

BRAHMANESIMO E INDUISMO:  
3 PRIME FILOSOFIE E TECNICHE DELLA SALVEZZA

M. ELIADÉ

Storia delle Credenze e  
delle Idee Religiose,

Vol. II

De Gautama Buddha et  
fuitur de christianismo

135. « Tutto è sofferenza... ».

L'espansione del brahmanesimo e, alcuni secoli dopo, dell'induismo, seguiva a breve distanza l'arianizzazione del subcontinente. È probabile che i brahmani siano arrivati a Ceylon già nel VI secolo a.C.; fra il II secolo a.C. e il VI secolo d.C., l'induismo penetrò in Indocina, a Sumatra, Giava e Bali. È pure vero che, introducendosi nell'Asia sud-orientale, l'induismo dovette integrare numerosi elementi locali<sup>1</sup>; ma la simbiosi, l'assimilazione e il sincretismo hanno del pari avuto la loro importanza nella conversione delle regioni lontane, i brahmani avevano contribuito in modo determinante all'unificazione religiosa e culturale del subcontinente, all'inizio dell'era cristiana, questi 'missionari' erano riusciti a imporre alle popolazioni arie e anarie locali la struttura sociale, il sistema culturale e la visione del mondo specifiche dei *Veda* e dei *Brahmana*. Essi avevano però dato prova allo stesso tempo di tolleranza e d'opportunitismo, assimilando un gran numero di elementi popolari, marginali e autoctoni<sup>2</sup>. Grazie alle omologazioni compiute ai livelli più diversi (mitologia, rituale, teologia ecc.), i complessi religiosi non brahmanici sono stati ridotti, per così dire,

<sup>1</sup> Cfr. GONDA, *Rel. de l'Inde*, I, p. 268 ss. (con bibliografia).  
<sup>2</sup> Cfr. GONDA, *ibid.*, p. 263.

a un denominatore comune e, infine, assorbiti dall'ortodossia. L'assimilazione delle divinità autoctone e 'popolari' da parte dell'induismo rimane, del resto, un fenomeno ancora attuale<sup>3</sup>.

Il passaggio dal brahmanesimo all'induismo è impercettibile. Come si è detto, nella società vedica erano già presenti alcuni elementi specificamente 'induisiti' (§ 64), ma, dal momento che non interessavano gli autori degli inni e dei *Brahmana*, questi elementi più o meno 'popolari' non furono fissati nei testi. D'altra parte, il processo attestato già in epoca vedica — cioè la svalutazione di alcuni grandi dei e la loro sostituzione con altre figure (§ 66) — è proseguito fino al Medioevo. Indra conserva ancora la sua popolarità nell'Epopea, ma non è più, come era in precedenza, il campione e l'orgoglioso capo degli dei: più potente di lui è il *dharna*, e i testi tardivi lo indicano persino come un codardo<sup>4</sup>. Vishnu e Shiva raggiungono, al contrario, una posizione eccezionale, e le divinità femminili incominciano la loro ascesa spettacolare.

L'arianizzazione e l'induizzazione del subcontinente si sono compiute in concomitanza con crisi profonde, di cui sono testimoni gli asceti e i contemplativi dell'epoca delle *Upanishad* e, soprattutto, la predicazione di Gautama Buddha. In effetti, per le *éties* religiose, l'orizzonte era radicalmente cambiato dopo le *Upanishad*. « Tutto è dolore, tutto è effimero! », aveva proclamato Buddha, e questo è un *leitmotiv* di tutto il pensiero religioso post-upanishadico. Le dottrine e le speculazioni, come anche i metodi di meditazione e le tecniche sotterlogiche, trovano la loro motivazione più vera in questa sofferenza universale; il loro valore sta infatti nel liberare l'uomo dal 'dolore'. L'esperienza umana, di qualunque natura essa sia, genera sofferenza. Per esprimerci con le parole di un autore tardivo: « Il corpo è dolore perché è il luogo del dolore; i sensi e gli oggetti dei sensi, le percezioni, sono sofferenza perché portano alla sofferenza; il piacere stesso è sofferenza perché è seguito da sofferenza »<sup>5</sup>. È *Īśvarakrishna*, l'autore del più antico trattato *Sāṃkhya*, afferma che alla base di questa filosofia c'è il desiderio dell'uomo di sfuggire alla tortura delle tre sofferenze: la mi-

<sup>3</sup> ELIADE, *Le Yoga*, p. 377 ss.

<sup>4</sup> V. i riferimenti in GONDA, pp. 271 e 275. Acquista un certo rilievo Yama, Signore del regno dei morti, il quale è inoltre assimilato a Kāla, il Tempo (*ibid.*, p. 273).

<sup>5</sup> ANIRUDHA (XV secolo), commentando il *Sāṃkhya-sūtra*, II, 1; cfr. ELIADE, *Le Yoga*, p. 23.

seria celeste (provocata dagli dei), la miseria terrestre (causata dalla natura) e la miseria interiore o organica<sup>6</sup>.

La scoperta di questo dolore universale non conduce tuttavia al pessimismo; nessuna filosofia e nessun messaggio religioso indiani naufragano nella disperazione: la rivelazione del 'dolore' come legge dell'esistenza può essere, invece, considerata la *conditio sine qua non* della liberazione; questa sofferenza universale ha dunque, intrinsecamente, un valore positivo, stimolante. Essa rammenta, senza sosta, al saggio e all'asceta che rimane loro un unico mezzo per giungere alla libertà e alla beatitudine: quello di ritirarsi dal mondo, distaccarsi dai beni e dalle ambizioni, di isolarsi completamente. L'uomo, del resto, non è l'unico a soffrire: il dolore è una necessità cosmica e il solo fatto di esistere nel tempo, di avere una durata, implica già dolore. A differenza degli dei e degli animali, l'uomo ha la possibilità di superare effettivamente la sua condizione. La certezza che esiste un mezzo per ottenere la liberazione — certezza comune a tutte le filosofie e mistiche indiane — non può condurre né alla disperazione, né al pessimismo. La sofferenza è — non possiamo dubitarne — universale, ma quando si conosca il mezzo per liberarsene, non è definitiva.

### 136. Metodi per ottenere il 'risveglio' supremo.

'Liberarsi' dalla sofferenza, questo è il fine di ogni filosofia e di ogni tecnica mediativa indiana. Non c'è scienza che abbia valore se non persegue la 'salvezza' dell'uomo. « All'intuori di questo [cioè, l'Eterno che dimora nel Sé], nulla merita di essere conosciuto » (*Śvetāśvatara Uṇ.*, I, 12)<sup>7</sup>. La 'salvezza' implica la trascendenza della condizione umana. La letteratura indiana si serve indifferentemente delle immagini di legame, incatenamento, prigionia, o di oblio, ubriachezza, sonno e ignoranza, per indicare la condizione umana; e, al contrario, di immagini di liberazione dai legami e di lacerazione del velo (o di sollevamento della benda che copriva gli occhi), o di risveglio, di ricordo e così via, per esprimere l'abo-

<sup>6</sup> *Sāṃkhya Karikā*, I. PATANJALI, l'autore della prima opera sullo Yoga, scrive a sua volta: « Tutto è sofferenza per il saggio » (*Yoga-sūtra*, II, 15). Cfr. *Le Yoga*, p. 23.

<sup>7</sup> V. gli altri testi citati in *Le Yoga*, p. 24 ss.

lizione (cioè il trascendimento) della condizione umana, la libertà, la liberazione (*mokṣha*, *mukti*, *nirvāna* ecc.).

La *Chāndogya Uṇ.* (VI, 14, 1-2) parla di un uomo condotto, con gli occhi bendati, lontano dalla sua città e abbandonato in un luogo solitario; l'uomo si mette a gridare: « Sono stato portato qui con gli occhi bendati; sono stato abbandonato qui, con gli occhi bendati! ». Qualcuno gli toglie allora la benda e gli indica la direzione della sua città. Chiedendo informazioni sulla via da percorrere, di villaggio in villaggio, l'uomo riesce a ritrovare la sua casa. Allo stesso modo, aggiunge il testo, chi ha un Maestro saggio può liberarsi delle bende dell'ignoranza e raggiungere infine la perfezione.

Quindici secoli più tardi, Sankara (? 788-820) ha brillantemente commentato questo passo della *Chāndogya*. Il famoso metafisico vedanta spiega l'apologo, com'è naturale, nell'ottica del proprio sistema, il monismo assoluto, ma la sua esegesi si limita a elaborare e precisare il significato originale. È così che succede, scrive Sankara, con l'uomo rapito e portato dai ladroni lontano dall'Essere (lontano dall'*ātman*-Brahman) e preso nella trappola di questo corpo. I ladroni sono le idee sbagliate ('merito', 'demerito' ecc.); i suoi occhi sono bendati dalla benda dell'illusione, e l'uomo è intrappolato nel desiderio che prova per sua moglie, i suoi figli, gli amici, il suo bestiame ecc... « Sono figlio del tale, sono felice o infelice, sono intelligente o stupido, sono pio ecc.; come dovrei vivere? dove posso trovare una via d'evazione? dove sta la mia salvezza? ». Così si ragiona, presi in una rete mostruosa, finché non s'incontra colui che è cosciente del vero Essere (Brahman-*ātman*), che è liberato dalla schiavitù, felice e, inoltre, pieno di simpatia per gli altri. Da lui l'uomo può apprendere la via della conoscenza e la vanità del mondo. In questo modo l'uomo, che era prigioniero delle proprie illusioni, viene liberato dalla sua dipendenza dalle cose mondane e riconosce allora la sua vera natura, capisce di non essere il vagabondo disorientato che credeva. Comprende invece che quello che l'Essere è, anche lui lo è. Così i suoi occhi sono liberati dalla benda dell'illusione creata dall'ignoranza (*avidyā*) ed egli, come l'uomo dell'apologo, ritorna a casa, ossia ritrova l'*ātman*, colmo di gioia e di serenità<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. ELIADÉ, *Aspects du mythe*, p. 145 ss., sulle analogie fra questo simbolismo indiano di prigionia e di liberazione dai legami e alcuni aspetti della mitologia gnostica (v. *infra*, § 229).

La *Maitri Upaniṣad* (IV, 2) paragona chi è ancora immerso nella sua condizione umana a uno « legato con catene prodotte dai frutti del bene e del male », o rinchiuso in una prigione, o « stor-dito dall'alcool » (« l'alcool degli errori »), o immerso nelle tenebre (della passione), o vittima di un gioco di prestigio o di un sogno che crea fantasmagorie, e che per questo motivo si è scordato dello 'stato più elevato'. La 'sofferenza', che definisce la condizione umana, è il risultato dell'ignoranza (*avidyā*). Come indica l'apologo commentato da Sankara, l'uomo patisce le conseguenze di questa ignoranza fino al giorno in cui scopre che la sua appartenenza al mondo è solo apparente. Sia per il Sankhya che per lo Yoga, il Sé non ha nulla a che fare con il mondo (cfr. § 139).

Si potrebbe affermare che, dopo le *Upaniṣad*, il pensiero religioso indiano identifica la liberazione con un 'risveglio' o con la presa di coscienza di una situazione che esisteva sin dall'inizio, ma che non si giungeva (mai) a realizzare. L'ignoranza — che è infatti un'ignoranza di se stessi — può essere paragonata a un 'oblio' del vero Sé (*ātman*, *puruṣa*). La gnosi (*jñāna*, *vidyā*), eliminando l'ignoranza o squarciando il velo della *māyā*, rende possibile la liberazione: la vera 'scienza' equivale a un 'risveglio' e il 'risvegliato' per eccellenza è il Buddha.

### 137. Storia delle idee e cronologia dei testi.

A eccezione delle *Upaniṣad* più antiche, tutti gli altri testi religiosi e filosofici sono stati composti dopo la predicazione del Buddha e, a volte, si può anche scorgere l'influenza di alcune idee specificamente buddhistiche. Molte opere redatte nei primi secoli d.C. portano avanti, fra l'altro, la critica del buddhismo. Tuttavia non si deve affatto esagerare l'importanza della cronologia. In generale si può dire che ogni trattato filosofico<sup>9</sup> indiano riporta concezioni anteriori alla data della sua redazione e spesso molto antiche. Quando in un testo filosofico s'incontra una nuova interpretazione, questo non significa che essa non sia mai stata presa in considerazione

<sup>9</sup> Precisiamo che il sanscrito non dispone di un vocabolo che corrisponda esattamente al termine europeo 'filosofia'. Un sistema filosofico particolare si chiama *darśana*, « punto di vista, visione, comprensione, dottrina, modo di considerare » (dalla radice *drś*, 'vedere, contemplare, capire').

in precedenza. Se dunque è possibile a volte fissare (del resto sempre con una certa approssimazione) la data della redazione di determinati scritti — e ciò solo a partire dai primi secoli d.C. — è pressoché impossibile stabilire la cronologia delle idee filosofiche stesse<sup>10</sup>. Insomma, il fatto che gli scritti filosofici e religiosi, legati alla tradizione brahmanica, siano stati redatti alcuni secoli dopo Gautama Buddha non significa che essi riflettano concezioni artistiche in epoca buddhista.

Durante il suo noviziato, Gautama aveva incontrato alcuni rappresentanti di diverse 'scuole' filosofiche nelle quali era possibile riconoscere le forme embrionali del Vedānta (ossia la dottrina delle *Upaniṣad*), del Sāṃkhya e dello Yoga (§ 148). Nell'intento di quest'opera, sarebbe inutile ripercorrere le tappe che separano questi primi abbozzi — attestati nelle *Upaniṣad* e negli scritti buddhistici e giainici — dalle loro espressioni sistematiche in epoca classica. Sarà sufficiente indicarne le trasformazioni più rilevanti e segnalare le modifiche che hanno cambiato radicalmente l'orientamento iniziale. Non va però dimenticato che, dall'epoca delle *Upaniṣad*, tutti i metodi e le soteriologie condividono una comune ossatura categoriale. La sequenza *avidyā-karma-samsāra*, l'equazione esistenza = dolore, l'interpretazione dell'ignoranza come sonno, sogno, ebbrietà, prigione — questa costellazione di concetti, di simboli e di immagini era unanimemente accettata. Lo *Satapatha Brāhmaṇa* aveva proclamato: « L'uomo è nato in un mondo da lui stesso costruito » (VI, 2, 2, 27). Si potrebbe dire che i tre *darsāna* solidali al brahmanesimo — Vedānta, Sāṃkhya, Yoga — come anche il buddhismo, si dedicano in definitiva a spiegare questo assioma e a chiarirne le conseguenze.

### 138. Il Vedānta pre-sistemático.

Il termine *Vedānta* (lett. 'fine del Veda') stava a indicare le *Upaniṣad*, che in effetti erano situate alla fine dei testi vedici<sup>11</sup>. All'inizio il Vedānta designava l'insieme delle dottrine presenti nelle *Upaniṣad*, e soltanto gradatamente, e piuttosto tardi (nei

<sup>10</sup> Cfr. *Le Yoga*, p. 20 ss.

<sup>11</sup> Il termine compariva già nella *Māṇḍūkya Upaniṣad* (III, 2, 6) e nella *Śvetāśvatara Uṇ.* (VI, 22).

primi secoli d.C.), il termine divenne l'appellativo specifico di un 'sistema' filosofico opposto agli altri *darsāna*, in particolare al Sāṃkhya e allo Yoga classico. Analizzando le dottrine upaniṣadiche abbiamo già esposto le idee-cardine del Vedānta pre-sistemático. Quanto al 'sistema di filosofia' vedāntico propriamente detto, si ignora la sua storia più antica. L'opera più antica che si sia conservata, i *Brāhma-sūtra*, attribuita al *ṛishi* Bādarāyana, fu redatta probabilmente all'inizio della nostra era, ma non era ovviamente, la prima, perché Bādarāyana cita i nomi e le idee di numerosi autori che l'hanno preceduto. Per esempio, discutendo i rapporti fra gli *ātman* individuali e *Brahman*, Bādarāyana parla di tre teorie diverse e ricorda i nomi dei loro rappresentanti più illustri. Secondo la prima teoria, *ātman* e *Brahman* sono identici; secondo la seconda, *ātman* e *Brahman*, fino alla liberazione, restano completamente diversi e separati; infine, secondo il terzo maestro vedānta, gli *ātman* sono essenze divine, ma non si identificano col *Brahman* (*Br-sūtra*, I, 3, 21).

Discutendo le teorie avanzate fino al momento in cui egli scrive, Bādarāyana si proponeva molto probabilmente di elaborare una dottrina che proclamasse *Brahman* quale causa materiale ed efficiente di tutto ciò che esiste, e allo stesso tempo quale fondamento dell'*ātman* individuale; dottrina che ammetteva tuttavia che coloro che si sono liberati continuano a esistere eternamente come esseri spirituali autonomi. Purtroppo la comprensione dei 555 aforismi che costituiscono i *Brāhma-sūtra* è piuttosto difficoltosa senza l'ausilio di un buon commento. Singolarmente concisi ed enigmatici, questi *sūtra* servivano piuttosto da promemoria, ma il loro significato doveva essere spiegato da un maestro. I primi commenti solo però stati dimenticati e, alla fine, del tutto scomparsi in seguito alla geniale interpretazione fornita da Śāṅkara, intorno all'800 d.C. Si conoscono soltanto i nomi di alcuni autori e un certo numero di citazioni<sup>12</sup>.

Nella *Śvetāśvatara* e nella *Maitri Upaniṣad*, nella *Bhagaavad Gītā* e nel *Mokṣabharṇa* (il XII libro del *Mahābhārata*), si trovano tuttavia indicazioni sufficienti a tratteggiare a grandi linee il pensiero vedānta prima di Śāṅkara. La dottrina della *māyā* acquista un rilievo centrale. Si analizzano soprattutto i rapporti fra *Brahman*, la creazione e la *māyā*. L'antica concezione della creazione cosmica

<sup>12</sup> V. H. VON GLASENAPP, *La philosophie indienne*, p. 145 ss.

in quanto manifestazione della potenza magica (*māyā*) del *Brahman* passa in secondo piano rispetto alla funzione che la *māyā* svolge nell'esperienza di ciascun individuo, la funzione cioè di accettazione. In definitiva, *māyā* è assimilata all'ignoranza (*avidyā*) e paragonata al sogno. Le 'realità' multiformi del mondo esterno sono altrettanto illusorie del contenuto dei sogni. La tendenza (attestata già nel Rg *Veda*, X, 129) ad accentrare il reale in Dio, vale a dire nell'Uno/Tutto, giunge a formulazioni sempre più ardite. Se l'Essere è l'eterna Unità/Totalità, non soltanto il Cosmo, cioè la molteplicità degli oggetti, è illusorio, ma lo è anche la pluralità degli spiriti. Due generazioni prima di Sankara, il maestro vedānta Gaudapāda sosteneva che la credenza nella pluralità di *ātman* individuali è generata dalla *māyā* (cfr. *Māndūkya Kārikā*, II, 12 e 19). In realtà esiste soltanto un unico Essere, *Brahman*, e allorché il saggio riesce, attraverso la meditazione yoga, a cogliere sperimentalmente il proprio *ātman*, si 'risveglia' nella luce e nella beatitudine di un eterno presente.

L'identità *Brahman-ātman* rappresenta, come abbiamo già visto, la principale scoperta delle *Upanishad* (§ 81). In seguito alle critiche dei dotti buddhisti, i maestri vedānta furono però costretti a fondare in modo sistematico e rigoroso la loro ontologia, che era al tempo stesso una teologia, una cosmologia e, nel complesso, una sociologia. In questo sforzo di ripensare l'eredità upanishadica e di formularla secondo le necessità dell'epoca, Sankara rimane insuperabile, anche se, nonostante la magnificenza della sua opera e la notevole influenza del suo pensiero nella storia della spiritualità indiana, non si può dire che egli abbia esaurito le possibilità mistiche e filosofiche del Vedānta. Per parecchi secoli dopo di lui, altri maestri elaboreranno numerosi sistemi paralleli. Del resto, il Vedānta si distingue dagli altri *darśana* perché non ha inaridito la sua creatività all'epoca dei *sūtra* e dei loro primi commenti. Perciò, mentre si può dire che l'essenziale dei 'sistemi filosofici' Sāṅkhya e Yoga fu enunciato tra il IV e l'VIII secolo, il Vedānta conobbe la sua vera fioritura soltanto a partire da Sankara.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Per questo motivo abbiamo rimandato al III vol. di quest'opera la presentazione dei diversi sistemi del Vedānta classico.

### 139. Lo spirito secondo il *Sāṅkhya-Yoga*.

Già molto prima dell'elaborazione sistematica della 'filosofia' Sāṅkhya, troviamo la sua terminologia specifica attestata nella *Kātha Upanishad*<sup>14</sup>, vale a dire nel IV secolo a.C.; la *Svetāśvatara Upanishad*, che è probabilmente più recente, contiene numerosi riferimenti ai principi Sāṅkhya-Yoga e si vale del vocabolario tecnico specifico di questi due *darśana*. Siamo poco informati, però, sulla storia delle dottrine Sāṅkhya fino all'apparizione del primo trattato sistematico, quello di Īśvarakrishna (probabilmente nel V secolo d.C.). In ogni modo, il problema interessa piuttosto la storia della filosofia indiana. Nell'intento di quest'opera sarà sufficiente dire che il Sāṅkhya pre-sistematico — quale si può ad esempio ricostruire da certi passi del *Mokṣhadharma* — è considerato la migliore *gnosi* salvifica, accanto allo Yoga, disciplina eminentemente *pratica*. In sostanza, il Sāṅkhya prosegue le *Upanishad* nell'insistere sul ruolo decisivo della conoscenza per il conseguimento della liberazione. L'originalità dei primi maestri Sāṅkhya consiste nella loro convinzione che la 'vera' scienza presuppone un'analisi rigorosa delle strutture e dei dinamismi della Natura, della vita e dell'attività psico-mentale, affiancata da un continuo sforzo di cogliere la modalità *sui generis* dello spirito (*puruṣa*).

Anche in epoca classica, cioè al tempo della redazione dei primi trattati sistematici, i *Sāṅkhya Kārikā* d'Īśvarakrishna e gli *Yoga-sūtra* di Patāñjali, i quadri teorici dei due *darśana* erano abbastanza vicini. Due sono le differenze di fondo: 1) mentre il Sāṅkhya classico è ateo, lo Yoga è teista poiché postula l'esistenza di un Signore (Īśvara); 2) laddove, secondo il Sāṅkhya, l'unica via per ottenere la liberazione è quella della conoscenza metafisica, lo Yoga accorda un'importanza considerevole alle tecniche di meditazione. Le altre differenze sono trascurabili. Perciò le dottrine Sāṅkhya, che tratteremo ora brevemente, possono essere considerate valide anche per i quadri teorici degli *Yoga-sūtra* di Patāñjali.<sup>15</sup>

Secondo il Sāṅkhya e lo Yoga, il mondo è *reale* (e non *illusorio*, com'è ad esempio per il Vedānta). Tuttavia, se il mondo *esiste e dura*, ciò è dovuto all' 'ignoranza' dello spirito (*puruṣa*).

<sup>14</sup> Cfr., per esempio, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9 ecc.

<sup>15</sup> V. ELIADE, *Le Yoga*, p. 21 ss.; GERALD J. LARSON, *Classical Sāṅkhya*, p. 166 ss.

Le infinite forme del Cosmo, così come i loro processi di manifestazione e di sviluppo, esistono solo in quanto lo spirito, il Sé, non si conosce e, a causa di questa 'ignoranza', soffre ed è schiavo. Nel preciso momento in cui l'ultimo Sé avrà trovato la liberazione, in quel momento la Creazione nel suo complesso si riassorbirà nella sostanza primordiale (*prakṛiti*).

Proprio come l'*ātman* delle Upanishad, il *puruṣa* è inesprimibile. I suoi 'attributi' sono negativi. Il Sé « è colui che vede (*śāksin*, lett. 'testimone') » è isolato, indifferente, semplice spettatore inattivo » (*Sāṃkhya Kārikā*, 19). L'autonomia e l'impassibilità dello spirito sono epiteti tradizionali, ripetuti costantemente nei testi. Irriducibile per sua natura e privo di qualità, il *puruṣa* non è dotato di 'intelligenza', perché è sprovvisto di desideri, i quali, non essendo eterni, non appartengono allo spirito. Lo spirito è eternamente libero, perché non conosce gli 'stati di coscienza', il flusso della vita psico-mentale <sup>16</sup>.

Tale concezione del *puruṣa* però suscita subito alcune difficoltà: se infatti lo spirito è eternamente puro, impassibile, autonomo e irriducibile, come può accettare di lasciarsi invischiare nell'esperienza psico-mentale? E come diventa possibile una tale relazione? Potremo esaminare con maggior profitto la soluzione proposta, a questo problema, dal *Sāṃkhya* e dallo *Yoga* quando conosceremo meglio i rapporti che possono esistere fra il Sé e la Natura. Per ora ci limiteremo a precisare che né l'*origine*, né la *causa* di questa situazione paradossale, vale a dire di questo strano 'rapporto' che lega il *puruṣa* alla *prakṛiti*, sono oggetto di discussione nel *Sāṃkhya-Yoga*. Infatti, la *causa* e l'*origine* di questa associazione fra spirito ed esperienza costituiscono due aspetti di un problema che i maestri *Sāṃkhya-Yoga* ritengono insolubile, in quanto al di là dell'attuale capacità di comprensione umana. L'uomo infatti conosce e comprende per mezzo dell' 'intelletto' (*buddhi*), ma questo stesso 'intelletto' non è che un prodotto — sia pure estremamente raffinato — della sostanza primordiale (*prakṛiti*). Essendo un prodotto della Natura, un 'fenomeno', il *buddhi* può avere rapporti conoscitivi soltanto con altri fenomeni; in ogni caso esso non sarebbe mai in grado di conoscere il Sé, in quanto non potrebbe sostenere nessuna relazione con una realtà trascendentale. Soltanto uno strumento conoscitivo che non abbia alcun rapporto con la

<sup>16</sup> V. i testi cit. in *Le Yoga*, p. 28 ss.

materia potrebbe giungere a comprendere la causa, nonché l'*origine*, di questa associazione paradossale fra il Sé e la Vita (ossia la materia). Ma una conoscenza di questo tipo è impossibile nello stato attuale della condizione umana.

Il *Sāṃkhya-Yoga* sa che la causa della sofferenza è l' 'ignoranza', in altri termini la confusione dello spirito con l'attività psico-mentale, ma il momento preciso in cui questa ignoranza di ordine metafisico ha fatto la sua comparsa non può essere stabilito, allo stesso modo in cui è impossibile fissare la data della creazione. Vano è voler trovare soluzione a questo problema, che è, peraltro, un problema mal formulato: e, secondo una vecchia consuetudine brahmanica (cfr. Sankara in *Vedānta-sūtra*, III, 2, 17) osservata parecchie volte dallo stesso Buddha, a un problema mal posto si risponde con il silenzio.

#### 140. Il significato della Creazione: affrettare la liberazione dello spirito.

La sostanza (*prakṛiti*) è reale ed eterna quanto lo spirito (*puruṣa*), ma differisce dal *puruṣa* in quanto è dinamica e creatrice. Per quanto perfettamente omogenea, questa sostanza primordiale possiede, per così dire, tre 'modi di essere' che le permettono di manifestarsi in tre diverse maniere e che si dicono *guṇa*: 1) *satva* (modalità della luminosità e dell'intelligenza); 2) *rajas* (modalità dell'energia motrice e dell'attività mentale); 3) *tamas* (modalità dell'inertza statica e dell'oscurità psico-mentale). I *guṇa* presentano un duplice carattere: oggettivo, da un lato, poiché costituiscono i fenomeni del mondo esteriore e, d'altro lato, soggettivo, poiché stanno alla base della vita psico-mentale, l'alimentano e la condizionano.

Sin dal momento in cui esce dal suo stato iniziale di perfetto equilibrio e acquisisce specificazioni condizionate dal suo 'istinto teleologico' (su cui torneremo in seguito), la *prakṛiti* si presenta sotto forma di una massa energetica chiamata *mābat*, 'il Grande'. Trascinata dall'impulso allo 'sviluppo' (*pariṇāma*), la *prakṛiti* passa dallo stato di *mābat* a quello di *abamkāra*, che significa: massa unitaria a-percettiva, ancora sprovvista di esperienza 'personale' ma fornita dell'oscura coscienza di essere un ego (da qui l'espressione di *abamkāra*; *abam* = ego). Partendo da questa massa a-percettiva,

il processo dello 'sviluppo' si biforca poi in due direzioni opposte, una delle quali conduce al mondo dei fenomeni oggettivi, l'altro a quello dei fenomeni soggettivi (sensibili e psico-mentali).

L'universo — oggettivo o soggettivo — non è dunque che la trasformazione di uno stadio iniziale della Natura, l'*abhankāra*, alorché nella massa energetica è sorto per la prima volta un presentimento dell'ego. Attraverso un doppio processo di sviluppo, l'*abhankāra* ha creato un doppio universo: interiore ed esteriore, due mondi dotati di reciproche corrispondenze elettive. In tal modo, il corpo dell'uomo, come le sue funzioni fisiologiche, i suoi sensi, i suoi 'stati di coscienza' e persino la sua 'intelligenza', sono tutte creazioni di una stessa e unica Sostanza: quella che ha prodotto il mondo fisico e le sue strutture (cfr. § 75).

È qui opportuno ricordare l'importanza fondamentale che il Sāṃkhya-Yoga, come quasi tutti i sistemi indiani, accorda al *principio dell'individuazione attraverso la « coscienza di sé »*. La genesi del mondo è un atto quasi 'psichico'. I fenomeni oggettivi e psico-fisiologici hanno una matrice comune, essendo differenziati soltanto dalla *formula dei guṇa*, poiché nei fenomeni psico-mentali predomina il *sattva*, nei fenomeni psico-fisiologici (passione, attività sensoriale ecc.) il *rajas*, mentre i fenomeni del mondo materiale sono costituiti dai prodotti sempre più densi e inerti del *tanmas* (gli atomi, gli organismi vegetali e animali ecc.)<sup>17</sup>. Con questo fondamento fisiologico si può capire perché il Sāṃkhya-Yoga consideri ogni esperienza psichica come un semplice processo 'materiale'. Anche la morale risente di questa concezione: la bontà, per esempio, non è una qualità dello spirito, ma una 'purificazione' della 'materia sottile' rappresentata dalla coscienza. I *guṇa* pervadono tutto l'Universo e stabiliscono una simpatia organica fra l'uomo e il Cosmo. Di fatto, *la differenza tra il Cosmo e l'uomo è solo una differenza di grado e non di essenza*.

Nel suo 'sviluppo' progressivo (*parināma*), la materia ha prodotto forme infinite, via via più composte e variate. Il Sāṃkhya crede che una creazione così vasta, un edificio di forme e di organismi così complesso esiga una giustificazione e un significato a

<sup>17</sup> Il Sāṃkhya-Yoga offre anche un'interpretazione soggettiva dei tre *guṇa* allorché ne considera gli 'aspetti' psichici. Quando predomina il *sattva*, la coscienza è calma, chiara, comprensibile, virtuosa; se dominata dal *rajas* diventa inquieta, incerta, instabile; e infine, se sovrachiarata dal *tanmas*, essa è oscura, confusa, passionale, bestiale (cfr. *Yoga-sūtra*, II, 15, 19).

esso trascendente. Una *prakṛiti* primordiale, informe ed eternamente immobile, può avere un senso. Ma il mondo, quale ora lo vediamo, presenta al contrario un numero considerevole di strutture e di forme distinte. La complessità morfologica del Cosmo è elevata, dal Sāṃkhya, al rango di argomento metafisico. Infatti il senso comune c'insegna che ogni composto esiste in quanto è finalizzato ad altro: così, per esempio, il letto è un insieme composto di parecchie parti, ma questa articolazione provvisoria di parti è effettuata per l'uomo (*Sāṃkhya Kārikā*, 17).

Il Sāṃkhya-Yoga svela dunque il *carattere teleologico* della Creazione; se infatti la Creazione non avesse lo scopo di servire lo spirito, essa sarebbe assurda e svincolata da ogni senso. Tutto nella Natura è 'composto'; tutto deve dunque avere un 'sovrintendente', qualcuno cioè che possa servirsi di questi composti, e questo 'sovrintendente' non potrebbe essere l'attività mentale, né gli stati di coscienza (che sono, essi stessi, prodotti estremamente complessi della *prakṛiti*). È la prima prova dell'esistenza dello spirito: « la conoscenza dell'esistenza dello spirito attraverso la combinazione per il profitto di altri »<sup>18</sup>. Sebbene il *Sé (puruṣa)* sia velato dalle illusioni e dalle confusioni della Creazione cosmica, la *prakṛiti* riceve il suo dinamismo da questo 'istinto teleologico' interamente teso verso la liberazione del *puruṣa*. Infatti « da Brahman fino all'ultimo filo d'erba, la Creazione è per il beneficio dello spirito fino a che esso abbia raggiunto la conoscenza suprema » (*Sāṃkhya-sūtra*, III, 47).

#### 141. Significato della liberazione.

Anche se la filosofia Sāṃkhya-Yoga non spiega la ragione né l'origine della strana associazione che si è stabilita fra lo spirito e gli 'stati di coscienza', essa tuttavia cerca di spiegare la natura della loro associazione. Non si tratta di relazioni *reali* nel vero senso della parola, come ne esistono, per esempio, fra gli oggetti esteriori e le percezioni, ma — e ciò costituisce per il Sāṃkhya-Yoga la chiave di questa situazione paradossale — la parte più sottile e più trasparente della vita mentale, vale a dire l'intelligenza (*bud-*

<sup>18</sup> *Sāṃkhya-sūtra*, I, 66; Vacaspati Mīśra in *Sāṃkhya Kārikā*, 17; *Yoga-sūtra*, IV, 24; cfr. *Bṛhadāraṇyaka Uṇ*, II, 4, 5.

*dhī*) nella sua modalità di pura 'luminosità' (*satva*), possiede una qualità specifica: quella di riflettere lo spirito. Il Sé tuttavia non è alterato da tale riflessione e non perde le sue modalità ontologiche (eternità, impassibilità ecc.). L'intelligenza riflette il *purusa* così come un fiore si riflette in un cristallo (cfr. *Yoga-sūtra*, I, 41), ma soltanto un ignoante può attribuire al cristallo le qualità del fiore (forma, dimensioni, colore). Quando l'oggetto si muove, la sua immagine si muove nel cristallo, benché esso resti immobile.

Da tutta l'eternità lo spirito si trova trascinato in questa relazione illusoria con l'esperienza psico-mentale, ossia con la vita e la materia. Ciò è dovuto all'ignoranza (Y. S., II, 24) e finché si mantiene l'*avidya*, si mantiene pure l'esistenza in virtù del *karma*, e con essa il dolore. L'ignoranza consiste nella confusione tra il *purusa* immobile ed eterno e il flusso della vita psico-mentale. Dire: « io soffro », « io vedo », « io odio », « io conosco » e pensare che questo « io » si riferisca allo spirito, equivale a vivere nell'illusione e prolungarla. Ciò significa che ogni azione, che viene generata nell'illusione, è o il compimento di una virtualità creata da un atto anteriore o la proiezione di un'altra potenza che reclama a sua volta di essere messa in atto, di essere compiuta nell'esistenza presente o in un'esistenza futura.

Questa è la legge dell'esistenza: essa è trans-soggettiva, come tutte le leggi, ma la sua validità e universalità sono all'origine della sofferenza che caratterizza l'esistenza. Per il Sāṃkhya, come per le Upanishad, una sola è la via per ottenere la salvezza: quella, cioè, di conoscere adeguatamente lo spirito. E la prima tappa nell'acquisizione di questa conoscenza salvifica consiste nel *negare che lo spirito abbia degli attributi*. Il che equivale a negare la sofferenza per quello che ci riguarda, a considerarla come un fatto obiettivo, esteriore allo spirito, vale a dire priva di valore e di senso (dal momento che tutti i 'valori' e i 'sensi' sono creati dall'intelligenza). Il dolore esiste solo in quanto l'esperienza si riferisce alla personalità umana considerata come identica al Sé. Ma poiché questa relazione è illusoria, essa può venir facilmente soppressa. Quando lo spirito è conosciuto e viene assunto, i valori sono annullati; il dolore allora non è più dolore, né non-dolore, ma soltanto un fatto. Dal momento in cui comprendiamo che il Sé è libero, eterno e inattivo, tutto ciò che ci capita (dolore, sentimenti, volizioni, pensieri ecc.) non ci appartiene più.

La conoscenza costituisce semplicemente un 'risveglio' che svela

l'essenza del Sé, ed essa non può nascere dall'esperienza, ma da una specie di 'rivelazione', in quanto rivela istantaneamente la realtà ultima. Com'è allora possibile che la liberazione sia realizzata con la collaborazione della *prakṛiti*? Il Sāṃkhya risponde con un argomento teleologico, affermando che la materia agisce istintivamente per l'affrancamento del *purusa*. L'intelligenza (*buddhi*), quale manifestazione più sottile della *prakṛiti*, facilita il processo di liberazione servendo da gradino preliminare alla rivelazione. Quando l'autorivelazione si è realizzata, sia l'intelligenza sia tutti gli altri elementi psico-mentali (dunque materiali), che ingustamente vengono attribuiti al *purusa*, si ritraggono e si distaccano dallo spirito per riassorbirsi nella Sostanza, simili in ciò a una danzatrice che si allontana dopo aver soddisfatto il desiderio del maestro<sup>19</sup>. « Nulla è più sensibile della *prakṛiti*; non appena si scopre riconosciuta, non si mostra più al cospetto dello Spirito » (*Sām. Kār.*, 61). E lo stato del « liberato in vita » (*jitumukta*): il saggio vive ancora, perché gli rimane un resto karmico da consumare (proprio come la ruota del vasaito che continua a girare in virtù della velocità acquisita, anche se il vaso è già compiuto: *Sām. Kār.*, 67; *Sām.-sūtra*, III, 82). Quando però egli abbandona il corpo, al momento della morte, lo spirito (*purusa*) è del tutto 'liberato' (*Sām. Kār.*, 68).

Il Sāṃkhya-Yoga ha infatti compreso che lo spirito non può né nascere, né essere distrutto, che non è né asservito, né attivo (che cioè non cerca attivamente la liberazione), che non è né asservito di libertà, né 'liberato' (Gaudapāda, *Mandūkya Kārikā*, II, 32). « Dal suo modo di esistere sono escluse queste due possibilità » (*Sāṃkhya-sūtra*, I, 160). Il Sé è puro, eterno e libero; non potrebbe essere asservito perché non potrebbe avere relazioni con altri al di fuori di se stesso. Ma l'uomo crede che il *purusa* sia asservito e pensa che possa essere liberato: non sono che illusioni della nostra vita psico-mentale. Se la liberazione ci appare come un dramma, è perché ci poniamo in un'ottica umana; in realtà invece lo spirito è solo 'spettatore', allo stesso modo in cui la 'liberazione' (*mukti*) si risolve in una *presa di coscienza* della sua libertà eterna. La sofferenza si vanifica da sola non appena noi capiamo

<sup>19</sup> Questo paragone compare con molta frequenza tanto nel Mahābhārata quanto nei trattati Sāṃkhya; cfr. *Sāṃkhya Kārikā*, 59, *Sāṃkhya-Sūtra*, III, 69.



che essa è *estereiore allo spirito*, che essa riguarda soltanto la 'personalità' umana (*asmitā*).

Il Sāṃkhya-Yoga riduce l'infinita varietà dei fenomeni a un unico principio, la materia (*prakṛiti*), e fa derivare da un'unica matrice l'Universo fisico, la Vita e la Coscienza. Questa dottrina postula tuttavia la pluralità degli spiriti, sebbene per loro natura essi siano essenzialmente identici. Il Sāṃkhya-Yoga unisce quindi ciò che parrebbe così diverso — il fisico, il vitale e il mentale — e isola invece ciò che, soprattutto in India, sembra unico e universale: lo spirito. Ogni *puruṣa* è infatti del tutto isolato perché il Sé non può avere nessun contatto né con il mondo né con gli altri spiriti; il Cosmo è popolato di questi *puruṣa* eterni, liberi, immobili: monadi fra cui non esiste possibilità di comunicazione.

Si tratta insomma di una concezione tragica e paradossale dello spirito, concezione che è stata del resto pesantemente criticata sia dai dotti buddhisti sia dai maestri vedānta.

#### 142. *Lo Yoga: concentrazione su un unico oggetto.*

I primi riferimenti precisi alle tecniche yoga compaiono nei *Bṛāhminā* e, soprattutto, nelle *Upaniṣad*; già nei Veda si parla però di certi asceti ed eratici che conoscono numerose pratiche Para-yoga e che godono di 'poteri miracolosi' (cfr. § 78). Dato che, di lì a non molto, il termine *yoga* sarebbe stato usato per indicare ogni *tecnica d'ascesi* e ogni *metodo di meditazione*, le pratiche yoga si riscontrano un po' dovunque in India, tanto negli ambienti brahmanici, quanto presso i buddhisti e i giaina. A fianco però di questo Yoga pre-sistematico e panindiano, si costituisce progressivamente uno *Yoga-darsana*, lo Yoga 'classico', quale è stato in seguito formulato da Patañjali nei suoi *Yoga-sūtra*. Questo autore confessa lui stesso (Y. S., I, 1) di essersi limitato in sostanza a raccogliere e pubblicare le tradizioni dottrinali e tecniche dello Yoga. Nulla si conosce su Patañjali, neppure se sia vissuto nel II secolo a.C., o nel III, o addirittura nel V secolo d.C. Fra le prescrizioni tecniche conservatesi attraverso la tradizione, egli ha mantenuto soltanto quelle sufficientemente verificate da un'esperienza secolare. Quanto poi agli inquadramenti teorici e al fondamento metafisico che Patañjali dà a queste pratiche, minimo è il suo apporto personale: egli si limita infatti a riprendere, nelle sue linee

generali, la dottrina Sāṃkhya, che inserisce in un teismo piuttosto superficiale.

Lo Yoga classico inizia là dove finisce il Sāṃkhya. Patañjali infatti non crede che la conoscenza metafisica possa, da sola, condurre l'uomo alla liberazione: la conoscenza si limita a preparare il terreno in vista della conquista della libertà, ma quest'ultima si ottiene mediante una tecnica ascetica e un metodo di meditazione. Patañjali definisce lo Yoga come « la soppressione degli stati di coscienza » (Y. S., I, 2). Tali 'stati di coscienza' (*cittavṛtti*) sono illimitati, ma si possono far rientrare tutti quanti in tre categorie, corrispondenti rispettivamente a tre possibilità d'esperienza: 1) gli errori e le illusioni (sogni, allucinazioni, errori di percezione, confusionsi ecc.); 2) la totalità delle esperienze psicologiche normali (tutto ciò che sente, percepisce o pensa colui che non pratica lo Yoga); 3) le esperienze parapsicologiche provocate dalla tecnica yoga e accessibili, ovviamente, ai soli iniziati. Il fine dello Yoga di Patañjali è quello di abolire le due prime categorie d'esperienze (scaturite rispettivamente dall'errore logico e dall'errore metafisico) e di sostituirle con un' 'esperienza' estatica, sovrasensoriale ed extrarazionale.

A differenza del Sāṃkhya, lo Yoga si propone il compito di distruggere, uno dopo l'altro, i diversi gruppi, specie e varietà di 'stati di coscienza' (*cittavṛtti*). Non è però possibile riuscire a compiere questa distruzione se non si incomincia col conoscere, per così dire sperimentalmente, la struttura, l'origine e l'intensità di ciò che è votato alla distruzione. 'Conoscenza sperimentale' significa in questo caso: metodo, tecnica, pratica. Nulla si può acquisire senza agire e senza praticare l'ascesi: questo è un *leitmotiv* della letteratura yoga. A questa attività yoga (purificazioni, posizioni del corpo, tecniche respiratorie ecc.) sono dedicati in particolare il II e III libro degli *Yoga-sūtra*. I *cittavṛtti* (lett. 'vortici di coscienza') non possono essere controllati, e infine eliminati, se prima non sono stati 'sperimentati'; solo attraverso le *esperienze* si ottiene la libertà <sup>20</sup>.

La causa di questi *vṛtti* che costituiscono il flusso psico-men-

<sup>20</sup> Anche gli *dei* (*videha*, 'disincarnati') — che non provano esperienze perché non sono dotati di corpi — hanno una condizione esistenziale inferiore alla condizione umana e non possono giungere alla liberazione completa.

tale è, ovviamente, l'ignoranza (Y. S., I, 8). Per lo Yoga l'eliminazione dell'ignoranza metafisica non è però sufficiente ad annullare gli stati di coscienza; infatti quand'anche tutti i 'vortici' attuali siano stati distrutti, altri ce ne saranno subito pronti a sostituirli, altri che scaturiscono dalle immense riserve delle 'latenze' (*vāsanā*) sepolte nel subconscio. Il concetto di *vāsanā* è d'importanza fondamentale nella psicologia yoga; gli ostacoli che queste forze subliminali pongono sulla via che conduce alla liberazione sono di due tipi: da un lato i *vāsanā* alimentano senza sosta il flusso psicomentale, la serie infinita dei *cittaṛtti*; dall'altro, proprio in virtù della loro modalità specifica (subliminale), i *vāsanā* sono difficili da controllare e da dominare. Così lo yogi — anche se può valersi di una pratica prolungata — rischia di essere sviato dall'invasione di un possente flusso di 'vortici' psico-mentali precipitati dai *vāsanā*. Per riuscire a distruggere i *cittaṛtti*, è dunque indispensabile troncane il collegamento tra subconscio e coscienza.

Il punto di partenza della meditazione yoga è la concentrazione su un unico oggetto, *ekāgratā*. Tale oggetto può essere, indifferentemente, un oggetto fisico (il punto fra le sopracciglia, la punta del naso, un oggetto luminoso ecc.), un pensiero (una verità metafisica) o Dio (*Īśvara*). L'esercizio *ekāgratā* si sforza di controllare le due generatrici della fluidità mentale, e cioè l'attività sensoriale e quella del subconscio. È ovvio che la concentrazione su un unico oggetto può essere realizzata soltanto attraverso l'esecuzione di numerosi esercizi e tecniche, in cui la fisiologia svolge un ruolo fondamentale. Non si potrebbe, per esempio, ottenere l'*ekāgratā*, se il corpo si trovasse in posizione affaticante, o anche soltanto non confortevole, se la respirazione fosse disarmonica e aritmica. La tecnica yoga comporta perciò parecchie categorie di pratiche psicofisologiche e di esercizi spirituali, chiamati *anga* ('membro'). Questi 'membri' dello Yoga possono essere considerati allo stesso tempo elementi costitutivi di un gruppo di tecniche, e tappe dell'itinerario ascetico e spirituale, il cui termine ultimo resta la liberazione. Gli *Yoga-sūtra* (II, 29) ne presentano un elenco diventato classico: 1) proibizioni (*yama*); 2) discipline (*niyama*); 3) posizioni del corpo (*āsana*); 4) controllo della respirazione (*prāṇāyāma*); 5) emancipazione dell'attività sensoriale dall'influenza degli oggetti esterni (*pratyāhāra*); 6) concentrazione (*dhāraṇā*); 7) meditazione yoga (*dhyaṇā*); 8) enstasi (*samādhi*).

### 143. Tecniche dello Yoga.

I due primi gruppi di pratiche, *yama* e *niyama* costituiscono i preliminari inevitabili per qualsiasi asceti. Ci sono cinque 'proibizioni' (*yama*): *ahimsā* (« non uccidere »), *satya* (« non mentire »), *asteya* (« non rubare »), *brahmacariya* (« astinenza sessuale »), *aparigraha* (« non essere avari »; cfr. Y. S., II, 30). Le 'proibizioni' non procurano uno stato yoga, ma uno stato 'purificato' superiore a quello dei profani. Parallelamente lo yogi deve praticare i *niyama*, vale a dire una serie di 'discipline' corporali e psichiche. « La purezza, la serenità, l'asceti (*tapas*), lo studio della metafisica yoga e lo sforzo per porre Dio (*Īśvara*) alla base di ogni azione, queste sono le discipline », scrive Parañjali (Y. S., II, 32)<sup>21</sup>.

La tecnica yoga propriamente detta incomincia soltanto con la pratica dell'*āsana*, il quale designa la posizione yoga molto nota che lo Y. S. (II, 46) definisce « stabile e comoda ». Si tratta di una delle pratiche caratteristiche dell'asceti indiana, attestata nelle *Upanishad* e anche nella letteratura vedica; l'importante è mantenere il corpo nella stessa posizione *senza sforzo*, perché solo in questo caso l'*āsana* facilita la concentrazione: « La posizione diventa perfetta quando scompare lo sforzo per realizzarla », scrive Vyāsa (in Y. S., II, 47). « Colui che pratica l'*āsana* dovrà fare lo sforzo di sopprimere gli sforzi fisici naturali » (Vācaspati, *ibid.*).

L'*āsana* rappresenta il primo passo verso l'abolizione delle modalità specifiche all'esistenza umana. A livello del corpo l'*āsana* è un'*ekāgratā*, una concentrazione su un unico punto: il corpo è 'concentrato' in un'unica posizione; proprio come l'*ekāgratā* fa cessare le fluttuazioni e la dispersione degli 'stati di coscienza', così l'*āsana* pone fine alla mobilità e alla disponibilità del corpo, riducendo la molteplicità delle posizioni possibili a un'unica posizione, immobile, ieratica. La tendenza all' 'unificazione' e alla 'totalizzazione' è, del resto, specifica di tutte le pratiche yoga, il cui fine è di superare (o abolire) la condizione umana mediante il rifiuto di conformarsi alle inclinazioni naturali.

Se l'*āsana* rappresenta il rifiuto di muoversi, il *prāṇāyāma*, la

<sup>21</sup> 'Purezza' sta a indicare anche la purificazione interna degli organi (su cui insistere soprattutto lo Hathayoga). 'Serenità' implica l'« assenza del desiderio d'aumentare le necessità dell'esistenza ». Il *tapas* consiste nel sopportare i contrari, come il caldo e il freddo ecc.

