

'Verità e bellezza'
Essays in Honour of Raffaele Torella

Series Minor

XCVII.1–2

Direttore

Francesco Sferra

Comitato di redazione

Riccardo Contini, Martin Orwin, Junichi Oue,
Roberto Tottoli, Giovanni Vitiello

Comitato scientifico

Anne Bayard-Sakai (INALCO), Stanisław Bazyliński (Facoltà teologica
S. Bonaventura, Roma), Henrietta Harrison (University of Oxford),
Harunaga Isaacson (Universität Hamburg), Barbara Pizziconi (SOAS,
University of London), Lucas van Rompay (Duke University),
Raffaele Torella (Sapienza, Università di Roma),
Judith T. Zeitlin (The University of Chicago)

Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

UniorPress
Napoli
2022

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

Series Minor

XCVII.2

‘Verità e bellezza’
Essays in Honour of Raffaele Torella

Edited by
Francesco Sferra and Vincenzo Vergiani



UNIVERSITY OF
CAMBRIDGE



European Research Council
Established by the European Commission

UniorPress
Napoli 2022

Volume pubblicato con contributi

- del Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”),
- della Faculty of Asian and Middle Eastern Studies (University of Cambridge),
- e del Progetto ERC n. 803624: «Translocal Identities. The Śivadharmā and the Making of Regional Religious Traditions in Premodern South Asia».



UniorPress

UniorPress - Via Nuova Marina 59, 80133 Napoli

ISBN 978-88-6719-209-0

Tutti i diritti riservati

Stampato in Italia

Finito di stampare nel mese di settembre 2022

Officine Grafiche Francesco Giannini & Figli S.p.A.

Via Cisterna dell'Olio 6B, 80134 Napoli

Tutti gli articoli pubblicati in questo volume sono stati sottoposti al vaglio di due revisori anonimi.

Table of Contents

Volume I

Preface.....	13
Foreword.....	19
Main Publications of Raffaele Torella.....	25
Andrea Acri <i>From Isolation to Union: Pātañjala vis-à-vis Śaiva Understandings of the Meaning and Goal of Yoga.....</i>	35
Lyne Bansat-Boudon <i>The Surprise of Spanda: An Aesthetic Approach to a Phenomenology of Transcendence (Rāmakaṇṭha ad Spandakārikā 2.6 [1.22/22]).....</i>	73
Bettina Sharada Bäumer <i>Kṣemarāja's Poetic Non-Dualism: Examples from his Netratantroddyota.....</i>	103
Giuliano Boccali <i>Lectio difficilior e creazione poetica: esempi dal Kumārasambhava..</i>	115

Johannes Bronkhorst <i>The Sarvadarśanasamgraha: One Text or Two? One Author or Two?.....</i>	129
Maria Piera Candotti and Tiziana Pontillo <i>The dikṣita's Language. Vedic Homologies and rūpakas in Jaiminīya-Brahmaṇa 2.60–64.....</i>	153
Daniele Cuneo and Elisa Ganser <i>The Emotional and Aesthetic Experience of the Actor. Diderot's Paradoxe sur le comédien in Sanskrit Dramaturgy.....</i>	193
Marzenna Czerniak-Drożdżowicz <i>Viṣṇu in his Three Abodes. Some Observations about Three-storey and Triple-shrined Viṣṇu Temples in South India.....</i>	273
Florinda De Simini <i>Rules of Conduct for the Śaivas. The Intersection of Dharmasāstra and Śaiva Devotion in the Śivadharmottara.....</i>	291
Vincent Eltschinger <i>Politics and/in the End of Times. On the Buddhist Reception of the Arthasāstra.....</i>	337
Marco Ferrante <i>The Pratyabhijñā on Consciousness and Self-consciousness: A Comparative Perspective.....</i>	375
Giuseppe Ferraro <i>'Own-nature' (svabhāva) in the Abhidharma Tradition and in Nāgārjuna's Interpretation.....</i>	391
Marco Franceschini <i>The Printing History of Sargas 9 to 17 of the Kumārasambhava....</i>	411
Eli Franco <i>Prajñākaragupta on Pramāṇavārttika 2.1 in the Light of Yamāri's Interpretation.....</i>	433

Table of Contents

Elisa Freschi <i>Reconstructing an Episode in the History of Sanskrit Philosophy: Arthāpatti in Kumāṛila's Commentators.....</i>	457
Paolo Giunta <i>Il rapporto di Śāntaraksita con Bhartṛhari. Edizione critica della Śabdabrahmaṇḍikā e dello Sphoṭavādakhaṇḍana.....</i>	487
Dominic Goodall <i>A Glimpse of Classical Saiddhāntika Theology in a Cambodian Epigraph: A Fresh Edition and Translation of the Sanskrit Śaiva Hymn K. 570 of Banteay Srei.....</i>	543
Alessandro Graheli <i>Predestination of Freedom in Rūpa Gosvāmin's Theology of Devotion.....</i>	577
Kengo Harimoto <i>A Few Notes on a Newly Discovered Manuscript of the Śivadharmā Corpus 1.....</i>	595
Harunaga Isaacson <i>Vasiṣṭha's Ashram: A Translation of Sarga 1 of Kālidāsa's Raghuvamśa into English Verse.....</i>	627
Volume II	
Mrinal Kaul <i>A Preliminary Note on the Manuscripts of the Tantrāloka-viveka....</i>	679
Yohei Kawajiri <i>A Report on the Newly Found Manuscript of the Īśvara-pratyabhijñā-vivṛti.....</i>	751
Chiara Neri <i>A Phenomenology of Dreams in Theravāda Buddhism: An Annotated Translation of the Tenth Chapter of the Sārasaṅgaha by Siddhattha Thera.....</i>	773

Cristina Pecchia <i>With the Eye of a Scholar and the Insight of a Physician: Gangadhar Ray Kaviraj and the Carakasamhitā.....</i>	797
Gianni Pellegrini <i>On prahasann iva. Bhagavadgītā 2.10 in the Light of Traditional Commentaries.....</i>	841
Stefano Piano <i>Qualche riflessione sui diversi tipi di śaḍaṅgayoga.....</i>	901
Cinzia Pieruccini <i>Transition and Transformation: On the Roles of Parks and Gardens in Early India.....</i>	913
Isabelle Ratié <i>Some Hitherto Unknown Fragments of Utpaladeva's Vivṛti (IV): On Non-being and Imperceptible Demons.....</i>	929
Antonio Rigopoulos <i>Prahasann iva. On Kṛṣṇa's Hint of Laughter in Bhagavadgītā 2.10.....</i>	965
Margherita Serena Saccone and Péter-Dániel Szántó <i>A Fragment of Pramāṇa from Gilgit.....</i>	1011
Małgorzata Sacha <i>Imagine the world... Abhinavagupta vis-à-vis the Psychoanalytic Mystic.....</i>	1025
Alexis Sanderson <i>The Meaning of the Term Trairūpyam in the Buddhist Pramāṇa Literature.....</i>	1049
Cristina Scherrer-Schaub <i>D'impronte e ombre tra India e Grecia. Questioni e visioni di storia del pensiero politico e filosofico tra il V e il II secolo a.C.....</i>	1063

Table of Contents

Francesco Sferra <i>The Second Chapter of the Abhidharmasamuccayakārikā</i> by Saṅghatrāta.....	1145
Federico Squarcini <i>Ecce yoga. Il miraggio del nome, il fantasma della salute</i> <i>e la concomitanza delle ‘cose’ qualsiasi.....</i>	1167
Ernst Steinkellner <i>Śāntarakṣita on the Induction Problem. A Translation</i> <i>of Vādanyāyaṭikā 14,12–16,29.....</i>	1223
Lidia Sudyka <i>Imagined Landscapes or Through the Year: The Descriptions of All</i> <i>Seasons and All Seasons’ Gardens in Indian Literature.....</i>	1237
Vincenzo Vergiani <i>Vivakṣā and the Formation of Meaning According to Bhartṛhari....</i>	1253
Alex Watson <i>Pratyabhijñā: Recognition’s Nature, Cause and Object.</i> <i>Critical Edition and Annotated Translation of a Portion</i> <i>of the Nyāyamañjarī.....</i>	1325

Ecce yoga. Il miraggio del nome, il fantasma della salute e la concomitanza delle ‘cose’ qualsiasi

FEDERICO SQUARCINI
(Università Ca' Foscari)

1. *Ecce yoga?*¹

Per i cronisti della storia della parola sanscrita *yoga* la data del 21 giugno 2015 occupa un posto d'importanza capitale. Quel giorno l'intera superficie del globo terraqueo assisteva a un evento senza precedenti, una vera e propria epifania in mondo-visione: *ecce yoga!* era il *mantra* audio-visuale che invadeva le luminose superfici di un incalcolabile numero di schermi al LED, sui quali apparivano folle acclamanti, vogliose di inneggiare al miraggio della 'cosa' chiamata *yoga*. Schiere infinite di adepti zelanti e *followers* levavano

¹ In quanto segue intreccerò il senso indessicale ed enunciativo dell'adagio latino *ecce homo* —che trasla quanto si crede fu detto da Pilato per indicare, introdurre e tradire il Gesù fustigato (*Giovanni*, 19.5 [Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος]; *Giovanni*, 1.29; 1.34-36)—, con quello segnatamente polemico del celebre scritto 'autobiografico' dell'ultimo Nietzsche (ossia *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1888, cfr. More 2014), in cui questi metteva a tema l'ossessione del fissare in immagini statiche la dinamica del procedere vitale, denunciando, con ciò, il patologico ricorso all'ideale, idolatrico, dell'idolo ideale. Per questa scelta —che si appaia a quella degli altri titoli dei paragrafi— e per la 'forma' di questo mio contributo, chiedo venia a Raffaele, che so non essere amante di siffatti stili e registri. Il mio auspicio, però, è che la 'sostanza' gli appaia comunque gradita.

al cielo odi di gloria e ripetevano, in tutte le lingue del mondo, quel medesimo annuncio. Un annuncio chiaramente salvifico, la cui articolazione pareva però ricalcare —alla stregua di un plagio sarcastico o di una *cover* profana— il dettato della celebre proclamazione giovannea: ‘ecco lo *yoga*, l’agnello di Śiva che toglie i peccati del mondo’.

Emblematiche, a proposito di proclami, le parole pronunciate quel giorno da Narendra Modī durante il solenne e trionfale discorso d’apertura delle celebrazioni per la prima edizione mondiale dell’International Day of Yoga, tenuto nell’aula magna del Vigyan Bhavan di Delhi di fronte a una vasta *audience* internazionale. Parole repute ‘autorevoli’ non solo poiché uscivano dalla bocca del *pradhānamantrī* (‘Primo ministro’)² di uno dei paesi più popolosi e prosperi del mondo —nel 2015 l’India contava una popolazione di oltre un miliardo e trecento milioni di persone e registrava ben 8 punti di crescita del PIL (che nel 1965 era a -2.64 punti)—, ma soprattutto perché provenivano dalla mitica terra di Bhāratamātā³, la ‘madre India’, che allo *yoga* diede i natali.

Evidentemente avvertito di questi punti di forza, il discorso di Narendra Modī si apriva proprio con il seguente proclama:

From the banks of the river Indus to every continent in the world
yoga has spread harmony between man and nature and a holistic
approach to health and wellbeing⁴.

Un dire tanto audace e impegnativo quanto irrimandabile, vista la gravità dello stato di crisi in cui —a detta delle successive parole di Modī— versava l’umanità intera, afflitta da malanni, disagi, problemi e sofferenze di ogni sorta:

² A proposito del ‘miraggio del nome’, si noti che è proprio la parola sanscrita *mantrin* (la quale rimanda sia al ‘consigliere di corte’ sia al ‘conoscitore dei *mantra*’) ad aver dato forma, attraverso il portoghese *mandarim*, al ‘corpo’ del funzionario civile detto ‘mandarino’. Cfr. Cortelazzo e Zolli 1983: 710. Su Narendra Modī, vedi Jaffrelot 2019.

³ Come per i confini di ogni altro stato-nazione moderno, anche la storia politica dei confini dell’India è la prima cosa a essere rimossa dal discorso dei padri della geografia mitica degli stati. Cfr. Chattopadhyaya 2018; Asif 2020; Sinha 2006.

⁴ N. Modī, *Introductory remarks*, International Conference on Yoga for Holistic Health, Delhi, 21.6.2015 [35 min.]. [https://www.youtube.com/watch?time_continue=65&v=5qdgeOSTLRs&feature=emb_logo].

The problems of modern lifestyles are well known. People suffer from stress related ailments, lifestyle related diseases like diabetes and hyper-tension. We have found ways to control communicable diseases, but the burden of disease is shifting to non-communicable diseases. Young people who are not at peace with themselves seek refuge in drugs and alcohol. There is ample evidence that practicing yoga helps combat stress and chronic conditions. If the body is a temple of the mind, yoga creates a beautiful temple⁵.

Ritraendo in questo modo la disperante gravità dello stato di salute dell'uomo, Modī forniva le premesse al promettente annuncio a seguire: per quanto seria e urgente, la situazione è ancora risolvibile per coloro che vorranno prestar fede al valore del rimedio salvifico che il nostro 'autorevole' dispensatore chiama *yoga*.

Forte di tali premesse, il discorso inaugurale di Modī venne così ad assumere, senza imbarazzo, l'altisonante tono dell'annuncio profetico, diffondendosi nell'elogio degli straordinari e risolutivi benefici che lo *yoga* è in grado di offrire all'umanità sofferente. Dismessi i panni dell'uomo di stato, il *pradhānamantrī* Modī indossava i paramenti del *guru* ieratico che pronuncia il suo *mahāvākya*⁶, il suo vaticinio: *ecce yoga!* Un vaticinio senz'altro già noto e mirabile ma che ora, tramite l'uso della lingua inglese, guadagnava rinnovata salienza ed eloquenza globale. Il vate Modī, inserendo l'antico termine sanscrito *yoga* all'interno di un discorso dominato dalle *keywords* egemoniche con cui l'imperante anglofonia mondiale detta e scandisce i contorni delle 'cose' di valore —che perciò meritano di esser desiderate—, ne esaltava il senso e ne amplificava l'appetibilità:

The benefits of yoga are manifold. *When practised correctly and with discipline*, Yoga leads to: Perfection of our body's potential in

⁵ N. Modī, *Introductory remarks*, International Conference on Yoga for Holistic Health, Delhi, 21.6.2015 [35 min.]. [https://www.youtube.com/watch?time_continue=65&v=5qdgeOSTLRs&feature=emb_logo]

⁶ Trattasi di un ulteriore esempio delle commistioni e delle implicazioni politico-economiche che plasmano i rapporti tra la figura di ruolo del 'preferitore di verità' (ossia i vari pastori, patriarchi, pontefici, maestri, ministri, medici e *guru*) e la figura del destinatario delle stesse (ossia i vari gruppi di seguaci, pazienti e discepoli), che decidono, oggi come ieri, tanto l'ascesa quanto il declino di coloro che si ergono a *guru*. Cfr. Barton Scott 2017; Singleton e Goldberg 2014; Lucia 2014.

strength, skill, and general well-being, peaceful and stress-free living. [...] [lunga digressione in lingua hindī] [...] Control and mastery of our life-energies (*prāṇa*) leading to health, long and disease-free life, capacity for full enjoyment of life. Opening and refining of the heart's emotions leading to greater compassion, mutual understanding, and sensitivity to the needs of others. Full development of our mental powers, leading to heightened concentration, intelligence, creativity, intuition. Liberation of our spirit from ignorance, suffering, incapacity, leading to freedom, equality, constant joyfulness and inner strength to overcome all challenges of life. It awakens the deeper sense of unity and oneness with the whole Universe and all living beings. Together, these lead to the realisation of our highest divine Perfection⁷.

A coloro che sono avvertiti della valenza biopolitica del ricorso a un siffatto e articolato 'lessico della salute', appare nitido l'obiettivo primo del vaticinio di Modī: l'umanità sofferente e ammalata necessita, più di ogni altra cosa, del benefico e salvifico —se non 'miracoloso'— rimedio universale detto *yoga*. Trattasi di una 'antica cura', univoca e certa, che da secoli l'India prescrive al mondo intero e che è ora nuovamente pronta a donare a tutti gli abitanti del pianeta, uomini, donne, vecchi e bambini. Di conseguenza, una volta informati del fatto che sono così tanti e tali i benefici a cui può condurre la 'cosa' chiamata *yoga*, tutti coloro che patiscono dei mali del mondo e sono mossi da amor proprio non si attarderanno nell'iniziarne la pratica.

Stando alle testimonianze della cronaca, fu ampio il consenso mediatico suscitato dai profetici vaticini, che riscossero l'unanime plauso anche degli alti rappresentanti di molte e influenti istituzioni mondiali, tutte sedicenti 'laiche' e 'moderne'. In quei giorni un crescente coro di voci provenienti da ogni parte del globo si dichiarava massimamente concorde circa l'importanza di celebrare il varo planetario di una nuova 'forma d'azione' salutare chiamata *yoga*⁸.

⁷ N. Modī, *Introductory remarks*, International Conference on Yoga for Holistic Health, Delhi, 21.6.2015 [35 min.] (cors. mio). [https://www.youtube.com/watch?time_continue=65&v=5qdgOSTLRs&feature=emb_logo]

⁸ Nelle pagine seguenti farò variamente uso di espressioni quali 'schema d'azione' o 'forma d'azione' per illustrare il portato operativo e metodico che il termine sanscrito *yoga* esprime in seno ai contesti testuali in cui trova uso. Alla

Quello che veniva in essere al seguito della proclamazione dell'*ecce yoga* di Modī appariva alla stregua di una riedizione di un antico *lifestyle*, ora opportunamente votato alla *good health*, alla *disease-free life*, al *wellbeing* e al *welfare* del mondo di oggi⁹: un metodo pratico e sicuro, garante dell'ottenimento del tanto agognato vivere senza stress¹⁰.

Data la scala e la portata biopolitica di un evento come l'International Day of Yoga, serve qui richiamare alcuni dei fattori che hanno contribuito alla sua ideazione e realizzazione. L'istituzione di un tale evento, infatti, non è stata certo un fulmine a ciel sereno, bensì —come accade per tutte le 'nascite'— è scaturita da un lungo e complicato processo di fecondazione e gestazione politica¹¹, preceduto da un intenso lavoro diplomatico al seguito del quale, durante la seduta plenaria dell'assemblea generale dell'ONU dell'11 dicembre 2014, venne approvata la risoluzione 69/131.

stregua del greco *téchne* e del latino *ars*, il vocabolo *yoga* serve lì a indicare i 'modi di fare' una cosa, qualsiasi essa sia. Ogni azione, infatti, può essere svolta in varie maniere, ma non tutte foriere di buoni prodotti; cfr. Bhattacharya, Dalmiya e Mukherji 2018. Per questo agli agenti serve cercare uno schema, un modello, una forma o un'immagine tipo che li sappia informare e guidare in modo utile e fruttuoso. Ogni 'dire ciò che è da farsi' è anche il mostrarne l'aspetto, anticipandone i contorni per favorirne la copia: è un dire che fa vedere ciò che si deve fare. Gli 'schemi d'azione' e le 'immagini guida', perciò, smuovono coloro a cui sono rivolte e li 'fanno muovere e agire' di concerto: «[...] il fare narrativo ri-significa il mondo nella sua dimensione temporale, nella misura in cui raccontare, recitare, vuol dire rifare l'azione seguendo l'invito del poema» (Ricoeur 1986: 131). In seno alla stessa trattatistica in sanscrito, infatti, il termine *yoga* rimanda sempre a uno schema da seguire, a un progetto da realizzare, affinché l'operare corporeo possibile proceda sotto la guida sicura di una forma imitabile. È così che l'informazione *prevede* la forma dell'informato; cfr. Simondon 2013. Siffatta disposizione all'imitazione appariva chiara a chi, come il Buddha, allestiva 'schemi d'azione' atti a 'raddrizzare' le tortuose vie dell'operare; cfr. Collins 2020.

⁹ Cfr. Puustinen e Rautaniemi 2015.

¹⁰ L'enfasi sugli effetti salutari dello *yoga* è riuscita a influenzare anche alcune tra le più antiche istituzioni indiane votate allo *yoga*. Si veda, ad es., la conferenza internazionale intitolata *Yoga as Therapy*, organizzata dal Kaivalya Dhama nel 2018; Puri 2019; Askegaard e Eckhardt 2012.

¹¹ Cfr. Horton, Westphal e Willems 2019. Il tema cruciale dell'organizzazione politica degli 'stili di vita' non solo *non* è una novità del nostro tempo ma è al fondo di ognuna delle tradizioni di *yoga* storicamente attestate. È perciò un tema centrale tanto per il passato quanto per il presente, come mostrano recenti ricerche rivolte all'uso politico dell'educazione al vivere di cui la 'pratica dello *yoga*' è oggi parte. Cfr. Jain 2020, 2015.

Il testo di questa risoluzione è capitale per la storia semantica tanto della parola *yoga* quanto del termine *samādhi*¹², dal momento che al suo interno viene istituita —con la forza del decreto— un’inedita forma di relazione tra *yoga* e salute (*global health*). I redattori di questa risoluzione, nell’illustrare il rapporto causale che unisce i due termini in questione, riarticolarono la logica genealogica che lega la malattia alla cura e invertono il primato del ‘patologico’ sul ‘normale’¹³. Nello spazio di poche righe, ciò che fino a quel punto apparteneva al dominio astratto dell’‘esotico’ e dell’‘esoterico’¹⁴ viene posto in stretta relazione con la concreta

¹² In quanto fine di diversi *yoga* del passato, la condizione detta *samādhi* è centrale in questo mio discorso. Il termine *samādhi* è oggetto di una notevole risemantizzazione a partire dai ‘discorsi’ (*sutta*) del Buddha, all’interno dei quali indica una peculiare condizione del plesso del *percipere/cogitare* —relativa tanto all’operare del corpo, quanto a quello di parole e pensieri—, il quale, dall’abituale stato di agitazione, distrazione, labilità (*vikṣepa*, *vyutthāna*, *vyudasta*), passa a quello di tranquillità, concentrazione, intensità. In questo contesto, il termine *samādhi* indica una sorta di ‘coincidenza’ tra l’esperienza esteroceettiva e quella interocettiva, in cui la condizione di ‘coesa inerenza’ (*sam+√dhā*) è effettiva. La parola *samādhi*, perciò, rimanda a una forma di cognizione compatta, unitaria, densa, diametralmente opposta a quella del suddetto stato di *vikṣepa* o *vyutthāna*, nel quale, di contro, la cognizione è labile, dispersa, frammentata. A partire dai *sutta*, sono tante le opere in cui si trovano varie illustrazioni di diverse articolazioni del *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 di un distinguo tra due diverse condizioni del medesimo plesso del *percipere/cogitare*, alla stregua della differenza che passa tra uno stato di salute precario e uno stabile. Questo modo cotensivo di intendere il *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* (1.1-15), nella quale figurano oltre trecento accezioni del termine *samādhi*. In questa stessa opera vi sono varie occorrenze del termine *samādhi* in cui esso è in relazione al lessico strettamente medico ed è accostato a parole come *roga*, *vyādhi*, *bhaiṣajya*, sulle quali tornerò (cfr. stt. 4.18-25; 32.172-179). A tale proposito, segnalo che la parola *samādhi* è utilizzata anche nelle tradizioni dell’*āyurveda*, permettendo di postulare un nesso tra il termine *samādhi* e l’idea di ‘salute’. 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. Inoltre, Chakravarthi 2021: 27-57.

¹³ A partire dalla lezione di George Canguilhem, è possibile intendere sia i termini in cui la condizione ‘patologica’ precede ed è storicamente anteriore a quella di ‘normalità’, sia le ragioni per cui la condizione idealtipica e normativa detta ‘normalità’ non solo non descrive ma concorre nell’occultare la ‘patologia’ e le sue cause effettive. Cfr. Canguilhem 1998.

¹⁴ È questa, in nuce, la semiotica dell’‘esotico’, ossia la forma di affezione patemica derivante dalla percezione della diversità dei ‘modi di stare al mondo’,

condizione di salute e benessere delle collettività metropolitane, elevando così lo *yoga* al rango dei beni più ambìti e preziosi del momento.

Vista la rilevanza di questa risoluzione dell'ONU, ne riporto per esteso un estratto, che è emblematico della searlina *declaration of status function*¹⁵:

Underscoring the fact that global health is a long-term development objective that requires closer international cooperation through the exchange of best practices aimed at building better individual lifestyles devoid of excesses of all kinds,

Recognizing that yoga provides a holistic approach to health and well-being,

Recognizing also that wider dissemination of information about the benefits of practising yoga would be beneficial for the health of the world population,

1. *Decides* to proclaim 21 June the International Day of Yoga;

2. *Invites* all Member and observer States, the organizations of the United Nations system and other international and regional organizations, as well as civil society, including non-governmental organizations and individuals, to observe the International Day of Yoga, in an appropriate manner and in accordance with national priorities, in order to raise awareness of the benefits of practising yoga¹⁶.

Data la vocazione universalista e la reputazione di cui gode l'ONU, questo suo sancire il nesso tra *global health* e *yoga* ha avuto un enorme potere persuasivo. Il fatto che sia stata proprio questa organizzazione a riconoscere che i «[...] benefits of practising yoga would be beneficial for the health of the world population», ha senz'altro favorito lo sviluppo su scala mondiale della 'missione evangelizzatrice' descritta nel punto 2 della risoluzione.

Una missione i cui dogmi fondamentali sono ora chiari: la salutare 'forma d'azione' chiamata *yoga* è un rimedio sempiterno, polivalente e indubitabilmente dotato di straordinarie proprietà. Un rimedio che, per il suo inestimabile valore, va offerto all'im-

che si esprime sotto forma di un sentire in cui attrazione e meraviglia si mischiano con scabrosità e orrore. Cfr. Goto-Jones 2016; Mitter 1977.

¹⁵ Rimando qui alla sue due 'costitutività'. Cfr. Searle 2010; Esposito 2020.

¹⁶ Cfr. United Nations, res. A/69/131, 2014.

mensa platea di ‘pazienti’ che popola il pianeta, i quali, pur nella loro diversità, si riconoscono tutti nell’essere variamente ‘affetti da patemi’. Una platea sterminata, fatta di soggetti sofferenti e bisognosi di cura —ossia *rogin* di ogni sorta—, ai quali, vista la risonanza mediatica dell’evento, non resta altro da fare che accogliere con gaudio il dono dell’antico e promettente rimedio detto *yoga*¹⁷. Trovandosi finalmente di fronte alla versione originale, ‘autenticamente autentica’¹⁸ della ‘cura’ per tutti i mali, nessuno di questi ‘pazienti’ può perdere l’occasione di affidarsi a esso, anima e corpo.

Trattasi, oltretutto, di una ‘missione’ fin troppo facile, dal momento che i singoli ‘pazienti’ non hanno neppure bisogno di chissà quale quota di fede o di speranza per credere nella bontà di questo *yoga*, certificata sia dall’impressionante numero di paesi e nazioni che ne promuovono l’uso, sia dal lustro derivante dal fatto che tale rimedio è giunto fino a loro grazie alle benevole mani di un nutrito novero di rappresentanti ‘tradizionali’, di titolari di ministeri competenti, di dispensatori scientificamente accreditati, di terapeuti autorevoli e fededegni, tutti parimenti animati da spirito caritatevole e intenti altruistici¹⁹.

L’intersezione tra le prese di posizione di agenzie transnazionali come l’ONU e l’enunciazione dell’*ecce yoga* di Modī dava ora corpo e forma a un’inedita versione dell’antico ‘mercato della salute’. Una nuova disposizione scenica dello spazio della cura, nella quale le transazioni in atto, gli scopi, le funzioni e le condotte delle diverse figure di ruolo implicate risultano tutte programmaticamente delineate: a fronte della definizione del contenuto del ‘messaggio’ (la ‘cura’ offerta, detta *yoga*), vengono individuati

¹⁷ Nelle pagine a seguire farò ampio uso di coppie di parole sanscrite, mutate sia dai trattati di *āyurveda* sia dagli *yogaśāstra*, in modo da legare l’odierno discorso sulla ‘salute’ ai modi in cui essa veniva discussa e trattata in passato. Sarà quindi frequente il riferimento a coppie come *roga/yoga* (malattia/metodo [di cura]); *doṣa/bheṣaja* (pecca, sintomo/rimedio medico); *vyādhi/sādhana* (malanno/strategia terapeutica); *vikṣepa/samādhi* (agitazione/tranquillità), così come frequente sarà l’uso delle figure con cui dette fonti rappresentano gli ‘agiti’ e gli ‘agenti’ —ossia *rogin/yogin* (ammalati/curanti); *vyādhiyukta/vaidya* (pazienti/conoscitori del rimedio)— delle operazioni a cui rimandano le suddette coppie. Cfr. Petridou e Thumiger 2016.

¹⁸ Cfr. Alter 2009.

¹⁹ Cfr. Ravi Kumar 2015 (volume che ha ricevuto l’*endorsement* di Modī).

e istituiti tanto i suoi ‘emittenti’ (i ‘medici’ che somministrano la ‘cura’, detti *yogin*) quanto i suoi ‘destinatari’ (i ‘pazienti’ che necessitano della ‘cura’, detti *rogin*). Una volta chiarito il dettaglio del protagonista primo della scena —ossia il rimedio—, anche i profili dei mittenti e dei destinatari risultano chiari, consentendo l’agile e proficuo svolgimento di questa nuova stagione del ‘commercio dei beni salvifici’²⁰. Un commercio al cui andamento concorrono i suddetti tre figuranti —ossia *yoga*, *rogin* e *yogin*, ben distinti e distanti—, i quali, in quanto prodotti dalle logiche negoziali che governano l’andamento di questa disposizione scenica, sposano senza indugio l’illusione che vi sia uno spontaneo connubio tra domanda e offerta, tra beni in circolazione e bisogni primari, tra fornitura di rimedi ed esigenze di salute.

È proprio grazie a questo mutuo concorso che l’annuncio dell’*ecce yoga* del giugno del 2015 si è potuto reiterare, alla stregua di un *mantra*, collezionando milioni di *likes* e rimbalzando da una zona all’altra del mondo. Un’annunciazione multimediale in piena regola, in cui il verbo è sempre accompagnato da vorticosi sciami di immagini, video, slogan e gadget attinenti, la cui varietà e quantità generava un ipnotico effetto *surround*, pervasivo e perdurante. Data la posta in palio e le proporzioni dell’evento, la notizia della venuta al mondo di una ‘cosa’ così clamorosa e preziosa rimase per settimane tra le principali *breaking news* delle agenzie di stampa, occupando i taccuini dei compilatori degli almanacchi anagrafici della storia sociale, i quali si prodigarono, a loro volta, nel diffondere i dati di quella che ritenevano essere senz’altro una buona novella. A detta di tutti, il 21 giugno del 2015 fu la data di nascita della ‘cosa’ chiamata *yoga*, il giorno d’inizio di una nuova era. L’età aurea della ‘yogafilia’ globale pareva davvero iniziata.

Va anche sottolineato, però, che agli occhi di tanti la ‘cosa’ neonata non pareva affatto inedita. Lo *yoga* appena venuto alla luce non era nuovo o diverso, bensì l’ennesima incarnazione dello *yoga* identico e originario, che, grazie al prodigo operato di nuovi e benemeriti dispensatori, tornava alla ribalta, seppur sotto inedite spoglie. Per altri ancora, più scettici, il neonato *yoga* aveva qualco-

²⁰ Cfr. Burger 2006; Singleton 2007.

sa di moderno, di *-less* o di *post-*, che insospettiva e non si accordava con tutto ciò che era a loro dato sapere.

A prescindere dalle distanze tra i punti di vista dei diversi testimoni, tutti rimasero incantati da questa sfavillante apparizione, che diffondeva speranze di salute e salvezza su una platea che, trovandosi di fronte a una sorta di rievocazione planetaria dei grandi concilî ecumenici della tarda antichità, non poteva rimanere indifferente a una così ampia e qualificata manifestazione di consenso e interesse per quella nuova ‘forma di azione’ salutare. Doveva senz’altro destare stupore vedere che le tante e variegiate autorità e i patriarchi presenti sulla scena ribadivano, in piena comunione, un solo e medesimo motto, professando, con massima concordia, un unico ‘credo’: *sine yoga nulla salus!*²¹

Del resto, è esattamente questo il gesto che fornisce potenza all’annuncio salvifico, il quale consta nel promettere a parole il sicuro ottenimento proprio di ciò di cui qualcuno patisce la mancanza. E sono davvero tanti i patimenti a cui il dispositivo della promessa riesce a dare sollievo²². Di conseguenza, è arduo per un paziente in preda al dolore riuscire a sottrarsi al fascino della promessa del raggiungimento di siffatti traguardi, soprattutto perché l’affidarsi alla promessa è l’unico modo per figurarsi, anzitempo, la fine delle pene e il recupero della salute²³.

Il consenso riscosso dall’annuncio di Modī va dunque inteso proprio a partire dal potere lenitivo e persuasivo di cui gode ogni promessa di risoluzione di un patimento. A questo proposito, si pensi a tutti coloro che, per anni, si sono sentiti assillati dal bruciante quesito ‘what is *yoga?*’²⁴, al quale, finalmente, le parole di

²¹ Con questa parafrasi dell’antico adagio latino *extra ecclesiam nulla salus*—qui ripreso a partire da una più recente versione, ossia *sine ecclesia nulla salus*—intendo sintetizzare il primato che i dispensatori assegnano al proprio rimedio, enfatizzandone l’unicità e acclamandone le qualità eccelse, in modo tale da convincere i pazienti del potere che esso ha rispetto a tutti i patimenti.

²² Si crea così una vera e propria ‘economia della promessa’: un sistema fiduciario retto tanto dall’esigenza, dal desiderio e dalla speranza di ottenere ciò che viene promesso quanto dal dovere del paziente di riporre in esso fiducia e piena credenza. Cfr. Miyazaki e Swedberg 2016.

²³ Cfr., sul regime biopolitico che governa l’andamento della logica contrappuntistica *pain/pain killer*, Fitzgerald 2020; Jackson e Moore 2020; Rosen 2019.

²⁴ Trattasi, però, di un quesito eminentemente ‘merceologico’ e ‘inventariale’—dunque necessariamente reificante—, poiché considera ciò di cui tratta

Modī davano risolutiva risposta. A costoro ora bastava riporre fiducia nell'autorevolezza della persona che pronunciava l'annuncio affinché la 'cosa' si tramutasse nel loro nuovo oggetto di fede. Leggendo i resoconti e le cronache dell'evento, risulta evidente che molti si sentirono investiti dalla contagiosa epifania di una 'cosa' tanto mirabile quanto concreta, dotata di vita a sé stante. Il rimedio indicato dalla parola *yoga* appariva al mondo sotto forma di un nuovo salvifico *avatāra*, un provvidenziale ente fattivo, personificato, che può, vuole e deve manifestarsi, rendendosi, *motu proprio*, nuovamente visibile, presente e attuale. Disceso dall'alto delle vette da cui si domina il mondo, il verbo solenne dell'*ecce yoga* guadagnava lì un corpo mirabile ed eleggeva a propria dimora la libido dei suoi destinatari, che divenivano presto appassionati devoti e ferventi apostoli in terra della sua causa²⁵.

Dell'attrazione suscitata da questa neonata forma di fede nell'esistenza dello *yoga* danno riprova empirica gli indici di gradimento e di consumo della 'yogic life', i quali, nel breve arco di anni trascorsi dalla prima edizione dell'International Day of Yoga, sono cresciuti esponenzialmente. Una 'fede' decisamente contagiosa che, potendo profittare dell'influenza dell'acclamazione collettiva e dell'invadenza virale della propaganda via *web*²⁶, ha contribuito 'dal basso' a portare di casa in casa l'annuncio dell'*ecce yoga*. Cavalcando l'onda esponenziale degli algoritmi che governano l'infosfera, la notizia della venuta alla luce della versione 2.0 del 'miracoloso' rimedio indiano è divenuta il meme di milioni e milioni di dispositivi *touch screen*²⁷.

La capacità persuasiva e diffusiva di questa inusitata forma di 'yogafilia' —rivolta a uno *yoga* in veste laica, non settaria, accessi-

alla stregua di una 'cosa' circoscritta, compiuta e tangibile, della quale si ritiene possibile fornire un'altrettanto chiara 'definizione'. Che la natura di un tale quesito sia strettamente 'merceologica' è mostrato dal modo in cui esso è stato strumentalmente impiegato —oltre cento anni fa— nel libro pionieristico di Svamin Abhedānanda (1866-1939), il cui primo capitolo, intitolato proprio 'What is Yoga?', mirava a stabilire una classifica tra i diversi *yoga* al tempo concorrenti. Cfr. Abhedananda 1902: 27-42; Foxen e Kuberry 2021.

²⁵ Cfr. McCartney 2019; Lucia 2018; McCartney 2017.

²⁶ Cfr., sulle logiche epidemiche che caratterizzano il diffondersi dei 'memi' all'interno dello spazio del 'virale' mediatico, Krämer 2015: 96-107.

²⁷ È questo, di fatto, l'odierno 'teatro' portatile in cui va in scena la metamorfica saga del patema collettivo. Cfr. Sæther e Bull 2020; Shifman 2014.

bile, medicalizzata e perfino *open-source*—, però, non è dipesa solo dal suo saper soddisfare i bisogni di una miriade di consumatori, ma soprattutto dal suo riuscire a raggiungere i piani alti delle principali organizzazioni internazionali che orientano e amministrano l'andamento degli stili di vita delle collettività di consumatori.

Dopo l'evento del giugno 2015, il sito ufficiale dell'ONU ha aperto una sezione permanente dedicata all'International Day of Yoga, dove questo è presentato come parte integrante della politica con cui la dirigenza, sponsorizzando vari 'esercizari' e 'forme d'azione' assemblate *ad hoc*, indica al mondo le linee guida da seguire in vista del raggiungimento di specifici standard di salute e di benessere, individuali e collettivi, privati e pubblici. In tal modo, all'unisono con altre iniziative gemelle (ad es., l'International Day of Happiness, il World Health Day e il World Mental Health Day), la celebrazione del rituale collettivo dell'International Day of Yoga è entrata a far parte del canone delle *best practices* raccomandate e della lista delle parole chiave. In tal senso è significativo il titolo dell'edizione 2020 dell'International Day of Yoga: 'Yoga for Health — Yoga at Home'.

Non sorprenderà, perciò, sapere che l'esortazione a prendere parte all'annuale celebrazione del 21 giugno dedicata allo *yoga* è diventata parte integrante delle «global and regional awareness-raising campaigns» dell'OMS, che ha eletto la pratica regolare dello *yoga* al rango di mezzo strategico per il raggiungimento degli obiettivi salutistici fissati nell'utopico documento programmatico *Global action plan on physical activity 2018—2030: more active people for a healthier world*²⁸. Analogamente, il sito ufficiale dell'UNICEF accoglie da tempo una pagina interamente dedicata alle 'Yoga poses for kids'²⁹.

Un gran numero di istituzioni nazionali hanno poi contribuito alla diffusione e al radicamento locale della pratica dello *yoga*. Nel 2020, ad esempio, il National Center for Complementary and Integrative Health (NCCIH) —la voce più autorevole in materia di sanità pubblica degli USA, a sua volta parte dei National Institutes of Health (NIH) controllati dal Department of Health

²⁸ Cfr. WHO, *Global action plan on physical activity 2018—2030. More active people for a healthier world*, World Health Organization, Geneva 2018, p. 63.

²⁹ Cfr. <https://www.unicefkidpower.org/yoga-poses-for-kids/>

and Human Services (HHS)—³⁰ ha pubblicato un opuscolo di 40 pagine in cui si invitano medici, psicologi clinici e terapeuti di ogni sorta, a promuovere e prescrivere ai propri pazienti la pratica dello *yoga*³¹.

Questi, a grandi linee, sono i contorni della ‘scena’ audio-visuale all’interno della quale si svolge l’odierno commercio delle tante ‘forme d’azione’ chiamate *yoga*. Una scena in larga parte dominata da *influencer* di alto bordo e dai portavoce delle versioni *mainstream* dello *yoga*, che invogliano i propri avventori a impegnative *full immersion*, promettendo un rapido, benefico e salvifico *total body workout*.

Raggiungendo i bisogni di milioni di consumatori e occupando le agende di influenti organizzazioni globali, la proclamazione dell’*ecce yoga* di Modī ha vistosamente contribuito all’istituzione di un inedito ‘oggetto del desiderio’: a prescindere da quale sia il malanno patito, uno soltanto è il rimedio altamente ‘consigliato’, poiché, *vox populi docet*, non vi è pena che lo *yoga* non estingua.

2. *Sine yoga nulla salus?*

Per vivere bene e tenersi lontani dai patimenti basta disporre di un metodo benefico: è questa, in sintesi, l’antica formula ribadita dall’annuncio *ecce yoga* di Modī. Una semplice regola di condotta, tanto chiara quanto ambigua, dal momento che, anche in questo caso, l’enfatico dire *sine yoga nulla salus!* non serve solo allo scopo di evidenziare ed esaltare i pregi e i meriti del metodo, ma anche quello di sminuire, fino a nascondere, la natura delle cause dei malanni di cui si promette la cura: il porre alla ribalta un prodotto ‘salutare’ relega nell’ombra il brulicante intrigo di interessi che ruota intorno a questo. La storia della medicina³² offre ampia testimonianza di tale ambiguità e dei rischi a essa legati. È assai più facile spendersi nel combattere gli effetti sintomatici di un comune malanno anziché cimentarsi nel più arduo tentativo di estirpare alla radice le cause di mali incurabili.

³⁰ L’NCCIH è l’agenzia del governo federale statunitense che sovrintende alla ricerca scientifica relativa alla valutazione dei sistemi di cura diversi da quelli praticati dalla medicina convenzionale.

³¹ Cfr. NCCIH, *Yoga for Health*, National Center for Complementary and Integrative Health, Bethesda 2020.

³² Cfr., *infra*, § 3.

Tuttavia, dal momento che l'oggetto del contendere è la complessa e difficile arte di preservare lo stato di salute del fare, del dire e del pensare tanto dei singoli quanto delle collettività, non è affatto facile seguire le traiettorie pragmatiche e semiotiche per il cui tramite l'adagio *sine yoga nulla salus* si diffonde. Per tali motivi, chiunque intenda trattare di una faccenda così complessa è tenuto a osservarla da più punti di vista, valutando tanto la cifra biopolitica quanto il dettato sistemico di un tale procedere, articolato e multifattoriale, che tocca, simultaneamente, vari aspetti del vissuto e, perciò, va interpretato intrecciando i registri analitici di differenti ambiti di ricerca. Penso, in particolare, ai contributi offerti dal recente dibattito sulle politiche del *modus vivendi*, della *cultura animi* e della 'cura di sé'³³, oppure a quelli degli ambiti di ricerca che prospettano una storia naturale ed ecologica dei 'modi' con cui gli umani esercitano il loro moto nel mondo, dando così vita alle infinite varianti del disciplinamento dei 'modi di fare' che il filosofo Peter Sloterdijk ha chiamato 'antropotecniche'³⁴. Trattasi di contributi imprescindibili, dal momento che la diffusione planetaria della 'forma d'azione' chiamata *yoga* mostra a chiare lettere il ricorso alle pratiche di disciplinamento. In questa prospettiva, lo *yoga* dei nostri giorni si inserisce a pieno titolo nel catalogo dei tanti e diversi 'modi di fare', eserciziari, prassi disciplinate e metodiche con cui, da sempre, l'animale umano manipola, mescola, plasma e confonde la vita e la forma, il *soma* e il *sema*, il mondo del sensibile e quello dell'espressione, il *percipere* topico e il *cogitare* scopico, gli istinti e la ragione, l'innato e l'appreso, l'esogeno e l'endogeno, l'avverso e il solidale, l'eccezione e la regola, il reale e l'ideale, il patologico e il normale. Dovendo dunque trattare di pratiche antropotecniche, vale la pena di prendere le mosse dal versante quantitativo e fare due conti.

Si noti che, sebbene nelle Americhe e in Europa la parola sanscrita *yoga* fosse praticamente sconosciuta fino agli ultimi anni

³³ Sul 'salutismo', la *cultura animi*, il *modus vivendi* e l' 'uso' e la 'cura di sé', cfr. Pizzichemi 2021; Jackson e Moore 2020; Horton, Westphal e Willems 2019; Virno 2015; Corneanu 2011; Marrone 2005.

³⁴ Sloterdijk è un'autore attento a modelli e 'forme d'azione' che si incontrano nella produzione testuale di varie tradizioni sudasiatiche classiche. Cfr. Sloterdijk 2010; 2019; e Agamben 2011; 2014.

dell'Ottocento³⁵, nell'arco di soli cento anni ha raggiunto soglie impressionanti di notorietà.

Stando ai dati di una ricerca di mercato realizzata dall'agenzia Ipsos Public Affairs su commissione dello *Yoga Journal* e di Yoga Alliance³⁶, nel 2016 nei soli USA c'erano oltre trentasei milioni di individui dediti a qualche pratica di *yoga*, e circa ottanta milioni che si riconoscevano nella formula «likely to try *yoga*». Un'enorme platea di utenti, con un incremento di circa l'80% rispetto al 2012 (anno in cui i praticanti di *yoga* erano oltre i venti milioni, mentre nel 2008 non arrivavano a 16 milioni), e il cui operato si traduceva in un indotto economico annuo di quasi diciassette miliardi di dollari (rispetto ai quasi dieci miliardi del 2012), derivante sia dalle quote di iscrizione ai corsi erogati dai centri di *yoga*, sia dall'acquisto di capi d'abbigliamento appositi, suppellettili e attrezzatura propedeutica alla pratica, oggetti d'arredo domestico e letteratura a tema. A questi dati si dovrebbero aggiungere anche le cifre relative alla pratica dello *yoga* in paesi come la Cina, l'India, l'Australia e il Giappone.

Restando alle cose concrete e agli aspetti quantitativi, merita qui ricordare che sono centinaia gli oggetti, gli accessori e gli utensili utilizzati nella pratica quotidiana dello *yoga*, i quali sono tutti soggetti ai vincoli del *brand* oppure tutelati dal sistema del brevetto, del marchio registrato o del *copyright*³⁷. Molti di questi oggetti, infatti, sono diventati parte integrante dei cataloghi delle multinazionali dell'abbigliamento sportivo.

Altrettanto eclatanti sono le cifre della presenza mediatica della 'forma d'azione' chiamata *yoga*. Tutti i principali *social-network* presenti sul *web* sono invasi dalle testimonianze e dalle immagini pubblicate da migliaia di *yoga influencers*, i quali, grazie alle schiere dei propri *followers*, contribuiscono alla crescita della 'cosa'

³⁵ È notevole la testimonianza dello studio lessicologico di Thomas Bellot (1856), nel quale, in corrispondenza dell'inglese *yoke*, non viene riportato il termine *yoga*, sebbene vi sia il rimando alla radice sanscrita *yuj-*. Sulla storia della parola *yoga*, vedi Mori e Squarcini 2019; Maas 2013; White 2012.

³⁶ Cfr. *Yoga in America Study*, 2016: <https://www.yogaalliance.org/2016YogaInAmericaStudy>.

³⁷ Cfr., ad es., Sinha 2010; Kitiarsa 2008; Burger 2006. Ricordo, però, che simili forme di reificazione e mercificazione sono in atto da secoli. Cfr. Squarcini 2007 e, sul versante opposto, Iyer 2018.

promossa e anche dei profitti derivanti dal mercato di *app* e *tutorial* a essa dedicati, generando un giro d'affari globale il cui totale è letteralmente incalcolabile. Si pensi anche al moltiplicarsi di eventi pubblici a tema e di *yogic flash mob*, e alla realizzazione di sempre più affollati 'Yoga Festival'³⁸.

La specifica 'forma d'azione' salutare annunciata nel 2015 da Modī non si è soltanto pandemicamente diffusa in tutto il globo ma è diventata endemica. L'astrusa ed esotica panacea orientale è ora una cosa normale. Nell'edizione 2019 dell'International Day of Yoga furono più di 190 le nazioni che aderirono all'iniziativa e si spesero, sempre sotto gli auspici dell'ONU, nel sollecitare la partecipazione dei cittadini alla rievocazione della celebrazione condotta da Modī nel 2015, fornendo, così, riprova quantitativa dell'avvenuta 'normalizzazione' dello *yoga*.

Sono cifre da capogiro, che a prima vista parrebbero discendere dalla miracolosa efficacia dello *yoga*. Se si guarda a questi indici quantitativi con i protocolli valutativi della *doxa* dominante — ossia se ci si affida alla *ratio* economica secondo cui 'la maggioranza vince' e 'l'utilità è il principio' —, si è obbligati a pensare che la ragione di un tale successo stia proprio nelle straordinarie qualità di cui è intrinsecamente dotato il rimedio detto *yoga*³⁹.

L'adesione a questo modo di intendere il rapporto fra 'quantità' e 'qualità' —il quale ricade anche sui modi di intendere i complessi processi di causazione che intercorrono tra cura e paziente e tra salute e malattia—, però, condiziona non poco i modi in cui si valutano e interpretano le cifre e i dati in questione. Da ciò consegue anche il dovere di dimostrare che la parola *yoga* indichi davvero una cosa a sé stante, la quale, alla stregua di tutte le altre cose del mondo, è sempre data e inequivocabilmente reperibile: è proprio a partire dal suo essere una 'cosa' che lo *yoga* può essere dato, preso, studiato e praticato.

La logica economico-quantitativa sottostante a questo atteggiamento reificante è evidente, così come lo sono i vantaggi pratici derivanti dal processo di mercificazione. Ritenere che lo *yoga* sia una 'cosa', ad esempio, permette di pensare che la storia dello

³⁸ Cfr. Lucia 2020.

³⁹ Si intenda in quest'ottica anche la sua diffusione in Europa. Cfr., ad es., Bartos 2021; Jacobsen e Sardella 2020 (s.v. *yoga*); Newcombe 2019.

yoga possa esser scritta nello stesso modo in cui si scriverebbe la storia di qualsiasi altro bene di consumo esotico, come il tè, il caffè, il mais, il cacao, oppure la patata⁴⁰. Trattasi peraltro di cose che, come lo *yoga*, sono tutte provenienti dalle Indie e che si sono ampiamente diffuse ed endemizzate nell'area mediterranea, alterando e contaminando le usanze alimentari e i costumi della commensalità⁴¹.

Ma il criterio quantitativo ha vita breve quando si ha a che fare con forme e schemi d'azione, metodi di cura e modi di fare, la cui presenza e reperibilità si veicolano in maniera assai diversa rispetto a una patata o a una pannocchia. Non appena si cerca di affermare il dettaglio dei contorni di una certa forma d'azione, essa ci sfugge, si moltiplica, fino quasi a vanificarsi. Esempio lampante di tale evanescenza è proprio l'*ecce yoga*: il proliferare delle varianti rende ingestibile la definizione dell'originale. Le copie di *yoga* esistenti sono talmente tante e difformi tra loro da far perdere la fede nell'esistenza di uno *yoga* originale anche all'adepto più devoto. Persino nel momento tipico della valutazione clinica dell'efficacia terapeutica dello *yoga* i novelli iatromanti finiscono per dubitare dell'univocità della sua natura⁴².

L'impiego del criterio 'cosale' e concettuale è incapace di fornire riprova empirica di ciò che, discorsivamente, dota di esistenza propria. Perciò conviene prendere le distanze dai modi di intendere in senso 'cosale' e quantitativo i rapporti che intercorrono tra cura e malanno, guardando alle forme d'azione chiamate *yoga* da una diversa prospettiva più attenta al portato processuale e agli aspetti qualitativi dei fenomeni.

L'esortazione al mutamento di angolazione non è un'istanza inedita. Al contrario, l'appello al cambio di prospettiva costituisce il perno su cui poggiano le soluzioni proposte da numerose tradi-

⁴⁰ Cfr., Rappaport 2017; Bonavia 2013; Reader 2009; Camporesi 1990; Ray e Srinivas 2012.

⁴¹ Limitandoci all'Europa del XIII-XV sec., si vedano i libri di cucina, spesso risultanti da intricate traiettorie intertestuali in cui la trasmissione di una ricetta passa dall'arabo al persiano, al latino medievale, ai vernacoli europei. Cfr., ad es., Möhren 2016.

⁴² Cfr. Cramer, Lauche, Langhorst e Dobos 2016. È l'interesse stesso per l'accreditamento dell'efficacia clinica dello *yoga* a suscitare diffidenza, al punto da scatenare accuse di ingerenza e di pregiudizio culturale.

zioni intellettuali sudasiatiche del passato, molte delle quali si sono qualificate proprio mediante la parola *yoga*. Penso, in particolare, al carattere antitetico (*nivṛttika*) e anamnestic reversivo (*pratiprasava*) delle soluzioni messe in campo da diverse tradizioni di *yoga* (vedi § 3), che guardano al complesso rapporto tra malattia, cura e salute in maniera diametralmente opposta a quella della maggioranza dei contemporanei.

Tali tradizioni mostrano consapevolezza dei coefficienti strutturali, processuali, metabolici e simbiotici che partecipano al configurarsi del sottile confine tra salute e malattia. Tradizioni oltremodo analitiche, che hanno esplorato il dettaglio delle forme di concomitanza e di causazione che intercorrono tra ‘metodo’ (*yoga*) e ‘problema’ (*roga*), tra rimedio e malanno⁴³. A esse si deve la redazione di un ampio numero di opere votate all’indagine tanto dei fattori che minacciano lo stato di salute, quanto delle logiche e dei vincoli che legano le soluzioni ai problemi, i medici ai pazienti⁴⁴, i farmaci alle patologie. Lungi dal promuovere una concezione pessimistica del vivere, si sono spese nell’espone i vantaggi derivanti da un diverso modo di intendere la delicata condizione di ‘concomitante metamorfosi’ in cui si svolge la vita, sempre in bilico tra il salubre agio (*sukha*) e l’insalubre disagio (*duḥkha*). Trattasi di un modo sistemico, realista e non riduttivo di vedere le cose: una sorta di neutralità a priori, che permette di guardare in maniera ecologica e dis-illusa all’insieme simbiotico del vitale. Si restituisce così centralità ai processi e ai cicli metabolici e, di conseguenza, anche al potenziale morfogenetico del malanno⁴⁵, del quale tutti i viventi conoscono bene l’invadenza e l’intensità.

Gli appelli al radicale mutamento del punto di vista ordinario avanzati da tali tradizioni, però, non sono entrati a far parte del *mainstream* dell’odierno discorso sullo *yoga*. Parecchi dei suoi esponenti, pur presentandosi come l’espressione moderna di tali tradi-

⁴³ Per un pionieristico abbinamento tra *yoga* e terapia medica, vedi Paul 1851. A tal proposito è notevole la comunanza di repertorio lessicale tra le tradizioni di *yoga* e le arti mediche.

⁴⁴ Cfr. Cerulli 2012; Wujastyk 2012b.

⁴⁵ Riscattando così il ruolo e il potenziale vitale del disagio e della malattia. Cfr. Carel 2016; Fontanille 2005.

zioni e dichiarando la propria appartenenza formale a quegli stessi ‘antichi lignaggi’, trascurano —fino a occultarlo— il sopraccitato carattere segnatamente destitutivo, ‘antitetico’ (*nivṛttika*) e ‘anamnestico reversivo’ (*pratiprasava*) delle loro prospettive.

Il contributo d’intelligenza che le tradizioni del passato hanno dato alla comprensione dei rapporti tra cura e malanno in termini processuali, però, è troppo grande per essere tralasciato. Se, ad esempio, guardiamo alle cifre dell’odierna diffusione dello *yoga* a partire dalla prospettiva processuale proposta da queste tradizioni, che invitano a non disgiungere mai i mezzi dai fini dell’azione terapeutica, vedremo che la ragione del successo di questa forma d’azione non sta nell’intrinseco potere a essa attribuito da coloro che la dispensano, bensì nel fatto che esiste un cospicuo numero di individui che è privato della salute dal dilagare di una medesima condizione patologica, la quale, a sua volta, è strettamente legata agli assetti e agli stili di vita a cui essi sono abituati⁴⁶. La repentina metamorfosi a cui è oggi soggetto il rimedio chiamato *yoga* è dovuta alle continue variazioni di stato del malanno che è chiamato a risolvere. Ogni *yoga*, invece di essere una ‘cosa’ a sé stante, è sempre morfogeneticamente vincolato a specifici tipi di *roga*.

È piuttosto facile fornire prova empirica dei vincoli processuali e della forme di simbiosi che intercorrono tra le odierne varianti di *yoga* e le tipologie di *roga* diffuse ai nostri giorni, per documentare le quali è sufficiente abbinare le cifre elencate nelle pagine precedenti alle stime e agli indici statistici che descrivono lo stato di salute in cui versa la popolazione umana. Ad esempio, secondo i resoconti dell’OMS⁴⁷, oggi nel mondo ci sono milioni di persone che soffrono di depressione, disturbi alimentari⁴⁸, disturbi del sonno e *stress*.

Messi di fronte al dilagare delle patologie derivanti dalla sedentarizzazione forzata, i produttori di rimedi traggono vantaggio dalla promessa di guarigione nei termini di una salutare dinamizzazione, così come, dinnanzi alla diffusione del vuoto esistenzia-

⁴⁶ Cfr., ad es., Cosenza, Recalcati e Villa 2006.

⁴⁷ Cfr. WHO 2016.

⁴⁸ Cfr. WHO 2016.

le⁴⁹, i professionisti della cura promettono pienezza esistenziale⁵⁰. È questa la regola d'oro che consente il perpetuarsi del redditizio 'gioco della salute': a fronte dei patemi dovuti al disequilibrio vitale, il rimedio promette equilibrio⁵¹.

La capacità persuasiva e l'efficacia di tale 'regola' sono testimoniate proprio dai modi in cui si articolano le varianti dello *yoga*, che, a partire dagli aggettivi impiegati per qualificarle, riflettono i profili delle specifiche condizioni di malessere a cui promettono rimedio. Il conio e la diffusione delle nuove configurazioni passano attraverso l'abbinamento della parola *yoga* —che funge da intercambiabile operatore valoriale erogante plusvalenza— a un termine disambiguante e qualificante, che rimanda al malanno che s'intende curare o a varianti del metodo: *power-yoga*, *yoga-flow*, *yoga-fusion*, *yoga-body*, *yoga-pilates*, *acro-yoga*, *yoga undressed*, *naked yoga*, *hot-nude-yoga*, *kindness-yoga*, *medi-yoga*, *yoga-ventures*, *dive-yoga*, *surf-yoga*, *yoga for golfers*, *yoga for runners*, *anusara-yoga*, *restorative yoga*, *integral yoga*, *integrative yoga therapy*, *be-yoga*, *tri-yoga*, *phoenix rising yoga therapy*, *hot-yoga*, *yin-yoga*, *prenatal-yoga*, *vocal yoga*, *hormone yoga*, *ganja yoga*, *kids-yoga*, *balyayoga*®, *cat-yoga*, *hybrid yoga*, *smartyoga*, ecc., fino ai più criptici *woga* (*water-yoga*), *doga* (*yoga for dogs*), *yome* (*yoga at home*), *yogatomo* (lo *yoga* coniato dal calciatore Nagatomo). Una lista zeppa di binomi inventati, ognuno dei quali è l'esempio patente non solo della stretta dipendenza che corre tra rimedio efficace e patema patito ma, soprattutto, della primazia di quest'ultimo sul primo. Binomi che mostrano che il patema patito è la remota matrice di tutti i rimedi.

È perciò malriposta la fede di chi crede nell'esistenza di uno *yoga* sovrano, unico, autonomo, a sé stante e finanche perenne (*sanātana*): privata del contesto e astratta dalle relazioni che la costituiscono, una 'cosa' del genere svanirebbe in un istante.

L'odierno successo dello *yoga* non va più inteso alla stregua di effetto unicamente causato dalla sopravvivenza spazio-temporale del potere terapeutico dell'originale e sempiterno rimedio effica-

⁴⁹ Cfr., ad es., Recalcati 2015; Cosenza, Recalcati e Villa 2006; Furedi 2004.

⁵⁰ Cfr., ad es., Leder 1990; Caldwell 2018. Interventi di natura chiaramente compensatoria, rispondenti al dilagare di forme di 'alienazione' e di 'frammentazione' del sé. Cfr., ad es., Fisher 2017.

⁵¹ Cfr., ad es., Jackson e Moore 2020; Rosen 2019; Singleton 2007.

ce detto *yoga*, il quale, non è affatto immune al trascorrere del tempo⁵². È assai più utile leggerlo e intenderlo in modo ‘stereoscopico’, tenendo simultaneamente presente sia la natura precaria e fantasmatica della salute, sia la pervasiva ingerenza dei patemi, gli effettivi moventi di tutte le cure.

3. *Extra roga, nulla salus*

Ma nonostante il primato del malanno sul rimedio sia evidente, l’odierna vulgata seguita a presentare lo *yoga* —rigorosamente sempre al singolare— come il mirabile mezzo per il cui tramite si raggiungono tanti e diversi fini. Tutti i promotori della cura che è lo *yoga* concordano nel dichiarare che questa sia la sola ‘cosa’ che deve occupare il centro della scena, mentre il patema, assieme alle sue cause, è meglio che resti nell’ombra.

Assecondando un simile approccio, si occultava un principio cardine della pragmatica medico-diagnostica, secondo il quale è il fine (ossia l’estinzione delle cause di un dato malanno) a motivare i mezzi, ossia i rimedi terapeutici. Malgrado ciò, la storia della medicina è piena di casi in cui siffatto principio è stato non solo violato ma addirittura rovesciato. Dalle riflessioni di Platone sul *pharmakon* in avanti⁵³, infatti, è noto quanto l’abuso della cura sia servito da oppiaceo rimedio, in nome del quale si finiva per avallare la persistenza delle cause del malanno di cui si prometteva la fine. Del resto, come già indicato nei *Problemata physica* di Aristotele, il rapporto tra salute e malattia è tutt’altro che limpido e scontato⁵⁴.

Da secoli, infatti, il culto del mezzo e l’oblio del discorso sui fini è ciò che accomuna medici e pazienti, costringendo entrambi a partecipare alla disperata impresa del nascondere la simbiotica

⁵² Emblematico, in merito, l’inizio del quarto *adhya* della *Bhāgavadgītā*, 4,1-2, nel quale l’espressione *sa kāleneha mahatā yogo naṣṭaḥ* indica il venir meno di un ‘metodo’ (*yoga*) precedentemente istituito, che, perciò, va nuovamente restituito, quasi a dire che non può darsi uno *yoga* assoluto, statico e sempre uguale a sé stesso. È questo il gravoso problema dell’obsolescenza con cui tutti i metodi di cura debbono confrontarsi.

⁵³ Cfr. Derrida 2015.

⁵⁴ Sulla malattia come condizione naturale, vedi la celebre *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, che Pascal scrisse attorno al 1659 dopo una grave malattia (Locatelli 1950).

concomitanza che lega la salute alla malattia⁵⁵. Un'impresa mai conclusa, poiché ancora oggi larga parte dei discorsi sullo *yoga* partecipano al perpetuarsi di questa rimozione collettiva. Molti dei promotori di questi discorsi guardano allo *yoga* come a un dispositivo sanitario d'emergenza. La pratica dello *yoga* è spesso presentata alla stregua di una pillola in grado di curare tutti i mali, a prescindere da ciò che li ha generati. Reificando la cura, però, si reificano e astraggono anche i mali da cui si cerca riparo, perdendo così contezza del loro essere sintomi dell'alterarsi del complesso equilibrio simbiotico che regge tutti i processi vitali.

Ma, come anticipato nel § 2, ciò che rende paradossale tale modo di intendere è che la gravità del rischio derivante dall'oblio della simbiosi che plasma l'alternanza tra salute e malattia era nota agli antichi autori dei trattati di *yoga* a cui i promotori del suddetto discorso fanno riferimento. Questi autori erano di tutt'altro avviso e avevano fatto della concomitanza dei coefficienti causali la loro pietra angolare⁵⁶. Trattasi di un folto novero di autori e opere accomunati dall'urgenza di trovare un metodo (*yoga*) capace di porre rimedio, arrestandone il decorso, allo stato di disagio patemico⁵⁷ da cui è affetto l'individuo, assediato da diversi tipi di affezioni (*kleśa*)⁵⁸ e patimenti (*roga*)⁵⁹. Sommamente concreta era la loro

⁵⁵ Cfr. Gadamer 1994.

⁵⁶ Si pensi alle affinità tra i modelli di causalità buddhisti e del Sāṃkhya, quali il *pratītyasamutpāda* e il *satkāryavāda*. Cfr., ad es., Maas 2020; Osto 2018; Shaw 2002.

⁵⁷ Con questa resa intendo sottolineare 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*), ma soprattutto dare risalto al valore antitetico e cotensivo degli antonimi sanscriti *sukha* e *duḥkha*, il cui uso *marca* il distinguo tra due modi di valutare il procedere di qualcosa, il primo 'agevole' e il secondo 'disagevole'. Cfr. Inaba 2016; Costa 1990.

⁵⁸ Il termine *kleśa*, variamente traducibile a seconda del contesto (oltre ad 'afflizione', può indicare 'infezione', 'affezione', 'infiammazione', 'infestazione' ecc.), è centrale nell'Abhidharma buddhista e nell'opera di Patañjali (cfr. *Yogasūtra* 1.5; 2.2-14).

⁵⁹ L'uso del termine *roga* è copioso fin dai più antichi testi sanscriti. Deriva dalla radice \sqrt{ruj} , che indica l'atto di rompere, danneggiare, affliggere. Il termine *roga*, dunque, è usato per indicare gli stati di affezione, malattia, sofferenza patologica. Cfr., ad es., Chakravarthi 2021: 27-57; Maas 2007/2008. Il termine *roga* è ampiamente usato nel canone pāli (ad es. in *Rogasutta* in *Āṅguttara Nikāya* 4 [16. *Indriyavagga*], 157 (in PTS AN vol. 2, p. 143) e in opere buddhiste successive (ad

esigenza di far fronte ai fattori patogeni che affliggono le opere, le parole e i pensieri, per tener testa ai quali serve aderire ai processi reali, per sfruttarne meglio la forza. Tutte le indagini e le analisi messe a punto dai suddetti autori, infatti, sono segnate dalla concretezza. Pur provenendo da 'orientamenti' (*darśana*) distinti, sono presto approdati a un medesimo modo di intendere la logica genealogica che lega i malanni alle cure: un 'modo di vedere' (*vidyā*)⁶⁰ rigorosamente empirico, topico, pragmatico, incline al concreto e ostile alle 'soluzioni di continuità' (*bheda*).

Si tratta di un modo di vedere disincantato ed eversivo, che però, unitamente alla vocazione pragmatica ed empirista, ha permesso di mettere a tema il ruolo fondante del disagio patemico, rovesciando radicalmente la scena e trasformando, così, il danno in risorsa. L'irrompere di un sintomo è il movente che spinge a ricercarne le cause e i modi per arrestarlo e scongiurarne la recrudescenza. A 'ben vedere' è proprio l'insorgenza di un disturbo inedito che spinge il praticante dell'*ars medica* a rinnovare la sua

es., *Samādhirājasūtra* 1.9-10; 32.172-179; 34.44-46; 36.57-60; 38.50-51). Le tradizioni dell'*āyurveda* riconoscono appieno la forza morfogenetica della malattia, a partire dalla quale dispongono l'articolazione logica delle operazioni diagnostico-terapeutiche, scandita da un apposito lessico: *rogalakṣaṇa*, i segni di una specifica patologia; *rogaḥetu*, la causa genetica della malattia; *rogaviniścaya*, la procedura diagnostica; *rogaśama*, la condizione d'acquietamento di *roga*, dunque l'essere sulla via della guarigione, in convalescenza; *rogamukta*, l'esser guarito; *viroga*, la 'salute' in quanto condizione derivante, per contrasto, dall'assenza di *roga*. Cfr. Wujastyk 2009.

⁶⁰ Intendo il termine *vidyā* (da √*vid*, 'conoscere', 'capire', ecc.) in senso cotensivo, ossia leggendolo sempre a fronte dell'antonimo *avidyā*. La mia attenzione è quindi rivolta all'endiade *vidyā/avidyā* in quanto figurazione dell'ambiguità che affligge simultaneamente tanto il *percipere* quanto il *cogitare*. Questa resa della coppia *vidyā/avidyā* tiene conto sia dell'aspetto sinestetico-sensibile dell'atto 'visuale', sia della concretezza del riferimento alla dialettica capacità/incapacità di 'vedere le cose', tanto sensibile quanto intelleggibile. In questo modo si dà ragione del valore 'negativo' assegnato alla condizione di *avidyā*, che i nostri autori ritengono responsabile di tutti gli equivoci e le sviste, sia percettive sia cognitive: una sorta di miopia sinestetica, un'agnosia, che affligge l'intero 'vissuto patico' (*cittavṛtti*), a ogni livello, provocando la gran varietà di errori di valutazione a cui è soggetto il 'vedente' (*draṣṭṛ*). È nella condizione di *avidyā*, ad es., che si scambia il perituro per imperituro, l'impuro per puro, il disagevole per agevole, il non-sé per il sé. Cfr. *Yogasūtra* 2.3-5; 2.24. Insomma, è questa incapacità diacritica la grave 'malattia' a cui urge 'mettere fine' (*nirodha*) e i cui principali sintomi sono il 'sentirsi qualcuno' (*asmitā*) e il reputarsi 'agente in proprio' (*ahaṃkāra*). Cfr., su *vidyā/avidyā*, Hacker 1995; Rukmani 1986; Solomon 1969.

‘arte’, portandolo a far tesoro del malanno. Da questo punto di vista, egli non tarda a riconoscere l’effettivo valore dell’evento patemico e a rovesciare, in suo favore, la gerarchia dei fattori che orientano e governano i rapporti tra l’istanza sintomatica e quella diagnostica, tra il ‘patema patito’ e lo ‘schema terapeutico’.

La lezione di metodo impartita dalle opere di questi autori, perciò, è davvero notevole e gravida di conseguenze. In ambito strettamente medico⁶¹, il riconoscimento del primato causale alla patologia comporta la sua elezione a matrice: è la patologia il fattore genetico che dà forma agli schemi nosografici e ai metodi di cura (*yoga*). È questo l’assioma logico che informa le opere degli autori di cui sto trattando, per i quali la parola *yoga* non indica mai un oggetto finito, una cosa data, fissa e costante, sempre uguale a se stessa, bensì fa sempre riferimento a metodiche specifiche, tutte messe a punto per contrastare l’insorgenza degli effetti sintomatici (*phala*) provocati da cause patologiche (*hetu*), anch’esse costantemente in mutazione.

L’astuzia diagnostica e la perizia procedurale che caratterizzano l’operato degli autori in questione non sono né inedite né una loro prerogativa esclusiva. Fin dalle *saṃhitā* vediche, varie tradizioni di esperti avevano trattato il complesso rapporto tra salute e malattia, contribuendo alla messa a tema del carattere empirico e pragmatico del ‘paradigma terapeutico’⁶²: è solo quando un malanno scompare che un ‘metodo di cura’ è degno di questo nome. Siffatto appello al principio d’efficacia esalta e, allo stesso tempo, relativizza la cura, poiché ribadisce l’indissolubilità sistemica del legame che unisce i rimedi ai patemi, i sintomi alle cause. Ciò equivale a dire che la malattia funge da fondamentale criterio di garanzia della cura, subordinando il valore di quest’ultima all’effettiva capacità d’estinzione dei mali.

A proposito di morfogenesi in concomitanza, si guardi al modo in cui i redattori dello *Atharvaveda*, opera notoriamente legata alla storia dell’*āyurveda*⁶³, affrontano il palesarsi di varie forme di pato-

⁶¹ Cfr., ad es., Zimmermann 1989.

⁶² Riprendo l’espressione ‘paradigma terapeutico’ da Wilhelm Halbfass che con essa voleva rendere conto della trasversalità storico-geografica della questione. Cfr. Halbfass 1992.

⁶³ Cfr. Filliozat 1964; Maas 2018; Roşu 2001a.

logia, qui indicate facendo ricorso alla figura di una demonessa di nome Nirṛti (termine che indica dissoluzione, entropia e rovina, tutti fenomeni di cui è la personificazione)⁶⁴. Le modalità operative e il significato di Nirṛti sono ricavati dal rovesciamento dello schema dell'‘ordinamento ordinario’ (*ṛta*), dando così corpo e forma antonimici a tutto ciò che ad esso risultava antinomico⁶⁵. In quanto emblema della disarmonia, la figura di Nirṛti è peculiare: a differenza di altri demoni, infatti, non viene deprecata e scacciata, bensì supplicata e pacificata. In un inno dell'*Atharvaveda* Nirṛti è descritta come *grāhi* (da $\sqrt{\text{grah}}$, ‘afferrare’), ossia come una pervasiva forza predatrice.

Ed è al fine di strappare l'infermo dalle braccia di Nirṛti che si leva minaccioso l'incipit di *Atharvaveda* 3.11.1-4⁶⁶ (ma anche di altri, quali *Atharvaveda* 2.9.1):

1. Mediante la (mia) oblazione ti libero, perché tu viva, dal morbo sconosciuto (*ajñātakṣma*) e dal morbo regio (*rājayakṣma*). Se Grāhi ha afferrato così costui, da essa, o Indra e Agni, liberate costui.
2. Se la sua vita è consumata, o se è trapassato, se è stato condotto proprio vicino alla morte, io prendo lui dal seno di Nirṛti (Distruzione); lo ho salvato per (una vita) di cento autunni (anni).
3. Mediante un'oblazione che ha mille occhi, che dà centupla forza, centupla vita, ho preso costui, affinché Indra lo conduca durante gli autunni alla riva di là di ogni sventura.
4. Vivi prosperando cento autunni, cento inverni, cento primavere: cento (te ne diano) Indra, Agni, Savitar, Bṛhaspati. Io ho preso costui con una oblazione che dà centupla vita.

muñcāmi tvā havīṣā jīvanāya kām ajñātakṣmād utā rājayakṣmāt |
grāhir jagrāha yādy etād enam tāsyā indrāgnī prā mumuktam enam || 1

⁶⁴ Su Nirṛti, vedi *R̥gveda* 1.24.9 (implorazioni per allontanarla); 5.41.17 (sovrintende alla vecchiaia); 7.104.9 (è l'entità a cui si affidano gli sfruttatori e gli ingiusti); 10.61.1-4; *Atharvaveda* 3.6.5 (è invocata contro i propri nemici); 3.11.2; 7.42.1-2. Nella letteratura epico-didattica Nirṛti è la figlia/moglie di Adharma, mentre la sua prole consiste in Mṛtyu, Bhaya e Mahābhaya.

⁶⁵ Dunque, malattia e trasgressione rituale/morale possono risultare correlati. Sul rapporto fra ‘malattia’ (*yakṣma*, *pāpman*) e ‘pecca’ (*enas*, *āgas*), si vedano, ad es., *Atharvaveda* 2.10.1, 8.7.3 e *R̥gveda* 5.3.7, 6.74.3.

⁶⁶ Tr. Papesso 1994: 81.

yádi kṣitāyur yádi vā páreto yádi mṛtyór antikám evá |
tám á harāmi níryter upásthād áspārsam enam śatásāradāya || 2
sahasrākṣēṇa śatāvīryeṇa śatāyuṣā haviṣāhārsam enam |
índro yáthainam śarádo náyāty áti víśvasya duritāsya pārám || 3
śatām jīva śarádo vārdhamānaḥ śatām hemantān chatām u vasantān |
śatām te índro agniḥ savitā bṛhaspātiḥ śatāyuṣā haviṣāhārsam enam || 4

Il valore risolutivo dell'oblazione è subordinato all'effettiva capacità della stessa di liberare la vittima dalla terribile stretta di Nirṛti: è dall'arresto della forza di quest'ultima che la prima trae la sua potenza, inscrivendo, con ciò, il valore dell'oblazione in seno alla suddetta logica della 'concomitanza dei coefficienti causali'.

Questa maniera di articolare la relazione tra la matrice della condizione patemica e la genesi della soluzione schematica è adottata anche dalle tradizioni dell'*āyurveda*, i cui trattati più antichi mostrano piena contezza delle ragioni pratiche della propria origine: sono la pochezza e la brevità della vita ad aver generato gli sforzi tesi alla ricerca di modelli di condotta in grado di accrescerne la durata e di ritardarne la fine. Secondo la *Suśrutasamhitā* (c. IV-VI sec.), infatti, è la precarietà della vita ad aver motivato la disposizione di un sapere ausiliario —qui detto *āyurveda* e organizzato in otto àmbiti (*aṣṭāṅga*)—⁶⁷ volto a estenderla nel tempo. È la perentorietà della morte a spingere il vivente verso la ricerca di un'ambrosia in grado di contrastarla.

Gli stessi otto àmbiti del trattamento terapeutico (*cikitsā*) descritti nella *Suśrutasamhitā* sono specularmente e cotensivamente ricavati dal distinguo pratico tra otto principali tipologie patologiche:

1. tecniche d'estrazione di corpi estranei (*śalya*);
2. tecniche di chirurgia oculare e auricolare (*śālākya*);
3. tecniche e rimedi corporei (*kāyacikitsā*);
4. saperi contro i disturbi dei modi d'essere e degli stati d'animo (*bhūtavidyā*);
5. rimedi ai difetti di crescita degli infanti (*kaumārabhytya*);
6. trattamento e preparazione degli antidoti (*agadatantra*);
7. trattamento e preparazione di decongestionanti e fluidificanti (*rāsāyanatantra*);

⁶⁷ Cfr. *Suśrutasamhitā* 1.34.5-10 (in part. 1.34.8, per l'uso di *aṣṭāṅga*; 1.34.6).

8. trattamento e preparazione di tonici e stimolanti (*vājīka-
raṇatantra*)⁶⁸.

Dunque, è l'aderenza ai caratteri morfologici del patema preso in esame a orientare il sequenziamento dei diversi àmbiti dell'intervento medico-terapeutico.

A partire da questi pochi esempi di morfogenesi in concomitanza, non sorprende il fatto di rintracciare la stessa concezione modale, sistemica e 'olistica'⁶⁹ del vissuto patemico anche al di fuori delle tradizioni e delle opere menzionate. Diversi autori, infatti, provenienti da contesti diversi, si sono adoperati per declinare, in seno ai rispettivi àmbiti, il principio logico del paradigma diagnostico-terapeutico e, riconoscendone il potere euristico e cogliendo i vantaggi del suo esser basato sulla presa d'atto del disagio patemico, lo hanno largamente utilizzato.

Il ricorso a tale paradigma, infatti, è puntuale e frequente e lo si trova, sempre rappresentato in forma tetralemmatica, tanto nei *cikitsāśāstra* ('trattati di medicina'), quanto nei *mokṣaśāstra* e *yogaśāstra*⁷⁰. La logica che organizza i contenuti di opere come la *Suśrutasamhitā* è la stessa che orienta la disposizione nosografica di numerosi altri modelli e metodi di cura del disagio patemico: da quello indicato negli antichi *sutta* del Buddha, a quello esposto dai passi di ispirazione proto-Sāṃkhya riportati nello *Śāntiparvan* del *Mahābhārata*; dal disperato lamento di Arjuna (vedi *Bhagavadgītā* 1) con l'affettuosa promessa salvifica di Kṛṣṇa (*Bhagavadgītā*, 18.66), fino a quello presentato negli *Yogasūtra*, in cui il disagio cognitivo provocato dal profluvio degli stimoli (vedi *Yogasūtra* 2.15) dà forma a un metodico procedere anamnestico reversivo (*pratiprasava*) volto al suo acquietamento (vedi *Yogasūtra* 1.2).

Di questo accordo di massima tra vari orientamenti e metodi di cura dà riprova ancora più lampante il lessico tecnico impiegato in differenti opere, le quali abbondano di rovesciamenti semanti-

⁶⁸ Cfr. *Suśrutasamhitā* 1.1.6-9.

⁶⁹ Malgrado il termine 'olismo' sia decisamente inflazionato, la concezione che di esso si aveva nelle antiche tradizioni mediche di area mediterranea merita attenzione. Cfr. Thumiger 2021.

⁷⁰ Penso, in particolare, agli *incipit* di quei *mūlasūtra* in cui l'istanza del trovare rimedi al disagio patemico, fisico o cognitivo, occupa una posizione di rilievo. Cfr., ad es., *Nyāyasūtra* 1.1.2; *Vaiśeṣikasūtra* 1.1.6; *Yogasūtra* 2.15; *Sāṃkhyakārikā* 1-2.

ci, conî e neologismi condivisi⁷¹. Tale lessico procede spesso per insiemi di termini e tetralemmi, dunque in modalità contensiva e contrappuntistica, ricco di antonimi e anafore⁷², di metafore sia agricole e botaniche⁷³ sia fluviali e idrologiche⁷⁴. Per tali ragioni, va esso stesso inteso alla stregua di uno strumento di cura, poiché permette di vedere ciò che l'abituale uso di parole a sé stanti tende a coprire. L'interpretazione del potenziale teoretico di un siffatto repertorio lessicale è dunque di grande importanza, per la comprensione tanto delle opere in cui viene utilizzato quanto della genesi interdiscorsiva dei contenuti veicolati⁷⁵.

Tra i vari esempi d'adozione della suddetta sistemica modale è emblematico quello del tetralemma diagnostico che si trova nella prima parte (Sādhanapāda) degli *Yogasūtra*. Anche in questo caso, la proposta di uno schema d'azione quadripartito prende il via dalla presa d'atto del disagio patemico che va evitato (*heya*, cfr. *Yogasūtra* 2.16), consistente nella concretissima, seppur 'non ancora giunta' (*duḥkham anāgatam*, cfr. *Yogasūtra* 2.16), ingerenza del disagio (*pariṇāmatāpasamskāraduḥkhaiḥ*, cfr. *Yogasūtra* 2.15), ossia il tritico di patemi che affliggono, sincronicamente, l'insieme delle cognizioni, le forme dell'interazione ambientale e il dominio del pulsionale corporeo⁷⁶.

⁷¹ I trattati classici di arte medica, la *Carakasamhitā* e la *Suśrutasamhitā*, condividono categorie e lessico tecnico comuni alle tradizioni di *sāṃkhya*, *nyāya* e *vaiśeṣika* del loro tempo. Cfr., ad es., Preisendanz 2013: 63-139; Chattopadhyaya 1991: 149-281; 457-482; 483-528; 529-540; Comba 1990, 2001; Wezler 1984b. Sul rapporto tra empiria e teoria in medicina, vedi Malinar 2014; Engler 2003.

⁷² Sulla semiotica tensiva degli antonimi, cfr. Greimas e Fontanille 2013: 108-114.

⁷³ Sono questi gli àmbiti in cui abbondano i prestiti lessicali e in cui si intrecciano i modelli rappresentativi della botanica, dell'agricoltura e dell'allevamento, che ricorrono a coppie come fertilità/sterilità, umidità/aridità, plasticità/rigidità, vitalità/mortalità. Cfr., ad es., Benveniste 2001, vol. II: 376-383. Inoltre, Hidas 2019; O'Brien-Kop 2017; Schmithausen 2009; Dessein 2008; Wojtilla 2006.

⁷⁴ Un lessico segnatamente modale e spesso mutuato dall'idrologia, così come dal vocabolario fluviale e dal dominio delle metafore acquee. Cfr., ad es., Roṣu 1999-2000; 2001b.

⁷⁵ La vasta diffusione del lessico relativo alla medicina e alla guarigione è spia del valore pragmatico ed empirico a essi riconosciuti. Cfr., ad es., Wujastyk 2012a; Maas 2007/2008; Smith 2007; White 2006; Lyssenko 2004; Bronkhorst 2002: 115-121; Wezler 1990; Zimmermann 1989; Larson 1987; Wezler 1984a; Roṣu 1978.

⁷⁶ Tale formulazione richiama la triade della *dukkhatā* presente nei testi buddhisti già dai *sutta* in pāli (ossia *dukkhaduḥkhatā*, *samkhāraduḥkhatā*, *vipariṇāma-*

Di conseguenza, il secondo momento del procedere diagnostico è la messa a tema del motivo della patogenesi (*heyahetu*), il quale consiste nell'‘accostamento contagioso’ (*saṃyoga*)⁷⁷ da cui scaturiscono le figure ipostatiche del ‘soggetto vedente’ (*draṣṭṛ*) e dell'‘oggetto visto’ (*drśya*) (*Yogasūtra* 2.17, 2.23-24).

Individuato così il motivo del patema, il terzo momento dello schema contempla la possibilità di estinguere (*hāna*) (*Yogasūtra* 2.25) la causa stessa del ‘triplice patema’ mediante l'arresto (*nirodha*) del decorso.

Il quarto e ultimo momento dello schema è quello in cui si riconosce all'abilità discriminativa (*viveka*)⁷⁸ il ruolo di mezzo effettivo dell'istanza terapeutica (*hānopāya*) (*Yogasūtra* 2.26-28).

In estrema sintesi, dunque, la sequenza logica del tetralemma in questione è la seguente: la cifra del disagio patemico (*heya*) è sintomaticamente ravvisata nei tre tipi di *duḥkha* (*Yogasūtra* 2.15-16); la causa del patema (*heyahetu*) pertiene eziologicamente a

dukkhatā; ad es., *Dīgha Nikāya*, PTS, vol. III, p. 216; *Saṃyutta Nikāya*, PTS, vol. IV, p. 259; vol. V, p. 56). A una formula triadica allude anche *Sāṃkhyakārikā* 1. Notevole, in merito alla messa a tema dei fattori scatenanti il triplice articolarsi della malattia nei suoi effetti sintomatici (*doṣa*), l'incipit del *vimānasthāna* della *Carakasamhitā*.

⁷⁷ Con l'espressione ‘accostamento contagioso’ do risalto agli intenti diagnostici sottostanti alle descrizioni con cui questi autori illustrano le dinamiche patogenetiche. L'ambito del ‘contatto’ (*saṃyoga*), ampiamente utilizzato in *Carakasamhitā*, è lo spazio ipotetico di cui si serve il discorso nosografico per delimitare l'area della ‘contingenza’ in cui due corpi —obbedendo al principio della ricorsività cotensiva che segna l'andamento di ogni ciclo biotico e metabolico— entrano in relazione, mescolandosi. La definizione del ‘contesto di concomitanza’ è perciò strumentale alla determinazione dei ‘contenuti in committenza’ dello stesso, sicché da distinguere un organismo patemico dai fattori patogeni. L'idea di una zona intermediale in cui avviene il ‘con-tatto’ tra le parti in causa, alla stregua di un'intercapedine, è intimamente legata a quella di ‘causa patologica’, ossia il dispositivo nosografico che permette l'isolamento del corpo paziente dai vettori patogenetici. Le ‘somiglianze’ tra agente patogeno e soggetto patente, quindi, sono individuate e distinte a partire dal punto in cui questi entrano in contatto (*saṃyoga*), dandosi reciprocamente forma visibile (*rūpa*). Lo spazio detto *saṃyoga*, perciò, è dunque il punto d'inesco del contagio patologico di cui le forme diadiche del ‘visto’ (*drśya*) e del ‘vedente’ (*draṣṭṛ*) sono i sintomi patenti, che negli *Yogasūtra* sono detti *kleśa* mentre nella *Carakasamhitā* sono detti *doṣa*. Sul tema del contagio, cfr. Das 2000; Zysk 2000.

⁷⁸ Ricordo che il *viveka* a cui il *sūtra* fa riferimento è implicito in *Yogasūtra* 1.12, come indica la glossa di Vyāsa, ossia l'atteggiamento diacritico che accompagnerà il ragionamento fino a *Yogasūtra* 4.28.

draṣṭṛdṛśyayoḥ samyogo heyahetuḥ (*Yogasūtra* 2.17-24); l'arresto [della causa] (*hāna*) è prognosticato nei termini di *samyogābhava* / *kaivalya* (*Yogasūtra* 2.25)⁷⁹; lo strumento terapeutico (*hānopāya*) consiste nel ricorso alla *vivekakhyaṭir aviṣlavā* (*Yogasūtra* 2.26-28).

Il *sūtrakāra* dedica la restante porzione del *Sādhanapāda* (*Yogasūtra* 2.29-55) alla prescrizione dei moduli (*aṅga*) attraverso cui un paziente può rendere operativo il 'metodo [di cura]' (*kriyāyoga*). I primi cinque *aṅga* servono sia da moduli terapeutici sia da sessioni riabilitative dello stato patemico del paziente, il quale, grazie all'antidoto (*pratīpakṣa*, cfr. *Yogasūtra* 2.33-34)⁸⁰, può ora toccare con mano l'ingerenza patica che la semiotica degli stati di cose esercita sui suoi stati d'animo⁸¹.

Si può dunque sostenere che il tetralemma su cui si regge l'architettura del metodo (*yoga*) proposto dagli *Yogasūtra* riassume le fasi di una vera e propria terapia semio-somatica. È fin dalla glossa di Vyāsa ai *sūtra* su indicati che sappiamo della stretta parentela logica tra questo schema d'azione diagnostico-terapeutico e il tetralemma in uso presso le tradizioni mediche del tempo. La glossa richiama queste ultime per chiarire e ribadire il significato delle quattro fasi (*caturvyūha*) illustrate dai *sūtra* e propone una terza variante del tetralemma stesso.

A tale proposito è significativa la porzione del *bhāṣya* in cui Vyāsa conclude la disamina di *Yogasūtra* 2.15 (*pariṇāmatāpasam-skāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca sukhaṃ duḥkham eva sarvaṃ vive-*

⁷⁹ Si vedano a tale proposito le occorrenze di *kaivalya* in *Yogasūtra* 3.50; 3.55; 4.26; 4.34.

⁸⁰ Per la resa di *pratīpakṣa* come 'antidoto', dunque come 'rimedio' contrastivo e controtensivo, in ottica metabolica, cfr. Schmithausen 2014: 145-146, 247-259, 449-500, 508, 519; Steinkellner 1999; Janacek 1951 (in part. pp. 522-533). La formula *pratīpakṣabhāvana* risente dell'ampia discussione nei testi buddhisti coevi, che la presentano spesso assieme a *vitarkabādhana*. Vedi, ad es., *Madhyāntavibhāga* 4.1-18; *Mahāyānasūtrālaṅkāra* 18.10; *Abhidharmakośabhāṣya* 1.26; 4.42; 5.60-63; 7.8-9; 7.27. In queste opere il tema dell'antidoto, legato al paradigma medico e 'terapeutico' e imparentato con quello dell'inculcamento (*sātmibhāva*), è nodale, anche se poi verrà sottoposto a severo scrutinio da autori successivi, a partire da Dharmakīrti (VI-VII sec.). Cfr., ad es., *Pramāṇavārttika* 1.220-223.

⁸¹ La coppia 'stati d'animo' e 'stati di cose' —mutuata dalla semiotica delle affezioni di Greimas e Fontanille (2013)— è atta a segnalare l'intreccio pratico che correla il triplice dominio dell'esperienza motoria, somatica e sensibile a quello dell'esperienza patica, semantica e intellegibile.

kinah ||), ossia il *sūtra* precedente a quelli contenenti il tetralema in oggetto:

[...] Ora, preso atto che il seminale morbo da cui origina un così grande accumulo di disagio e malessere è il non vedere come stanno le cose, ne consegue che il rimedio per la sua estinzione sia la corretta visione [delle cose]. Ragion per cui, nella stessa maniera in cui i trattati di medicina illustrano le quattro fasi [del procedere diagnostico], ossia [l'accertamento su base] sintomatica della malattia; [l'individuazione della] causa della malattia; [lo scorgere la possibilità della] guarigione dalla malattia; [la prescrizione e la somministrazione del] rimedio, di certo anche la [metodica presentata in questo] trattato procede seguendo [le medesime] quattro fasi. Esse sono [parafrastrandole]: [la presa d'atto della cifra] del disagio ondivago del divenire; [l'individuazione] della causa di un siffatto divenire; [lo scorgere la possibilità] dello svincolamento da tale causa; [la prescrizione e somministrazione] del rimedio atto allo svincolamento [dal disagevole divenire]. Dunque⁸², sono i turbamenti derivanti dall'esposizione al divenire, forieri del moltiplicarsi del disagio, a dover essere eliminati; è la commistione⁸³ tra *pradhāna* e *puruṣa* la causa di ciò che va eliminato; è il ritrarsi definitivo dagli effetti della commistione il dissolvimento [della causa di ciò che va eliminato]; ed è la retta visione il mezzo per attuare questo dissolvimento.

[Infine,] a proposito della natura propria di colui che procede all'eliminazione, [si sappia che tale natura] non può essere né estinta, né acquisita. Infatti, qualora se ne accettasse l'estinguibilità, s'incorrerebbe nelle [fallacie] della 'tesi della distruttibilità [del sé]', mentre, qualora se ne accettasse l'acquisibilità, [s'incorrerebbe nelle fallacie] della 'tesi della generazione causata [del sé]'⁸⁴. Rifiutando entrambe queste prospettive, si opti per la tesi della persistenza [del sé]: è questa la retta visione.

tad asya mahato duḥkhasamudāyasya prabhavabījam avidyā | tasyāś ca samyagdarśanam abhāvahetuḥ | yathā cikitsā sāstraṃ caturvyūham 'rogo rogahetur ārogyam bhaiśajyam' iti | evam idam api sāstraṃ caturvyūham eva | tadyathā 'saṃsāraḥ saṃsārahetur mokṣo mokṣopāya' iti | tatra duḥkhabahulaḥ saṃsāro heyah | pradhānapuruṣayoḥ saṃyogo heyahetuḥ | saṃyogasyātyantiki nivṛttir hānam | hānopāyaḥ samyagdarśanam |

⁸² Riferendosi a quanto sarà indicato in *Yogasūtra* 2.16-26.

⁸³ Cfr. n. 77 *supra*.

⁸⁴ Cfr., di contro, Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā* 15.10-11, 21.7-17.

*tatra hātuḥ svarūpam upādeyaṃ vā heyam vā na bhavitum arhatīti |
hāne tasyocchedavādaprasaṅga upādāne ca hetuvādaḥ | ubhaya-
pratyākhyāne śāsvataavāda ity etat samyagdarśanam ||2.15||*

Malgrado fosse noto agli autori tradizionali, il merito della ricostruzione filologica della genesi del rapporto che lega i due tetralemmi (*caturvyūha*) va ad Albrecht Wezler (1984a)⁸⁵. In questo stesso studio i due schemi tetralemmatici in esame sono stati accostati anche a un terzo e importante tetralemma, ossia quello esposto fin dai più antichi *sutta* del Buddha e noto come *caturāryasatya*, sul quale tornerò più avanti.

Data l'importanza che riveste all'interno del mio ragionamento, reputo utile chiarire l'associazione tra tetralemmi proposta da Vyāsa, anche perché la forma in cui questi riporta le sequenze del metodo medico in 'quattro fasi' (*caturvyūha*) a cui fa riferimento nella glossa a *Yogasūtra* 2.15 —attribuita a un non meglio specificato *cikitsāsāstra*— è assai sintetica. Della stessa, perciò, mi sia permessa la seguente parafrasi:

1. la fase detta *roga*, ossia l'operazione ispettiva e anamnesticata attraverso la quale il medico prende atto dei sintomi⁸⁶;
2. la fase detta *rogahetu*, ossia l'individuazione delle cause del patema tramite la correlazione tra fattori patogeni e coefficienti causali responsabili dei sintomi;
3. la fase detta *ārogya*, ossia l'arresto delle cause del patema, l'operazione prognostica con cui il medico si accerta di disporre di rimedi efficaci e li prescrive;

⁸⁵ Oltre ai paralleli con le opere buddhiste individuati da Wezler, si vedano *Milindapañha* 4.17 e 4.33, e alcuni brani di Asaṅga: *Yogācārabhūmi* (*Śrāvakabhūmi* 253) *tatra duḥkhasatyam vyādhihānīyam tat prathamataḥ parijñeyam || samudayasatyam vyādhihānīyam tac cāntaram parivarjayitavyam || nirodhasatyam ārogyasthānīyam tac ca sparsāyitavyam sākṣātkartavyam || mārgasatyam bhaiṣajyasthānīyam tac cāsevīyavyam bhāvayitavyam bahulikartavyam ||*) e *Bodhisattvabhūmi* 17. Vedi anche *Abhidharmakośabhāṣya* 6.2: *yatra hi saktō yena ca bādhyate yataś ca mokṣam prārthayate, tad evādaḥ vyavacāraṇāvasthāyām duḥkhasatyam parikṣyate | paścāt ko 'sya hetur iti samudayasatyam, ko 'sya nirodha iti nirodhasatyam, ko 'sya mārga iti mārgasatyam | vyādhiṃ dṛṣtvā tannidānakṣayabheṣajānvēṣaṇavat | sūtre 'py eṣa eva satyānām dṛṣṭānto darśitaḥ | katamasmīn sūtre — caturbhir aṅgaḥ samanvāgato bhīṣak śalyāpahartā iti. Inoltre, vedi Anālayo 2022; Wujastyk 2012; Maas 2007/2008.*

⁸⁶ Per un esempio di descrizione eziologica della malattia e dei suoi effetti sintomatici, vedi *Carakasamhitā* 3.1.1-12. Cfr. Zimmermann 2021; Chakravarthi 2021: 27-57; Das 2003: 548-550; 568-569. Sulla dialettica tra nosografia e diagnostica, vedi Meulenbeld 1991.

4. la fase detta *bhaiṣajya*, ossia il trattamento, l'insieme delle operazioni terapeutiche con la somministrazione dei rimedi atti a debellare le istanze patologiche e a ripristinare la salute del paziente.

Malgrado non sia esplicitato da Vyāsa, sappiamo, grazie allo studio di Wezler prima citato, che la sua rappresentazione del tetralema medico è riconducibile alla tradizione della *Carakasamhitā*. Al fine di chiarire la natura dei parallelismi tra *yogaśāstra* e *cikitsāsāstra*, esaminiamo da vicino la porzione della *Carakasamhitā* a cui pare alludere il *bhāṣya* di Vyāsa.

La *Carakasamhitā*, costituita da 120 *adhyāya* ripartiti in otto principali *sthāna*, è la più antica opera di *āyurveda* conosciuta, la cui redazione (Meulenbeld 1999, vol. 1A: 105-115) si colloca tra il 100 a.C. e il 200 d.C., risultando anteriore dunque tanto al *bhāṣya* di Vyāsa quanto agli stessi *Yogasūtra*. Si tratta di un'opera influente, espressione di una tradizione medica tanto autorevole quanto sistematica. Ciò è evidente fin dal primo *adhyāya* del *sūtrasthāna*, in cui si sottolinea l'importanza che ha per l'adepto del metodo medico, qui chiamato *āyurveda*, l'averne contezza del quadro d'insieme del fenomeno patologico⁸⁷. Questo richiamo alla perizia è svolto mediante l'eloquente immagine dell'"imperituro triplice intreccio" (*trisūtram śāśvatam puṇyam*), che fissa un principio di mutuo sostegno tra l'indagine eziologica (*hetu*), l'accertamento sintomatologico (*liṅga*) e la somministrazione terapeutica (*auśadha*)⁸⁸.

Di tono simile è anche l'ottavo *adhyāya* dello stesso *sūtrasthāna*, che tratta dei vincoli tra percezione sensibile e intelletto, nonché delle relative patologie. Il nono *adhyāya*, intitolato 'sunto dei quattro quarti [del metodo medico]' (*khudḍākacatuṣpāda*)⁸⁹, illustra le

⁸⁷ Cfr. Preisendanz 2007.

⁸⁸ Cfr. *Carakasamhitā* 1.1.24-25.

⁸⁹ Il titolo è strettamente correlato a quello del decimo *adhyāya* (*Carakasamhitā* 1.10.1-24), il *mahācatuṣpāda*. Quest'ultimo richiama la suddetta quaterna ma ne discute in relazione alla tradizione medica di Maitreya, che qui viene screditata (*Carakasamhitā* 1.10.22). L'analisi del significato teoretico delle partizioni interne e delle titolature di un'opera è di estrema importanza, benché siano questi gli aspetti maggiormente esposti all'operato redazionale. Cfr. Preisendanz 2018. La rivalità e la polemica tra diverse prospettive mediche struttura anche l'andamento delle singole tradizioni. Cfr. Fiordalis 2017.

componenti della ‘quaterna’ (*catuspāda*) su cui si regge il metodo medico trasmesso da Ātreya, in cui compaiono termini affini a quelli indicati nella versione del tetralemma presente nel *bhāṣya* agli *Yogasūtra*. I protagonisti sono menzionati all’inizio: medico (*bhīṣaj*), attendente (*upasthātṛ*), sostanze medicinali (*dravya*), paziente (*rogin*) (*Carakasamhitā* 1.9.3-5)⁹⁰.

Ma è circa alla metà del nono *adhyāya* che troviamo il passo dedicato allo schema d’azione tetralemmatico (cfr. in partic. *Carakasamhitā* 1.9.18-22). Questa porzione del testo fa seguito a tre stanze in cui si denuncia la presenza di medici ignoranti e di impostori⁹¹, il cui operato lede la reputazione pubblica dell’*ars* terapeutica. Questo richiamo al clima concorrenziale in cui si esercita la professione medica aggiunge salienza dialettica alla formulazione del tetralemma:

18. Perciò, è chiamato ‘salva vita’ il medico che è intento sulla quaterna, [vale a dire:] teoria, comprensione del [suo] significato, applicazione [e] operare oculato.

19. Costui, avendo contezza di questa quadripartizione, dunque delle cause, dei segni sintomatici, dei rimedi e di ciò che impedisce il tornare in essere dei malanni, è il migliore tra i medici, adatto [a fare il medico] del sovrano⁹².

20. La qualità e i difetti di un arma, dei trattati e dell’acqua si palesano a seconda del recipiente. Perciò, per svolgere [adeguatamente] il trattamento [il medico] dovrà affinare la propria sapienza.

21. Visione, ragionamento critico, cognizione di causa, buona memoria, dedizione, operosità⁹³: per colui che possiede queste sei qualità non vi è alcun obiettivo che risulti irraggiungibile.

⁹⁰ Cfr. *Carakasamhitā* 1.9.3-5: *bhīṣaj dravyāṇy upasthātā rogī pādacatuṣṭayam | guṇavat kāraṇam jñeyam vikārayuṣaśāntaye || vikāro dhātuvaiśamyam sāmyam prakṛtir ucyate | suhasamjñakam ārogyam vikāro duḥkham eva ca || caturṇām bhīṣagādīnām śastānām dhātuvaiḥṛte | pravṛttir dhātusāmyārthā cikitsēy abhidhīyate ||*. Il richiamo a questa quaterna si estende, praticamente immutato, per secoli, arrivando fino all’opera di Bhāvamiśra (c. XVI sec.). Cfr., ad es., *Susrutasamhitā*, 1.34.15-24 (16. *ete pādās cikitsāyāḥ karmasādhanahetavaḥ | guṇavadbhis tribhīḥ pādaiś caturtho guṇavān bhīṣak ||*); Vāgbhāṭa, *Aṣṭāṅgahṛdayasamhitā*, Sūtrasthāna 1.27-29; Bhāvamiśra, *Bhāvapakāśa, pūrvakhaṇḍa*, 6.37-54.

⁹¹ *Carakasamhitā* 1.9.15-17.

⁹² Altro passo affine a quanto qui descritto è quello di *Carakasamhitā* 3.6.13.

⁹³ Si noti che il lessico qui impiegato è il medesimo che si trova tanto nei trattati di *yoga* quanto di *nyāya*. Cfr. Preisendanz 2013.

22. Sapienza, intelligenza, comprensione dei trattamenti, esperienza pratica, efficacia e affidabilità: ognuna di queste [qualità] è sufficiente a [giustificare l'uso della] parola 'medico' (*vaidya*).

tasmāc chāstre 'rthaviññāne pravṛttau karmadarśane |
bhīṣak catuṣṭaye yuktaḥ prāṇābhisara ucyate || 18
hetau liṅge praśamane rogāṇām apunarbhave |
jñānaṃ caturvidhaṃ yasya sa rājārho bhīṣaktamaḥ || 19
śāstraṃ śāstrāṇi salilam guṇadoṣapravṛttaye |
pātrāpekṣiṇ yataḥ prajñāṃ cikitsārthaṃ viśodhayet || 20
vidyā vitarko viññānaṃ smṛtis tatparatā kriyā |
yasyaite ṣaḍ guṇās tasya na sādhyam ativartate || 21
vidyā matih karmadyṣṭir abhyāsaḥ siddhir āśrayah |
vaidyaśabdābhiniṣpattāv alam ekaikam apy atah || 22

Data la coerenza logica e la sistematicità tassonomica di queste stanze della *Carakasamhitā*, si comprende il motivo per cui Vyāsa le richiama nel commento al tetralema degli *Yogasūtra*. In esse, infatti, si delineano tanto la struttura formale quanto il decorso pratico del trattamento terapeutico (*cikitsā*), evidenziandone sia i principî fondanti sia i fattori coesivi.

Lo schema tetralemmatico qui citato evidenzia i caratteri portanti del metodo diagnostico-terapeutico, il quale, partendo dalla presa d'atto del vincolo genetico che unisce il rimedio al malanno dipende tanto dal rigore con cui viene applicato, quanto dalla riscontrabilità pratica della sua efficacia. Questo empirismo conferisce forza e salienza all'*ars medica*: la pratica medica riscuote credito sociale e guadagna valore politico e 'biopolitico'⁹⁴.

A questo punto, è d'uopo tornare alla sopra citata formula del *caturāryasatya* del Buddha⁹⁵, la cui articolazione logica in quattro parti (vedi Wezler 1984) risulta parallela tanto al tetralema dei *cikitsāśāstra* (ossia *roga*, *rogahetu*, *ārogya*, *bhaiṣajya*) quanto a quelli degli *yogaśāstra* (ossia *heya*, *heyahetu*, *hāna*, *hānopaya* secondo gli *Yogasūtra*, e *saṃsāra*, *saṃsārahetu*, *mokṣa*, *mokṣopāya* secondo la glosa di Vyāsa). Trattasi di una formula d'importanza capitale, in

⁹⁴ Cfr. Preisendanz 2015.

⁹⁵ Come è noto, il composto in oggetto è solitamente reso tramite la formula 'quattro nobili verità' o 'quattro verità dei Nobili'. Tra la vasta letteratura specialistica dedicata all'interpretazione della formula in questione, segnalo Anālayo 2022; Harvey 2013; 2009; 2003; Gotō 2005; Anderson 1999; Norman 1982.

quanto mirabile sunto dell'intera proposta del Buddha e perciò largamente nota e decisiva per il mio discorso.

La fortuna riscossa da questa formula è ampiamente testimoniata dalla lunga storia della sua ricezione. In virtù della sua eloquenza, lo schema diagnostico-terapeutico riflesso nel termine *caturāryasatya* si è imposto sulla scena del dibattito nosografico ed è rimasto per secoli al centro della riflessione, a prescindere dalle affiliazioni e dalle appartenenze. Esso ritorna nei *mūlasūtra* dei principali *darśana*, tra i quali appunto gli *Yogasūtra*.

Ciò che colpisce nello schema quadripartito è l'inedita centralità assegnata alla concretezza pratica e patica della condizione patologica, a fronte e in forza della quale può darsi la presa d'atto del disagio patemico⁹⁶. Ponendo come primo momento del tetralema l'attualità dello stato patologico, il Buddha invita a riconoscere la condizione di verità del sostrato patologico, elevandolo così al ruolo di condizione necessaria e indispensabile per affrancarsi e ritrovare un più salubre equilibrio. In altri termini, invece di ostinarsi nell'osannare la condizione di agio e obliare la persistenza del disagio, giova riconoscere tanto l'immanenza della concomitanza metabolica che le determina quanto il primato della seconda sulla prima. Un primato pratico, non teoretico, del quale è possibile prendere concretamente atto proprio a partire dalla scoperta della reversibilità della loro relazione. Da ciò procede la liberazione dal regime scopico dei dualismi di maniera e delle polarizzazioni fittizie, che affliggono tanto il dominio concreto della percezione quanto quello astratto delle rappresentazioni mnestiche. Dunque, abbandonando l'incerto terreno delle pseudo certezze eidetiche si vince l'illusione dei 'nomi' e delle 'forme' (*nāmarūpa*), restando saldamente ancorati all'effettiva 'verità' dell'incertezza patemica (*duḥkhasatya*)⁹⁷.

Questa assegnazione del primato pratico al disagio patemico non è frutto di mera astrazione, né tanto meno di derive pes-

⁹⁶ Cfr. Chakravarti 1951: 77-99; 318-321. Richiamo qui la proposta di Paul Williams circa la resa del termine *duḥkha* con *pathos/pain* in senso corporeo. Cfr. Williams 1997-1998.

⁹⁷ Qui, come in altre tradizioni, la preferenza accordata a *duḥkha* rispetto a *sukha* non ha nulla a che fare con la sfera del giudizio morale, ma rappresenta il gesto semiotico per il cui tramite si ripristina il primato del dominio topico dell'"incompiutezza" su quello scopico e idealtipico delle cose 'compiute'.

simistiche, bensì consegue all'altrettanto empirica presa d'atto della già citata 'concomitanza dei coefficienti causali'⁹⁸, che permette di reinserire la condizione patemica all'interno di un sistema organico di forze immanenti, effettive e sempre in divenire, restituendola al ciclo metabolico di cui partecipa.

È a partire da questo assetto inedito che muove lo schema d'azione diagnostico-terapeutico della formula *caturāryasatya*, il quale, in estrema sintesi, può dirsi così disposto:

1. *duḥkhasatya*, la presa d'atto anamnestica e l'accertamento sintomatico dello stato patologico;
2. *samudayasatya*, l'accertamento della matrice eziologica dello stato patologico;
3. *nirodhasatya*, l'accertamento della prognosi;
4. *mārgasatya*, l'accertamento del viatico terapeutico, consistente nell'itinerario in otto moduli (*āryāṣṭāṅgikamārga*).

Il tetralema diagnostico dalla formula *caturāryasatya* è basato sul riconoscimento empirico della concomitanza dei fenomeni, al cui interno si intrecciano senza soluzione di continuità gli sguardi derivanti da varie prospettive, dalla medicina alla gnoseologia, dalla filosofia della natura alla semiotica, dall'estetica all'etica. Ciò farà guadagnare al Buddha i titoli di 'sovrano tra i medici' (*vaidyārāja*), di 'grande medico' (*mahāvaidya*), di 'grande terapeuta delle affezioni' (*mahākleśacikitsaka*)⁹⁹ e, infine, di 'maestro dei rimedi' (*bhaiṣajyaguru*)¹⁰⁰.

4. *Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat*¹⁰¹

Questa rassegna di testimonianze sui quattro diversi tetralemmi nosografici aveva l'obiettivo di mettere in luce due aspetti intima-

⁹⁸ In sanscrito *pratītyasamutpāda*, in pāli, *paṭiccasamuppāda*. Cfr., ad es., Salvini 2014; Shulman 2008; Chinn 2001; Jurewicz 2000; Bucknell 1999; Kritzer 1999; Garfield 1994; Cox 1993.

⁹⁹ Cfr., ad es., Granoff 2017; Anālayo 2011; Bronkhorst 2002; Liyanaratne 1996; Pierce Salguero 2022; Pierce Salguero 2017; Heirman e Torck 2012; Kitagawa 1989. È notevole l'impiego che di questi stessi termini fa la celebre raccolta degli appellativi rivolti a Viṣṇu, il quale, come è noto, è una figura evidentemente concorrente a quella del Buddha. Cfr. *Viṣṇusahasranāma* 164 (*vaidyaḥ* [rif. a Dhanvantari]), 287 (*auśadham*), 578 (*bheṣajam*), 579 (*bhṛṣak*).

¹⁰⁰ Cfr., ad es., Iyanaga e Giebel 2018; Schopen 2017; Pierce Salguero 2014.

¹⁰¹ Cfr. Spinoza, *Etica*, pt. IV, prop. 67: «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte, sicché la sua sapienza è una meditazione non della morte,

mente correlati: da un lato, intendeva tratteggiare una storia minima dell'impiego del modello topologico-metabolico della concomitanza dei coefficienti causali, e, dall'altro, mirava a illustrare i motivi della persistenza nel tempo del favore accordato a un medesimo schema d'azione diagnostico-terapeutico.

L'intreccio di questi aspetti è decisivo non solo per la storia dell'indagine medica (intesa in senso stretto), ma anche per la più ampia storia delle antropotecniche, in senso lato. Coniugare il versante 'scopico/prospettico' (*dṛṣṭi, darśana*) con quello 'topico/operazionale' (*kriyā*) è il compito che spetta a coloro che si dedicano, mediante pratiche disciplinate, al governo dei disturbi dei vari cicli metabolici che determinano l'andamento del complesso regime della salute. Trattasi di un intreccio cruciale anche per la comprensione delle diverse 'metodiche forme d'azione' (*yoga*) passate in rassegna.

Tale pratica, assidua e scrupolosa, ha caratterizzato l'operato degli esponenti tanto delle tradizioni mediche, quanto di quelle soteriologiche. Esponenti di tradizioni distanti che, pur dissentendo sui fini della terapia, sono concordi circa l'urgenza di disporre di un mezzo che ne favorisca la messa a punto e si trovano d'accordo anche nel rivalutare l'importanza del sentire patemico.

La sinossi lessicale che segue, accostando tra loro gli elementi delle quattro quaterne, ne amplifica il ruolo e funge da quadrivio schematico, atto a illustrare i motivi della concordanza tra i diversi quartetti nosografici presi in esame, tutti rivolti al medesimo patema, radunandone i differenti elementi all'interno dei confini di un unico quadrivio di 'metodi' (*yoga*). Pur discordi nei fini, questi appaiono palesemente affini nel sostenere una medesima posizione di fondo: è l'immanenza somatico-topica dell'affezione patica a determinare l'ordinamento del regime semiotico-scopico di cui partecipa l'esperienza eidetica. Ecco, dunque, la sinossi lessicale del quartetto di quaterne, qui disposte in ordine cronologico, diversamente dall'ordine in cui le ho trattate sin qui:

ma della vita» (*Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, & ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est*).

Buddha	Caraka ¹⁰²	<i>Yogasūtra</i>	Vyāsa
<i>duḥkha</i>	<i>roga</i>	<i>heya</i>	<i>saṃsāra</i>
<i>samudaya</i>	<i>rogahetu</i>	<i>heyahetu</i>	<i>saṃsārahetu</i>
<i>nirodha</i>	<i>ārogya</i>	<i>hāna</i>	<i>mokṣa</i>
<i>mārga</i>	<i>bhaiṣajya</i>	<i>hānopāya</i>	<i>mokṣopāya</i>

Già il semplice accostamento dei termini presenti nei quattro tetralemmi mostra il carattere programmatico e pragmatico di tutti i percorsi, che pongono alla base della rispettive traiettorie lo stesso fondamento patente: il patema patito è il saldo terreno su cui tutti e quattro si poggiano, sebbene lo chiamino in modi diversi. Altrettanto univoco è il consenso circa l'ordine della sequenza dei quattro passi da farsi in vista del raggiungimento del fine.

Sono queste le ragioni pratiche che hanno motivato il persistere nei secoli di un così solido accordo tra specialisti di *cikitsā*, di *mokṣa* e di *yoga*, parimenti impegnati nel fronteggiare la natura sfuggente e fantasmatica della salute, concordi nel riconoscere il primato morfogenetico esercitato dalla somatica del disagio patemico (*roga*, *duḥkha*, *saṃsāra*) sulla semantica della configurazione dei diversi rimedi terapeutici (*bhaiṣajya*, *āryāṣṭāṅgikamārga*, *aṣṭāṅgayoga*), la cui anatomia, perciò, non può che essere aderente e isomorfa a quella dei disagi.

Una nuova stagione di studio delle opere dei suddetti specialisti si annuncia assai promettente. Questa potrebbe iniziare proprio dal proseguimento della lettura intertestuale e dell'analisi sinottica dei quattro tetralemmi. Lo studio analitico degli stessi, facendo tesoro delle concordanze e dei parallelismi derivanti dalla lettura sinottica e tenendo memoria della cifra metabolica e simbiotica della *ratio* che sostiene la suddetta concordia, trarrebbe profitto dall'osservare anche il minuto dettaglio delle quattro quaterne, scorgendo aspetti e relazioni insospettate¹⁰³.

Per un assaggio di quanto sia promettente l'analisi intertestuale di questi temi, si veda il terzo volume del lavoro enciclopedi-

¹⁰² Per agevolare la comparazione, invece di quella riportata nel testo della *Carakasamhitā* citato sopra, adotto qui l'articolazione lessicale della stessa presentata nel *bhāṣya* di Vyāsa, di cui ho trattato prima e a cui rimando.

¹⁰³ Come esempio delle possibili direzioni in cui potrebbero dirigersi futuri supplementi della ricerca sinottica, porto il caso della trattazione dei diversi *rasa*

co di G. Jan Meulenbeld sulla storia della medicina indiana, interamente dedicato agli indici delle fonti citate nelle altre parti dell'opera. Arrivati alla lettera 'y' si scorge una lista di fonti che procede per cinque colonne, occupando tre pagine fitte¹⁰⁴, opere il cui titolo inizia proprio con la parola *yoga*. Si tratta di un centinaio di testi, molti dei quali ignoti, dal più vario orientamento, difformi nel genere e nello stile, provenienti da epoche e ambiti disparati. Tutti concordano nel far corrispondere alla parola *yoga* la comune esigenza di disporre di un 'modo di fare' metodico e ad ampio spettro. Sia che discutano di medicina, di calcolo astronomico o di disturbi degli stati d'animo, le diverse opere elencate hanno a che fare con eventi la cui cifra è segnatamente 'problematica', dunque patemica e dolente (*duḥkha*).

Bibliografia

Fonti primarie

Atharvaveda

Atharvaveda. Sanskrit Text with English Translation, a c. di Devi Chand. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982.

Aṅguttara Nikāya

Aṅguttara-Nikāya, eds. R. Morris, E. Hardy, 5 vols. London, PTS, 1885–1900.

presente nella sezione *sūtrasthāna* di *Carakasamhitā* (1.26.1-35): il lessico impiegato è davvero notevole e illustra, con mirabile dettaglio, le tante implicazioni fisiologiche e psicosomatiche in gioco. La concezione che l'autore della *Carakasamhitā* ha dei *rasa* è di chiara matrice somato-topico-patemica, in quanto il termine *rasa* indica sia quello che chiameremmo 'sapore' —da intendere come sapore di qualcosa in sé, 'succo' di una cosa, esito liquido di un'estrazione, reazione a degli esaltatori sapidici—, sia quello che definiremmo 'modo di sentire il fluire —influire/affluire/defluire— sensibile', ossia il gusto che si prova 'toccando' le varie sostanze con cui si entra in 'contatto/concomitanza/confusione' (*samyoga*) tramite l'atto, la parola o il pensiero. Dal contatto con esse se ne trae il gusto, somigliandogli. Le conseguenze estetico-sinestetiche di una siffatta fenomenologia dei *rasa* sono notevoli, proprio tenendo conto che è dai *rasa* che derivano i relativi *bhāva*, ossia gli 'stati d'animo' correlati ai '[sapori] sentiti', i 'sentimenti' dati dalle 'cose sentite [fluire in sé]'. Ed è proprio di questi aspetti che trattano le tradizioni letterarie note come *rasaśāstra* (cfr. Pollock 2016; Chakrabarti 2016), le cui opere potrebbero esser messe anch'esse in proficua sinossi con testi come la *Carakasamhitā*.

¹⁰⁴ Cfr. Meulenbeld 2002, vol. III: 150-152.

Abhidharmakośabhāṣya di Vasubandhu

Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*. Pradhan, Prahlad. 1975. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Revised edition, with Introduction & Indices by Aruna Haldar. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā di Vāgbhata

D. V. Paṇḍitarāva e Ayodhyā Pāṇḍeya (a c. di). *Aṣṭāṅgasāṅgrahaḥ. Induvyākhyāsahitaḥ*. Nāi Dilli: Kendriyā Āyurveda Evaṃ Siddha Anusandhāna Paṛiṣad, 1988.

Ṛgveda

Ṛgveda, a c. di V. K. Rajwade e Nārāyanaśarmā Sonatakke, Tilak Maharashtra University. Vedic Research Institute. Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1933.

Carakasaṃhitā

The Charakasaṃhitā by Agniveśa, revised by Charaka and Dyidhabala, with the Āyurveda-Dīpikā commentary of Chakrapāṇidatta. Ed. Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya. Varanasi: Chaukhambha Prakashan, 2007 (repr. from the 1941 Bombay edition).

Chāndogya Upaniṣad

In *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, a c. di Jagadīśa Śāstrī. Delhi 1996: Motilal Banarsidass [1^a ed. 1970].

Dhammapada

Dhammapada, a c. di Oskar von Hinüber and Kenneth Roy Norman, The Pali Text Society, Oxford 1994.

Nānārthamañjarī di Rāghava

A c. di K. V. Kṛṣṇamūrtiśarmā, Poona: Deccan College, Postgraduate and Research Institute, Sources of Indo-Aryan Lexicography 9, 1954.

Nyāyasūtra

Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana, Nyāyaturgranthikā, vol. I, a c. di A. Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997.

Pramāṇavārttika di Dharmakīrti

Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the commentary 'Vṛtti' of Acharya Manorathanandin, Bauddha Bharatī Series 3, Varanasi 1968.

Bhāvaṇaprakāśa di Bhāvamiśra

A c. di Kāntinārāyaṇa Mīśra. Bambaī: Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa Prakāśana, 1999.

Madhyāntavibhāgaśāstra di Maitreya

Madhyāntavibhāgaśāstra. Containing the Kārikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Tikā by Sthiramati, ed. critica a c. di Ramchandra Pandey. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972 [rist. 1999].

Mahāyānasūtrālaṅkāra di Asaṅga

Mahāyānasūtrālaṅkāra. Exposé de la doctrine du grand véhicule, a c. di Sylvain Lévi, 2 vols. Rinsen Book Co., 1983.

Mānavadharmasāstra di Manu

Manu's Code of Law a Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra, a c. di Patrick Olivelle. Oxford-New York: Oxford University Press, 2005.

Mūlamadhyamakakārikā di Nāgārjuna

Ye Shaoyong (ed.), *Mūlamadhyamakakārikā*. New editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions, with Commentary and a Modern Chinese Translation. Shanghai: Zhongxi Book Company, 2011.

Yogasūtra of Patañjali with Vyāsa's Bhāṣya

Vācaspatimiśraviracitaṭīkāsaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi, ed. by Kāśinātha Śāstrī Āgāṣe, Ānandāśrama-mudraṅālaye, Ānandāśrama Sanskrit Series, 47, Pune, 1904.

Yogācārabhūmi (*Bodhisattvabhūmi* e *Śrāvakabhūmi*) di Asaṅga

Bodhisattvabhūmiḥ. Being the XVth Section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmiḥ, ed. by Nalinaksha Dutt, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna 1978.

Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga, ed. by Karunesha Shukla, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna 1973.

Viṣṇusahasranāma

Brahmasamhitā and Viṣṇusahasranāma, a c. di Arthur Avalon. Calcutta: Sanskrit Press Depository / London: Luzac & Co., 1928.

Vedāntasāra di Sadānanda

A c. di Rama Shankar Tripāṭhī. Gokuladāsa Saṃskṛta Granthamālā No. 34. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1978.

Vedāntasūtra

Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyaṃ śrīgovindānandakṛtāyā bhāṣyaratnaḥprabhayā śrīvācaspatimiśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagiriḥpranītena nyāyanīṅṅayena samuḥpetam, a c. di Jagadīśa Lāl Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 [1^a ed. Delhi 1980].

Vaiśeṣikasūtra di Kaṇāda

Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the commentary of Candrānanda, a c. di Muni Jambuvijaya. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Samādhirājasūtra

A c. di P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts 2. The Mithila Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga, 1961.

Sāṃkhyakārikā

Ed. in G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.

Suśrutasaṃhitā

A c. di Ambikādatta Śāstrī. Vārāṇasī: Kāśī Samskṛta Granthamālā 156, 1981.

Fonti secondarie

Abhedananda, S.

1902 *How to Be a Yogi*. New York: The Vedanta Society.

Agamben, Giorgio

2011 *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Homo sacer, 4, 1. Vicenza: Neri Pozza.

2014 *L'uso dei corpi*. Homo sacer, 4, 2. Vicenza: Neri Pozza.

Alter, J.S.

2009 «Yoga in Asia - Mimetic History. Problems in the Location of Secret Knowledge». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, 2: 213-229.

Anālayo

2011 «Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism: the Saṃyukta-āgama Parallel to the Sammādiṭṭhi-sutta and the Simile of the Four Skills of a Physician». *Canadian Journal of Buddhist Studies* 7: 11-44.

2022 «Beyond the Limitations of Binary Thinking. Mindfulness and the Tetralemma». *Mindfulness* 13: 1410-1417.

Anderson, C.S.

1999 *Pain and Its Ending. The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon*. London: Routledge.

Aristotele

Problemi di medicina, a c. di G. Marengi. Roma 1965: Istituto Editoriale Italiano.

Asif, Manan Ahmed

2020 *The Loss of Hindustan. The Invention of India*. Cambridge: Harvard University Press.

Askegaard, Søren e Giana M. Eckhardt

2012 «Glocal yoga. Re-appropriation in the Indian consumptionscape». *Marketing Theory* 12, 1: 45-60.

Barton Scott, J.

2017 *Spiritual Despots. Modern Hinduism and the Genealogies of Self-Rule*. Chicago: University of Chicago Press.

- Bartos, Hannah K.
2021 *Modern Transnational Yoga. The Transmission of Posture Practice.* London: Routledge.
- Bellot, Thomas
1856 *Sanskrit Derivations of English Words.* London: Longman.
- Benveniste, Émile
2001 *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II. Torino: Einaudi.
- Berger, J. M.
2018 *Extremism.* Cambridge: MIT.
- Bhattacharya, Sibesh Chandra, Vrinda Dalmiya e Gangeya Mukherji (a c. di)
2018 *Exploring Agency in the Mahābhārata. Ethical and Political Dimensions of Dharma.* London: Routledge.
- Bonavia, Duccio
2013 *Maize. Origin, Domestication, and Its Role in the Development of Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bronkhorst, Johannes
2002 «A note on the Caraka Saṃhitā and Buddhism». In *Early Buddhism and Abhidharma Thought*, pp. 115-121. Kyoto: Heirakuji Shoten.
2021 *Plagues and Brahmins. Did a Combination of Epidemics and Ideology Empty India's Cities?* In T. Lindegaard Knudsen, J. Schmidt-Madsen, S. Speyer (a c. di), *Body and Cosmos. Studies in Early Indian Medical and Astral Sciences in Honor of Kenneth G. Zysk*, pp. 184-208. Leiden: Brill.
- Bucknell, R.S.
1999 «Conditioned Arising Evolves. Variation and Change in Textual Accounts of the Paṭicca-samuppāda Doctrine». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 22, 2: 311-342.
- Burger, M.
2006 «What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West». *Social Compass* 53, 1: 81-95.
- Caldwell, Christine
2018 *Bodyfulness. Somatic practices for presence, empowerment, and waking up in this life.* Boston: Shambhala.
- Camporesi, Piero
1990 *Il brodo indiano. Edonismo ed esotismo nel Settecento.* Milano: Garzanti.
- Canguilhem, Georges
1998 *Il normale e il patologico.* Torino: Einaudi.
- Carel, Havi
2016 *Phenomenology of Illness.* Oxford: Oxford University Press.

- Cerulli, Anthony M.
2012 *Somatic Lessons. Narrating Patienthood and Illness in Indian Medical Literature.* Albany: State University of New York Press.
- Chakravarti, Pulinbihari
1951 *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought.* Calcutta: Metropolitan Printing.
- Chakravarthi, Ram-Prasad
2021 *Human Being, Bodily Being. Phenomenology from Classical India.* Oxford: Oxford University Press.
- Chattopadhyaya, Brajadulal
2018 *The Concept of Bharatavarsha and Other Essays.* Albany: State University of New York Press.
- Chattopadhyaya, Debiprasad (a c. di)
1991 *History of Science and Technology in Ancient India. Vol. 2. Formation of the Theoretical Fundamentals of Natural Science.* Calcutta: Firma KLM.
- Chinn, Ewing
2001 «Nāgārjuna's Fundamental Doctrine of *Pratītyasamutpāda*». *Philosophy East and West* 51, 1: 54-72.
- Collins, Steven
2020 *Wisdom as a Way of Life. Theravāda Buddhism Reimagined.* New York: Columbia University Press.
- Comba, Antonella
1987 «Carakasamhitā, Śārīrasthāna I and Vaiśeṣika Philosophy». In G. Jan Meulenbeld, Dominik Wujastyk (a c. di), *Studies on Indian Medical History. Papers Presented at the International Workshop on the Study of Indian Medicine Held at the Wellcome Institute for the History of Medicine 2-4 September 1985*, pp. 39-55. Groningen: Groningen Oriental Studies.
- 1990 «Universal (*sāmānya*) and Particular (*viśeṣa*) in Vaiśeṣika and Āyurveda». *Journal of the European Āyurvedic Society* 1: 7-32.
- Corneanu, Sorana
2011 *Regimens of the Mind. Boyle, Locke, and the Early Modern Cultura Animi Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.
- Cortelazzo, Manlio, e Paolo Zolli
1983 *Dizionario etimologico della lingua italiana. 3 / I-N.* Bologna: Zanichelli.
- Cosenza, Domenico, Massimo Recalcati e Angelo Villa (a c. di)
2006 *Civiltà e disagio. Forme contemporanee della psicopatologia.* Milano: Bruno Mondadori.
- Costa, Gabriele
1990 *I composti indoeuropei con *dus- e *su-.* Pisa: Giardini.

- Cox, Collet
1992 «Attainment through Abandonment: The Sarvāstivādin Path of Removing Defilements». In R.E. Buswell Jr., R.M. Gimello (a c. di), *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*, pp. 63-105. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 1993 «Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts». In R.K. Sharma (a c. di), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, pp. 119-141. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cramer, Holger, Romy Lauche, Jost Langhorst, e Gustav Dobos
2016 «Is one yoga style better than another? A system». *Complementary Therapies in Medicine* 25: 178-187.
- Das, R.P.
2000 *Notions of 'Contagion' in Classical Indian Medical Texts*, in Lawrence I. Conrad, Dominik Wujastyk (a c. di), *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Society*, pp. 55-78. Aldershot: Ashgate.
- 2003 *The Origin of the Life of a Human Being. Conception and the Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Derrida, Jacques
2015 *La farmacia di Platone*. Milano: Jaca Book.
- Dessein, B.
2008 «Of Seeds and Sprouts. Defilement and its Attachment to the Life-stream in the Sarvāstivāda Hṛdaya Treatises». *Asian Philosophy* 18, 1: 17-33.
- Engler, S.
2003 «'Science' vs 'Religion' in Classical Ayurveda». *Numen* 50, 4: 416-463.
- Esposito, Roberto
2020 *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica.*, Torino: Einaudi.
- Filliozat, Jean
1964 *The Classical Doctrine of Indian Medicine. Its Origins and its Greek Parallels*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Fiordalis, David
2017 «Medical Practice as Wrong Livelihood: Selections from Pāli Discourses, Vinaya, and Commentaries». In C. Pierce Salguero (a c. di), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*, pp. 105-112. New York: Columbia University Press.
- Fitzgerald, John L.
2020 *Life in Pain. Affective Economy and the Demand for Pain Relief*. Singapore: Springer.

- Fontanille, Jacques
2005 «Il malessere». In Gianfranco Marrone (a c. di), *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica*, pp. 35-50. Roma: Meltemi.
- Foxen, Anya P., e Christa Kuberry
2021 *Is This Yoga? Concepts, Histories, and the Complexities of Modern Practice*. London: Routledge.
- Furedi, Frank
2004 *Therapy culture. Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. London: Routledge.
- Gadamer, Hans-Georg
1994 *Dove si nasconde la salute*. Milano: Raffaello Cortina.
- Galeno
L'anima e il dolore. De indolentia – De propriis placitis, a c. di I. Garofalo, A. Lami. Milano 2012: BUR.
- Garfield, J. L.
1994 «Dependent Arising and Emptiness of Emptiness. Why Did Nāgārjuna Start With Causation?». *Philosophy East and West* 44, 2: 219-250.
- Gotō, Toshifumi
2005 «Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism». *Electronic Journal of Vedic Studies* 12, 2: 71-85.
- Goto-Jones, Chris
2016 *Conjuring Asia. Magic, Orientalism and the Making of the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Granoff, Phyllis
2017 «The Buddha Heals: Past and Present Lives». In C. Pierce Salguero (a c. di), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*, pp. 170-179. New York: Columbia University Press.
- Greimas, Algirdas J., e Jacques Fontanille
2013 *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*. Milano: Bompiani.
- Hacker, Paul
1995 «Distinctive Features of the Doctrine and Terminology of Śāṅkara: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara». In Wilhelm Halbfass (a c. di), *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, pp. 57-100. Albany: State University of New York Press.
- Halbfass, Wilhelm
1992 «The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy». In W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, pp. 243-263. Delhi: Satguru. [prima ed. SUNY 1991]

- Harvey, Peter
2003 «The Ennobling Realities of Pain and its Origin, Reflections on the first Two *ariyasaccas* and their Translations». In W. Wimalajothi *et al.* (a c. di), *Prāṇāmalekhā. Essays in Honour of Ven. Dr. Medagama Vajiragnana*, pp. 305-321. London: Buddhist Vihara.
- 2009 «The Four Ariya-saccas as ‘True Realities for the Spiritually Ennobled’ – the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This – Rather than ‘Noble Truths’ Concerning These». *Buddhist Studies Review* 26, 2: 197-227.
- 2013 «Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four ‘Noble Truths’». In S. M. Emmanuel (a c. di), *A Companion to Buddhist Philosophy*, pp. 29-45. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Heirman, Ann, e Mathieu Torck (a c. di)
2012 *A Pure Mind in a Clean Body. Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*. Gent: Academia Press.
- Hidas, Gergely
2019 *A Buddhist Ritual Manual on Agriculture. Vajratuṅḍasamayakalparāja, Critical Edition and Translation*. Berlin: De Gruyter.
- Horton, John, Manon Westphal, e Ulrich Willems (a c. di)
2019 *The Political Theory of Modus Vivendi*. New York: Springer.
- Inaba, Y.
2016 «On the Verbs *duṣ-* and *dviṣ-* in Pāli». *Journal of Indian and Buddhist Studies* 64, 3: 1133-1139.
- Iyanaga, Nobumi, e Rolf W. Giebel (tr.)
2018 *The Sūtra of Master of Medicine, Beryl Radiance Tathāgata. The Sūtra of the Girl Candrottārā*. Boston: BDK.
- Iyer, Sriya
2018 *The Economics of Religion in India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jackson, Mark e Martin D. Moore (a c. di)
2020 *Balancing the self. Medicine, politics and the regulation of health in the twentieth century*. Manchester: Manchester University Press.
- Jacobsen, Knut A., e Ferdinando Sardella (a c. di)
2020 *Handbook of Hinduism in Europe*, 2 voll. Leiden: Brill.
- Jaffrelot, Christophe
2019 *L'Inde de Modi. National-populisme et démocratie ethnique*. Paris: Fayard.
- Jain, Andrea R.
2015 *Selling Yoga. From Counterculture to Pop Culture*. New York: Oxford University Press.

- Janacek, A.
1951 «The Methodical Principle in Yoga According to Patañjali's Yoga-sūtras». *Archív Orientální* 19, 3: 514-567.
- Jurewicz, Joanna
2000 «Playing with fire. The *pratīyasamutpāda* from the Perspective of Vedic Thought». *Journal of the Pali Text Society* 26, 1: 77-103.
- Kitagawa, J.M.
1989 «Buddhist Medical History». In L. E. Sullivan (a c. di), *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, pp. 9-32. New York: Macmillan.
- Kitiarsa, Pattana (a c. di)
2008 *Religious Commodifications in Asia. Marketing Gods*. London: Routledge.
- Krämer, Sybille
2015 *Medium, Messenger, Transmission. An Approach to Media Philosophy*, pp. 96-107. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kritzer, Robert
1999 *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- Larson, Gerald James
1987 «Āyurveda and the Hindu Philosophical Systems». *Philosophy East and West* 37, 3: 245-259.
- Leder, Drew
1990 *The Absent Body*. Chicago: University of Chicago Press.
- Liyanaratne, J.
1996 «A Pali Canonical Passage of Importance for the History of Indian Medicine». *Journal of the Pali Text Society* 22: 59-72.
- Lucia, Amanda J.
2014 «Innovative Gurus. Tradition and Change in Contemporary Hinduism». *International Journal of Hindu Studies* 18, 2: 221-263.
2018 «Saving Yogis. Spiritual Nationalism and the Proselytizing Missions of Global Yoga». In Bernardo Brown, S. A. Brenda (a c. di), *Asian Migrants and Religious Experience. From Missionary Journeys to Labor Mobility*, pp. 35-70. Amsterdam: Amsterdam University Press.
2020 *White Utopias. The Religious Exoticism of Transformational Festivals*. Berkeley: University of California Press.
- Lyssenko, Viktoria
2004 «The Human Body Composition in Statics and Dynamics. Āyurveda and the Philosophical Schools of Vaiśeṣika and Sāṃkhya». *Journal of Indian Philosophy* 32, 1: 31-56.

- Maas, Philipp A.
2007/2008 «The Concepts of the Human Body and Disease in Classical Yoga and Āyurveda». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 51: 125-162.
2013 «A concise historiography of classical yoga philosophy». In Eli Franco (a c. di), *Periodization and historiography of Indian Philosophy*, pp. 53-90. Wien: Sammlung de Nobili.
2018 «Indian Medicine and Ayurveda». In A. Jones, L. Taub (a c. di), *The Cambridge History of Science. Ancient sciences, vol. I*, pp. 532-549. Cambridge: Cambridge University Press.
2020 «Sarvāstivāda Buddhist Theories of Temporality and the Pātañjala Yoga Theory of Transformation (*pariṇāma*)». *Journal of Indian Philosophy* 48, 5: 963-1003.
- Malinar, Angelika
2014 «Sensory Perception and Notions of the Senses in Sāṃkhya Philosophy». In Axel Michaels, Christoph Wulf (a c. di), *Exploring the Senses*, pp. 34-51. Delhi: Routledge.
- Marrone, Gianfranco (a c. di)
2005 *Il discorso della salute. Verso una sociosemiotica medica*. Roma: Meltemi.
- McCartney, P.
2017 «Politics Beyond the Yoga Mat. Yoga Fundamentalism and the 'Vedic Way of Life'». *Global Ethnographic* 4: 1-18.
2019 «Spiritual Bypass and Entanglement in Yogaland. How Neoliberalism, Soft Hindutva and Banal Nationalism Facilitate Yoga Fundamentalism». *Politics and Religion* 13, 1: 137-175.
- Meulenbeld, G. Jan
1991 «The Constrains of Theory in the Evolution of Nosological Classifications. A Study on the Position of Blood in Indian Medicine», pp. 91-106. In G. J. Meulenbeld (a c. di), *Medical Literature from India, Sri Lanka and Tibet*. Leiden: Brill.
1999 *A History of Indian Medical Literature*, vol. 1A. Groningen: Egbert Forsten.
2002 *A History of Indian Medical Literature*, vol. III. Groningen: Egbert Forsten.
- Mitter, Partha
1977 *Much Maligned Monsters. History of Western Reactions to Indian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Miyazaki, Hirokazu, e Richard Swedberg (a c. di)
2016 *The Economy of Hope*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Möhren, Frankwalt
2016 *Il libro de la cocina. Un ricettario tra Oriente e Occidente*. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- More, Nicholas D.
2014 *Nietzsche's last laugh. Ecce Homo as satire*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mori, Luca, e Federico Squarcini
2019 *Nel nome dello yoga. Filosofia, disciplina, stile di vita*. Milano: Solferino.
- NCCIH *Yoga for Health*, National Center for Complementary and Integrative Health, Bethesda 2020.
- Newcombe, Suzanne
2019 *Yoga in Britain*. London: Equinox.
- Nietzsche, Friedrich
1888 *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Milano 1998: Adelphi.
- Norman, Kenneth Roy
1982 «The Four Noble Truths. A Problem of Pāli Syntax». In L. A. Hercus et al. (a c. di), *Indological and Buddhist Studies, Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on His 60th Birthday*, pp. 377-391. Canberra: Australian National University, Faculty of Asian Studies.
- O'Brien-Kop, Karen
2017 «Classical Discourses of Liberation. Shared Botanical Metaphors in Sarvāstivāda Buddhism and the Yoga of Patañjali». *Religions of South Asia* 11, 2-3: 123-157.
- Osto, Douglas
2018 «No-Self in Sāṃkhya. A Comparative Look at Classical Sāṃkhya and Theravāda Buddhism». *Philosophy East and West* 68, 1: 201-222.
- Papesso, Valentino
1994 *Atharvaveda. Il Veda delle formule magiche*, a c. di Paola Rossi. Milano: Mimesis.
- Pascal, Blaise
Il buon uso delle malattie (tr. Giulio Locatelli). Brescia 1950: Morcelliana.
- Paul, N. C.
1851 *A Treatise on the Yoga Philosophy*. Benares: Recorder Press.
- Petridou, Georgia, e Chiara Thumiger (a c. di)
2016 *Homo Patiens. Approaches to the Patient in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Pierce Salguero, C.
2014 *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
2017 (a c. di), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*. New York: Columbia University Press.
2022 *A Global History of Buddhism and Medicine*. New York: Columbia University Press.

- Pizzichemi, Lorenzo
2021 *L'uso di sé. Il concetto di 'uso' in Kant e la questione del fondamento della filosofia trascendentale.* Bologna: il Mulino.
- Pollock, Sheldon
2016 *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics,* Columbia University Press, New York.
- Preisendanz, Karin
2007 «The Initiation of the Medical Student in Early Classical Āyurveda. Caraka's Treatment in Context». In Birgit Kellner *et al.* (a c. di), *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, pp. 629-668. Wien: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde.
2013 «Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science: An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy Part I». In D. Wujastyk, A. Cerulli, K. Preisendanz (a c. di), *Medical Texts and Manuscripts in Indian Cultural History*, pp. 63-139. Delhi: Manohar.
2015 «Between Affirmation and Rejection. Attitudes towards the Body in Ancient South Asia from the Ṛgveda to Early Classical Medicine». In G. Melville, C. Ruta (a c. di), *Thinking the Body as a Basis, Provocation and Burden of Life. Studies in Intercultural and Historical Contexts*, pp. 133-144. Berlin: De Gruyter.
2018 «Text Segmentation, Chapter Naming and the Transmission of Embedded Texts in South Asia, with Special Reference to the Medical and Philosophical Traditions as Exemplified by the *Carakasamhitā* and the *Nyāyasūtra*», pp. 159-220. In F. Bretelle-Establat, S. Schmitt (a c. di), *Pieces and Parts in Scientific Texts.* Paris: Springer.
- Puri, J.
2019 «Sculpting the Saffron Body. Yoga, Hindutva and the International Marketplace». In P. Chatterji, T. Blom Hansen, C. Jaffrelot (a c. di), *Majoritarian State. How Hindu Nationalism Is Changing India*, pp. 317-334. New York: Oxford University Press.
- Puustinen, Liina, e Matti Rautaniemi
2015 «Wellbeing for sale. Representations of yoga in commercial media.» *Temenos* 51, 1: 45-70.
- Rappaport, Erika Diane
2017 *A Thirst for Empire. How Tea Shaped the Modern World.* Princeton: Princeton University Press.
- Ravi Kumar, V.
2015 *Yoga. Bharat's Invaluable Gift to the World.* Delhi: Niyogi Books.
- Ray, Krishnendu, e Tulasi Srinivas (a c. di)
2012 *Curried Cultures. Globalization, Food, and South Asia.* Berkeley: University of California Press.

- Reader, John
2009 *Potato. A History of the Propitious Esculent*. New Haven: Yale University Press.
- Recalcati, Massimo (a c. di)
2015 *Il soggetto vuoto. Clinica psicoanalitica delle nuove forme del sintomo*. Trento-Roma: Erickson.
- Rosen, Alessandra
2019 «Balance, Yoga, Neoliberalism». *Signs and Society* 7, 3: 289-313.
- Roşu, Arion
1978 «Études Āyurvediques I. Le trivarga dans l'Āyurveda». *Indologica Taurinensia* 6: 255-260.
1999-2000 «L'eau dans la vie et la pensée de l'Inde. Philologie et réalités». *Bulletin d'Études Indiennes* 17-18: 33-112.
2001a «Études āyurvédiques. Les carrès magiques dans la médecine indienne». In G. Jan Meulenbeld, Dominik Wujastyk (a c. di), *Studies on Indian Medical History*, pp. 95-104. Delhi: Motilal Banarsidass.
2001b «Notules en marge de 'L'eau en l'Inde', BEI 17-18 (1999-2000)». *Bulletin d'Études Indiennes* 19: pp. 359-361.
- Rukmani, T. S.
1986 «Avidyā in the System of Yoga and an Analysis of the Negation in It». *Adyar Library Bulletin* 50: 526-534.
- Sæther, Susanne Østby e Synne Tollerud Bull (a c. di)
2020 *Screen Space Reconfigured*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Salvini, Mattia
2014 «Dependent Arising, Non-Arising, and the Mind. MMK 1 and the Abhidharma». *Journal of Indian Philosophy* 42, 1: 471-497.
- Schmithausen, Lambert
2009 *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha Nature of Grasses and Trees*. Lumbini: Lumbini International Research Institute.
2014 *The Genesis of yogācāra-vijñānavāda. Responses and Reflections*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.
- Schopen, Gregory
2017 «Help for the Sick, the Dying, and the Misbegotten: A Sanskrit Version of the Sūtra of Bhaiṣajyaguru». In C. Pierce Salguero (a c. di), *Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources*, pp. 235-251. New York: Columbia University Press.
- Searle, John R.
2010 *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*. Milano: Raffaello Cortina.

- Shaw, J. L.
2002 «Causality. Sāṃkhya, Bauddha and Nyāya». *Journal of Indian Philosophy* 30, 3: 213-270.
- Shulman, Eviatar
2008 «Early Meanings of Dependent-Origination». *Journal of Indian Philosophy* 36: 297-317.
- Simondon, Gilbert
2013 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon. [Ed. orig. 2005]
- Singleton, Mark
2007 «Yoga, Eugenics, and Spiritual Darwinism in the Early Twentieth Century». *International Journal of Hindu Studies* 11, 2: 125-146.
- Singleton, Mark, e Ellen Goldberg (a c. di)
2014 *Gurus of Modern Yoga*. New York: Oxford University Press.
- Sinha, Mrinalini
2006 *Specters of Mother India. The Global Restructuring of an Empire*. Durham: Duke University Press.
- Sinha, Vineeta
2010 *Religion and Commodification. Merchandizing Diasporic Hinduism*. London: Routledge.
- Sloterdijk, Peter
2010 *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Milano: Raffaello Cortina.
2019 *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale*. Roma: Inschibboleth.
- Smith, F.M.
2007 «Narrativity and Empiricism in Classical Indian Accounts of Birth and Death: The Mahābhārata and the Samhitās of Caraka and Suśruta». *Asian Medicine* 3, 1: 85-102.
- Solomon, Esther Abraham
1969 *Avidyā. A Problem of Truth and Reality*. Ahmedabad: Gujarat University.
- Spinoza, Baruch
Etica, a c. di Sergio Landucci. Bari 2017: Laterza.
- Squarcini, Federico
2007 *Ex Oriente lux, luxus, luxuria*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Steinkellner, Ernst
1999 «Yogic Cognition, Tantric Goal, and Other Methodological Applications of Dharmakīrti's *kāryānumāna*-Theorem». In Katsura

- Shoryu (a c. di), *Dharmakīrti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, pp. 349-362. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Thumiger, Chiara (a c. di)
2021 *Holism in Ancient Medicine and Its Reception*. Leiden: Brill.
- Virno, Paolo
2015 *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet.
- Wezler, Albrecht
1984a «On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the 'Four Noble Truths' of the Buddha (Studies in the *Pātañjalayogasāstravivaraṇa* II)». *Indologica Taurinensia* 12: 289-337.
1984b «Remarks on the Definition of 'Yoga' in the Vaiśeṣikasūtra». In L. A. Hercus *et al.* (a c. di), *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, pp. 643-686. Delhi: Sri Satguru.
1990 «On Two Medical Verses in the *Yuktidīpikā*». *Journal of the European Āyurvedic Society* 1: 127-148.
- White, David Gordon
2006 «'Open' and 'closed' Models of the Human Body in Indian Medical and Yogic Traditions». *Asian Medicine* 2, 1: 1-13.
2012 «Yoga, Brief History of an Idea». In D. G. White (a c. di), *Yoga in Practice*, pp. 1-23. Princeton: Princeton University Press.
- World Health Organization
WHO, *Global action plan on physical activity 2018–2030. More active people for a healthier world*, World Health Organization, Geneva 2018.
- Williams, Paul
1997-1998 «The Selfless Removal of Pain. A Critical Glance at Śāntideva's Argument in *Bodhicaryāvatāra* 8.101-3». *Indologica Taurinensia* 23-24: 321-350.
- Wojtilla, Gyula
2006 *History of Kṛṣiśāstra. A History of Indian Literature on Traditional Agriculture*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wujastyk, Dominik
2012a «The Path to Liberation through Yogic Mindfulness in Early Āyurveda». In D. G. White (a c. di), *Yoga in Practice*, pp. 31-42. Princeton: Princeton University Press.
2012b *Well-Mannered Medicine. Medical Ethics and Etiquette in Classical Āyurveda*. New York: Oxford University Press.
- Zimmermann, Francis
1989 *Le discours des remèdes au pays des épices. Enquête sur la médecine hindoue*. Paris: Payot.

2021 «Humoralism in Āyurvedic medicine». In Chiara Thumiger (a c. di), *Holism in Ancient Medicine and its Reception*, pp. 295-317. Leiden: Brill.

Zysk, Kenneth G.

2000 «Does Ancient Indian Medicine Have a Theory of Contagion?». In L. I. Conrad, D. Wujastyk (a c. di), *Contagion. Perspectives from Pre-Modern Society*, pp. 79-95. Aldershot: Ashgate.