

## Chiodo scaccia chiodi!

### Spigolature dalle tradizioni intellettuali sud-asiatiche sull'amore e/o desiderio (*kāma*) come antidoto ai desideri

#### Gianni Pellegrini

è professore associato di Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia centrale e Lingua e letteratura sanscrita, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino. La sua area di ricerca è focalizzata sull'Advaita Vedānta pre-moderno, la logica-epistemologia del Navya Nyāya, la tradizione ermeneutica dello Yoga e la situazione contemporanea delle scuole di pensiero indiane. Tra le sue pubblicazioni maggiori si ricordano: *Yogasūtra* (con F. Squarcini, Torino 2019), *Meanings out of Rules* (Zürich-New York, 2018) e *Symboles du monothéisme hindou* (Paris, 2013)..

gianni.pellegrini@unito.it

Love, desire, and the desire for love (*kāma*) are probably the most powerful of all forces. They dismay and disarm human beings while also filling them with limitlessness. Human beings as such are constitutively desirous, since they are constantly pregnant with one or more desires. In the South Asian Brahmanical world, this simple assimilation opens up to a series of treatises on the relationship between desire and desiring and/or love and lover. This essay investigates some prevailing Indian conceptions on love/desire, outlining a path that leads to the revision of some common-places, to arrive finally - through a textual path - to the sublimation of the very ideas of love and desire.

183

Entrando immediatamente *in medias res*, in questa sede si declinerà il tema dell'amore in tinta sud-asiatica. Saranno proposte allora alcune riflessioni generali passando per il concetto di amore e, più specificamente, per il concetto di *desiderio amoroso* o *amore volizionale* oppure, più semplicemente, "desiderio" così come trattato in alcune delle tradizioni sanscrite, delineando un preciso percorso testuale per mostrare una componente essenziale delle riflessioni indiane classiche. Esistono ovviamente innumerevoli lavori che trattano il tema in senso generale e specifico, con maggiori o minori tecnicismi. Qui ci si limiterà a trattare il tema in modo introduttivo e, per quanto possibile, originale, con uno sguardo testuale e tendenzialmente sincronico. È noto anche ai non addetti ai lavori che le tradizioni intellettuali sud-asiatiche fondano ogni loro riflessione e dibattito su solide basi linguistiche e, di conseguenza, sulle varie discipline che indagano la lingua (Ingalls 1954, 4; Staal 1965, 99; Bhattacharya 1992, 49). Ecco perché anche nelle prossime pagine non si può non partire da alcune considerazioni linguistiche e lessicali concernenti il campo semantico dell'amore e del desiderio nel dominio della lingua sanscrita. Ovviamente in sanscrito, lingua dall'enorme ricchezza semantica e dalle inaspettate acrobazie sinonimiche, si dispiega un raggio ragguardevole di "cosiddetti" sinonimi della parola amore fin dall'antichità più remota (Hara 2007, 82-83). [1]

In *primis*, abbiamo la parola *kāma* che per lo più – nella letteratura post-vedica (Fišer 1966, 43, 89, 117) – individua "l'amore passionale", "amore, volizione, passione, desiderio, piacere sensuale" con varie gradazioni e ambiti d'esercizio del vasto campo semantico in cui desiderio e amore divengono effettivamente inscindibili (Pieruccini 2007, 44; Biarreau 1985, 157-158, 183-185). Ecco alcuni esempi: *anurāga* "amore, passione, attaccamento, lussuria"; *bhakti* "devozione, compartecipazione"; *maitrī* "benevolenza, amicizia"; *preman/prīti* "affetto, tenerezza, amorevolezza, amore, passione"; *praṇaya* "familiarità"; *rati* "passione, lussuria"; *rāga* "voglia, affezione, interesse, affetto"; *sneha* "affetto"; *śṛṅgāra* "amore erotico"; *vātsalya* "tenerezza", e tutte le parole connesse con quella che dal punto di vista psicologico e sentimentale è considerata la sede dei sentimenti, il cuore (*hṛdaya*), ossia *hārda*, *sauhārdaya* "amore" (Hara 2007, 81).

Tra questi termini, il perno centrale attorno al quale si svilupperanno le prossime riflessioni è la parola *kāma* che – a seconda dei contesti – denota indissolubilmente desiderio e amore, nonché vari altri livelli semantici del medesimo campo, a partire dall'atto di desiderare e amare fino all'oggetto del desiderio/amore, includendo persino colui che desidera e ama, cioè il desiderante/amante *tout court*. [2] In effetti, una tale assimilazione – semplice ma ben radicata – si sviluppa poiché per il mondo brahmanico il desiderio è totalmente incorporato nella natura del vivente e, *in primis*, dell'umano. Specificamente, il desiderio d'amore è forse il più potente tra tutti gli aneliti: l'amore è apice e apoteosi dei desideri, quello che davvero disarmava l'umano, ma anche quello che maggiormente lo colma, disponendolo a orizzonti più

[1] Si veda a questo proposito il dizionario *Amarakoṣa* (III-IV d.C.), che fornisce diversi sinonimi della parola *kāma* declinandola su vari livelli, mitologico (1.1.26-28a), volizionale (1.7.27, 5 sinonimi di *sneha* "affetto, amore"; 1.7.27-28a 12 sinonimi di *icchā* "desiderio, volere", tra cui *kāma*), oppure nei vari gradienti dell'oggetto desiderato (2.9.47). Si vedano anche altri usi generici di desiderio in *Amarakoṣa* 3.3.138, oppure 3.4.13 in cui la forma *kāmam* indica un "consiglio dato controvolgia". In verità, la questione dei sinonimi in sanscrito è quanto mai problematica. Sebbene, come testimonia il proliferare dei lessici sanscriti a partire dagli inizi dell'era volgare, esistano effettivamente decine di "cosiddetti" sinonimi (*pariyaya*) per ogni parola, tuttavia Shastri (1975-76, 439-448) chiarisce come nessun termine sanscrito sia davvero sinonimo di un altro, in quanto ognuno di essi rappresenta una specifica funzione tra le tante attribuite a un referente. Si veda anche Renou (1956, 17-18).

[2] Tra i mille passaggi citabili vi è il commento di Śaṅkara ai *Brahmasūtra* di Bādarāyaṇa (*ad* 3.2.2), nonché il medesimo testo *ad* 2.3.43-46.

universali (Pieruccini 2007, 39- 40). Sta di fatto che sotto l’etichetta “desiderio/amore” poniamo – semplificando – tutta la dimensione potenziale e pulsionale dell’essere umano, quale si manifesta in primo luogo nell’attività sensoriale, nelle emozioni e nelle passioni (Torella 2007b, 66).

In effetti, va ribadito che a partire dalla letteratura post-vedica, dal punto di vista lessicale e testuale si nota una sorta di inscindibilità tra desiderio e amore nella parola *kāma*, che mostra per lo meno due vettori semantici: *kāma* come causa e come effetto. Allora *kāma* come causa è amore e/o desiderio d’amare che si sviluppa e cresce conducendo all’effetto *kāma*, ossia alla simultanea copresenza del bisogno d’unione fisica, di aderenza interiore e comunione d’animi. [3] Di conseguenza, il termine si spinge anche a essere interpretato come impulso generale volto a colmare un qualsiasi senso di mancanza, o anche la spinta a godere di un qualsiasi oggetto che si ritiene possa migliorare la nostra condizione (Pieruccini 1990, 11-16). [4]

Parallelamente o, meglio, inscindibilmente dall’amore, bisogna dunque indagare anche il filone semantico del desiderio e delle sue sfumature. Ecco dunque una serie di termini sanscriti che veicolano il significato di desiderio e i suoi vari gradienti e corollari. Abbiamo *icchā* “desiderio, inclinazione”; [5] *kāma* “desiderio, piacere, amore, volizione, interesse, affezione, affetto”, ma anche “oggetto di desiderio, fruizione”; [6] *abhilāṣa* “affezione, desiderio, brama, cupidigia, aspirazione”; *saṃkalpa* “volizione, volontà, desiderio, proposito, convinzione, decisione, determinazione”; *kāmanā* “aspirazione, voglia, fantasia”; *ruci* “interesse, curiosità, volontà, tendenza, inclinazione”; *vanas* “amore, desiderio, aspirazione”; *vena* “brama, desiderio, aspirazione, cura”; *tṛṣṇā* “brama, sete, cupidigia”; *lobha* “avidità, smania, cupidigia”; *artha* “piacere, desiderio, oggetto di desiderio” (Killingley 2004, 264-266). [7]

Prima di continuare su questa linea, ci si può avventurare su alcune idee generali applicabili anche al caso specifico dell’India e del suo panorama testuale e teoretico. Per esempio, secondo Aristotele (Reale 2000, 729) [8] amare significa desiderare ciò di cui si manca, vale a dire amare indica un desiderio di perfezione, incongruo quindi per chi è perfetto. Sappiamo ancora da Aristotele (Reale 2000, 770) che i desiderabili, ossia gli oggetti desiderati sono “le cose che non sono”, le cose di cui il desiderante non è in possesso ma che vorrebbe

[3] Secondo una delle più diffuse teorie sulla causazione, il *satkāryavāda* “preesistenza dell’effetto nella causa”, in verità causa (*kāraṇa*) ed effetto (*kārya*) sono identici.

[4] Si osservi la definizione del termine *kāma* come inteso nel *Kāmasūtra* (1.2.11-13; Pieruccini 1990, 64): «L’Amore è l’agire in modo piacevole di udito, tatto, vista, gusto e odorato, ciascuno nel proprio ambito, presieduti dalla mente congiunta con l’anima. Ma in particolare l’Amore è, di quest’ultima, l’adeguata sensazione, pervasa dalla gioia che viene dalla consapevolezza e ricca di risultati, in relazione a uno speciale contatto. Lo si può apprendere dal *Kāmasūtra* e frequentando gente di mondo».

[5] Sebbene anche la parola *icchā* sia molto usata per indicare “desiderio, voglia”, essa ne designa un grado più generico e volatile. Di contro *kāma* è più specifico, pervasivo e sensoriale – in senso ampio –, tanto da significare persino il desiderio più potente, l’amore che irruentemente si concretizza nel desiderio sessuale.

[6] Sarasvatī (2000, 300) propone una distinzione tanto acuta quanto peculiare, che merita di essere riportata. Secondo lui, l’amore (*preman*) permane in un oggetto acquisito (*prāpta*), perso o distrutto (*naṣṭa*), non ancora acquisito o che mai lo

sarà (*aprāpta*); di contro, il desiderio o la volizione (*icchā*) sono passeggeri e non si danno in ciò che è acquisito (*prāpta*) e distrutto (*naṣṭa*). L’autore aggiunge anche che l’oggetto desiderato una volta ottenuto, può trasformare il desiderio in amore: *icchā* diviene *preman*. C’è da osservare anche che in questo caso Sarasvatī non usa la parola *kāma*, poiché essa partecipa inscindibilmente di entrambi i significati.

Esattamente a tale teoria si riferiscono molte delle posizioni che verranno lambite in questa sede. Per tale ragione non stupisce che *kāma* significhi indifferentemente desiderio e amore, ognuno dei quali a seconda del contesto può fungere sia da causa sia da effetto dell’altro. Si sappia comunque che in molti passi sviluppatasi dai primi secoli d.C. è possibile distinguere un’accezione da un’altra (Fisher 1966, 89, 117).

[7] Oltre a questi vi sono ovviamente molti altri termini dal significato analogo, di cui è arduo dare una resa rispettosa delle sfumature. Si veda: [www.learnsanskrit.cc/index.php?mode=3&direct=es&script=hk&tran\\_input=desire](http://www.learnsanskrit.cc/index.php?mode=3&direct=es&script=hk&tran_input=desire), ultimo accesso 15-11-2021.

[8] Sull’inevitabilità del desiderio di sapere si veda ancora la *Metafisica* (3.11.16) di Aristotele, ripresa da Dante nell’*incipit* del *Convivio* (1.1; Cudini 1980, 5).

acquisire per colmare un vuoto. Per cui il desiderio è in primo luogo quella pulsione dell'essere vivente e senziente gravido appunto di uno o più desideri. [9]

In primo luogo, il desiderio/amore e, di conseguenza, le etichette amante e desiderante pertengono al vivente, o meglio all'essere cosciente, sia esso animale umano o animale non umano. [10] Comunque, l'impatto e la pervasione dei desideri – e dell'amore in specifico – nelle varie categorie rimanda a gradienti differenti. In questa sede, così come nei testi indiani a cui si guarderà, il referente principale, il desiderante/amante intriso e mosso da uno o più desideri, è l'umano appunto. Vi sono ovviamente innumerevoli prospettive e distinguo sull'amore, sul desiderio e sull'umano nonché sulla loro relazione, tuttavia qui s'indagheranno i punti essenziali delle assiologie relative al desiderio/amore che, seppur cruciali, appaiono ignote – se non ignorate – alla vulgata concernente il mondo orientale in generale e quello indiano in particolare.

Sta di fatto che ambiti letterari, giornalistici, televisivi e cinematografici e, addirittura, accademici sono spesso vittima di luoghi comuni relativi ai contesti sud-asiatici. A vari livelli si odono banalità e giudizi *tranchant* su una serie di tradizioni intellettuali che geograficamente coprono una buona parte dell'Asia, dal sud-est asiatico fino all'Afghanistan, spingendosi per certi versi fino alla Mongolia a nord, e che storicamente abbracciano più o meno quattromila anni di instancabile produzione testuale e trasmissione di idee. Di fronte a quest'oceano di banali pregiudizi e giudizi affrettati si sprecano, ovviamente anche sul tema qui in esame, amore e desiderio. Per esempio capita di leggere sentenze secondo le quali le cosiddette "filosofie orientali" annullano le passioni (Killingley 2004, 276-279). Per quanto generiche, tali affermazioni – solo incidentalmente – e molto parzialmente corrette, nascondono pregiudizi coloniali e superficialità difficili da sradicare. È per mostrarne la parzialità e, dunque, la scorrettezza che si propongono le riflessioni seguenti.

L'amore e il desiderio a cui è sottoposto e/o condannato o di cui è provvisto l'amante desiderante hanno svariate forme e corpi, gradi e livelli. Tra tutti i sentimenti imperversanti per l'animo umano, il desiderio o l'amore, o addirittura il desiderio d'amore è il più incisivo, perché simultaneamente sgomenta l'umano, ma può anche condurlo all'unità. Però, come si diceva, l'opinione dilagante sulle dottrine indiane le dipinge invece come tentativi volti a disintegrare il desiderio in tutte le sue forme, compreso l'amore (*Buddhacarita* 11.2-68 e 12.35-36). Effettivamente, basterà pensare a miti come quello ben noto in cui il dio Śiva diviene Kāmāri "Nemico di Amore". Mentre il dio è immerso nella contemplazione di se stesso, è assalito dalle inebrianti frecce floreali di Kāma. [11] Ecco che senza scomporsi, Śiva apre un terzo occhio dalla fronte e incenerisce lo sventurato Amore, dagli strali del quale ogni altro essere soccombe incenerito (Doniger 1994, 162-167; Killingley 2004, 281-284; Torella 2007b, 66; Smith 2007, 174-177; Schwartz 1980, 127-130). [12]

Abbiamo un altro estremo di questo tanto

[9] Esattamente questa è l'idea etimologica del verbo *desiderare* e del sostantivo derivato *desiderio*, la quale va connessa al corrispettivo *con-siderare* (*cum sidera*). I due verbi richiamano il fatto che in passato gli indovini si avvalevano delle stelle per trarre auspici, considerazioni e previsioni sul futuro. *De-siderare*, invece, viene da *de sidera* o *de sidus* "senza stelle", l'essere in mancanza di stelle, cioè non essere in grado di produrre un auspicio ed essere privi dello strumento profetico. Da questo si è sviluppato l'infinito *desiderare* e il sostantivo corrispondente *desiderio* con le varie forme, come il participio aggettivale o sostantivo *desiderante* che indica il sentire attivamente la mancanza di qualcosa da parte di qualcuno che spera di colmare questo vuoto acquisendo o riottenendo l'oggetto agognato (Carotenuto 1988, 160).

[10] Secondo le prospettive intellettuali sud-asiatiche anche i regni animale e vegetale, i mondi divini, semi-divini e ctoni soccombono ai desideri come accade agli umani.

[11] Si tratta della personificazione del desiderio amoroso e di ogni altra aspirazione, che prende la forma di Kāma, il Cupido indiano.

[12] Lo stesso può dirsi per numerosi racconti e miti indiani, per esempio il Buddha che trionfa sulle passioni ed

semplificistico quanto acritico giudizio, secondo il quale l'India sarebbe il paese delle perversioni più estreme, delle peripezie amorose più ardite, così come dipinte nel più audace dei trattati d'amore erotico quale il *Kāmasūtra* di Vātsyāyana Mallanāga (III sec. d.C.). [13] Certo, cercare di sminuire l'importanza del *Kāmasūtra* non è né possibile né corretto, tuttavia la concezione secondo la quale esisterebbe una costante contrapposizione tra asceti ed erotismo, cristallizzatasi da secoli e poi consolidatasi ai giorni nostri, appare in tutta la sua banalità, limitatezza e schematicismo (Pieruccini 1990, 16-17; Biardeau 1985, 67-74). [14] Dunque, pur non completamente errata nei suoi presupposti, la *communis opinio* sull'India scissa tra il trascendimento delle passioni e la negazione dei desideri, si fonda certamente su mitologie, dottrine e pratiche (Torella 2007, 28-29). Infatti, come spesso accade, non è tutto così facile! Desiderio e amore sono componenti profondamente costitutive e innate dell'umano, per cui relegarle a semplice gradino da attraversare non rende giustizia né alla grande sofisticazione delle dottrine indiane e neppure alla potenza del desiderio amoroso stesso, in qualsiasi forma esso sia trattato o considerato.

Ecco che parlare di desiderante (*kāmin*, *kāmyamāna*) coinvolge per forza la sua caratteristica primaria, il desiderio (*kāma*) che lo caratterizza così diffusamente e intimamente da rendere indistinguibile la qualità dal suo qualificato, *kāma* da *kāmin*, il desiderio dal desiderante: senza desiderio il desiderante non è tale o, addirittura, senza desiderio l'umano stesso smette di essere umano (Torella 2007a, 15-17). Esattamente questo ribadiscono più volte vari passi testuali

(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5): «[...] è costituito solo di desiderio quest'umano. Secondo il desiderio si dà la risoluzione; a seconda della risoluzione egli agisce [...]» ([...] *kāmamaya evāyaṃ puruṣa iti | sa yathākāmo bhavati tatkratur bhavati | yatkratur bhavati tat karma kurute* |).

Vale allora la pena di proporre una lieve rimodulazione del taglio e delle prospettive da cui osservare il fenomeno sotto esame. In primo luogo, come già anticipato, nel contesto delle tradizioni intellettuali indiane antiche bisogna dare spazio a una seppur breve disamina linguistica. Si sarà così compreso quanto è ampio il campo d'azione – anche linguistico – del concetto di desiderio/amore e del suo attore e possessore, il desiderante/amante. Di quanto riportato, abbiamo una sintetica testimonianza testuale nella tarda letteratura buddhista pāli, nel *Dhammapada* (212- 216), [15] in cui si mostrano successivi gradienti dell'invadenza del desiderio sul desiderante, grazie a un incremento semantico nell'uso linguistico:

«Dal piacere (*piya* = *priya*) nasce il dolore, dal piacere nasce il timore; per chi è libero dal piacere non esiste dolore: di che cosa dovrebbe aver timore? (212). Dall'affetto (*pema* = *preman*) [16] nasce il dolore, dall'affetto nasce il timore; chi è libero dall'affetto non conosce il dolore: di che cosa dovrebbe aver timore? (213). Dalla voluttà (*rati*) nasce il dolore, dalla voluttà nasce il timore; per chi è libero da voluttà non v'è

è nemico di Māra (un'altra forma di *Kāma*, *Buddhacarita* 1.27-28, 13.2-3), o *Kṛṣṇa yogeśvara* “signore degli *yogin*” (*Bhagavadgītā* 18.78), l'antropo-tipo ascetico a cui direttamente rimanda l'idea di sradicamento dei desideri.

[13] Sebbene la letteratura dedicata sia vastissima, per un serio inquadramento storico, testuale e teoretico del testo nel suo contesto si vedano Pieruccini 1990 e Pieruccini 2007. Qui di seguito solo alcune fonti selezionate: Biardeau (1985, 67-74, 89-97); Boccali & Torella (2007a); Chakrabarti (2003, 1-15); Danielou (1998, 133-152); Kakar (1995); Meyer (1971) e Schwartz (1980).

[14] Ad ogni modo, nel panorama strettamente metafisico e ascetico, l'idea tipica di questo *milieu* è che il desiderio (*kāma*), la proliferazione dei desideri nei confronti del molteplice, l'amore per il divenire, sono da sopprimere, come testimoniato dalla *Kaṭha Upaniṣad* (2.1, 2.2, 3.3-5, 3.10, 5.14). Si veda Torella (2007b, 66-69).

[15] Sebbene compreso nel canone pāli (specificamente nel *Khuddaka Nikāya* del *Sutta Piṭaka*), il *Dhammapada* giunto a noi è probabilmente opera formata nei primi secoli dell'era volgare. Oltre a ciò, si confronti il brano citato col passo analogo ai versi di *Bhagavadgītā* 2.62-63 (vedi *infra*).

[16] Il termine, come si è visto, può essere tradotto anche come amore. Qui si mantiene la traduzione di Filippini Ronconi (1994).

dolore: di che cosa dovrebbe aver paura? (214). Dal desiderio (*kāma*) nasce il dolore, dal desiderio nasce il timore; chi è libero da desiderio non conosce dolore: di che cosa avrebbe paura? (215). Dalla sete (*taṇhā = tṛṣṇā*) nasce il dolore, dalla sete nasce il timore; chi è libero da sete non conosce dolore: di che cosa dovrebbe avere paura? (216) (Filippini-Ronconi 1994, 153)».

Però, nonostante il proliferare di terminologie che rimandano a desiderio, amore e ai suoi possessori e utenti, il termine più diffuso per ampiezza semantica e completezza è senza dubbio *kāma* “desiderio/amore”, con le sue ricadute derivate come *kāmin* “il possessore del desiderio/amore” o “desiderante/amante”.

Il passo del *Dhammapada* conduce a una sorta di successione retrospettiva sulle sue stesse fonti, ossia a uno sguardo sul termine *kāma* nel dominio upaniṣadico. Nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.5.3) infatti vi è una frase esplicita sullo *status* della “mente” (*manas*). [17]

Nel passo *manas* risulta una “facoltà raziocinante, un pensiero analitico” non tanto come sede ontica, bensì come insieme di funzioni cognitive (*vṛtti*) ivi raccolte e attive (Della Casa 1976, 77; Olivelle 1998, 52-55):

[...] *kāmaḥ saṃkalpo vicikitsā śraddhā 'śraddhā dhṛtir adhṛtir hrīr dhīr bhīr ity etat sarvaṃ mana eva* [...] |

«[...] desiderio, immaginazione, dubbio, fede, mancanza di fede, fermezza, mancanza di fermezza, pudore, intelligenza, paura: tutto ciò non è che pensiero (*manas*) [...]». [18]

Ebbene, nell'elenco la posizione primaria del desiderio/amore (*kāma*) non è casuale, ma rispecchia una lunga e articolata tradizione testuale che riconosce in *kāma* un principio cosmico e cosmogonico (Killingley 2004, 267-273), il primo seme del pensiero, primo seme della mente. L'idea appare in uno degli inni più enigmatici del *Ṛgveda* (10.129.4, circa XV-XIV sec. a.C.): [19]

*kāmas tadagre samavartatādhi manaso retaḥ prathamam yadāsīt | sato bandhum asati niravindan hṛdi patīṣyā kavayo manīṣā ||*

All'inizio di ciò sorse il desiderio che fu il primo seme del pensiero. I poeti, cercando con l'intelletto nel loro cuore, trovarono la relazione dell'essere nel non-essere».

A questa strofa fa eco un inno successivo (XI-X sec. a.C.), ospitato nell'*Atharvaveda* (9.2), un'altra raccolta vedica (*saṃhitā*), e noto come “Inno al desiderio” (*kāmasūkta*), di cui riporto alcune strofe (9.2.19-25):

«Kāma nacque per primo; né gli dèi, né i padri, né gli uomini lo hanno eguagliato. Rispetto a tutti questi tu sei superiore, e sempre grande. A te, o Kāma, mi inchino. Per quanto vasti siano i cieli e la terra in estensione, per quanto grande sia la distesa delle acque, per quanto grande sia il fuoco, a tutti questi tu sei superiore [...]. Di certo, non il vento sta alla pari di Kāma, né il fuoco, né il sole o la luna. A tutti questi tu sei superiore. Con

[17] La traduzione *etimologica* del termine *manas* come “mente” in quanto *locus* delle funzioni cognitive è di fatto una semplificazione. In verità, la resa andrebbe rivista a seconda del contesto. Certo è che andrebbe comunque spesso riformulata in senso fenomenologico, come “pensiero”. A questo proposito vale la pena di riportare le considerazioni di Vallortigara (2021, 176) che, sebbene di natura squisitamente neuro-scientifica, inquadrano precisamente il problema generale: «Racconto sempre ai miei studenti che “mente” non dovrebbe essere usato come sostantivo, perché si tratta, come già aveva sostenuto il biologo evolutivista Ernst Mayr per la parola vita “vita”, della sostanzializzazione di un processo. La vita e la mente sono processi, non sono sostanze. Si dovrebbe dunque dire, se la grammatica lo permettesse, “mentare” per indicare i concreti processi del sistema nervoso, abbandonando l'uso del sostantivo mente». Nonostante le parole per certi versi condivisibili di Vallortigara, non si dimentichi che in varie tradizioni filosofiche sanscrite – come il Nyāya, il Vaiśeṣika e la Mīmāṃsā – *manas* è patentemente considerata una sostanza (*dravya*).

[18] A parte dove esplicitato, tutte le traduzioni dal sanscrito sono dello scrivente.

[19] Si confrontino anche le traduzioni di Sani (2000, 65) e Torella (2007b, 65). Per una disamina sull'inno in senso filosofico, si veda Chierighin (2019, 28-29).

quelle forme gentili e auspiciose attraverso le quali tu ti manifesterai, con quelle,  
o Kāma, entra dentro di noi e manda altrove i cattivi pensieri» (Torella 2007b, 66).

Questi e molti altri passi, mostrano la forza e il valore con cui il desiderio è radicato nel pensiero sud-asiatico fin dall'antichità più remota.

I medesimi concetti sono espressi dalla psicologia tradizionale, secondo la quale il primo sorriso di un neonato rappresenta un primo sviluppo delle sue facoltà di relazione con l'ambiente esterno e, nella fattispecie, l'albeggiare di *kāma* nella sua forma più pura e vasta (Filippi 2010, 48). In verità, proprio qui si vede la natura costitutiva e statutaria dell'essere umano desiderante: *desidero ergo sum*, sembra suggerire, attraverso un'auto-attribuzione di *status* che prende coscienza di essere un *io* differente dai molteplici oggetti della molteplicità e, dunque, potenzialmente desiderante di essi (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5-6)! [20]

Allora, questa è una tensione che accompagnerà l'umano desiderante e amante per tutta la vita, tanto da poter affermare l'inscindibilità dei due poli: desiderio e desiderante sono un tutt'uno. In effetti, il desiderio ha bisogno di un corpo: per prosperare ha bisogno di un sostrato, di un oggetto a cui avvinghiarsi. *Kāma* necessita di un contenuto e di un referente. [21] Questo è il motivo mitologico dell'incenerimento di Cupido da parte dell'austero Śiva, nemico del desiderio (*kāmāri*). [22] Infatti, l'incenerito *Kāma* è resuscitato per intercessione della consorte Rati "Voluttà", ma questa volta senza corpo: è da allora Anaṅga "il senza membra", il disincarnato (Hara 2007, 86). Pertanto amore/desiderio (*kāma*) ha bisogno di essere ospitato nelle carni altrui; ha bisogno di manifestarsi nell'amante/desiderante che diviene tale in forza dell'amore/desiderio. [23]

Su suggestioni così concrete si sviluppano varie tendenze mitologiche e teologiche sparse

attraverso la letteratura sanscrita, dagli strati più arcaici fino al periodo classico e medievale. Per esempio Prajāpati, la divinità primordiale (*Śatapatha Brāhmaṇa* 2.5.1.1, 6.1.1.8, 11.5.8.1; Cohen 2018, 67-68), all'inizio era solo (*eko 'haṃ*) e tale si sentì. Allora desiderò moltiplicarsi: "Come posso io generare delle creature?". Allora s'impegnò, compì austerità (*so 'śrāmyat sa tapo 'tapyata*) e generò degli esseri. Lo stesso mito si ritrova in alcuni passi upaniṣadici: «Quello desiderò: "Possa io divenire molti, possa generare delle creature!"» (*tad aikṣata | bahu syāṃ prajāyeyeti, Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1- 3). O ancor più pertinente nella *Taittirīya Upaniṣad* (2.6.1), dove si usa la radice verbale *kam* "desiderare, aspirare a, agognare, amare" da cui deriva la parola *kāma*: «Egli desiderò: "Possa io divenire molti, possa generare delle creature!"» (*so 'kāmayata | bahu syāṃ prajāyeya* |). O ancora quell'essere sviluppò desiderio per un secondo, una consorte, poiché la sua solitudine non lo divertiva (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.2): «Da solo non mi diverto, che io possa avere una sposa; così da compiere degli atti» (*ekākī na reme, jāyā me syād | atha karma kurvīya* |).

[20] L'affermazione è tarata sulla *Mīmāṃsā*, una delle esegesi testuali tradizionali delle sezioni ritualistiche del corpus vedico, specificamente nell'ermeneutica linguistica e semiotica. Sull'argomento si vedano Freschi (2007) e Killingley (2004, 273-276).

[21] È per questo che nel mondo speculativo indiano si afferma che tre pulsioni dei viventi hanno sempre un contenuto (*saviṣaya*), cioè un luogo/oggetto a cui si dirigono: queste sono la conoscenza/cognizione (*jñāna*), il desiderio/volizione (*icchā*) e l'azione (*kriyā*) (Pellegrini 2011, 113).

[22] Si tenga presente che *kāma* quando è desiderio indiscriminato e ottundente, è mitologicamente chiamato anche *smara* "il ricordo", poiché l'oggetto agognato o la persona amata sono costantemente incastonati nei ricordi dell'amante. Di contro, un testo ferocemente non dualista come l'*Aṣṭāvakra-gīta* (16.1 e 16.11; Mukerjee 1971, 26) afferma che la conoscenza di/del sé (*ātma-jñāna*) consiste nel dimenticare ogni cosa (*sarvavismaraṇa*).

[23] Nella simbologia mitologica *Kāma* "Amore" ha cinque frecce floreali, cinque boccioli, con le quali colpisce gli esseri, sono le cinque frecce sensoriali (*Amarakoṣa* 1.1.26-28). Si tenga altresì presente che questa veste del Cupido indiano, nella letteratura buddhista assume il nome di *Māra* "Morte" (vedi nota 11), che invece nel mondo brahmanico è associato anche a *Yama* "Il costruttore" ossia il signore del regno dei morti o *Mṛtyu* "Morte". Questo potrebbe aprire a nuove considerazioni, vale a dire che piuttosto della formulazione *amore e morte*, più concretamente dovremmo affermare *amore è morte!*

Ancora una volta i brani mostrano in tono poetico ma nitido che desiderio e amore non sono solo un fattore costitutivo dell'umano ma addirittura dell'essere primevo, alla cui immagine e somiglianza l'umano è forgiato. Come dunque negare il desiderio? O, meglio, è davvero possibile farlo? Sta di fatto che per quanto intrinseco all'architettura del vivente, l'amore, il desiderio e la loro soddisfazione sono ambiti d'esercizio ai quali i viventi costantemente si volgono.

Va dunque palesato il motivo delle seguenti considerazioni. Fondato sulla letteratura vedica, il mondo brahmanico ammette ovviamente la fruizione e soddisfazione ordinata di vari fini, quattro obiettivi classificati come scopi consustanziali all'esistenza umana (*puruṣārtha*). Questi hanno un'immediata connessione col tessuto sociale e soggettivo degli umani, poiché una vita organizzata e armonica persegue ordinatamente la soddisfazione di ognuno di essi (Biardeau 1985, 61-91; Danielou 1998; Chakrabarti 2003; Pieruccini 2007, 33-35; Potter 1991, 1-24).

Essi possono essere suddivisi in due gruppi: il *trivarga* "gruppo dei tre" e l'*apavarga* "ciò che si discosta dal gruppo", costituito da un solo elemento come sublimazione, alterità e trascendimento dei gruppi, in quanto uscita da qualsiasi categorizzazione: la "liberazione", "libertà" (*mokṣa*, *mukti*),

il *summum bonum* (*niḥśreyas*), il divincolarsi e sciogliersi dalle pastoie del divenire. Secondo varie prospettive, tale indipendenza dall'invadenza semio-somatica del mondo è il più importante tra gli obiettivi della vita, in quanto caratterizzato dall'assolutezza di una definitiva libertà e dal nitore nello sguardo dell'umano nei confronti dell'esistenza con tutti i suoi corollari. [24]

[24] Si vedano *Chāndogya Upaniṣad* 8.15.1; *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 6.2.15, *Praśna Upaniṣad* 1.10.

Anche nella formulazione più diffusa e superficiale, si può notare che i fini dell'esistenza umana si dispongono secondo una gerarchia che va dal soggettivo all'oggettivo, dall'immediato al lontano. Essi sono gerarchicamente arrangiati in un ordine che progressivamente si allontana dalle specificità individuali dirigendosi verso caratteristiche condivise, fino all'universale. Il primo di tali fini ci riguarda da vicino: è il *kāma* "desiderio" e "amore" o, meglio, la "soddisfazione dei desideri" il cui *climax* è "il coronamento dell'amore", cioè il costante tentativo umano di fruire di molteplici agi fisici e mentali: i divertimenti amicali, la coltivazione di passioni, le soddisfazioni nell'esperienza estetica o intellettuale, gli spettacoli, la contemplazione della natura e, addirittura, il compiacimento che sorge dal risolvere problemi (*apsaras*) (Killingley 2004, 264-287).

Le tassonomie, descrizioni e definizioni, nonché le regolamentazioni per la soddisfazione ordinata dei piaceri sono raccolte da Vātsyāyana (II sec. d.C.) nel già citato *Kāmasūtra* "Proposizioni sintetiche sull'amore". Il protagonista è il raffinatissimo uomo di città (*nāgarika*), mentre il più autorevole istruttore dell'*ars amandi* (*kāmaśāstra*) sono le donne (Biardeau 1985, 67-74). [25]

[25] Impossibile in questa sede soffermarsi sui contenuti, gli stilemi e le problematiche concernenti il *Kāmasūtra*, per i quali rimandiamo a validi studi e traduzioni italiani di Pieruccini (1990) e Pieruccini (2007, 35-39).

Sta di fatto che – almeno in superficie –, in un orizzonte anche dominato da uno spirito asciutto e severo come quello brahmanico, di fronte alle comunque innegabili pulsioni fisiche e psichiche si deve legittimare la loro gratificazione. Però, il tentativo costante della tradizione è di sublimare quest'esigenza umana, al fine di veicolare le enormi

potenzialità che *kāma* “desiderio/amore” è in grado di sviluppare.

Oltre alla semplice esperienza carnale, o a quella più raffinatamente edonistica, entrambe intese come cedevoli – e in ultima analisi schiave – di fronte alle profferte del desiderio e dei suoi oggetti, nelle varie tradizioni intellettuali si possono ravvisare grosso modo tre possibilità socialmente e storicamente compresenti, ma attuabili da individui diversi, oppure da uno stesso individuo in fasi diverse della propria parentesi terrena:

1. totale rinuncia con l’esperienza ascetica e monastica (Killingley 2004, 276-279).
2. Trasferimento di ogni aspirazione e anelito, ogni desiderio e forma d’amore, nella divinità d’elezione, così trasformando, sublimando e trasfigurando il desiderio e l’aspirazione al piacere in amore purissimo (*preman*), fatto di gioia e tenerezza, di devozione (*bhakti*) e totale abbandono alla divinità (*prapatti*, Killingley 2004, 279-281). [26]
3. Una terza possibilità usa come punto d’appoggio proprio le pulsioni innate per trascenderle e sublimarle, convogliandole verso la loro causa ultima, riassociandole alla realtà assoluta. Quindi l’amore, l’atto sessuale e ogni altra fruizione passionale del desiderante divengono mezzo per giungere alla meta suprema: abbiamo allora il Tantra, che sfrutta proprio l’irruenza di *kāma* e delle passioni tutte per sprigionare una potenza contrastiva e antitetica, al fine di sottrarsi alle grinfie del divenire (Padoux 2011). [27]

Torniamo però al quesito iniziale. Nonostante le suddette nozioni siano fondamentali e ribadite a ogni piè sospinto, perché allora il desiderio è così demonizzato? Perché ci si riferisce ai mondi orientali e indiani solamente come mondi di rinuncia, di asceti, di distacco e negazione del desiderio? Oppure, come dimora di lussuria e amoralità senza freni? Per rispondere è necessario introdurre qualche altra considerazione mediante nuovi passi testuali.

Secondo molte vie realizzative sud-asiatiche, tutti gli esseri tutti vogliono più d’altro la felicità, agognano il piacere, l’agio (*sukha*) e per attingerlo sono determinati a eliminare il suo contrario, azzerare disagi e sofferenze (*duḥkḥābhāva*) consustanziali al divenire, così ininterrottamente si sforzano di conseguenza. In sottofondo si scorge un’idea cruciale per la nostra riflessione, ossia che la fine delle sofferenze e l’approdo alla beatitudine è guidato da un desiderio, un’aspirazione (*kāmanā*) persistente. Si determina così una sorta di gioco di riflessi speculari: al modo in cui un dubbio iniziale è strumentale all’acquisizione di una conoscenza stabile, ugualmente la forza propulsiva del desiderio è fondamentale per liberarsi da esso.

Su questa stessa linea va citata la *Kāmagītā* “Canto del desiderio/amore” (Hara 2007, 83), una delle tante epitomi successive alla *Bhagavadgītā* all’interno del *Mahābhārata* stesso (14.13.3-18) che, al di là delle peculiarità culturali, presenta un ritratto vivido della poliedrica plasticità del termine *kāma* e, ancor di più, della sua paradossale e inequivocabile necessità:

[26] Seppur cromato delle tinte indiane, questo genere di tendenza – insieme alla produzione letteraria ispirata – trova una palese rispondenza nel mondo a ovest di Atene nella poesia mistica che utilizza un linguaggio palesemente erotico e amoroso, come il *Cantico dei cantici*, o le poesie struggenti di Margherita Porete (1250-1310) e San Juan de la Cruz (1542-1591), o ancora nelle liriche sufiche.

[27] Il termine *tantra* significa letteralmente “libro”, ma rievoca la nozione indoeuropea del testo come tela o ragnatela, rappresentato dal complesso intreccio della trama (orizzontale) nell’ordito (verticale), che si produce grazie a una navetta e a una spola che infilano dei fili della trama nell’ordito. Tutto si inserisce nel simbolismo della tessitura, condiviso da molteplici civiltà (Chierighin 2019, 158-160). Con Tantra si indica poi un gigantesco bacino testuale (i cui primi testimoni risalgono a circa il V-VI sec.) di provenienze assiologiche e ritualistiche disparate, dai contenuti altrettanto disparati. Si veda Padoux (2011).

«Gli uomini biasimano chi è penetrato dal desiderio, eppure dall'assenza di desiderio nessuna azione nasce, né il generoso donare, né lo studio del Veda, né l'ascesi: di desiderio si nutrono i riti vedici. [...] Infatti, tutto quello che uno desidera quello è per lui il *dharmā*; non è il *dharmā* come restrizione a essere il suo fondamento. Al qual proposito i sapienti antichi citano delle strofe che furono cantate da Kāma stesso. Ascolta, o Yudhiṣṭhira, mentre quelle strofe tutte, ora ti recito:

“Nessun essere può pensare di uccidermi senza ricorrere a qualche mezzo. Se uno cerca di uccidermi conoscendo l'efficacia presente nella recitazione dei mantra, in quel suo stesso recitare io di bel nuovo mi mostro. Se uno cerca di uccidermi coi sacrifici e le molte offerte all'officiante, ecco che riappaio in lui nella forma di azione, come negli esseri che si muovono; se poi uno cerca di uccidermi coi Veda e le Upaniṣad che li portano a compimento, allora io riappaio in lui con una forma quiescente, come nelle cose immobili. Se uno cerca di uccidermi con l'ardita perseveranza, io mi manifesto in lui nel suo stato di nobile eroismo, ed egli di me non si accorge. Se uno cerca di uccidermi con l'ascesi, allora io nella sua asceti rinasco, nella forma di incrollabile perseveranza. Se uno, un sapiente, cerca di uccidermi volgendosi tutto verso la liberazione, io danzo e rido in lui, nella sua passione per la liberazione. Di tutti gli esseri, eterno sono io solo e non posso essere ucciso.”» (Torella 2007b, 61-62).

Ecco che questa ineludibile presenza e fondamentale potenza del desiderio è ribadita concisamente anche dai testi di diritto, dei quali il più rappresentativo è il *Mānavadharmasāstra* (2.4; Olivelle 2005, 403; anche Torella 2007a, 15-16):

*akāmasya kriyā kācit dṛśyate neha karhicit |  
yad yad dhi kurute kiñcit tat tat kāmasya ceṣṭitam ||*

«Non si riscontra alcun atto in alcun luogo da parte di chi è privo di desideri. Infatti, tutto ciò che si compie invero è prodotto del desiderio».

In effetti, secondo una prospettiva più penetrante e inclusiva sul mondo indiano, il problema cruciale per gli esseri umani non va identificato nel desiderio in generale, bensì nella proliferazione dei desideri rivolti alla pluralità degli oggetti: la schiavitù non è avere un desiderio, ma soccombere ai desideri più disparati. Stando alla *Bhagavadgītā* 2.62-63, fissarsi sulla molteplicità degli oggetti genera attaccamento per essi e, dunque, una ricaduta via via più tragica (anche *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5-6):

*dhyāyato viṣayān puṃsaḥ saṅgas teṣūpajāyate | saṅgāt saṃjāyate kāmāḥ  
kāmāt krodho 'bhijāyate ||62||  
krodhād bhavati saṃmohaḥ saṃmohāt smṛtīvibhramāḥ | smṛtibhramāśād  
buddhināśo buddhināśāt praṇāsyati ||63||*

«Per quell'uomo che presta attenzione agli oggetti dei sensi sorge l'attaccamento per essi, dall'attaccamento il desiderio, dal desiderio scaturisce l'ira; (62) dall'ira si origina lo smarrimento e dallo smarrimento la confusione nella memoria; dal venir meno della memoria vi è la rovina dell'intelletto e, con la rovina dell'intelletto, egli è perduto (63)». [28]

Qualche verso dopo la *Bhagavadgītā* (3.37-41) aggiunge che desiderio e amore nei confronti degli oggetti sensibili, così come l'ira hanno una causa ben precisa, ossia quel costituente della sostanza primaria e primeva (*pradhāna*,

[28] Difficile da rendere in altra lingua, se non con una breve spiegazione, nei due versi il grado crescente d'invadenza dell'oggetto sul soggetto è rappresentato da tre forme verbali allo stesso tempo e modo e derivanti dalla stessa radice, ma prefissate da preverbi differenti. Si tratta di *upa-jāyate*,

*prakṛti*) noto come *rajas*, di natura attiva, espansiva, orizzontale, rappresentato dal colore rosso. [29] Da esso, inestricabilmente impastato in ogni manifestazione – sottile (*sūkṣma*) e/o grossolana (*sthūla*) che sia –, scaturisce la tendenza orizzontale ed espansiva dei viventi a frammentarsi negli oggetti, disperdersi nel costante e inappagabile anelito volto alla loro acquisizione:

*kāma eṣa krodha eṣa rajoguṇasamudbhavaḥ | mahāśano mahāpāpmā  
viddhi enam iha vairiṇam || 37 || dhūmenāvriyate vahnir yathādarśo  
malena ca | yatholbalenāvṛto garbhas tathā tenedam āvṛtam || 38 ||  
āvṛtaṃ jñānam etena jñānino nityavairiṇā | kāmarūpeṇa kauteya  
duṣpūreṇānalena ca || 39 || indriyāṇi mano buddhir asyādhiṣṭhānam  
ucyate |*

*etair vimohayaty eṣa jñānam āvṛtya dehīnam || 40 || tasmāt tvam in-  
driyāṇy ādau niyamyā bharatarṣabha | pāpmānaṃ prajahi hy enaṃ  
jñānavijñānanāśanam || 41 ||*

«Ecco il desiderio, ecco la collera... [entrambi] sorti dal costituente *rajas*, il grande ingordo, il grande colpevole! Sappi che questi è quaggiù il nemico! (37). Come il fuoco è coperto dal fumo, come uno specchio dall'incrostazione, come un embrione è coperto dalla membrana amniotica, così da quello è coperto questo [nostro conoscere] (38). Da quel nemico costante del sapiente è velata la comprensione, o figlio di Kuntī: esso può assumere tutte le forme che vuole ed è come un fuoco insaziabile (39). Si dice che i sensi, il pensiero e l'intelletto siano la sua sede. Grazie a essi esso ricopre la comprensione e confonde l'umano incorporato (40). Per questo tu controlla innanzitutto i sensi, o toro fra i Bhārata, e colpisci questo colpevole che distrugge comprensione e cognizione (41)».

Associando i due passi, si conclude che è proprio il *rajas* la molla scatenante che fa fissare il pensiero sugli oggetti dei sensi, che a loro volta imbrigliano, colorando l'animo – o meglio, lo sguardo – umano del loro stesso colore, imponendogli una tinta a esso estranea, vale a dire rendendolo molteplicemente desiderante di oggetti molteplici (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.5-6).

Su questa linea, non sarà inutile un'incursione in un'altra accezione più marcata dell'idea di amore e desiderio, ossia l'attaccamento designato dalla parola sanscrita *rāga*. Una delle sue tante definizioni è negli *Yogasūtra* (2.7, Squarcini-Pellegrini 2019, 16 e 171) di Patañjali (III-IV sec. d.C.): «L'attaccamento [è quell'affezione/afflizione (*kleśa*) che] segue all'esperienza del piacere (*sukha*)» (*sukhānuśayī rāgaḥ*). La parola deriva dalla radice sanscrita *rañj* “tingere, colorare, dipingere”, “arrossare, diventare rosso, avvampare”, per traslato “essere attaccati, innamorarsi, sentire affetto, sentire passione”. Il dato rilevante è che la radice *√rañj* è la stessa da cui deriva il termine *rajas*, il costituente della sostanza (*guṇa*) designato come “passione” e considerato di colore rosso dai testi analitici dedicati. Il sostantivo derivato *rāga* indica “l'atto di colorarsi, arrossire, tingersi”, o “la tinta, il colore” in generale e, nello specifico, il più penetrante tra i colori, “il rosso, il rossore”, e per traslato emozioni e sentimenti che

*sam-jāyate* e *abhi-jāyate* tradotte rispettivamente come “sorge”, “scaturisce” e “si origina”. La radice è *jan* “nascere, sorgere, produrre, generare, creare, originarsi, causare”, per cui il campo semantico è tracciato. I prefissi hanno solitamente una miriade di *nuance* semantiche, tuttavia se ne possono riscontrare dei vettori privilegiati di senso. Per cui *upa* “sotto”, *sam* “con” e *abhi* “sopra”, accompagnati alla radice, indicherebbero come il desiderio di molteplicità prima si insinua subdolamente (= *upa*) nel soggetto, senza essere notato. Di seguito, il desiderio permane consustanziale e contemporaneo (= *sam*) al soggetto stesso, per poi avere la meglio sul (= *abhi*) soggetto, dettando infine le proprie regole di schiavitù.

[29] Si veda *Sāṃkhyakārikā* 12-13. In sintesi, secondo il *Sāṃkhya* – antica filosofia analitica di categorizzazione del reale in 25 principi (*tattva*) – l'universo è riducibile alla tensione tra due principi antitetici: da una parte, una sostanza (*prakṛti*) unitaria senza inizio, dinamica e femminile, che si trasforma incessantemente in una infinità di forme in virtù dello squilibrio tra le sue tre componenti fondamentali (*guṇa* “qualità, componenti, costituenti, fattori, talenti artistici”): *sattva* (luce, distensione, ascensione), *rajas* (dinamismo, passione, espansione) e *tamas* (oscurità, pesantezza, gravità) –, e dall'altra, un principio interiore cosciente, statico e maschile (*puruṣa*), frantumato in una pluralità, consistenti nella sola luce coscienziale e inattiva. I *guṇa* sono nello stesso tempo stati psichici e costituenti ontici presenti in vari dosaggi in tutti gli aspetti del mondo manifestato. Il *sattva* è caratterizzato da gioia e luce, è lieve, illuminante e bianco; il *rajas* è caratterizzato da assenza di gioia e da dinamismo, è instabile, stimolante e rosso; il *tamas* è caratterizzato da inerzia e restrizione, è pesante, ostruente e nero (Torella 2008, 63-74).

generano l'arrossire, tingersi di rosso di ciò che tale non era, come "desiderio, amore, passione, concupiscenza, *libido*, attaccamento, ira".

Da quest'idea si sviluppa un passo della *Bhāmatī* di Vācaspati Miśra (seconda metà X sec.). Questi, spiegando un particolare uso del termine *viṣaya* ("oggetto, contenuto, dominio, sfera, ambito d'esercizio"), lo deriva dalla radice *ṣiñ bandhane* "*ṣiñ* [= *ṣi*] nel significato di legare", prefissata dal preverbio *vi*: «Gli oggetti invero, legano, costringono il soggetto, [vale a dire che] lo rendono rappresentabile attraverso la loro forma (*svena rūpeṇa nirūpaṇīyaṃ kurvanti*)». [30] Si consideri che qui la parola *rūpa* significa inscindibilmente "forma/colore". Ritroviamo dunque quella tinta, quella sorta di impatto – anche ergonomico, come una sorta di *affordance* – che gli oggetti pur inerti hanno sul soggetto.

Esiste innegabilmente una comunione intimissima tra desiderante/amante, desiderio/amore e oggetti. Il desiderio, infatti, trova il suo superamento nell'essere soddisfatto, nel raggiungere l'oggetto. Tale acquisizione determina un acquietamento, l'esaurimento del combustibile che conduce il desiderante verso la proliferazione degli oggetti, causando uno spegnimento della sua forza propulsiva. Nel desiderante viene meno la qualità primaria, il desiderio, cosicché egli esperisce un sentire appagante e pacificante, una sensazione di completezza e riempimento nota come soddisfazione (*saṃtoṣa*), nella quale *temporaneamente* non sorge altra aspirazione. [31]

Tuttavia, dopo la pausa effimera di una piccola soddisfazione sensoriale, di nuovo il desiderio si ridesta, sempre vigoroso si ripresenta in varie forme e aspetti. Questo fuoco che ci brucia da dentro, ha sempre bisogno di nuove oblazioni: ecco perché l'umano non smette mai di essere desiderante. Invero, il desiderante desidera costantemente e su più fronti gli oggetti, di cui – per di più – non sa di essere vittima. Anzi, si determina un corto circuito paradossale dal quale è difficile uscire: totalmente confuso da una sorta d'ebrezza (*māda*), il desiderante agogna proprio la condizione di desiderio, vale a dire che il desiderante desidera desiderare, ossia essere desiderante o, in termini affini, l'amante ama amare, ossia essere amante!

Quindi come fare? Le tradizioni intellettuali sanscrite sembrano rispondere in molti modi, ma uno che si vorrebbe far emergere in questa sede va preso a prestito da una massima dai cartoni animati di Hanna & Barbera: «se non possiamo sconfiggerli, uniamoci a loro!» (riconducibile a una frase attribuita a Giulio Cesare: *Si non potes inimicum tuum vincere, habeas eum amicum*). *Mutatis mutandis*, se non si può essere senza desideri allora bisogna usare il desiderio per combattere desideri e amori instabili; vale a dire, si deve sviluppare un desiderio solo, un amore univoco dall'oggetto stabile. Invece di disperdersi in una proliferazione di desideri verso la molteplicità fenomenica, vi deve essere un unico desiderio volto a un unico oggetto: l'antidoto al veleno è il veleno stesso, in dose controllata.

Abbiamo visto come secondo la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.5.3) *kāma* non sia altro che una condizione del pensiero (*manas*), una fase cognitiva tra le tante, una fluttuazione (*vṛtti*) interna, posta però in primo piano dal testo: i testi ne conoscono la potenza di ottenebrare e,

[30] Si tratta di un sub-commento al *magnum opus* di Śaṅkara, il *Brahmasūtrabhāṣya*, a opera di Vācaspati Miśra, forse il più importante poligrafo dell'orizzonte medievale sanscrito. Nella fattispecie il passo si trova in Śāstrī (2000, 4).

[31] Questo sembra comunicare anche un verso del *Buddhacarita* (12.104) di Aśvaghōṣa (I sec. d.C.), quando ritrae la situazione in cui il Buddha decide di terminare l'ascesi più aspra che debilita corpo, determinazione e forze interiori, si volge poi a perseguire un contentamento misurato delle facoltà sensoriali, capaci a loro volta di pacificare il pensiero, finalmente non più ossessionato dal bisogno dell'oggetto: «La pacificazione si ottiene correttamente con un costante appagamento dei sensi: una volta appagati i sensi si ha l'autonomia della mente» (*nirvṛtiḥ prāpyate samyak satatendriyatarpaṇāt | saṃtarpitendriyatayā manaḥ svāस्थ्यam avāpyate ||*).

simultaneamente, di propellere verso mete superiori. Ci viene nuovamente in aiuto lo *Yogasūtra* di Patañjali. Il tema è qui lo sviluppo di un metodo, un'antropo-tecnica (*yoga*) capace di contrastare e gradualmente azzerare (*nirodha*) gli effetti – rappresentativi e meta-rappresentativi – degli oggetti sul soggetto, per portarlo a ciò che è, alla sua forma propria e intrinseca (*svarūpa*), divincolarlo dalla conformazione (*sarūpa*, *Yogasūtra* 1.4) che gli oggetti gli imprimono. Sta di fatto che la relazione tra oggetti e soggetto è determinata dalle *vṛtti*, le fluttuazioni o condizioni cognitive che si appropriano dei contenuti sensibili del mondo attraverso l'intermediazione delle facoltà sensoriali, conducendo poi il dato al centro di smistamento e analisi del *manas*. Quando Patañjali redige gli *Yogasūtra* del tema *vṛtti* si dibatte da secoli. Per personalizzare la propria strategia, egli però quantifica e definisce la sua idea di *vṛtti* nelle stringhe (*sūtra*) che vanno da 1.5 a 1.11. La prima stringa suddivide le *vṛtti* sulla base dei loro effetti: afflittive (*kliṣṭa*), che rinforzano le affezioni/afflizioni, cioè i molteplici malanni esistenziali e conducono alla rovina (*kleśa*, *Yogasūtra* 2.3-9); e non-afflittive (*akliṣṭa*), che contribuiscono a lenire e, via via, azzerare l'effetto di tali afflizioni, mitigando i sintomi della malattia fino addirittura a estirparne la causa (Squarcini-Pellegrini 2019, 15-16, 85-93, 171-172).

*vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ || 5 ||*

«Le *vṛtti* sono di cinque tipi, [ognuno dei quali può essere] afflittivo e non afflittivo».

Da *Yogasūtra* 1.6 si inizia la disamina sulle fluttuazioni, dapprima nominandole solamente, poi fornendo una definizione generale di ognuna di esse.

Sorvolando sul prosieguo di *Yogasūtra*, qui il punto rilevante è che le fluttuazioni e funzioni del mentale/pensiero (*vṛtti*) – tra le quali *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.5.3, vedi *supra*) fa primeggiare il desiderio – non hanno solo un lato in ombra ma evidentemente anche uno luminoso, che funge da antidoto (*pratipakṣa* YS 2.33-34) al lato oscuro. Come un antidoto – un vaccino – è formato dagli stessi principi attivi del veleno, così l'antidoto al pensiero malato, afflitto e afflittivo (*kliṣṭa-vṛtti*) è il pensiero sano e, dunque, non-afflittivo (*akliṣṭa-vṛtti*). Il medesimo concetto è espresso da un verso della *Bhagavadgītā* (6.5), in cui si palesa una straordinaria varietà di interpretazioni del pronome riflessivo *ātman* “se stesso”: [32]

*uddhared ātmanātmānaṃ nātmānaṃ avasādayet |*

*ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ || 6.5 ||*

«Da se stesso egli deve salvare se stesso e non perdere se stesso, giacché solo egli stesso è l'amico di se stesso, solo egli stesso il nemico di se stesso».

Leggendo il verso si consideri che qui la parola *ātman* può essere interpretata in vari modi, anche come sinonimo di *manas*, pensiero analitico o sintetico, l'organo interno delle cognizioni e sensazioni, da cui – si è visto – scaturisce *kāma*.

Si tenga poi in conto che un desiderio si definisce sano quando è volto a una meta unica e stabile, che possa effettivamente condurre

[32] Questa strofe meriterebbe una lunga esegesi – ovviamente improponibile in questa sede – per via del voluto ricorso alla parola *ātman* la cui densità semantica è ben nota, in quanto capace di convocare l'idea di “se stesso, corpo, involucro psico-fisico, psiche, mente, natura, essenza, forma, ego, sé, anima” ecc. Basti considerare, però, che qui si opta per la resa come pronome riflessivo, più lineare e meno caratterizzante, tuttavia proprio per questa sua basilarità pare la più idonea a veicolare le varie interpretazioni possibili che, con tutta probabilità, l'autore stesso intendeva imprimere nel testo (Cohen 2018, 127-143).

all'azzeramento della proliferazione dei desideri deleteri – dispersi nell'instabilità del molteplice – e, infine, dissolversi nell'attingimento dell'approdo sicuro a cui si aspira: si risale la corrente impetuosa dei desideri attraverso la fune di un solo desiderio. Non si tratta di azzerare il desiderio – costitutivamente presente –, bensì di incanalarlo in un flusso unico dal contenuto univoco, facendolo convergere verso una meta stabile e permanente, finché il desiderio stesso, raggiunto l'oggetto desiderato/amato, vi si assimila.

Anche la nota massima di Vittorio Alfieri «Volli, e volli sempre, e fortissimamente volli» [33], sembra rivelare questo. Bisogna veicolare verso un solo oggetto la potenza di amori e desideri innata nei desideranti, poiché la dispersione si combatte con la concentrazione, cioè ch'è sparso va raccolto! È un unico desiderio che si sostituisce e rimpiazza il mare dei desideri: la sua forza sta nella veemente unicità. Come una freccia scagliata inesorabilmente verso un bersaglio va dritta al punto (*ekāgratā* “monofocalità”, vedi *Kaṭha Upaniṣad* 2.1.14-15 e *Bhagavadgīta* 6.12), così per la sua intrinseca spinta propulsiva l'unico desiderio si volge alla meta conducendo il desiderante – in forza del desiderio stesso – oltre la sua condizione estroflessa, per farlo approdare a un porto dove ogni desiderio si placa, una condizione priva dei molteplici desideri di molteplicità – e conseguenti rappresentazioni – e pure dell'ultimo desiderio (vedi nota 36). In quel porto non c'è più alcun oggetto, dunque non si dà più un desiderio, non c'è più amore per qualcosa, ma si penetra divenendo la cosa per cui si provava amore (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.7, vedi *infra*): si scacciano i molti chiodi con un solo chiodo.

Un accenno doveroso va proposto anche a come avviene la torsione, l'inversione, la rimodulazione, la metanoia dalla dispersione alla concentrazione, dalla frammentazione al raccoglimento. I testi parlano di una *discretio* e/o *diakrisis*, chiamata *viveka* “discriminazione, discernimento”, in quanto processo differenziante e strumento epistemico grazie al quale si *ponderano*, *separano* e *distinguono* per lo meno due domini diversi, al fine di sceglierne uno solo. *Viveka* è una sorta di sospensione dell'adesione all'oggetto e alle rappresentazioni da esso generate; una condizione nella quale ci si ferma a esaminare per poi operare una scelta finale. Esercitando *viveka* il vivente si sottrae alla corrente vorticoso, risalendo in senso contrario il fiume della schiavitù semio-somatica determinata dagli oggetti. Allora individua dei dispositivi, ossia esercizi, atti e strumenti per far sorgere, sviluppare ed esercitare uno sguardo discriminativo (*viveka-darśana*), uno sforzo contro-corrente rispetto all'abituazione dispersiva. Lo sguardo abitudinario aderisce alla proliferazione fenomenica; l'esercizio dello sguardo dominato da *viveka* frena, retrocede e sceglie il meglio (*śreyas*) tra le varie opzioni. *Mutatis mutandis*, un passo dal commento di Vyāsa a *Yogasūtra* 1.12 (Bodas & Abhyankar 2006, 18) funge da glossa a quanto detto:

*cittanadī nāmobhayaṭovāhīnī vahatī kalyāṇāya vahatī pāpāya ca | yā tu  
kaivalyapṛāgbhārā vivekaviṣayanīmnā sā kalyāṇavahā [...]*

«Il fiume delle cognizioni scorre in entrambe le direzioni, cioè scorre verso il bene e verso l'insania. Ebbene, scorre verso il bene quel [fiume] che è proteso all'isolamento ed è prostrato dalla discriminazione; [quello] che scorre verso l'insania è proteso al divenire ed è prostrato dalla non-discriminazione [...]».

[33] Si tratta di una frase contenuta nella *Lettera responsiva a Ranieri de' Casalbigi* (6 settembre 1783). Si veda [www.treccani.it/vocabolario/volli-e-volli-sempre-e-fortissimamente-volli](http://www.treccani.it/vocabolario/volli-e-volli-sempre-e-fortissimamente-volli), ultimo accesso 7 febbraio 2022.

Una volta imboccata la strada scelta in forza di *viveka*, ci si immette nel flusso del desiderio/pensiero sano (*akliṣṭa-vṛtti*) che conduce alla meta salutare.

Sofferamoci nuovamente su cosa s'intende con questo desiderio sano e utile o, addirittura, *strumentale*. Sin dall'origine dei testi radicali in *sūtra*, molte tradizioni intellettuali sanscrite mostrano contenutisticamente e linguisticamente una chiara inclinazione al desiderare. Riporto qui di seguito un tritico di esempi da *sūtra* arcaici non tanto per il loro significato, ma per evidenziare la centralità del desiderio in essi. Certamente, il desiderio, vuole un oggetto. I testi citati qui sotto mostrano anche linguisticamente come la spinta iniziale di un'indagine – interiore o esteriore che sia – muova dal desiderio per un oggetto preciso, che in questi contesti cambia a seconda dell'orientamento assiologico del trattato:

*Vasiṣṭadharmasūtra* (III a.C.) 1.1.1: *athātaḥ puruṣaṇiḥśreyasārthaṃ*

*dharmajijñāsā* |

*Mīmāṃsāsūtra* (I d.C.): *athāto dharmajijñāsā* |

*Brahmasūtra* (II d.C.): *athāto brahmajijñāsā* |

Le parole evidenziate in grassetto sono derivativi del desiderativo che, come suggerisce l'etichetta stessa, esprimono un desiderio, una volontà o un'aspirazione. Il sostantivo femminile è *jijñāsā* che individua il desiderativo del verbo *jñā* "conoscere, comprendere", quindi il termine significa "desiderio di conoscere, istanza conoscitiva, amor di conoscenza". Qui il desiderio/amore si indirizza all'atto di conoscere, che a sua volta ha bisogno di un oggetto. In seguito, i vari testi si riferiranno a differenti oggetti nell'istanza iniziale: il *dharma* legge o norma, il *brahman* l'assoluto, e molto altro. I testi informano che attraverso un determinato percorso, i desideri che mantengono come ultimo approdo siffatti referenti assoluti, conducono all'assenza di desiderio. Si tratta di un ultimo desiderio che condanna a morte la molteplicità dei desideri, trasformando il desiderante plurale e dispersivo in desiderante univoco e raccolto. [34]

Dunque, una volta ancora va ribadito quanto il desiderio sia fondamentale e, ciononostante, quanto spesso la scure censoria brahmanica si abbatta su di esso o, meglio, sulla sua versione più dispersiva. Pertanto, al fine di chiarire ulteriormente la centralità del desiderio/amore, accanto a queste bisogna affiancare altre considerazioni parallele. Sta di fatto che ogni qual volta ci si riferisce ai fenomeni e, di conseguenza, al dominio epistemico, ci si deve fondare su un tritico di elementi e termini correlati: un soggetto conoscitore (*pramātr*) che attraverso degli strumenti cognitivi (*pramāṇa*) perviene a un oggetto conoscibile (*prameya*), di cui ha una cognizione (*pramīti*), che può essere valida (*pramā*) o erronea (*apramā*). Finché ci si muove in un ambito d'esercizio dominato da questo meccanismo, si deve per forza presupporre un'alterità tra i vertici di questo triangolo. Laddove un soggetto conoscitore si volge spontaneamente a un oggetto cercando di raggiungerlo con una serie di mezzi, questa sua scelta spontanea è determinata da una specifica forma di amore,

[34] Tra gli innumerevoli esempi testuali che trattano la questione, abbiamo la metafora del blocco di sale nell'acqua (*saindhavakhilya*) e quello, forse ancor più chiaro, della "polvere di allume" (*kaṭaka-reṇu*). Il primo esempio è da *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.4.12 e 4.5.13): «È così: quando un blocco di sale è gettato nell'acqua, in essa si dissolve non c'è più possibilità di riprenderlo, tuttavia, da qualsiasi luogo si attinga, [l'acqua] è decisamente salata. [...]» (*sa yathā saidhavakhilya udake prāsta udakam evānuvilīyeta na hāsyodgrahaṇāyeva syād yato yatas tvād adīta lavaṇam* [...]). Per il secondo si riporto l'*Ātmabodha* (5; Nikhilānanda 1947, 129-130): «Grazie al reiterato esercizio della conoscenza/consapevolezza, una volta che la conoscenza ha reso puro l'individuo – oscurato per via dell'ignoranza – distrugge se stessa; come la polvere di allume [una volta purificata] l'acqua [si estingue da sé]» (*ajñānakaluṣaṃ jīvaṃ jñānābhyaśād vinirmalam | kṛtvā jñānaṃ svayaṃ naśyej jalam katakareṇuvat || 5 ||*). Sta

un'affezione e/o un desiderio nei confronti di quell'oggetto, che egli considera altro e dunque da acquisire al fine di placare il bisogno che la mancanza di quello sembra pale- sare. Di contro, una serie di testi, a partire dalle *Upaniṣad*, ci mettono al corrente dell'esistenza di individui i cui ten- sori esternamente rivolti ai desiderabili, si sono allentati o sono venuti meno poiché costoro hanno già attinto l'og- getto dei desideri (*āptakāma*), hanno già soddisfatto tutti i desideri (*sarvakāma*) poiché hanno attinto il solo vero oggetto di desiderio, il sé (*ātmakāma*), ergo non hanno più alcun desiderio (*akāma*). L'umano che ha i desideri domati in forza di un unico desiderio, una volta attinto l'oggetto di quell'unico desiderio non presenta desiderio residuo: diviene immune dal dominio epistemico, non più toccato dagli ondivaghi diverbi del fenomeno. [35] La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.4.6-7) ritrae questo peculiare antropo-tipo che ha supe- rato e sublimato desideri e passioni, il cui destino ultimo è altrettanto peculiare: [36]

[...] *athākāmayamāno yo 'kāmo niṣkāma*  
*āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇā*  
*utkrāmanti | brahmaiva san brahmāpyeti || 6 ||*  
*tad eṣa śloko bhavati – yadā sarve pramucyante*  
*kāmā ye 'sya hṛdi śrītāḥ | atha martyo 'mṛto*  
*bhavaty atra brahma samaśnuta iti | [...]*

«[...] Mentre, per colui che non è desiderante, che è privo di desideri, libero da desideri, che ha attinto i desideri, il cui desiderio è il sé, per costui i soffi non dipartono, [bensì] costui divenuto nient'altro che assoluto attinge l'assoluto (6).

A tal proposito vi è un verso:

“Quando tutti i desideri che albergavano nel cuore di costui si annullano, allora il mortale diviene pri- vo di morte e qui [in questo dominio d'esistenza] attinge l'assoluto [...]”».

In questo passo una delle questioni che emerge non è solo il divincolarsi di tali individui da ogni forma di desi- derio coi relativi oggetti, bensì costoro superano la percezione stessa del- la distinzione. Si chiarisce inoltre la fondamentale centralità del deside- rio come strumento per la condizione senza desiderio. Il testo accenna a un viatico capace di rendere l'umano forte di ciò che innegabilmente lo rende debole: non si tratta tanto di eliminare *kāma*, quanto di specifi- carlo, direzionarlo e farne convergere la potenza in un sol punto. Il desi- derio allora non è più di molteplicità, ma di univocità e, grazie a quello, non si aggira l'oggetto ma lo si penetra e si è assorbiti in esso (*samādhi*) [37] tanto da non sentire più alcun confine distintivo.

A questo proposito si possono proporre ulte- riori riflessioni a partire dal *Maitreyībrāhmaṇa* di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.4.1-14, ripetuto pressoché

di fatto che la polvere d'allume è usata in India come purificatore e chiarifica- tore naturale dell'acqua: quando la si getta nell'acqua sporca, l'allume fa sì che tutte le impurità vi si attacchino e si depositino sul fondo. Poi l'allume gravido degli altri residui inglobati, si scioglie da sé. Si veda anche *Saundaranandamahākāvya* (6.69-73) di Aśvaghōṣa, che riferisce della malattia del mondo da contrastare con qualcosa di uguale e contrario, come specificamente mostra il verso 16.72 “si elimini l'immagine malsana coltivan- done un'altra”.

[35] Si veda anche il commento di Śāṅkara ad *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 2.4.1: *brahmavidāś cāptakāmatvād*

*āptakāmasya*  
*kāmānupapatteḥ*  
| «Siccome colui che conosce l'as- soluto ha attinto [la realizzazione di] ogni desiderio, non è congruo accettare la persistenza di desideri per un tale individuo che ha ottenuto ogni [oggetto di] desiderio».

[36] Si veda la nota 42 su *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.3.21 che descrive l'incremento semantico qui riportato, relativamente a colui che ha attinto l'oggetto dei desideri (*āptakāma*), poiché ha attinto il ricono- scimento del proprio nudo statuto di realtà (*ātmakāma*) e, dunque, nulla ha più da desiderare (*akāma*). Si vedano anche *Chāndogya Upaniṣad* 1.1.6 e 7.24.1; nonché il *sarvāpti* “acquisizione di ogni cosa” di *Kauṣītaki Upaniṣad* (3.3) e *kāmasyāpti* “soddisfazione del desiderio” di *Kaṭha Upaniṣad* 2.11 (anche Chierighin 2019, 30-31). Ancor più rilevante per il gioco fonetico-se- mantico sul termine *kāma* in questo contesto, è *Kaṭha Upaniṣad* (6.8): «Ora ecco un uomo che non desidera [nulla]: privo di desideri, liberato dai desideri, i cui desideri sono soddisfatti, il cui unico desiderio è il sé. Le sue forze vitali non dipartono. Essendo *brahman* s'immerge in *brahman*» (*athākāma- yamāno yo 'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmo na tasya prāṇā utkrāmanti | brahmaiva san brahmāpyeti || 8 ||*).

[37] Difficilissimo individuare precisa- mente cosa sia il *samādhi*, ossia una condizione di “non-vita e non-morte” insieme, la cui traduzione attualmente più accreditata è “assorbimento” o “totale assorbimento” (a cui aggiun- gerei “meta-cognitivo”). La parola si

identico in 4.5.1-15), [38] uno dei brani più mirabili della tradizione testuale upaniṣadica. Nel sappo il sagace Yājñavalkya – prima di abbandonare il tetto coniugale divenire ramingo – dona un’istruzione alla moglie Maitreyī sulla reale direzione e l’oggetto primario dell’amore/desiderio (*kāma*). Vale la pena di citare gran parte del passo nella sua versione più completa (4.5.1-15). Per inserire il brano nel discorso *in fieri*, esso va diviso in due sezioni: prima 4.5.1-7 e poi alcune frasi salienti da 4.5.14-15 (Cohen 2018, 39, 255- 256).

In verità, il brano mostra due parentesi entro le quali si volge *kāma* con una doppia valenza,

in quanto amore cosmico e amore personale, nonché le sfumature presenti nei gradienti interposti tra i due estremi. Si tratta di un amore che, da una parte, riconduce la totalità dell’essere alla sua realtà *principiale* e, dall’altra, fonda il vincolo personale di due individui, qui rappresentati dal marito Yājñavalkya e dalla moglie Maitreyī. Specificamente, il passo 4.5.5 mostra come persino l’amore cosmico e totalizzante sia radicato principalmente nell’immediatezza dell’esperienza vissuta da entrambi gli interlocutori del dialogo, che dal passo successivo (4.5.6) si apre a un’impennata speculativa (Chiereghin 2019, 82-86).

*atha ha yājñavalkyasya dve bhārye babhūvatur maitreyī ca kātyāyanī  
ca | tayor ha maitreyī brahmavādīni babhūva | strīprajñaiṣa tarhi  
kātyāyanī | atha ha yājñavalkyo ’nyad vṛttam upākariṣyan  
|| 1 ||*

«Yājñavalkya aveva due mogli, Maitreyī e Kātyāyanī. Di esse Maitreyī discorreva del principio, mentre Kātyāyanī conosceva quello che le donne conoscono. Un giorno Yājñavalkya, che stava per accedere a un nuovo stadio di vita, disse (1):

*maitreyīti hovāca yājñavalkyaḥ | pravrajīṣyan vā are ’ham asmāt sthānād asmi |  
hanta te ’nayā katyāyanīyāntaṁ karavāṇīti || 2 ||*

“O cara Maitreyī, io vagherò ramingo altrove da questo luogo e voglio definire la tua situazione con Kātyāyanī (2)”.

*sā hovāca maitreyī – yan nu ma iyam bhagoḥ sarvā pṛthivī vittena pūrṇā syāt  
syāṁ nv ahaṁ tenāmṛtāhoḥ neti | neti hovāca yājñavalkyaḥ | yathaiṣopaka-  
raṇavatāṁ jīvitam | tathaiva te jīvitaṁ syāt  
| amṛtatvasya tu nāśāsti vittaneti || 3 ||*

Allora quella Maitreyī rispose: “O glorioso, se invero questa terra intera con la sua ricchezza fosse mia, sarei forse per questo libera da morte? Oppure no?”. “No!” rispose Yājñavalkya, “la tua vita sarebbe come quella dei ricchi, ma non dalla ricchezza si può sperare l’assenza di morte!” (3).

*sā hovāca maitreyī – yenāhaṁ nāmṛtā syāṁ kim ahaṁ tena kuryāṁ | yad eva  
bhagavān veda tad eva me brūhīti || 4 ||*

Allora Maitreyī ribatté: “Che potrei farmene dunque di ciò con cui non potrò essere priva di morte? Invece, rivelami esattamente ciò che il glorioso conosce!” (4).  
*sa hovāca yājñavalkyaḥ – priyā vai khalu no bhavati satī priyam avṛdhat | hanta*

[38] Tra le varie spiegazioni della ripetizione quasi identica dei due brani, oltretutto divicolati dalle sezioni precedenti e successive, abbiamo la ripetitività (*abhyāsa*) peculiare ai testi antropo-tecnici e/o practo-gnostici, grazie all’esercizio della quale ciò che non era possibile diviene possibile. Sull’importanza della ripetizione e dell’esercizio vedano Sloterdijk (2010) e Mori (2017).

costruisce col prefisso *sam* indicante “completezza, correttezza, perfezione, dotazione”, accompagnato al prefisso *ā* “totalità, moto centripeto, da ogni parte”. Il termine *dhi* deriva dalla

radice  $\sqrt{dhā}$  che significa “porre, mettere, stabilire, fissare”. Il vocabolo ha una lunghissima storia testuale e può essere utilizzato per vari campi semantici dipendenti dal contesto d’uso, ecco perché ha moltissime rese, come “concentrazione, assorbimento, raccoglimento, isolamento”, anche “clausura, reclusione, confino, ostaggio, arresto, arretramento, ritiro”, o ancora “cessazione, cella di reclusione, tumultazione, sepoltura, dissoluzione, eliminazione, ritrazione”. La resa ottocentesca dei primi studiosi era “estasi”. Mircea Eliade propose il bel neologismo “enstasi”, uno stare dentro. Ivi si propone una provocazione con un’altra traduzione: *metàstasi*! In effetti, il prefisso greco *meta* significa “al di là”, qui si accompagna alla parola *stasis* “condizione permanente e ferma”. In questo caso l’attenzione più che al moto da *fuori* o da *dentro* si pone attenzione sul cambio di disposizione, sulla trasformazione di stato, di visione, di sguardo: si tratta di una metanoia. Si verifica una trasposizione di piani e un cambiamento radicale di sede e stato di colui che perviene a questa condizione, che ormai vede ogni cosa in altro modo: così com’è! L’effetto di tale *super-stasis* è nello *sguardo*, ossia nel modo di stare con sé nel mondo e nel modo di guardare a sé e al mondo (Squarcini & Pellegrini 2019, 47-50).

*tarhi | bhavaty etad vyākhyāsyāmi te | vyācakṣāṇasya tu me nididhyāsasveti || 5 ||*  
Allora Yājñavalkya disse: “Tu, che mi eri già cara, sei divenuta ancor più cara. Ecco che dunque ti rivelerò ciò, ma tu mantieniti attenta a me, mentre te ne parlo (5)”.  
*sa hovāca | na vā are patyuh kāmāya patiḥ priyo bhavaty ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati | na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavaty ātmanas tu kāmāya jāyā priyā bhavati | na vā are putrāṇām kāmāya putrāḥ priyā bhavanty ātmanas tu kāmāya putrāḥ priyā bhavanti | na vā are vittasya kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavati | na vā are paśūnām kāmāya paśavaḥ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya paśavaḥ priyaṃ bhavati | na vā are brahmaṇaḥ kāmāya brahma priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya brahma priyaṃ bhavati | na vā are kṣatrasya kāmāya kṣatraṃ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya kṣatraṃ priyaṃ bhavati | na vā are lokānām kāmāya lokāḥ priyā bhavanty ātmanas tu kāmāya lokāḥ priyā bhavanti | na vā are devānām kāmāya devāḥ priyā bhavanty ātmanas tu kāmāya devāḥ priyā bhavanti | na vā are vedānām kāmāya vedāḥ priyā bhavanty ātmanas tu kāmāya vedāḥ priyā bhavanti | na vā are bhūtānām kāmāya bhūtāni priyāṇi bhavanty ātmanas tu kāmāya bhūtāni priyāṇi bhavanti | na vā are sarvasya kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavaty ātmanas tu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati | ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyo maitreyi | ātmani khalv are dṛṣṭe śrute mate vijñāta idaṃ sarvaṃ viditam || 6 ||*

Egli disse: “Non per amore del marito il marito è caro, ma per amore di sé (*ātman*) il marito è caro. Non per amore della moglie la moglie è cara, ma per amore di sé la moglie è cara. Non per amore dei figli i figli sono cari, ma per amore di sé i figli sono cari. Non per amore delle ricchezze le ricchezze sono care, ma per amore di sé le ricchezze sono care. Non per amore degli armenti gli armenti sono cari, ma per amore di sé gli armenti sono cari. Non per amore dell’autorità sacerdotale l’autorità sacerdotale è cara, ma per amore di sé l’autorità sacerdotale è cara. Non per amore del potere temporale il potere temporale è caro, ma per amore di sé il potere temporale è caro. Non per amore dei mondi i mondi sono cari, ma per amore di sé i mondi sono cari. Non per amore degli dei gli dei sono cari, ma per amore di sé gli dei sono cari. Non per amore dei *Veda* i *Veda* sono cari, ma per amore di sé i *Veda* sono cari. Non per amore degli esseri gli esseri sono cari, ma per amore di sé gli esseri sono cari. Non per amore di ogni cosa ogni cosa è cara, ma per amore di sé ogni cosa è cara. È invero il sé, o cara, che va realizzato, che si deve udire, che si deve riflettere e che si deve contemplare, o Maitreyi! Certamente, o diletta, solo una volta che il sé sia stato realizzato, udito, riflettuto e contemplato tutto questo è conosciuto! (6)”. [39]

*brahma taṃ parādād yo ’nyatrātmano vedān veda | kṣatraṃ taṃ parādād yo ’nyatrātmanaḥ kṣatraṃ veda | lokās taṃ parādur yo ’nyatrātmano lokān veda | devās taṃ parādur yo ’nyatrātmano devān veda | vedās taṃ parādur yo ’nyatrātmano vedān veda | bhūtāni taṃ parādur yo ’nyatrātmano bhūtāni veda | sarvaṃ taṃ parādād yo ’nyatrātmanaḥ sarvaṃ veda | idaṃ brahmedaṃ kṣatram ime lokā ime devā ime vedā imāni bhūtānīdaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā || 7 ||*  
L’autorità sacerdotale abbandona colui che ritiene i poteri sacerdotali altrove rispetto a sé (*ātman*). Il potere temporale abbandona colui che ritiene tale autorità temporale altrove rispetto a sé. I mondi abbandonano colui che ritiene i mondi altrove rispetto a sé. Le divinità abbandonano colui che ritiene le divinità altrove rispetto a sé. I *Veda* abbandonano colui che ritiene i *Veda* altrove rispetto a sé. Gli esseri abbandonano colui che ritiene gli esseri altrove rispetto a sé. Ogni cosa

[39] Su quest’ultima frase si sono spesi fiumi d’inchiostro. Si tenga presente solo che qui l’ambito presentato è prettamente metafisico e riguarda la scienza delle scienze (*paravidyā*). Nel passaggio citato il gerundivo (= *draṣṭavyaḥ*) esprime la necessità o la prescrizione relativa alla realizzazione di sé – o del sé –, usando la radice *dṛś* “vedere, scorgere, osservare”, per evidenziare l’immediatezza di tale consapevolezza, come avviene per le percezioni visive. In seguito, la successione dei termini indica una gerarchia interna nei quattro gerundivi: *in primis* la realizzazione, cioè la visione di sé che è lo scopo ultimo. Poi si evidenzia la successione metodologica che conduce a suddetta visione: si ascolta (*śravaṇa*) l’insegnamento da una voce autorevole, si riflette (*manana*) attraverso ragione e logica cercando di

abbandona colui che ritiene ogni cosa altrove rispetto a sé. Tale autorità sacerdotale, tale potere temporale, tali mondi, tali divinità, tali *Veda*, tali esseri, ogni cosa che c'è quella è il sé! (7) [...]».

Ecco che in questo lungo segmento, soprattutto il 4.5.6, ci troviamo di fronte all'uso volutamente ripetitivo, quasi ossessivo, della parola *kāma* (nonché della parola *ātman!*), qui leggibile come desiderio o amore, sebbene l'ago della bilancia ermeneutica qui si pieghi verso la resa come "amore". Certo è che la lettura, a occhi superficiali o influenzati da altri ambiti disciplinari, può apparire sconcertante, mettendo apparentemente alla base di ogni relazione interpersonale un atto biecamente utilitaristico di "amore di sé", cioè di egoismo (Chiereghin 2019, 82-84). La questione, tutt'altro che banalmente egoistica va ricondotta – su più piani – a una radice del tutto differente, cosa che aiuterà a concludere il discorso fin qui sviluppato.

Invero, tutto ciò che si ama e desidera non si ama per la cosa in sé ma per il senso di pienezza che la cosa provoca nell'umano, per quel senso di piacere (*sukha*) che si sprigiona nei viventi. Il piacere provocato dall'acquisizione dell'oggetto agognato/amato determina una sorta di unificazione, di pacificazione – per quanto temporanea – della volontà di acquisire. In tal momento, il soggetto conoscitore (*pramātr*), solitamente in costante ricerca di oggetti (*prameya*) tramite gli strumenti di conoscenza sensoriale (*pramāṇa*), quando trova i sensibili perviene a una convergenza tra interno ed esterno, una sorta di unità e bilanciamento che reca un piacere passeggero, un *silenziamento* dei bisogni che conduce a una serenità relativa, a una *stabilitas* temporanea perdurante finché non si ricomincia la cerca di nuovi oggetti e il bisogno di soddisfare nuovi desideri. L'*Upaniṣad* sentenzia però che quel gaudio non è determinato dall'oggetto in sé, ma dal placarsi della ricerca che per un attimo lascia trasparire lo statuto intrinseco di sé (*ātman*), solitamente velato dall'invadenza del mondo e dall'estroversiva adesione agli oggetti. Quel piacere e quella pienezza sono solamente rivelati dall'acquisizione, in quanto già albergano nel soggetto. Ma è per disvelare quel piacere che ogni cosa si cerca (*rāga*, *Yogasūtra* 2.7) o si evita (*dveṣa*, *Yogasūtra* 2.8): per immergersi nell'amore innato, ossia per volgersi a sé, si determina un costante moto verso *ātman*. Questo moto costante si mostra concretamente nell'amore/desiderio (*kāma*) per ogni cosa che desideriamo e/o amiamo, ma che, in ultima analisi, è solo desiderio/amore di sé o, più metafisicamente, "amore del sé" (*ātman*)! Tuttavia, finché la cerca non è conclusa, tutto il meccanismo si rimette perpetuamente in moto, facendo sì che si cerchi altrove ciò che invero è assolutamente prossimo e costitutivo: la natura permanente, mentre transeunti sono gli oggetti e i nostri sentimenti nei loro confronti. È quindi per l'amore di sé, ossia per disvelare il proprio *status* costitutivo che il soggetto cerca costantemente ciò che è in grado di mostrargliene anche solo un timido riflesso, anche se per farlo confonde il più delle volte i termini della cerca. [40]

La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* procede e, nella parte finale (4.5.14-15), introduce nuove riflessioni stimolanti e affermazioni rilevanti:

annullare ogni dubbio circa l'insegnamento udito e, infine, ci si concentra nella contemplazione costante (*nididhyāsana*) dell'insegnamento mondato da ogni dubbio. Al culmine di questo processo si ha la realizzazione diretta di sé (*ātmasākṣātkāra*), la visione di *ātman* (*ātmadarśana*), laddove le parentesi epistemiche tra contemplato, contemplatore e contemplazione vengono meno, sublimandosi nel solo oggetto. Inoltre, stupisce constatare che l'intero brano upaniṣadico potrebbe essere efficacemente glossato da un passo del *Convivio* di Dante (3.6.7; Cudini 1980, 164) «E quella gente che qui s'innamora. Dove è da sapere che ciascuna cosa massimamente desidera la sua perfezione, e in quella si queta ogni suo desiderio, e per quella ogni cosa è desiderata: e questo è quello desiderio che sempre ne fa parere ogni dilettaazione manca ...».

[40] Per un'interpretazione innovativa e personale, ma complementare a quella qui offerta, si rimanda a Chiereghin (2019, 84-86). Ivi l'autore offre un efficace parallelismo del brano upaniṣadico con un dialogo giovanile

[...] *avināsi vā are 'yam ātmānucchittidharmā* || 14 ||

«O cara, questo sé è indistruttibile, non soggetto a sradicamento (14).  
*yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati, tad itara itaraṃ jighrati, tad itara itaraṃ rasayate, tad itara itaram abhivadati, tad itara itaraṃ śṛṇoti, tad itara itaraṃ manute | tad itara itaraṃ sprśati, tad itara itaraṃ vijānāti | yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ rasayet tat kena kam abhivadet tat kena kaṃ śṛṇuyāt tat kena kaṃ manvīta tat kena kaṃ sprśet tat kena kaṃ vijānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt* [...] || 15 ||

Infatti, laddove è come vi fosse (*iva*) dualità allora l'uno vede l'altro, allora l'uno odora l'altro, allora l'uno gusta l'altro, allora l'uno parla all'altro, allora l'uno ode l'altro, allora l'uno pensa all'altro, allora l'uno tocca l'altro, allora l'uno conosce l'altro. Ma, laddove ogni cosa è divenuta sé, allora con cosa si potrebbe vedere e chi? Allora con cosa si potrebbe odorare e chi? Allora con cosa si potrebbe gustare e chi? Allora con cosa si potrebbe parlare e a chi? Allora con cosa si potrebbe udire e chi? Allora con cosa si potrebbe pensare e a chi? Allora con cosa si potrebbe toccare e chi? Allora con cosa si potrebbe conoscere e chi? Con che cosa potrebbe conoscersi quello grazie al quale tutto l'universo conosce? [...] (15)». [41]

Ecco che mediante le espressioni finali del brano in esame, come «Ma, laddove ogni cosa è divenuta il sé, allora con cosa si potrebbe vedere e chi?» (*yatra tv asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet*), nella sua alta uniforme di metafisica non-dualista, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* afferma una posizione chiara, per quanto apparentemente remota. Come ingiunge l'ultima parte di 4.5.6, una volta avvenuta la “realizzazione di sé” (*ātmadarśana* lett. “visione di/del sé”) [42] non c'è più confine, non c'è più differenza. Allora, come e con che cosa si può percepire, gustare, annusare, amare qualcuno o qualcosa? È solo il sé (*ātman*) che tramite sé (*ātman*) vede sé (*ātman*), gusta sé, odora sé, ama sé ... Ma il linguaggio, per sua natura imperfetto e parziale, è qui un trampolino di lancio, poiché riprende il fenomeno per mostrarne l'*iter* di superamento, per andare oltre. Ecco dunque la domanda relativa: come si fa a conoscere il conoscitore? Il soggetto non può essere trattato da oggetto. È necessaria un'inversione di sguardo: ciò che si cerca fuori come ogni altra cosa è invece dentro; si deve smettere di cercare il cercatore. Come se un occhio insaziabile che cerca una forma fuori di sé, alla fine si trovasse solo, a osservare se stesso da se stesso, esattamente così si dismette l'agire in favore dell'essere, poiché conoscere significa essere, in quanto ogni conoscenza è davvero compiuta solo per assimilazione o per identità (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.4.18). Si può, in conclusione, evincere dal passo trattato un aforisma riassuntivo: amare è desiderare di essere ciò che si è! [43]

Come avviene ciò e, soprattutto, qual è lo *status* di quell'oggetto tanto potente da far virare il desiderante dalla sua abitudine ai molti desiderabili? Chiaramente questo è un tema troppo vasto da trattare ora e, per certi versi, di altra natura. Si chiude allora con un'ultima citazione, ora

di Platone, l'*Eutifrone*, in cui si definisce il «santo» come ciò che è «caro agli dei». Socrate pone una questione al sacerdote Eutifrone, ossia il santo è tale perché caro agli dei oppure è caro agli dei perché santo? Socrate risponderà che non è la proprietà di essere caro agli dei che fonda l'essere santo. Al contrario, per Socrate il luogo della santità è l'interiorità dell'uomo e non l'arbitrio degli dei e, per comprendere in che modo egli può essere caro, occorre guardare al suo sé.

[41] Anche la parte restante di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.5.15 è rilevante, anche se non proprio direttamente per il contesto in esame: *sa eṣa neti nety ātmā | agrhyo na hi grhyate | aśīryo na hi śīryate | asaṅgo na hi sajyate | asito na vyathate na riṣyati | vijñātāram are kena vijānīyād ity uktānūsāsanāsi maitreyi | etāvad are khalv amṛtatvam iti hoktvā yājñavalkyo vijāhāra* || «Ecco, questo è il sé 'né così', 'né così'! È inafferrabile, infatti non si afferra; è indefettibile, infatti non decade; è irrelato, infatti non si relazionano; senza legami, non si turba, non è colpito. Allora, o cara, come da chi può essere conosciuto il conoscitore? Ecco, o Maitreyī, che ti ho donato l'istruzione. Tale, o diletta, è inverto l'immortalità!» Dopo aver così parlato Yājñavalkya se ne andò (15)».

[42] Si parla di visione perché la vista è chiaramente la facoltà sensoriale più attiva e immediata nei confronti dell'oggetto.

[43] Un ultimo passo di *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.3.21) – ancorché connesso *in primis* al sonno profondo – merita di essere citato per analogia alla condizione di cui si è parlato nella parte conclusiva del saggio. Attraverso la similitudine sessuale dell'amplesso, il testo ricorda la differenza abissale che separa la coscienza

dalla *Kaṭha Upaniṣad* (2.1.1), che sibillamente sintetizza quanto è stato oggetto di riflessione:

*parāñci khāni vyatṛṇāt svayambhūḥ tasmāt parāñ paśyati nāntarātman | kaścīd dhīraḥ pratyagātmānam aikṣat āvṛttacakṣur amṛtatvam icchan ||*

«L'Auto-esistente forgiò gli orifizi rivolti all'esterno, per questo si vede l'esterno e non il sé interiore. [Solo] qualche saggio, agognante la non-morte, invertiti i sensi scorse il sé interiore».

dualistica – interna o esterna che sia – dalla conoscenza unitaria di/del sé (*ātman*). Pur annullata la coscienza di esterno e interno, la conoscenza come tale permane, anzi vi è la più alta ed intensa delle esperienze di consapevolezza, di quella visione conoscitiva totale (*prājñā*) che è il sé, a cui l'individuo (*puruṣa*) si fonde inscindibilmente: emerge dunque un'identità che travalica ogni sintesi, dove il desiderio/amore si trasfigura affrancandosi dall'idea superficiale di mancanza e bisogno, penetrando così la totalità dell'essere (Chiereghin 2019, 202-203): «Questa è dunque la forma di colui che ha superato il desiderio, che ha annullato colpe e paure! Ecco che colui che è totalmente avvinto alla donna amata non coglie più nulla di esterno o interno, così quest'essere totalmente avvinto al sé che è conoscenza immediata, non coglie più nulla di esterno o interno. Allora questa è dunque la sua forma, ove desiderio è colmato, ove il desiderio è il sé, ove non c'è desiderio.» (*tad vā asyaitad aticchandā apahatapāpmābhayaṃ rūpaṃ | tad yathā priyayā striyā sam-pariṣvako na bāhyaṃ kiñcana veda nāntaram | evam evāyaṃ puruṣaḥ prājñenātmanā sampariṣvako na bāhyaṃ kiñcana veda nāntaram | tad vā asyaitad āptakāmam ātmakāmam akāmaṃ rūpaṃ śokāntaram ||*).

## Bibliografia

- Amarasiṃha. (2001). *Nāmaliṅgānuśāsanaṃ nāma Amarakoṣaḥ, With the Rāmāśramī (Vyākhyāśudhā) Commentary of Bhānuji Dīkṣita (Rāmāśrama)*. Edited by Hara-govinda Śāstrī. Vārāṇasī: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- Bhattacharya, K. (1992). Note sur la base technique de la philosophie indienne. *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 46 (1), 49-55.
- Biardeau M. (1985) *L'induismo. Antropologia di una civiltà*. Trad. it. di F. Poli. Milano: Arnoldo Mondadori Editore [1 ed. Paris 1981].
- Boccali, G. & Torella, R. (a cura di). (2007). *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*. Torino: Einaudi.
- Bodas, R. S. & Abhyankar, V. S. (a cura di). (2006). *Yogasūtras of Patañjali with the Bhāṣya of Vyāsa commented on by Vācaspati-miśra, and with the commentary of Nāgojī-bhaṭṭa*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Carotenuto, A. (1988). Nostalgia e desiderio. *Rivista di psicologia analitica*, 37, 155-165.
- Chakrabarti, S. C. (2003). *The Value System as Reflected in the Vedas. The Concept of Puruṣārthas*. Ujjain: Maharshi Sandipani Rashtriya Ved Vidya Pratishthan.
- Chiereghin, F. (2019). *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yājñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*. Padova: Padova University Press.
- Cohen, S. (2018). *The Upaniṣads: A Complete Guide*. London-New York: Routledge.
- Cudini, P. (a cura di). (1980). Dante Alighieri. *Convivio*. Milano: Garzanti.
- Danielou, A. (1998). *I quattro sensi della vita*. Trad. it. di F. Fonte Basso. Vicenza: Neri Pozza.
- Della Casa, C. (a cura di). (1976). *Upaniṣad*. Torino: Utet.
- Doniger, O'Flaherty W. (1994). *Miti dell'Induismo*. Trad. it. di M. Piantelli & A. Pelissero. Milano: TEA.
- Filippini-Ronconi, P. (1994). *Il Buddhismo*. Roma: Newton & Compton editori.
- Filippi, G. G. (2010). *Il mistero della morte nell'India tradizionale*. Bassano del Grappa: Itinera Progetti.
- Fišer, I. (1966). *Indian Erotics of the Oldest Period*. Praha: Universita Karlova.
- Freschi, E. (2007) Desidero ergo sum: The Subject as The Desirous One in Mīmāṃsā. *Rivista degli studi orientali*, 80 (1/4), 51-61.
- Giri, S. V. (a cura di). (1979). *Brhadāraṇyakopaniṣat, ānandagirīkṛtāṭikāsaṃvalita-śāṅkarabhāṣyasametā* (I-II). Ṛṣikeśa: Kailāsa Āśrama.
- Giri, S. V. (a cura di). (1983). *Chāndogyaopaniṣat, ānandagirīkṛtāṭikāsaṃvalita-śāṅkarabhāṣyasametā*. Ṛṣikeśa: Kailāsa Āśrama.
- Goyandaka, H. K. D. (a cura di). (2001). *Śrīmadbhagavadgītā Śāṅkarabhāṣya Hindī anuvāda sahita*. Gorakhpur: Gītā Press.
- Hara, M. (2007). Words for Love in Sanskrit. *Rivista degli studi orientali*, 80 (1/4), 81-106.
- Ingalls, D. H. H. (1954). The Comparison of Indian and Western Philosophy. *Journal of Oriental Research*, 22, 1-11.
- Īśvarakṛṣṇa. (2001). *Gauḍapādabhāṣyasahitā sāmkyakārikā 'bhāṣyabhāvavarnini'saṃskṛta-hindīvyākhyopeta*. Edited by Śrī Jvālāprasāda Gauḍa. Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavan.
- Kakar, S. (1995). *Sesso e amore in India*. Trad. it. di V. Mingiardi. Parma: Pratiche Editrice
- Killingley, D. (2004). *Kāma*. In S. Mittal & G. R. Thursby (a cura di), *The Hindu World* (264-287). New York-London: Routledge.
- Meyer, J. J. (1971). *Sexual Life in Ancient India*. Delhi: Orient Book Distribution.
- Mori, L. (2017). *Filosofia dell'esercizio. Yoga e altre tecniche dell'auto-trasformazione*. Milano: Corriere della Sera Varia & RCS MediaGroup.
- Mukerjee, R. K. (1971). *Aṣṭāvakra-gīta (The Song of the Self Supreme)*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nikhilānanda, S. (a cura di). (1947). *Ātmabodhaḥ. Self Knowledge of Śrī Śaṅkarācārya*. Chennai: Sri Ramakrishna Math.
- Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads*. Annotated Text and Translation by Patrick Olivelle. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Olivelle, P. (a cura di). (2005). *Manu's Code Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Delhi: Oxford University Press.
- Padoux, A. (2011). *Tantra*. A cura di Raffaele Torella. Torino: Einaudi.
- Passi, A. (a cura di). (1979). *Aśvagoṣa. Le gesta del Buddha (Buddhacarita canti I-XIV)*. Milano: Adelphi.
- Passi, A. (a cura di). (1985). *Aśvagoṣa. Nanda il bello (Saundarananda-mahākāvya)*. Milano: Adelphi.
- Pieruccini, C. (a cura di). (1990). *Vātsyāyana. Kāmasūtra*. Venezia: Marsilio.
- Pieruccini, C. (2007). La dottrina dell'appagamento: Kāmasūtra e dintorni. In G. Boccali & R. Torella (a cura di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet* (33-60). Torino: Einaudi.
- Pellegrini, G. (2011). L'uomo nei darśana ortodossi. In G. G. Filippi (a cura di), *Il concetto di uomo nelle società del Vicino Oriente e dell'Asia Meridionale*. *Eurasiatica*, 84, 105-123.
- Potter, K. H. (1991). *Presuppositions of India's Philosophies*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Reale, G. (a cura di). (2000). *Aristotele. Metafisica*. Milano: Bompiani.
- Renou, L. (1956). *Histoire de la langue sanskrite*. Paris-Lyon: Éditions IAC.

- Śāstrī J. L. (a cura di). (2000). *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣyam śrīgovindānandakṛtayā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimiśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagiripraṇītena nyāyanirṇayena samuṣṭam*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sani, S. (a cura di). (2000). *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*. Venezia: Marsilio.
- Sarasvatī, H. H. (2000). *Bhaktisudhā*. Kalkattā–Dillī–Vṛndāvana: Rādhākṛṣṇa Bhānukā Prakāśana Saṁsthāna.
- Schwartz, A. (1980). *L'arte dell'amore in India e Nepal. La dimensione alchemica del mito di Śiva*. Bari-Roma: Editori Laterza.
- Shastri, S.V. (1975-76). Sanskrit Synonyms. *Indologica Taurinensia*. 3-4, 439-448.
- Sinha, J. N. (2008). *Indian Psychology*. 3 Voll. Delhi: Motilal Banarsidass [1 ed. Calcutta 1933].
- Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Trad. it. di P. Peticari. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Squarcini, F. & Pellegrini, G. (a cura di). (2019). *Patañjali. Yogasūtra*. Torino: Einaudi.
- Staal, F. (1965). Euclid and Pāṇini. *Philosophy East & West*, 15 (2), 99-116.
- Torella, R. (2007a). Il tantrismo hindu e l'invenzione del desiderio. In G. Boccali & R. Torella (a cura di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet* (61-92). Torino: Einaudi.
- Torella, R. (2007b). Introduzione. Passioni ed emozioni nelle tradizioni filosofico-religiose dell'India premoderna. *Rivista degli studi orientali*. 80 (1/4), 11-20.
- Torella, R. (2008). *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*. Roma: Carrocci.
- Trivedī, R. G. (a cura di). (1991). *Padapāṭhasahitā ṛgvedasaṁhitā sāyaṇācāryakṛtabhāṣyasaṁvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā*. Edited and translated by Rāmagovinda Trivedī. (VIII). Vārāṇasi: Caukhambā Vidyābhavan.
- Vallortigara, G. (2021). *Pensieri di una mosca dalla testa storta*. Milano: Adelphi.