in giro–

ha infranto la rete dei moti pulsionali, è data la distruzione del seme del *samsāra*, l'esito della costanza nell'applicazione al metodo e l'indefessa fruizione del fruibile'. Di ciò [e di coloro che a questo sono dedicati], è stato già detto [*Yogasūtra*, 1.29]: 'eppure (*api*) [anche se] tramite [la dedizione al dio] costoro pervengono al [coglimento] (*adbigama*) della cifra effettiva della cognizione (*pratyakcetana*), [resta loro da giungere] all'eliminazione anche (*ca*) degli ostacoli (*antarāyābhāva*)'. Di questi due aspetti [ossia del coglimento della cifra della cognizione e dell'eliminazione degli ostacoli] si occupano, attuandoli, le astensioni (*yama*) e le prescrizioni (*niyama*)».

*tatra śaucamṁ mṛjālādijanitamṁ medhyābhyavaharaṇādi ca bāhyam | ābhyantaramṁ cittamalānām ākṣālanam | samtoṣaḥ samnibitasādhanād adbikasyānupāditsā | tapo dvamḍvasabhanam | dvamḍvās ca jighatsāpipāse śītoṣṇe sthānāsane kāṣṭhamaunākāramaune ca | vratāni caiṣām yathāyogamṁ kṛcchracāndrāyaṇasāmtapanādīni | svādhyāyo mokṣasāstrāṇām adhyayanamṁ praṇavajapo vā | īśvarapraṇīdbhānamṁ tasmin paramagurau sarvakarmārpaṇam |*

*śayyāsanastho+attha pathi vrajan vā svasthaḥ parikṣīṇavitarkajālah |*

*samsārābījakṣayam iksamāṇaḥ syān nityayukto+amṛtabhogabhāgī ||*

*yatreḍam uktamṁ 'tataḥ pratyakcetanaḍbigamo+apy antarāyābhāvās ca' iti [*Yogasūtra*, 1.29] |*

*eteṣām yamaniyamānām |*

Dopo aver così listato gli elementi che fanno parte dell'insieme delle 'prescrizioni' (*niyama*), nei due *sūtra* immediatamente successivi il *sūtrakāra* presenta un'importante specifica, relativa tanto all'*aṅga* delle 'astensioni' quanto a quello delle 'prescrizioni'. Nei *sūtra* 2.33-34, infatti, viene esplicitato il fine e lo scopo stesso dello scrutinio che a siffatte condizioni deve essere rivolto.

Così recita il testo del *sūtra* 2.33:

[digr. ad *Yogasūtra*, 2.30 e 2.32]

33. [La disamina delle astensioni e delle prescrizioni serve poiché] vi sono ovunque intralci (*bādhana*) dovuti ai moti pulsionali (*vitarka*): occorre la coltivazione di un'indole (*bbāvana*) antitetica (*pratipakṣa*).

*vitarkabādhane pratipakṣabbāvanam || 2.33 ||*

Poi, restando memore del procedere consequenziale dei *sūtra*

stessi (tecnicamente detto *anuwr̥tti*), vengo al testo del successivo *sūtra* 2.34, in cui, tra l'altro, compare l'importante termine tecnico *pratīpakṣa*, il quale rimanda all'“antidoto” impiegato, al tempo, nella pratica medica<sup>39</sup>:

[digr. ad *Yogasūtra*, 2.33]

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

*vitarkā himsādayaḥ kṛtakāritānumoditā lobhakrodhamohapūrvakā*

*mṛdumadhyādhimātrā duḥkḥajñānānantaphalā iti pratīpakṣabbhāvanam || 2.34 ||*

Come si è visto, dopo la menzione, nel *sūtra* 2.32, del tema di *saṃtoṣa*, i due successivi *sūtra* sono stati adoperati dal *sūtrakāra* per mettere in chiaro ed enfatizzare le finalità ‘controversive’ della pratica in oggetto, sicché da orientare in tal senso tutto il procedere dell’ispezione diacritica negli *aṅga* a seguire. Lo scopo primo della stessa, infatti, è quello di poter cogliere, e poi destituire, l’effetto patologico derivante dalle forme di governo di sé apprese durante il vivere abituale, tra le quali spicca quella dell’“appagamento” (*saṃtoṣa*): ambigua forma di ‘coscienza di sé’ appresa attraverso i modi istituiti di dirsi e di pensarsi, perciò profondamente radicata nel vissuto patico e mnestico di ogni ‘vedente’, che qui figura alla stregua del nostro ‘cane ghiotto’, anch’esso mai pago di ciò che ha ed è.

Il carattere ‘antidotico’ e ‘antitetico’ degli effetti provocati della disamina diacritica dei propri stati d’animo abituali, diventa evidente al momento in cui il *sūtrakāra*, nel *sūtra* 2.42, rende espliciti gli effetti generati dallo scrutinio dell’“appagamento” (*saṃtoṣa*). Tanto evidente da far sì che il *bhāṣya* di Vyāsa al *sūtra* 2.42 si limita a corroborare quanto lì affermato, apponendogli solo la citazione di un verso tratto dal *Mahābhārata*. Verso che serve a ribadire, in maniera ancor più netta, quanto l’“agio” (*sukha*) tratto dallo scrutinio critico della condizione dell’“appagamento” (*saṃtoṣa*) sia superiore a tutti i tipi di ‘compiacimento’ e di ‘gratificazione’ di sé esistenti. Così facendo Vyāsa esalta ancor più il valore pratico degli effetti provocati dal metodo proposto negli *Yogasūtra*, fissandone la statura

mediante il paragone con gli agi e i piaceri della ‘libido’ (*kāma*), esperibili in terra, e con i piaceri ‘divini’ (*divya*), esperibili in cielo.

Così recitano il *sūtra* 2.42 e il relativo *bhāṣya* di Vyāsa:

42. Dall'appagamento si palesa agio (*sukha*) senza pari.

*saṃtoṣād anuttamaḥ sukhālābhaḥ || 2.42 ||*

«[Proprio] così come è stato affermato: ‘il mondano piacere della libido e il vasto piacere divino non sono neppure un sedicesimo del piacere scaturente dalla rottura [dei vincoli] della bramosia (*trṣṇākṣaya*)’ [*Mahabharata, santiṣarvan*, 12.176.46]».

*tathā cōktam |*

*yac ca kāmasukhaṃ loke yac ca divyaṃ mahat sukham |*

*trṣṇākṣayasukhasyaite nārhatāḥ ṣoḍaśiṃ kalām ||*

*iti |*

[fine *bhāṣya*]

A questo punto, informato dell’esistenza di un così valido ‘metodo’ per condurre a buon fine il proprio vissuto, anche il ‘cane ghiotto’ della nostra *fabula* può augurarsi di veder presto sanati i conflitti intestini e il ‘tira e molla’ tra agi e disgrazie che tanto lo inquietano e tormentano, sicché da riconciliarsi con la propria libido e mettersi, finalmente, il ‘cuore in pace’.

## NOTE

1. Faccio qui riferimento al carattere problematico e conflittuale dell’impulsivo e sprovveduto ‘cane/cagna’ (*kyno/kyna*, *κύνων/κύνων*) protagonista di una *fabula* di Esopo, *Favole*, 185 (n. da ed. Émile Chambry [a cura di], *Esopé, Fables*, Les Belles Lettres, Paris 1927, p. 81), trasposta dal greco al latino in Fedro, *Favole*, 1.4, e poi trasmessa sino alla resa in francese della prima edizione, nel 1668, delle *Flabes* di Jean de La Fontaine (dove è inclusa nel libro 6, n. 17, ed è così titolata: *Le Chien qui lâche sa proie pour l’ombre*). Rimando poi alle tante commistioni tra uomo, cani e forme di vita, delle quali parlano tanto le testimonianze storiche legate alle tradizioni mediterranee dei ‘cinici’, quanto a quelle sudasiatiche degli ‘asceti’ detti *pāśūpatin*. Cfr. P. Granoff, *For the love of Dogs. Finding Compassion in a Time of Famine in Pali Buddhist Stories*, in «Religions», 10 (2019), 3, 183 (21 pagg.); W. Bollee, *Gone to the Dogs in Ancient India*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munchen 2006; D.G. White, *Myths of the Dog-Man*, University of Chicago Press, Chicago 1991; D.H.H. Ingalls, *Cynics and Pāśūpatas. The Seeking of Dishonor*, in «Harvard Theological Review», 55 (1962), 4, pp. 281-298. Inoltre, H. Roberts, *Dog’s Tales. Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*, Rodopi, Amsterdam 2006.

2. È proprio questo l'eloquente termine greco usato in conclusione della suddetta *fabula* (*logos*, *λόγος*) di Esopo, il cui contenuto, come recita la proposizione posta in chiusura della stessa, è rivolto e adatto all' 'uomo' (*andra*, *ἄνδρα*) gravemente affetto da sfrenata cupidigia e da 'incolmabile avidità' (*πρὸς ἄνδρα πλεονέκτην ὁ λόγος εὐκαιρος*). L'inquietante affezione dello 'stato d'animo' detta *pleonexia*, infatti, rimanda al carattere di colui che è turbato e sconvolto dall'irrefrenabile 'spinta' – quella sorta di inarrestabile smania vitale che Spinoza chiamava *conatus* (cfr., ad es., E. Dattilo, *La vita che vive*, Neri Pozza, Vicenza 2022, pp. 11-23; 41-45; 55-57) – che lo porta a essere avido, vorace, ghiotto, goloso, ingordo (da lat. *gurdus*, 'balordo', 'goffo'), mai *plenum*, sicché sempre carente, insoddisfatto e preda delle strette di un appetito insaziabile, incontentabile, inappagabile, e, perciò, vittima di un 'vuoto' letteralmente incolmabile. Cfr., sulla storia delle conseguenze 'economiche' derivanti dallo sfruttamento di siffatta 'spinta/forza motrice', N. Folbre, *Greed, Lust and Gender. A History of Economic Ideas*, Oxford University Press, Oxford 2010; F. Prose, *Gluttony*, Oxford University Press, New York 2003.

3. Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010 (prima ed. tedesca 1940, terza ed. riv. 1950 [tit. orig., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*]). Inoltre, per diverse prospettive circa il problema in oggetto, E. Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017; F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Bari-Roma 2013; J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

4. Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, Jaca Book, Milano 2009-2010, 2 voll. Inoltre, V. Baricalla, *L'uomo, la bestia, i cieli. Critiche all'antropocentrismo nel Sei-Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018; P. McCracken, *In the Skin of a Beast. Sovereignty and Animality in Medieval France*, University of Chicago Press, Chicago 2018.

5. A partire dagli abbinamenti 'celesti' tra uomini e dèi, passando per quelli 'terrestri' che abbinano i figli ai padri o gli allievi ai maestri, per giungere fino alle coppie con cui ognuno, in seno al proprio 'foro interiore', scinde/unisce sé da/a se stesso, la pulsione libidica dalla/alla ragione, la fame dalla/alla sazietà, l'irruenza dalla/alla quiete. Della natura effimera di questa schiera di formule diadiche risulta segnatamente avvertito l'autore degli *Yogasūtra*, il quale, nel secondo *pāda*, ne prende diverse in esame (*sva/ svāmin, draṣṭr/drśya, kārya/kartṛ*). Inoltre, U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

6. Cfr. C. Malamoud (1994), *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 24-39.

7. Cfr. J.-L. Marion, *Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano 2010; F. Sarcinelli, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica*, Mimesis, Milano 2008.

8. Cfr. P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

9. Il sostantivo *saṃtoṣa*, vedi *infra*, è correlato al verbo *saṃtuṣ* (da *saṃ-* con *tuṣ*, tema verbale che rimanda al 'gioire/godere di qualcosa', 'essere contento', 'essere soddisfatto', 'essere appagato'), il quale si riferisce all'azione del 'compiaciuto', ossia all' 'essere soddisfatto/appagato di qualcosa o di qualcuno', al 'trarre/prender piacere da qualcosa o da qualcuno', quindi allo stesso stato d'animo illustrato dall'inglese *to feel accomplished*, e dal francese *être comblé* ('essere sazio/colmo/riempito/soddisfatto').

10. Ciò vale a dire che la condizione detta *saṃtoṣa* è la risultante, l'esito e il frutto dell'aver sottoposto l'esuberanza vitale della libido istintuale (Tuṣṭi) alle misure e alle regole di contenimento dettate dall'*ordo ordinans* di un istituto normativo (Dharma).

11. Si pensi, ad esempio, al turbolento scenario di guerra (*yuddha*) ritratto nel primo *adhyāya* della *Bhagavadgītā*, 1.1-47. Cfr. R. Alciati, F. Squarcini, *Eserciziari di dis-abit(u) azione dell'habitus, tra Evagrio Pontico e la Bhagavadgītā*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 31 (2020), 2, pp. 213-234.

12. Cfr. E. Lelli (a cura di), *Proverbi, sentenze e massime di saggezza in Grecia e a Roma*, Bompiani, Milano 2021.

13. C. Lapucci, *Dizionario dei proverbi italiani*, Mondadori, Milano 2007, p. 361.

14. Cfr., *infra*, par. *Destituire il tira e molla del 'cane ghiotto'...*

15. Cfr. M.F. Fascetti, *L'io come meccanismo di difesa. Soggettività e 'opposizione eccessiva'*, Ombre corte, Verona 2022; A. Lucci, *La stella ascetica. Soggettivazione e asceti in Friedrich Nietzsche*, InSchibboleth, Roma 2020; F. Chicchi, *Karl Marx. La soggettività come prassi*, Feltrinelli, Milano 2019; P. Machery, *Il soggetto delle norme*, Ombre Corte, Verona 2017; P. Palumbo, A. Le Moli (a cura di), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, Mimesis, Milano 2011; S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009; R.L. Klatzky, B. MacWhinney, M. Behrmann (a cura di), *Embodiment, Ego-Space, and Action*, Taylor and Francis, New York, 2008; C. Canakis, A. Athanasiadou, B. Cornillie (a cura di), *Subjectification. Various Paths to Subjectivity*, de Gruyter, Berlin 2006; G. Deleuze, *La soggettivazione. Corso su Michel Foucault (1985-1986) / 3*, Ombre corte, Verona 2000; N. Mansfield, *Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway*, Allen and Unwin, St. Leonards 2000. Inoltre, ma sul versante sud-asiatico 'antico', C.V. Jones, *The Buddhist Self. On Tathāgatarābha and Ātman*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2021; G. Pellegrini, F. Squarcini, *Al posto del posto. Dialettiche e semiotica della soggettività nella Chāndogya Upaniṣad*, in «Antiquorum philosophia» 13 (2019), pp. 157-169.

16. Cfr. C. Paolucci, *Persona. Soggettività nel linguaggio e semiotica dell'enunciazione*, Bompiani, Milano 2020; H. Cuyckens, K. Davidse, L. Vandelanotte (a cura di), *Subjectification, Intersubjectification and Grammaticalization*, De Gruyter, Berlin 2010; É. Benveniste, *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009; V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, ETS, Pisa 2009; B. Rotman, *Becoming Beside Ourselves. The Alphabet, Ghosts, and Distributed Human Being*, Duke University Press, Durham 2008.

17. Cfr. Platone, *Alcibiade I*, 104-105 b; 135e.

18. Istanza e tensione costitutiva dell'animale eterotrofo, ma che entra in netto contrasto con l'ambiente di vita e con gli altri da sé. Tant'è che è proprio l'eccesso di *amor sui* ad esser stigmatizzato –assieme all'eccesso di *amor dei*– da Agostino (354-430 d.C.), mentre questi è intento nel delineare i confini ideali della *civitate dei*. Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, Libro XIV, par. 28.

19. La formulazione in francese di questo detto di Descartes precede la più celebre resa della stessa in lingua latina, ossia *acquiescentia in se ipso*, la quale è un'espressione segnatamente moderna. Essa è entrata nell'uso filosofico a partire dalla traduzione in latino dell'o-



pera di R. Descartes, *Traité des passions de l'âme* (in part. 2.63), che questi pubblicò in francese nel 1649. La resa in latino della stessa fu invece opera di Henri Desmarest e venne pubblicata nel 1650, senza la revisione di Descartes.

20. Penso alla pratica endoretorica dell'adularsi e affabularsi, nella quale il soggetto in cerca di consolazione si rappresenta a se stesso alludendo a 'qualcosa/qualcuno' di diverso da sé. Una pratica discorsiva e riflessiva che implica il ricorso a un grado certo di *illusio* di sé, la quale rende l'adulazione di sé anticamera dell'illudersi. Potrei dire altrettanto per tutti quei gesti di ruffianeria con cui qualcuno, approfittando dell'eloquio retorico dell'adulazione o della consegna 'gratuita' di doni, riesce a 'ingraziarsi' qualcun'altro, i quali, peraltro, sono gli stessi gesti con cui il 'soggetto', auto-illudendosi, lusinga, gratifica e 'ingrazia' se stesso.

21. Cfr. P. Sloterdijk, *Falsa coscienza. Forme del cinismo moderno*, Mimesis, Milano 2019.

22. Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1992.

23. P. Machery, *Il soggetto delle norme*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 136. Inoltre, M. de Beistegui, *The Government of Desire. A Genealogy of the Liberal Subject*, University of Chicago Press, Chicago 2018.

24. Cfr. E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni della pena di morte*, Feltrinelli, Milano 2018; A. Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV-XVIII secolo*, Einaudi, Torino 2016.

25. Cfr. P. Olivelle (a cura di), Gr̥hastha. *The Householder in Ancient Indian Religious Culture*, Oxford University Press, New York 2019. Inoltre, sull'endemica tensione avversaria rappresentata dalle compagini 'ascetiche' e 'mendicanti' del tempo –le quali, con le loro condotte 'fuori norma', turbano il quieto vivere dei 'capi famiglia'–, N. McGovern, *The Snake and the Mongoose. The Emergence of Identity in Early Indian Religion*, Oxford University Press, New York 2019.

26. L'impiego qui del termine *vaidika*, sempre inserito in modo cogente dall'autore, induce a pensare che in queste due stanze il termine *nigama* indichi un particolare insieme di testi, definiti appunto 'vedici', e non generiche trattatistiche.

27. Le obbligazioni rituali verso gli dèi, gli avi e i veggenti sono rappresentate sotto forma di 'debiti', di 'resti' (*r̥ṇa*), che l'uomo ha contratto verso ciascuno di essi. Cfr. C. Malamoud, *La teologia del debito nel brahmanesimo*, in C. Malamoud, *Cuocere il mondo*, Adelphi, Milano 1994, pp. 121-142.

28. Questo il dettato dello stesso: *daiṃśurasampadvibhāgaya*.

29. Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.1-5. Il termine *sampad*, tanto cruciale quanto opaco, è stato recentemente oggetto di due importanti studi. Cfr. H.W. Bodewitz, *The concept of sampad in the Arthaśāstra, the Vedic prose Texts and the Gītā*, in «Indo-Iranian Journal», 46 (2003) 3, pp. 231-259; A. Wezler, *Sampad of Bhagavadgītā XVI Reconsidered*, in R. Tsuchida et al. (a cura di), *Harānandalabarī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on His Seventieth Birthday*, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek 2000, pp. 433-455.

30. Cfr. F. Squarcini, *Distinti, diversi, inferiori. Sui modi della disuguaglianza e del disprezzo sociale nella letteratura giuridica sanscrita*, in F. Squarcini (a cura di), *Mai praticamente*

uguali. *Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2007, pp. 249-269.

31. Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.1-3:

*śrībhagavān uvāca* ||16.1||  
*abbayaṃ sattvasaṃsuddhir jñānayogavyavasthitih* ||16.1||  
*dānaṃ damaś ca yajñāś ca svādhyāyas tapa ārjavam* ||16.1||  
*ahimsā satyam akrodhas tyāgaḥ śāntir apaśunam* ||16.2||  
*dayā bhūteṣv aloluptvaṃ mārdavaṃ hrīr acāpalam* ||16.2||  
*tejaḥ kṣamā dbṛtiḥ śaucam adroho nātimānitā* ||16.3||  
*bhavanti sampaḍaṃ daivīm abhijātasya bhārata* ||16.3||

32. Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.4-24.

33. Trad. di S. Piano (trad.), *Bhagavad-gītā*, San Paolo, Milano 1994. A questi *śloka* fanno seguito altri che descrivono le qualità 'demoniache', in modo tale da renderle inequivocabilmente percepibili e, perciò, evitabili. Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.10-24. Inoltre, sempre sul distinguo strumentale e la partizione tra 'votati' e 'non votati', tra uomini di natura pia ed empia, *Bhagavadgītā*, 2.51; 4.7-8; 7.15-16; 7.24-25; 9.11-12; 16.7-9; 16.14; 16.19-20; 17.5-6. Distinguo segnatamente efficaci, che infatti restano in uso fino al tempo di opere come il *Bhāgavatapurāṇa*, 2.1.2-4; 2.3.19-20; 7.5.31.

34. Cfr. *Bhagavadgītā*, 16.10-24.

35. Cfr. F. Squarcini, *Dritti all'inferno. Sull'uso politico e deontico del discorso circa le punizioni infernali nella trattatistica normativa sanscrita*, in M.C. Migliore, S. Pagani (a cura di), *Inferni temporanei. Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Roma, Carocci 2012, pp. 87-103.

36. La cui elencazione risponde appieno alla lista delle stesse presentata in *Yogasūtra*, 2.30 (*ahimsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāḥ* ||); 2.32 (*śaucasaṃtoṣatapaḥsvādhyāyeśvaraḥprāṇidhānāni niyamāḥ* ||).

37. Col termine *draṣṭṛ* l'autore degli *Yogasūtra* indica la 'figura di ruolo' scaturita dall'ordinaria 'dinamica abbinatoria' (il *saṃyoga* indicato in *Yogasūtra*, 2.17 [*draṣṭṛdr̥śyayoḥ saṃyogo heyabhetuḥ* ||]) per il cui tramite si propaga la sindrome da cui è affetto l'individuo, il quale, sebbene si ritenga un 'soggetto vedente', di fatto 'non vede [come stanno le cose]' (*avidyā*), tant'è che non riconosce la dipendenza della propria 'soggettività' dal ruolo costitutivo svolto dall'oggetto visto' (*dr̥śya*).

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

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