Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in

Scienze delle Religioni

Oltre il soggetto agente: la *Bhagavadgītā* e la critica alla totalità dell'azione individuale

Relatore: (Ch.mo) Prof. Fabrizio Ferrari

Correlatore: (Ch.mo) Prof. Federico Squarcini

Laureando: Edoardo Giglioli

Matricola: 2107675

ANNO ACCADEMICO 2024/2025

Ringraziamenti

A basarsi sulla mia esperienza personale, la sezione dei ringraziamenti, ogniqualvolta mi approccio a una nuova lettura, viene saltata, letteralmente, a piè pari. Se così dovessero far tutti, allora, verrebbe in essere l'interrogativo su quale sia il senso di questa sezione. Si potrebbe presumere che, almeno, le persone che entrano di diritto in queste poche righe, leggendo il testo, si sentano vicine e partecipi, condividendo con me la gioia della conclusione di un percorso. Oppure, perché no, potrebbe anche darsi che, sebbene citate e ringraziate, neanche una riga passerà sotto al loro sguardo. Ma intanto qua ci sono e quindi, la parte di coscienza demandata all'assolvimento del debito morale nei loro confronti, almeno in parte, risulterebbe attesa.

Tuttavia, a fronte di queste parole in libertà, il mio debito di riconoscenza anziché allargarsi, tende a chiudersi, quasi fosse un cuneo la cui punta si fa sempre più sottile e affilata. Le persone che, oltre ogni ragionevole dubbio, dedicheranno qualche momento del loro tempo nel leggere questo testo, già sanno quanto la loro presenza e supporto siano stati per me di grande valore, e il loro inserimento in un elenco di nomi di battesimo, quasi mi risulta una messa in forma goffa e abbozzata, una convenzione cerimoniosa, in fin dei conti. La punta del cuneo scava e diffrange il superfluo, così come affonda non solo su questo obiettivo raggiunto, quanto piuttosto sul momento in cui questo percorso ha preso vita. La mia carriera accademica, almeno finora, rappresenta una seconda possibilità offertami, poiché la consapevolezza di voler dedicare tutte le mie energie allo studio è arrivata dopo un percorso che mi ha portato lontano, facendomi saggiare altri possibili 'abiti esistenziali' da indossare e strade da percorrere - tutte - col senno di poi, funzionali a farmi comprendere quale sia, forse, il mio posto nel mondo.

Dunque, provando a rimembrare a ritroso il mio percorso, lo sguardo si volge sempre verso lo stesso centro, un nucleo affettivo che ha sempre compreso, forse anche prima di me, quale fosse la direzione da prendere: mia madre.

Ed è pertanto che verso di lei, e solo lei, che mi sento di dover essere grato. Cara mamma, questo lavoro, così come questo traguardo, l'abbiamo raggiunto insieme, con la ferma certezza che senza il tuo amore niente sarebbe stato possibile.

Talvolta mi sorprendo con lo sguardo all'insù, ancor più certo che se fossi qui, ti staresti facendo delle grasse risate, vecchio farfallone!

A mia madre

Mamma, qualunque sia
Quella in cui nascerem vita novella,
Tu, cara al figlio, in quella
Possa ancora esser tu la madre mia!

Nāgānanda, *Il giubilo dei serpenti*.

Indice

Introduzione 4

Capitolo 1 7

Il contesto sociale, politico e culturale soggiacente alla *Bhagavadgītā* 7

Capitolo 2 18

Fondamenti del pensiero indiano nella *Bhagavadgītā* 18

Capitolo 3 35

La teoria dell'azione nella *Bhagavadgītā* 35

Capitolo 4 48

L'esautorazione della totalità del principio agentivo del soggetto agente 49

Conclusione 64

Introduzione

La domanda filosofica che giace alla base di questo lavoro appare tanto semplice quanto lo è, in verità, la sua complessità intrinseca, cioè appartenente alla sua più profonda essenza: 'cosa spinge l'essere umano ad agire?'.

L'interrogativo su cosa costituisca il motore dell'agire umano rappresenta una questione fondativa della riflessione filosofica, la cui risposta, necessariamente, deve affidarsi a uno sguardo che si affaccia su tutto il grande orizzonte delle scienze umane.

La riflessione filosofico-religiosa indiana ha prodotto una letteratura, su questo tema, dalla portata amazzonica; il tentativo del presente lavoro è quello di provare a fare luce su un testo in cui questa domanda - apparentemente così semplice - ha fatto germogliare una riflessione intellettuale la cui eredità arriva fino ai giorni nostri: la *Bhagavadgītā* (BhG).

L'importanza e l'influsso di questo poema ha travalicato secoli e confini geografici, tuttavia, proprio a causa della sua profondità e della sua 'apparente' atemporalità, l'opera rischia di essere oggetto di pericolose letture essenzialiste, che ne smaterializzano il messaggio astraendolo dal contesto storico, sociale e culturale che ne ha modellato la nascita e forgiato le finalità.

La presente tesi si propone di indagare la BhG partendo dalla necessità di una rigorosa contestualizzazione storico-critica, poiché solo restituendo l'opera al suo orizzonte originario, cioè un momento storico di profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali, è possibile coglierne le intenzionalità soggiacenti.

La composizione della BhG può essere interpretata, sul piano storico-religioso, come una risposta dottrinale strutturata; un tentativo di mediazione dialettica alla profonda crisi di autorità ed egemonia dei valori tradizionali brahmanici che venne allo scoperto durante il periodo storico preso in esame; la sua redazione emerge, infatti, come una risposta istituzionale all'ascesa dei movimenti *śramaṇa*, come il Buddhismo e il Jainismo.

Il percorso di analisi si articola in quattro capitoli che vanno dall'inquadramento storico fino all'analisi della proposta teorica ed etica veicolata dal testo.

Il primo capitolo presenta il contesto politico, sociale e culturale dell'India tra il IV e il II secolo a.C., periodo caratterizzato dalla formazione del primo impero panindiano sotto l'egida dei Maurya; dalla crisi delle strutture tribali; e da un fermento intellettuale e spirituale senza precedenti.

In questo momento di vivace e articolata trasformazione, l'ortodossia brahmanica si trovò a dover rispondere a rinnovate domande di senso circa l'esistenza, il sacrificio e la violenza; tali questioni furono sollevate con forza dalle nuove correnti ascetiche *śramaṇa*.

La BhG si configura, in questo scenario, come un'opera dal marcato impianto pedagogico e precettistico, volta a ribadire e confermare l'ordine tradizionale e conciliarlo con le nuove emergenti e urgenti istanze soteriologiche.

Il secondo capitolo introduce gli elementi fondanti che costituiscono l'impalcatura concettuale della BhG. Vengono esaminati, in successione, i punti cardine della sua speculazione: il *dharma*, principio ordinatore cosmico e sociale; il *brahman*, la realtà ultima che il testo riconduce e impersonifica nella figura divina di Kṛṣṇa; e le basi dei sistemi filosofici del Sāṃkhya e dello Yoga, che forniscono il sostrato filosofico e pratico per la sua dottrina dell'azione.

Attraverso un'analisi sinottica di passi scelti, si mostra come la BhG sia in grado di integrare la via della conoscenza (*jñāna*), della devozione (*bhakti*) e dell'azione (*karma*) in un unico sistema coerentemente strutturato.

Nel terzo capitolo, interamente dedicato all'analisi della teoria dell'azione (*karma*), si muove dal dilemma esistenziale di Arjuna - il guerriero paralizzato dal dubbio etico di fronte all'imminente battaglia - e si segue il progressivo dispiegamento dell'insegnamento di Kṛṣṇa. Viene esaminata la dottrina del *niskāmakarma*, l'azione compiuta senza attaccamento ai frutti, che rappresenta il contributo più distintivo del poema. Si dimostra inoltre come la soluzione alla crisi di Arjuna non risieda in un diniego all'agire, ma in una sua radicale riconfigurazione e ricollocazione interiore, resa possibile dalla consapevolezza che il vero agente non è l'ego individuale, ma la stessa natura (*prakṛti*) e, in ultima istanza, la divinità stessa.

Il quarto capitolo, infine, colloca la teoria dell'azione della BhG all'interno del dibattito filosofico contemporaneo sul concetto di *agency* (agentività). Confutando letture che intendono l'etica del poema in termini consequenzialisti, si argomenta che la BhG propone una decostruzione metafisica del soggetto agente sovrano, esautorandone la pretesa di paternità assoluta sulle proprie azioni. Questo esito, sorprendentemente in risonanza con alcune recenti scoperte delle scienze cognitive, si rivela di persuasiva e convincente attualità poiché in un'epoca caratterizzata da una 'patologica iperagentività' e dall'ansia da prestazione, l'insegnamento della BhG offre una via per un'azione liberata dal peso insostenibile del risultato, invitando a un ripensamento profondo del rapporto tra l'individuo, la sua volontà e alcune strutture più ampie - sociali, cosmiche e divine - in cui la sua esistenza è inscritta.

Attraverso questo itinerario, in costante dialogo con la letteratura critica di riferimento - da autori come Gnoli, Flood, Witzel, Heesterman e Halbfass fino a Malinar, Theodor, van Buitenen, Wegner, Ferrari e Squarcini - la tesi si propone non solo di fornire una corretta disamina storico - filosofica della BhG, ma anche di invitare a considerare la ricca fecondità terapeutica del suo

messaggio, mostrandone la rilevanza per interrogare le fondamenta stesse dell'agire umano in epoca contemporanea.

Capitolo 1

Il contesto sociale, politico e culturale soggiacente alla *Bhagavadgītā*

Al fine di fornire una disamina tanto esaustiva quanto concisa di ciò che viene universalmente riconosciuto come «uno dei più noti testi religiosi dell'umanità intera e certamente quello in cui meglio e più completamente si esprimono le aspirazioni spirituali dell'India»[1], si ritiene imprescindibile presentare una ricostruzione del contesto storico in cui tale opera vide la luce.

Questa opzione metodologica, che antepone l'analisi dello sfondo storico-culturale all'esegesi testuale, si fonda sulla premessa epistemologica che un'avvertita contestualizzazione rappresenti un elemento critico fondamentale per evitare pericolose derive essenzialiste.

Tali derive, infatti, inclini a incarnare i contenuti spirituali in categorie universali e atemporali, finirebbero per mettere in ombra la natura intrinsecamente situata, storicamente determinata e dunque contingente del fenomeno indagato, snaturandone così l'autenticità.

Sorge dunque l'interrogativo circa le condizioni sociopolitiche che resero non solo possibile, ma storicamente necessaria, la composizione di un'opera di settecento versi, interpolata nel tessuto narrativo della grande epopea del *Mahābhārata*, la cui impalcatura dottrinale è connotata da un marcato carattere precettistico e da una finalità eminentemente pedagogica.

Sebbene la sua collocazione temporale e la sua genesi costituiscano un problema storiografico di notevole complessità, si cercherà di esaminare la BhG attraverso una lente storico-critica, indagandone il contesto socioculturale che ne ha plasmato la redazione.

L'intento di una precisa datazione del testo risulta essere impresa piuttosto complessa, in primo luogo poiché la sua primigenia trasmissione è stata di carattere orale, antecedente a quella scritta. Questa modalità di conservazione e diffusione preclude, per sua stessa natura, l'individuazione sia di un autore univoco sia di una datazione certa.

La BhG si configura, infatti, non come il prodotto di un singolo autore, bensì come un'opera formatasi attraverso un processo di stratificazione testuale. Tale processo, caratterizzato da successive interpolazioni e rielaborazioni, riflette, tra l'altro, l'intento di attualizzarne il messaggio dottrinale in risposta a esigenze ravvisate in contesti storici contingentemente diversi, sia da un punto di vista di analisi diacronica sia diatopica, e correnti filosofiche che ne hanno veicolato e interpretato il messaggio in base alle loro esigenze di natura ermeneutica.

---

[1] Raniero GNOLI, a cura di, *Bhagavadgītā: Il Canto del Beato* (Torino: UTET, 1976), p. 7.

I rimandi contenutistici hanno indotto, tuttavia, a collocare la stesura del nucleo originario del testo in un arco temporale che parte dal IV secolo a.C., Theodor, afferma che: «It is likely that the *Bhagavadgītā* was composed around the fourth to the second centuries BCE, and as such belongs roughly to the same period as that of the great Greek philosophers, Plato and Aristotle.»[2]

Malinar, sostanzialmente, concorda:

> Here we can note a silent agreement in that most scholars assume that the extant epic was composed between 400 bce and 400 ce, a time of major transformations in the cultural region of Greater Northern India. Most of the studies move within this framework and often attempt to refine it in analysing and dating individual texts, recensions, layers and doctrines. Refinement is also intended in discussing the possible connection between the *BhG* and the major signposts that demarcate this historical field, such as the emergence of ascetic communities (*śramaṇa*), Buddhism and Jainism, and other new religious movements, the establishment of a great kingdom under the Nandas, the reign of the Emperor Aśoka and the quick succession of dynasties following the usurpation of power by the so-called Śuṅga, and the presence of foreign powers such as the Indo-Greek kings, the Scythians and finally the Kuṣāṇas, who were again able to hold power over large parts of Northern India. They mirrored the syncretistic, multicultural constellation of this period, which takes a new course with the rise of the Gupta dynasty and the flourishing of Sanskrit culture.[3]

Gnoli, adotta una posizione connotata da più cautela, mantenendosi metodologicamente più 'aperto' riguardo alla sua cronologia, evitando così di fissare la datazione in maniera troppo rigida:

«L'epoca della sua stesura, nella generale incertezza delle datazioni indiane, non ci è nota con precisione, ma certamente non è di certo posteriore agli inizi della nostra era, e forse anche ad essa precedente.»[4]

Al riguardo, James L. Fitzgerald sostiene che:

> By *Mahābhārata* I mean a written, Sanskrit text which "precipitated out" of wider, mainly oral, traditions of epic and didactic poetry. I believe this written Sanskrit text was provoked by the rise of the Nandas and the Mauryas, and particularly by the "dharmacampaign" of Aśoka Maurya. I believe it was completed through a deliberate authorial and redactorial effort sometime during or shortly after the times of the brahmin dynasties of the Śuṅgas and the Kāṇvas (that is, after the middle of the second century b.c. and before the end of the first century b.c., though perhaps even as late as sometime in the first century of the Christian era). I sketch and discuss some of what I think are the motives and features of this first "*Great Bhārata*" in the second section of my introduction to *The Book of Peace.* I believe this written *Mahābhārata* was systematically expanded one or more times between its original, post-Mauryan creation and a.d. 400.

---

[2] Ithamar THEODOR, *Exploiring the Bhagavadgītā, Philosophy, Structure and Meaning* (Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2010), p. 1.
[3] Angelika MALINAR, *The Bhagavadgītā*, *doctrines and contexts* (New York: Cambridge University Press, 2007), p. 14.
[4] GNOLI, *Bhagavadgītā*, cit., p. 7.

> Somewhere around the time of the Gupta Empire (from Candragupta I in a.d. 320 through Budhagupta in a.d. 497 […] a written Sanskrit text of the *Mahābhārata* became the basic archetype of all Sanskrit manuscripts of the *Mahābhārata* throughout India for the next 1,500 years, probably as the result of a major effort of redaction and promulgation, perhaps with direct imperial support.[5]

La sostanziale e connaturata problematicità relativa alla ricostruzione storica della genesi testuale impone, in via metodologica, l'adozione di una prospettiva multidisciplinare. Solo un approccio sincretico, che attinga ai diversi ambiti di specializzazione delle scienze umane, può infatti consentire di far luce, attraverso un'ermeneutica spiccatamente prismatica, non solo sul preciso contesto di composizione, ma anche sulle ragioni profonde e sulle intenzionalità soggiacenti alla redazione di un'opera dalla così complessa articolazione dottrinale.

A fronte delle precedenti informazioni, per una corretta e meglio avvertita contestualizzazione del testo, è necessario risalire al periodo storico che parte dal tardo IV secolo a.C., epoca segnata da una significativa trasformazione socioeconomica e da una riorganizzazione politica, il cui punto apicale fu l'ascesa del primo impero panindiano sotto l'egida della dinastia Maurya.

All'apice della sua potenza, questo impero esercitava la sua egemonia su una vastità territoriale che si estendeva alla quasi totalità del subcontinente indiano, inglobando porzioni significative dell'odierno Afghanistan e proiettando la sua influenza forse persino in regioni dell'Asia centrale.

L'impero dei Maurya non durò a lungo (circa 321-185 a.C.), tuttavia «l'idea della monarchia universale, cioè dell'unificazione del subcontinente sotto il controllo di un unico centro di potere politico, divenne, da quel momento, una delle costanti del pensiero politico indiano.»[6]

L'emergere e l'affermarsi di un potere unico e centralizzato si espresse come una fisiologica conseguenza della dissoluzione, iniziata all'incirca due secoli prima, delle società tribali.

In India, il primo protagonista che cercò di creare un impero universale fu Candragupta Maurya (343-297 a.C.).

A prescindere da una ricostruzione puramente evenemenziale, è possibile delineare l'ascesa di Candragupta come un processo favorito dal vuoto politico creatosi in seguito al ritiro delle armate di Alessandro Magno (356-323 a.C.) e consolidato da una serie di successive campagne militari vittoriose.[7]

---

[5] James L. FITZGERALD, *The Mahābhārata*, *Volume 7, Book 11* (*The book of the women*)*, Book 12* (*The book of the peace, Part One*), translated, edited and annotated by (Chicago: University of Chicago Press, 2004). p. 16.
[6] Michelguglielmo TORRI, *Storia dell'India* (Roma-Bari: Laterza, 2000), p. 76.
[7] Questa interpretazione viene largamente accettata, tuttavia, sono presenti anche interpretazioni alternative che pongono sotto scrutinio la diretta correlazione tra il declino di Alessandro Magno e l'ascesa di Candragupta Maurya, si rimanda alla lettura dell'articolo di H. C. SETH, «Beginning of Candragupta Maurya's reign», *Indian History Congress*, Vol. 3 (1939).

Appare di ragguardevole evidenza, comunque, il momento in cui nel 305 a.C., la sfera espansiva rappresentata dal sorgente impero Maurya entrò in collisione con un'altra rappresentata dai possedimenti di Seleuco Nicatore (358-281 a.C.), uno dei diadochi di Alessandro e re di Siria.

La stipula del trattato di pace nel 303 a.C. segnò l'esito formale del conflitto. Sulla scorta dell'interpretazione storiografica proposta da Alain Daniélou (1907-1994), è lecito ipotizzare che l'accordo sancì, per via diplomatica, la cessione della sovranità da parte di Seleuco Nicatore sui territori greco-macedoni situati nella valle dell'Indo e nell'Afghanistan occidentale a favore di Candragupta. In sostanza, questo accordo figurò come una sorta di fondamento giuridico e politico che legittimò e consolidò l'egemonia Maurya sull'intera regione settentrionale del subcontinente indiano.[8]

Sebbene la parabola espansionistica di Candragupta possa apparire, in una prospettiva comparata, lineare e conforme rispetto a quella di altri conquistatori dell'antichità, la sua fase conclusiva riveste un'importanza cruciale per la nostra indagine.

È proprio il suo epilogo, infatti, che per noi risulterà alla stregua di un elemento paradigmatico di una crisi storica e spirituale ormai non più ignorabile e che sarà, come vedremo, uno dei punti cardine su cui affondare per poter avere maggiore contezza del sostrato culturale soggiacente alla BhG.

L'apice del potere politico raggiunto da Candragupta, con la fondazione del più esteso e potente impero del subcontinente indiano, si rivelò, paradossalmente, il preludio a una profonda crisi interna. Tale frattura esistenziale mise in luce l'incapacità del brahmanesimo, impalcatura di riferimento ideologico del sovrano, che si presentava come una struttura dai caratteri impermeabili a qualsivoglia istanza di crisi, di fornire una risposta soddisfacente ai suoi interrogativi ultimi.

Convertitosi al Jainismo[9], Candragupta abdicò, divenne un monaco vagante (*saṃnyāsin*) e, abbandonati i confini dell'impero da lui creato, seguendo le orme del maestro, Ācārya Bhadrabāhu (ca. 367- ca. 298 a.C.), si recò in pellegrinaggio nel Deccan e si lasciò morire di fame.[10]

---

[8] Cfr. Alain DANIÉLOU, *Storia dell'India*, trad. Alessandra Strano (Roma: Astrolabio Ubaldini, Civiltà d'Oriente, 1992).

[9] In merito all'adesione al Jainismo di Candragupta si veda l'articolo di V. R. Ramachandra Dikshitar, «Was Candragupta Maurya a jain?» *Indian History Congress*, Vol. 3 (1939).

[10] La parabola spirituale di Candragupta propone una narrativa che ha suscitato non poche domande. In primo luogo, poiché le prime fonti storiche rilevanti provengono proprio da testi jainisti della tradizione śvetāmbara, nello specifico il *Bṛhatkathākośa* ('L'ampio tesoro delle storie') di Harisena (ca. 931 d.C.). Un' altra evidenza, che risale al VII secolo d.C., è rappresentata da un'iscrizione commemorativa su una collina nella città di Śravaṇa Beḷgoḷa che pare essere stato il luogo di meditazione di Candragupta dopo aver abdicato e dove, verosimilmente, ha eseguito le rigide pratiche ascetiche fino alla sua morte (*sallekhanā*). Gli studi che indagano più a fondo la veridicità delle narrazioni presentate abbracciano talvolta posizioni scettiche, o quantomeno ricercano fonti storiche più solide, cercando così di scongiurare qualsivoglia tentativo di rendere 'leggendario' un determinato evento o una figura storica. Si veda Romila THAPAR, *Aśoka and the Decline of the Mauryas* (OUP India, 2012) e Paul DUNDAS, *The Jains* (Routledge, 1992).

Il nucleo problematico da indagare è proprio il radicale e inatteso stravolgimento di prospettiva da parte di un sovrano all'apice del suo potere terreno: come è possibile che di fronte a un impero costruito e a vittorie riportate sul campo si scelga di abdicare volontariamente ai privilegi del trono, alla gloria e alle agiatezze per abbracciare un'esistenza dedita alla rinuncia e all'ascesi? Quali sono le cause che hanno scatenato una tale metanoia dal carattere apparentemente paradossale?

Per comprendere meglio questo processo è necessario fare un passo indietro e prendere in considerazione quella che è stata definita da Karl Theodor Jaspers (1883-1969) come 'Epoca Assiale', nella sua opera *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Origine e senso della storia*, 1949).

Jaspers delinea un periodo caratterizzato da uno scuotimento, rivolgimento e messa in discussione culturale di portata epocale, contraddistinto da un fermento intellettuale, spirituale e filosofico di straordinaria intensità.

La caratteristica precipua si ravvisa nel fatto che ciò si verificò pressoché simultaneamente in diverse civiltà eurasiatiche in un arco di tempo che copre i secoli tra l'800 e il 200 a.C. Questa finestra temporale costituisce, secondo la sua tesi, l'asse attorno alla quale ruota tutta la storia culturale, filosofica e religiosa umana successiva, poiché in essa si formarono le strutture mentali e spirituali che, ancora oggi, fanno da perno ai maggiori sistemi filosofici e religiosi di tutta l'umanità.

L'importanza dell''Epoca Assiale' che comunque ha lasciato un'eredità non priva di critiche e contestazioni in ambito accademico[11], non risiede nell'omogeneità delle risposte, ma nella simultaneità e similarità strutturale delle domande poste da civiltà diverse e lontane tra loro.

Le sue caratteristiche principali si manifestano in primo luogo nella rottura con quello che viene definito come 'mondo arcaico', vale a dire con tutto quell'orizzonte di senso disciplinato da interpretazioni mitiche del mondo; emergono infatti nuove consapevolezze da parte dell'essere umano, così come nuovi interrogativi:

> man becomes conscious of Being as a whole, of himself and his limitations. He experiences the terror of the world and his own powerlessness. He asks radical questions. Face to face with the void he strives for liberation and redemption. By consciously recognising his limits, he sets himself the highest goals. He experiences absoluteness in the depths of selfhood and in the lucidity of transcendence. All this took place in reflection. Consciousness became once more conscious of itself, thinking became its own object. Spiritual conflicts arose, accompanied by attempts to convince others through the communication of thoughts, reasons and experiences.[12]

[11] Per un approfondimento delle critiche rivolte alla teorizzazione dell''Epoca Assiale' si rimanda alla lettura dell'opera di Johann P. ARNASON, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions* (Leiden: Brill, 2003) e a Robert N. BELLAH, Hans Joas, *The Axial Age and Its Consequences* (Harvard University Press, Belknap Press, 2012).
[12] Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (The Origin and Goal of History), 1965, p. 2.

Per quanto concerne la simultaneità, ci basti pensare che durante questi secoli in Grecia si sviluppa un ragionamento che presuppone un ordine cosmico razionale, *Logos*, comprensibile dall'essere umano, nasce infatti la filosofia, così come la tragedia e la storiografia.

In India si assiste alla riforma *Kuru* (ca. 900 a.C.)[13] e successivamente all'ascesa dei movimenti monastici definiti *śramaṇa* (ca. VII-IV sec. a.C.) come Buddhismo e Jainismo e, verosimilmente, come puntualizza Theodor: «It is likely that the *Bhagavadgītā* was composed around the fourth to the second centuries BCE, and as such belongs roughly to the same period as that of the great Greek philosophers, Plato and Aristotle».[14]

In Cina troviamo Confucio (551 - 479 a.C.) il cui pensiero darà vita al confucianesimo e Lao Tzu (VI sec. a.C.) che darà vita al taoismo. In Persia nasce lo Zoroastrismo (VII sec. a.C.) e in Israele si inizia a riflettere sulla questione sacrificale. In questo periodo si registra una robusta transizione epistemologica, la riflessione si sposta dalla sfera esterna (natura, dèi cosmici) alla dimensione interiore dell'essere umano. È in questa fase, appunto, che l'essere umano, per la prima volta, volge lo sguardo verso il suo interno, avviando un'indagine sistematica sul Sé, sul fine ultimo dell'esistenza e sul proprio ruolo nel cosmo, sviluppando, di conseguenza, visioni del mondo sempre più improntate a una tensione escatologica e soteriologica.[15] Prendono forma ideali universalistici che pongono al proprio centro concetti quali l'umanità condivisa, la giustizia investita di carattere metafisico e la compassione, principi che per la prima volta si rivolgono all'intero genere umano in quanto tale. A fronte di questa nuova sensibilità, inizia a svilupparsi una consapevolezza critica verso il potere politico e le ingiustizie sociali che talvolta si esprime in proposte alternative basate su un'etica superiore.

Per quanto riguarda il nostro oggetto di studio, l'India, le conseguenze che si ravvisano in questo periodo sono di due nature strettamente connesse tra loro, da un lato vi fu un robusto cambiamento dell'assetto economico e sociale che mise fine alla pastorizia nomade, dall'altro un importante tornante intellettuale.[16]

In concomitanza con la riforma Kuru (ca. 900 a.C.), si assiste a una decisa problematizzazione dell'istituto sacrificale, fino a quel momento considerato un presupposto inviolabile e metastorico della coesione tribale. La connaturata violenza del rito viene sottoposta a un robusto scrutinio critico, innescando un processo di risemantizzazione simbolica che ne mitiga la crudeltà materiale inscenata ed eseguita a favore di un carattere eminentemente più interiore e spirituale.

---

[13] Si rimanda al materiale fornito dal professor Fabrizio Ferrari all'interno dell'insegnamento di Religioni dell'India, lezione VI, 'La riforma sacrificale nel periodo Medio-Vedico', slide n. 9, 18 ottobre 2023, A. A. 2023/2024.
[14] Cfr. nota 3.
[15] Si rimanda al materiale fornito dal professor Fabrizio Ferrari all'interno dell'insegnamento di History of ethnography, scholars, travellers and adventurers, lezione VII, slide n. 9, 03 novembre 2024, A. A. 2024/2025.
[16] Cfr. TORRI, *Storia dell'India*.

Al contempo, l'esecuzione del sacrificio subisce un significativo cambiamento esplicitato in un radicale processo di codificazione e irrigidimento formale, dove la precisione procedurale e l'aderenza scrupolosa del gesto rituale diventano elementi imprescindibili, tanto da necessitare e incoraggiare la redazione di trattati dedicati esclusivamente alla corretta esecuzione dei sacrifici, i *Brāhmaṇa* (ca. 1100 – 600 a.C.).[17]

Sebbene il presente studio non analizzerà in dettaglio lo sviluppo e i cambiamenti in seno alle pratiche sacrificali, per avere maggiore contezza della considerevole portata di questo 'tornante ritualistico' del sacrificio si fa riferimento all' interpretazione di Heesterman:

> Non fu l'istituzione del sacrificio in sé a essere attaccata, superata ed eliminata. Per sua natura, tale istituzione era costantemente sull'orlo del collasso e avrebbe potuto essere scalzata dalla sua posizione dominante con relativa facilità, come avvenne nei movimenti «eterodossi», quali il buddhismo e il jainismo. Invece, i ritualisti vedici conservarono il sacrificio, sottomettendolo al rigido controllo di una rete sempre più minuziosa di regole rituali. Nel fare questo, però, effettuarono una svolta fondamentale: il sacrificio fu trasformato in ritualismo, una trasformazione non meno radicale del buddhismo e del jainismo e, in sostanza, di natura simile. L'efficacia del sacrificio era fondata su quel punto centrale di rottura della tensione e dello scontro che costituiva il fulcro dinamico intorno a cui ruotava l'ordine dualistico dell'universo. Espellendo dal gioco il partecipante rivale, i ritualisti non soltanto eliminarono l'incertezza inerente al sacrificio, ma crearono un ordine monistico che relegò ogni scontro e conflitto al di fuori dell'universo circoscritto all'interno del rituale. In sintesi, il sacrificio conteneva al proprio interno la linea di frattura del conflitto dinamico; il ritualismo, invece, riposizionò la linea di frattura, collocandola fra la propria concezione del sacrificio e il mondo conflittuale circostante. In tal modo, gli antichi ritualisti indiani impressero un'inversione di rotta che, per le sue ampie ripercussioni, può essere definita come una svolta «assiale».[18]

I dispositivi per aggirare le scomode questioni emerse in merito alla problematizzazione della violenza connaturata al gesto sacrificale fecero sì che il sacrificatore non toccasse più né l'animale né gli utensili per l'uccisione dello stesso. Il terreno su cui il sacrificio sarebbe stato compiuto venisse posto al di fuori dell'area sacrificale, in modo tale che gli odori della morte non venissero percepiti, e sia i sacerdoti sia il committente si girassero di spalle al momento dell'uccisione dell'animale, che da questo momento in poi, non sarà più sgozzato bensì soffocato.

In questo nuovo assetto culturale, fa dunque la sua comparsa il concetto di 'colpa' come conseguenza etica dell'azione umana. La violenza, in particolare, cessa di essere un mero strumento rituale o politico diventando invece un'istanza problematica turbante la coscienza individuale.

---

[17] Cfr. nota 13.

[18] Jan C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, *Studio sul rituale nell'India antica*, trad. Vincenzo Vergiani (Milano: Adelphi, 2007), pp. 100, 101.

L'agire umano, di conseguenza, non trova più la sua legittimazione esclusiva in un mandato divino o tradizionale, ma viene sottoposto al vaglio critico della ragione, della riflessione etica e della responsabilità personale, provocando un grande distacco rispetto alle visioni del mondo precedenti. A questo proposito è interessante citare un passo tratto dal *Taittirīya Brāhmaṇa*, un commentario risalente al IV secolo a.C., inserito nello *Yajurveda*, il *Veda*, dedicato interamente alle complesse procedure rituali dei sacrifici vedici. Nel seguente estratto si scorge fortemente un'attenzione verso la violenza dell'atto e una sorta di stratagemma o espediente per rendere l'azione giustificabile dal punto di vista etico:

> Uccisori divini e umani: prendete [la vittima], conducetela fino alle porte del sacrificio (*medhyā duraḥ*) preparando il sacrificio (*medha*) per il Signore del Sacrificio (*medhapati*). Portate il fuoco davanti [alla vittima], distendete il tappeto erboso. Che la madre della vittima offra il suo consenso; che acconsenta il padre; [che acconsenta] il fratello e tutti i suoi compagni nella mandria.[19]

Nel *Taittiriyasaṃhitā* si ravvisa addirittura un certo imbarazzo da parte del sacrificatore officiante: «Lo *adhvaryu* volta le spalle all'animale mentre questi è ucciso; si nasconde all'animale così da rimanere egli stesso illeso.»[20]

Il cambiamento economico e sociale determinò lo sfaldamento delle realtà delle confederazioni tribali per fare spazio a una struttura di potere più centralizzato e gerarchizzato, ciò dipese anche dal passaggio da un'economia di tipo pastorale a una di tipo agricolo e stanziale, ma soprattutto dall'ascesa dei Kuru che dette il via a una serie di cambiamenti sociali, politici, istituzionali e intellettuali senza precedenti.

In merito ai cambiamenti sociopolitici ci basti pensare che all'interno di questo tornante vedono la luce nuove cosmogonie, come ad esempio quella sacrificale descritta in Ṛgveda x.90 e la nascita del sistema dei *varṇa* (caste). Si modifica l'organizzazione interna dei 'clan', che divengono un'importante base elettorale per l'acclamazione del nuovo capotribù o capoclan oltreché una 'pedina sociale' controllata e gestita dalla funzionale interdipendenza tra brahmani e *kṣatriya*, quest'ultimi ormai assurti a oligarchia guerriera.

I processi di centralizzazione del potere e la transizione da un'economia pastorale nomade a una agricola stanziale incoraggiarono l'assimilazione di popolazioni non vediche nel corpo sociale,

---

[19] *Taittirīyabrāhmaṇa*, III. 6.6.14., trad. Fabrizio Ferrari all'interno del materiale fornito all'interno del corso di Religioni dell'India, lezione VI, 'La riforma sacrificale nel periodo Medio-Vedico', slide n. 19, 18 ottobre 2023, A.A. 2023/2024.
[20] *Taittiriyasaṃhitā*, VI. 3.8.3., trad. Fabrizio Ferrari all'interno del materiale fornito all'interno del corso di Religioni dell'India, lezione VI, 'La riforma sacrificale nel periodo Medio-Vedico', slide n. 20, 18 ottobre 2023, A.A. 2023/2024.

queste popolazioni, integrate ai margini della nuova gerarchia, andarono a costituire il fondamento della casta degli *śūdra*, destinata alle funzioni produttive e di servizio.[21]

Witzel puntualizza che:

> The new arrangement of the Vedic society — superficially united in a diversity of four classes— did not only provide each member of the new Kuru super-tribe with a clear and fixed identitybut it also allowed society to eliminate much of intra-tribal and inter-tribal strife, such as the constant cattle rustling, and to turn the Kṣatriyas' activities outwards. Military expansion quickly established the new Kuru tribe as the only major force among the few remaining smaller tribes of Northern India, such as the Matsya, Satvant, Uśınara. While the nuclear area of the Kuru was the eastern Panjab, Haryana and the western part of Uttar Pradesh, the Kurus soon made their presence felt beyond this.[22]

Sul piano linguistico, il sanscrito andò progressivamente configurandosi come linguaggio dotto di matrice elitaria, divenendo appannaggio pressoché esclusivo del ceto sacerdotale brahmanico. È questo, del resto, uno degli elementi più significativi della riforma Kuru, comunemente identificato dalla storiografia come la fase iniziale di sanscritizzazione della cultura indiana.[23]

Il processo di differenziazione linguistica nel subcontinente indiano vide, accanto alla codifica del sanscrito come lingua d'élite, l'irrobustimento di quelle parlate vernacolari note come pracriti. Da questo ceppo comune, pāli e ardhamāgadhī si distinsero, elevandosi a lingue veicolanti i messaggi di due delle correnti monastiche più in ascesa del tempo, rispettivamente il Buddhismo e il Jainismo.[24]

A ciò si aggiunse un più radicale processo d'evoluzione culturale che si manifestò soprattutto a livello filosofico e religioso e le nuove domande sul senso della vita, sull'interiorità e sul Sé (*ātman*) sorte in seno all''Epoca Assiale', non riuscivano a trovare risposte esaustive all'interno dei *Veda*.[25]

L'evoluzione del concetto di *ātman* sarà uno dei punti nevralgici che raccoglierà la grande eredità di questo importante momento di temperie culturale e la sua relazione con il radicale mutamento dell'istituto sacrificale appare evidente, o per meglio dire, risulta essere un effetto collaterale dalla natura fisiologica dovuto ai radicali mutamenti di cui sopra.

Queste profonde trasformazioni ricevettero una pluralità di interpretazioni dottrinali, venendo lette attraverso prospettive distinte e spesso contrapposte dalle diverse correnti di pensiero filosofico e religioso emerse in quel periodo.

---

[21] Si rimanda alla consultazione del materiale del corso di Religioni dell'India tenuto dal professor Fabrizio Ferrari, lezione VI, 'La riforma sacrificale nel periodo Medio-Vedico', slide n. 8, 18 ottobre 2023, A.A. 2023/2024.
[22] Michael WITZEL, «Early Sanskritization. Origins and Development of the Kuru State», *Electronic Journal of Vedic Studies*, Volume 1 (1995), p. 20.
[23] Si rimanda alla consultazione del materiale del corso di Religioni dell'India tenuto dal professor Fabrizio Ferrari, lezione VI, 'La riforma sacrificale nel periodo Medio-Vedico', slide n. 10, 18 ottobre 2023, A.A. 2023/2024.
[24] Cfr. TORRI, *Storia dell'India*.
[25] *Ibidem*.

A questo proposito Heesterman dice:

> In altre parole, fu grazie al rituale o, meglio, grazie alla riflessione ritualistica sul fuoco e sul suo controllo rituale (l'*agnyādheya*) che fu scoperto l'*ātman* come principio di immortalità. […] Installato ritualmente nel sé interiore, il fuoco è l'*ātman*, inalienabile e permanente. […] Che la riflessione sul fuoco cultuale abbia dato origine al concetto di *ātman* sembra confermato dal categorico rifiuto del culto del fuoco e del concetto ritualistico di *ātman* da parte del Buddha. […] Anche per il Buddha il fuoco cultuale brahmanico e il concetto ritualistico di *ātman* sono intimamente collegati. Mentre i ritualisti brahmanici puntarono tutto sul controllo e la stabilità cultuale del fuoco, fino al punto di farlo scomparire dietro l'*ātman* trascendente, il Buddha cerca palesemente di estinguere il fuoco mettendo in luce, al tempo stesso, l'impermanenza, e dunque, l'irrilevanza, del sé. Sebbene si muovessero in direzioni radicalmente opposte, entrambe le parti avevano lo stesso punto di avvio. […] Il culto sacrificale del fuoco aveva fatto il suo corso fino al limite estremo, dove cambiò rotta o per fondersi con il sé trascendente dell'*ātmayājin* o per essere estinto dal monaco che nega il sé.[26]

Si avvertiva, pertanto, l'emergere di un impulso disciplinato e incoraggiato da nuovi paradigmi interpretativi ritenuti in grado di rispondere a domande sino a quel momento non poste, o le cui 'soluzioni' tradizionali apparivano ormai inadeguate poiché inserite in una realtà sociale, intellettuale e spirituale in rapida trasformazione. Il discorso religioso e filosofico presente nei *Veda* risultava appunto troppo limitato per presentare una risposta esaustiva a quelle esigenze e slanci di natura etica e intellettuale che erano ormai assurti a caratteristica fondante dell'animo umano. A partire quindi dal periodo Tardo Vedico, cioè nel VII e nel VI secolo a.C., in concomitanza al processo di mutamento sociale che portò alla nascita di un nuovo tipo di civiltà urbana, «l'insoddisfazione religiosa e filosofica incoraggiò la nascita di nuove correnti di pensiero assai più complesse e articolate di quelle rappresentate dai Veda ».[27] Alcune di queste nuove correnti filosofiche si manifestarono come il naturale sviluppo del precedente pensiero religioso ma nuovamente commentato e reinterpretato, o come sostiene Gian Giuseppe Filippi, carico di impennate metafisiche;[28] ciò si vede bene nella filosofia delle *Upaniṣad*, trattati sapienziali in poesia tradizionalmente collocati alla fine del canone vedico. Altre correnti di pensiero, invece, si costituirono in forme di resistenza consapevole, proponendo sistemi filosofici e religiosi che non solo si opponevano in modo radicale al *corpus* dottrinale tradizionale, ma ne mettevano apertamente in discussione i fondamenti stessi, giungendo talvolta a un loro esplicito rigetto.

---

[26] HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, *Studio sul rituale nell'India antica*, cit. pp. 328,329.
[27] TORRI, *Storia dell'India*, cit., p. 57.
[28] Cfr. Gian Giuseppe FILIPPI, *Dialogo di Naciketas con la morte*. *Taittiriyabrahmana*, III.11.8. *Katha-upanisad*, Volume 14, Cina e altri orienti (Venezia: Cafoscarina, 2001).

Le due principali correnti filosofico-religiose che emersero e incoraggiarono una radicale rimessa in discussione dei valori cardine della società indiana e che, verosimilmente, rappresentarono una grande minaccia all'ordine sociale costituito furono il Jainismo e il Buddhismo.

Riguardo al nostro oggetto d'indagine, la BhG, l'interpretazione proposta da Malinar la eleva al rango di strumento mediatore tra posizioni dottrinali e visioni del mondo tra loro apparentemente inconciliabili:

> the impact of the *BhG* lies in its attempt to mediate between two opposing referential frameworks of human aspirations: on the one hand, the realm of socio-cosmic relationships encompassed by *dharma* and based on ritual performances as transmitted in Vedic texts; and on the other, the quest for liberation from this very realm through ascetic practices and the employment of new forms of knowledge.[29]

È pertanto all'interno di questo orizzonte culturale, segnato da una profonda destabilizzazione dei valori tradizionali e dei codici morali consolidati, nonché da una radicale riconfigurazione dell'assetto sociale, che si rende necessaria l'esigenza di offrire al pubblico colto un'opera dal marcato impianto pedagogico, precettistico e dottrinale: la BhG. L'opera può essere infatti interpretata come una diretta risposta dottrinale; una reazione istituzionale all'ascesa dilagante dei movimenti *śramana*, quali il Buddhismo e il Jainismo, le cui dottrine e pratiche ascetiche minavano alla base i fondamenti dell'ortodossia brahmanica e la stabilità dell'ordine sociale da essa istituito, promosso e veicolato.

[29] MALINAR, *The Bhagavadgītā*, *doctrines and contexts*, cit., p. 5.

Capitolo 2

Fondamenti del pensiero indiano nella *Bhagavadgītā*

A testimonianza della profonda e inesauribile risonanza che il poema ha esercitato sul pensiero filosofico e religioso indiano, non si può prescindere da una tradizione interpretativa che, ininterrotta per secoli, ha costruito un dialogo polifonico attorno all'opera. Secoli di riflessione filosofica e teologica hanno visto un ricco susseguirsi di interpretazioni, le quali, nell'approcciare il poema, hanno al contempo incoraggiato una sua feconda assimilazione, analizzandone il messaggio alle esigenze dei propri orizzonti dottrinali e delle proprie architetture euristiche. A questa pletora di interpretazioni - che non vuole rappresentare un quadro esaustivo della portata generale dell'eredità di questo testo, ma che intende rendere manifesta la sua portata - fanno capo alcune delle personalità intellettuali più influenti del subcontinente: da Bhāskara (ca. 600-680 d.C.) a Śaṅkara[30] (ca. 788-820 d.C.); da Rāmānuja[31] (1017-1137 d.C.) ad Abhinavagupta[32] (950-1020 d.C.); per giungere, in epoca contemporanea, alla sintesi evolutiva e spirituale proposta da Sri Aurobindo[33] (1872-1950) e dal Mahātmā Gandhi[34] (1869-1948).

La varietà e differenza delle loro interpretazioni, esattamente e fondatamente, dimostra l'inestinguibile fertilità del testo, che si rivela così un pilastro perenne della vita religiosa e intellettuale dell'India.

Si configura, in sostanza, come un'impresa impossibile discernere l'autentico significato di questo testo e, legittimamente, Gnoli si pone anche il successivo interrogativo: «Qual è il vero senso dei grandi testi religiosi. Che senso hanno veramente i Veda? Che senso i Vangeli, che senso la *Bhagavadgītā*?».[35]

Una possibile risposta a questa sorta di 'impossibilità semantica' è rintracciabile proprio nella sua natura, vale a dire nella forma poetica; sempre Gnoli ci illumina: «Nella poesia le parole non sono immediatamente sostituite dal loro senso, non si esauriscono nel frutto e nella comprensione, ma rimangono, per dir così, nel nostro conoscere, senza estinguersi nel conoscibile».[36] Al di là di questa premessa non troppo incoraggiante ma molto suggestiva, una ragionata decifrazione del messaggio

---

[30] A.G. Krishna WARRIER, *Srīmad Bhagavad Gītā Bhāṣya of Śrī Saṁkarācārya: With Text in Devanagari & English Rendering, and Index of First Line of Verses* (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1990).
[31] Rāmānuja, *Gītā Bhāsya with Text and English Translation*. Trad. Ādidevānanda (Madras: Sri Ramakrishna Math, 2005).
[32] Boris MARJANOVIC, *Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gita: Gītārtha Saṁgraha* (Varanasi: Indica Books, 2004).
[33] Aurobindo, *Lo yoga della Bhagavad Gītā*. Rist. (Milano: Edizioni Mediterranee, 2010).
[34] Mohandas Karamchand GANDHI, *The Bhagavad Gita According to Gandhi* (Berkeley: North Atlantic Books, 2009).
[35] GNOLI, *Bhagavadgītā*, cit., p. 8.
[36] *Ibidem*.

della BhG richiede la padronanza e confidenza con alcuni dei concetti cardine che si strutturano come pietre angolari del pensiero indiano classico. Tali concetti, in quanto patrimonio culturale condiviso, trascendono le specificità delle singole tradizioni filosofico-religiose che nei secoli ne hanno declinato e veicolato il messaggio a seconda delle esigenze contingenti e particolari.

Il dharma

Un concetto essenziale, la cui comprensione risulta imprescindibile per qualsiasi incursione nell'universo valoriale della civiltà indiana, è quello di *dharma*, si ritiene necessario premettere, con le parole di Flood, che:

> Non è possibile tradurre il termine dharma in quanto non esiste un perfetto equivalente semantico che possa veicolarne l'ampiezza di significati in nessuna lingua occidentale. Il termine dharma è stato variamente tradotto come «dovere», «religione», «giustizia», «legge», «etica», «merito religioso», «principio» e «diritto». […] Il dharma è un'ideologia onnicomprensiva che abbraccia sia la condotta rituale sia quella morale, trascurare il dharma comporta conseguenze negative sui piani sociale e personale.[37]

Questo termine, la cui etimologia lo fa derivare dalla radice sanscrita √*dhṛ* - traducibile con 'sostenere', 'reggere', 'mantenere', 'conservare' - delinea il principio ordinatore per eccellenza, il fondamento ontologico ed etico che regola e sovrintende all'armonia del cosmo (*ṛta*), della società e della vita individuale di ogni essere vivente.

Il *dharma* rappresenta la matrice epistemologica primaria attraverso cui l'individuo inizia a strutturarsi un'esistenza dotata di senso, a 'essere nel mondo' in una forma culturalmente e spiritualmente disciplinata e definita. Esso si figura come l'elemento precipuo per la progressiva acquisizione di consapevolezza riguardo al proprio ruolo e alle proprie responsabilità all'interno del tessuto sociale, divenendo così, un elemento essenziale cui riferirsi e legittimarsi nella formazione di un'identità non solamente individualistica, ma organicamente integrata in un più vasto ordine sociale e cosmico.

> The term *dharma* is central to Indian thought, and may be translated as religion, duty, morality, justice, law and order. *Dharma* is not only external to the human being, rather it is perceived as comprising the essence or nature of everything. As such, it aspires to place everything – not only the human being but the whole of

[37] Gavin FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, trad. Mimma Congedo, Scienze religiose e antropologiche (Torino: Einaudi, 2006), p. 69.

phenomena, in its proper place. Thus, for example, the *dharma* of the teacher is to teach, and the *dharma* of the sun is to shine. *Dharma* aspires to establish human society on a solid moral foundation and, as such, it defines the human being through two parameters which are the personal and professional statuses.[38]

Flood puntualizza:

Sul piano universale il *dharma* è un principio cosmico ed eterno, che deve tuttavia entrare in relazione anche con il mondo degli affari umani. A un certo livello il *dharma* riguarda le leggi specifiche e i contesti in cui esse sono applicate. Secondo Manu, una delle fonti del dharma è il «costume». Ciò significa che il *dharma* può adattarsi a situazioni particolari e che se ne stabilivano applicazioni specifiche in assemblee locali di un certo numero di uomini dotti: come ha osservato Wendy Doniger, il *dharma* «si adegua al contesto».[39] […] Un re, per esempio, deve giudicare a seconda dei costumi e dei doveri particolari (*svadharma*) di ogni regione. Questo concetto di *svadharma* è importante per comprendere che il *dharma* è relativo, dipende dai diversi contesti: ciò che per un guerriero è giusto fare sarebbe ingiusto per un brahmano, ciò che è giusto per un uomo è ingiusto per una donna, e così via.[40]

Lo *status* personale e il proprio *svadharma* (tradotto come 'sforzo interiore di ogni essere umano'),[41] è disciplinato dal rapporto con la famiglia e articolato suddividendo la parabola della vita terrena in quattro stadi (*āśrama*), che rispettivamente sono quello di *brahmācarya* (la parola deriva da 'condotta in armonia con il *brahman*'),[42] di *gṛhastha* ('occuparsi della casa'), di *vanaprastha* ('ritiro nella foresta') e infine quello di *saṃnyāsa* ('rinuncia').[43]

Per quanto riguarda questa suddivisione, Flood pone in luce un punto di cruciale importanza per la nostra indagine:

Dei quattro *āśrama*, lo stadio del capofamiglia e quello del rinunciante sono senza dubbio i più importanti sia sul piano ideologico sia su quello del concreto sviluppo storico. Questi due stadi o, meglio, le figure del capofamiglia e del rinunciante che li attraversano, riflettono la distinzione tra religione sociopolitica e soteriologica. Sebbene nel corso dell'intera storia dell'Induismo siano stati compiuti degli sforzi per conciliare gli ideali del capofamiglia e del rinunciante, tra le due immagini e le due istituzioni permane una tensione.[44]

---

[38] THEODOR, *Exploiring the Bhagavadgītā,* cit., p. 2.
[39] Cfr. W. D. DONINGER, *Le leggi di Manu* (Milano: Adelphi, 1996).
[40] FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., pp. 75, 76.
[41] Si rimanda alla consultazione del materiale del corso di Religioni dell'India tenuto dal professor Fabrizio Ferrari, lezione V, '*Kṣatriyadharma* nell'epica', slide n. 6, 17 ottobre 2023, A.A. 2023/2024.
[42] Il concetto di *brahman* risulta molto complesso e una analisi della sua evoluzione nella storia del pensiero dell'India esulerebbe da questo studio; pertanto, si tratterà questo concetto solo nella sua accezione relativa al nostro oggetto di studio, cioè all'interno della struttura ermeneutica della BhG, nel prossimo paragrafo del presente capitolo.
[43] Cfr. FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*.
[44] *Ibi*. cit., p. 85.

Il rapporto tensivo tra la figura del rinunciante e quella del capofamiglia risulta essere un argomento piuttosto dibattuto e ritenuto centrale nella storia del pensiero indiano, come ad esempio secondo l'interpretazione dell'antropologo Dumont,[45] e figurerà, per il nostro studio, un elemento centrale della riflessione circa i motivi soggiacenti la redazione della BhG.

In relazione alla sfera delle attività umane, la tradizione indiana propone una articolazione sociologica di carattere quadripartito, organizzata secondo una rigorosa e rigida gerarchia di funzioni. Questo sistema, che abbraccia e classifica l'intero spettro delle occupazioni umane, non possiede un mero valore descrittivo, ma assolve a una precipua finalità teleologica: garantire la preservazione dell'integrità e dell'armonia dell'ordine sociale (*varṇāśramadharma*), concepito come un riflesso microcosmico dell'ordine universale macrocosmico. Questa partizione gode della garanzia di risalire al *Ṛgveda* X, 90, pur trattandosi di un inno tardo.[46]

Nel *Ṛgveda* X, 90 si legge:

11. Quando [gli dèi] smembrarono *puruṣa*, in quante parti lo divisero? Che cosa divenne la sua bocca? Come sono chiamate ora le sue cosce? E i suoi piedi?
12. La sua bocca diventò il *brāhmāṇā*, le sue braccia si trasformarono nel *rājānyā* (=*kṣātriyā*), le sue cosce nel *vāiśyā*; dai piedi nacque lo *śūdrā*. [47]

La figura di *puruṣa*, 'Uomo Cosmico primordiale', si erge come archetipo fondativo dell'intero creato che viene immolato in un sacrificio originario (*yajña*), e dal cui smembramento rituale scaturisce, in una sequenza gerarchica discendente, l'embrione di quella che sarà la struttura organica della società umana: le quattro caste (*varṇa*), termine che, ben oltre la sua accezione letterale di 'colore', disciplina e designa le essenze qualitative e funzionali che ordinano il corpo sociale.

Dalla testa, bocca si svilupperà la casta intellettuale, i *brāhmāṇā*, composta da sacerdoti, filosofi e intellettuali, caratterizzata da conoscenza, saggezza e devozione religiosa. Una delle peculiarità di questa casta è il suo essere avulsa dalle questioni di carattere meramente politico, i suoi appartenenti non governano bensì dispensano consigli ai sovrani in virtù della loro saggezza e conoscenza.

Il secondo gruppo, proveniente dalle braccia di *puruṣa*, è quello degli *kṣātriyā*, essi costituiscono metaforicamente le braccia del corpo sociale/cosmico. Questa casta è composta da re, nobiltà e guerrieri, caratterizzata da eroismo e spirito combattivo.

---

[45] Cfr. L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, trad. Delia Frigessi (Milano: Adelphi, 1991).

[46] L'idea che questo inno sia un'interpolazione non si basa sul ritrovamento di manoscritti diversi, ma su un'analisi filologica, linguistica, stilistica e dottrinale interna al testo stesso. Per approfondimenti si veda Michael WITZEL, «Tracing the Vedic Dialects», *Harvard University Press* (1989) e «Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian texts», *Harvard University Press* (2001).

[47] *Ṛgveda* X, 90. In *Ṛgveda: le strofe della sapienza*, trad. Saverio Sani, Il Gange (Venezia, Marsilio, 2014).

La terza casta è quella dei *vāiśyā*, agricola e mercantile, essa rappresenta le gambe di *puruṣa* e sostiene la società stabilendo una sicura base economica fondata, a quest'altezza, su agricoltura e commercio. La quarta casta, quella degli *śūdrā*, rappresentante i piedi di *puruṣa*, è la classe lavoratrice e di servizio.

Flood puntualizza:

> I *varṇa*, d'altro canto, forniscono il modello stabile di un ordine sociale stratificato, all'interno del quale ogni gruppo è chiaramente definito e funziona come parte di un insieme organico: come parte di quel corpo sociale che è anche il corpo dell'essere o dell'uomo primordiale, sacrificato all'inizio del tempo, secondo quanto stabilisce il *Ṛgveda*. [48]

Come precedentemente accennato, questa articolazione sociale è investita di un'aura di sacralità e di un'origine trascendente, il che la sottrae a qualsivoglia tentativo di messa in discussione. La sua autorità deriva dalla sua ricezione, che la percepisce non come una costruzione umana e storica, e dunque contingente, bensì come un dato naturale e immutabile, legittimato, in ultima istanza, dalla rivelazione scritturale dei *Veda*, che ne sancisce, per l'appunto, il carattere normativo. A conferma di questo principio, è illuminante un passo tratto dal quarto *adhyāya* (capitolo - tradotto come 'il quotidiano andamento') della BhG, in cui il dio Kṛṣṇa ne ribadisce esplicitamente il fondamento divino:

> 13. Le quattro caste sono state emanate da me, colla
> varia distinzione dei costituenti e delle azioni. Io, sappi,
> son l'autore di esse, sebbene imperituro e non autore di
> alcunché.[49]

Ulteriore e definitivo chiarimento in merito si rinviene nel diciottesimo *adhyāya*, dove il testo si sofferma nello specificare le principali caratteristiche e doveri specifici che caratterizzano l'operato dei primi due *varṇa*, i *brāhmāṇā*, depositari del 'sacro' e della conoscenza, e gli *kṣatriya*, detentori del potere regale e del valore guerriero:

> 42. La serenità, il dominio del sé, la penitenza, la purezza, la
> sopportazione, la rettitudine, la conoscenza,
> la scienza, la confidenza in una realtà superiore sono le
> azioni proprie dei brāhmāṇi, nate dalla loro propria natura.

---

[48] FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., pp. 78, 79.
[49] BhG IV, 13. Il presente riferimento testuale, così come tutti i seguenti relativi ai passi della BhG, saranno estrapolati da Raniero GNOLI, a cura di, *Bhagavadgītā: Il Canto del Beato* (Torino: UTET, 1976).

43. Prodezza, splendore, fermezza, destrezza,
accettazione del combattimento, liberalità, un'innata disposizione
al comando sono le azioni proprie dei guerrieri,
nate dalla loro propria natura.[50]

Alla luce di quanto esposto, risulta evidente come il *dharma* non si limiti a costituire un semplice presupposto identitario, per quanto fondamentale, in aggiunta, esso si eleva, piuttosto, al rango di un vero e proprio orizzonte di significato che determina la modalità stessa di percepire, interpretare, leggere e ordinare la realtà. In questa prospettiva, il *dharma* funge da matrice cognitiva e da lente ermeneutica attraverso cui il reale viene decifrato, categorizzato e vissuto, informando di sé ogni aspetto dell'esistenza individuale e collettiva. Tutto ciò che, invece, esula dai princìpi veicolati dal *dharma* rientra d'ufficio nella categoria di *adharma*, ovvero illecito e non conforme all'armonia o al naturale compiersi e dispiegarsi della vita.

Stando a questo paradigma, non sembra sussistere alcuna possibilità per una eventuale interpretazione innovativa o modificante di tali norme di condotta. È la natura intrinseca delle cose, o per meglio dire, il *dharma* stesso nella sua oggettività normativa a rivelare in modo autoevidente il sentiero da percorrere e prescrivere la giusta condotta.

L'individuo si trova, pertanto, già da sempre collocato, in virtù della propria essenza costitutiva, all'interno di un quadro disciplinare ordinato. Tale orizzonte, la cui legittimità è assiomatica, non ammette una riconfigurazione strutturale dei propri ruoli, né lascia adito a perplessità o titubanze di natura etica riguardo alla condotta da adottare, essendo 'la giusta azione' consustanziale alla conformità con il proprio dovere cosmicamente prescritto. Proprio in merito a questa rigida adesione al proprio dovere prescritto, risulta chiarificatore un episodio inserito nel secondo *adhyāya* del nostro testo, in questo passaggio cruciale, il dio Kṛṣṇa ammonisce il protagonista Arjuna, guerriero appartenente alla casta degli *kṣatriya*, il quale, in un momento di profonda crisi, vacilla di fronte al suo compito. Kṛṣṇa gli espone con fermezza e chiarezza il principio assoluto che deve guidare l'azione, affermando:

31. Inoltre, guardando al tuo proprio dovere (*dharma*)
non hai ragione di tremare. Per un guerriero non c'è
infatti cosa migliore di un doveroso combattimento.
32. Felici, o Arjuna, i guerrieri che ottengono un
combattimento come questo, che capita così senza cercarlo e
spalanca le porte al cielo.
33. Ma se tu non vuoi combattere questa giusta battaglia,

[50] BhG XVIII, 42, 43.

manchi allora ai tuoi propri doveri e all'onore, ed
incorri in un grave peccato.[51]

Nel successivo *adhyāya*, la divinità precisa ulteriormente il concetto, introducendo un altro principio cardine che ne illumina la portata con grande chiarezza: l'importanza di adempiere al proprio *svadharma*, il dovere prescritto in base alla propria natura, evitando scrupolosamente il dovere altrui.

L'aderenza al proprio *svadharma*, sebbene possa apparire gravosa o imperfetta, costituisce l'unica via per l'armonia individuale e collettiva, mentre l'usurpazione del dovere altrui, per quanto abilmente eseguita, è considerata afferente alla categoria di *adharma*:

35. Meglio il nostro proprio dovere, benché imperfetto,
che il dovere altrui ben adempiuto. Meglio la morte
nell'adempimento del proprio dovere: fonte di paura è il
dovere altrui.[52]

In sintesi, il *dharma* può essere inteso come il principio normativo che presiede all'armonia del cosmo, all'ordine della società e all'integrità individuale, la cui corretta comprensione e applicazione pratica conduce alla realizzazione spirituale e alla liberazione ultima (*mokṣa*). Siamo sostanzialmente al cospetto di un principio che unisce legge naturale, dovere etico sia sociale che individuale e verità metafisica in un unico concetto.

Il brahman

Il termine *brahman*, deriva dalla radice sanscrita √*bṛh* ('crescere'), e rappresenta il fulcro ontologico e teologico della maggior parte delle scuole filosofiche dell'India; tuttavia, la sua concettualizzazione non è statica, ma ha subito evoluzioni e cambiamenti nel corso dei secoli:

> Nei *Brāhmaṇa*, il termine *brahman* indica il potere del rituale, di cui nulla è più antico o luminoso. Il termine *brahman* è un nome neutro che non va confuso, sebbene sia imparentato con essi, il nome maschile *Brahmā*, il nome del dio creatore, né con il termine *Brāhmaṇa*, che si riferisce al gruppo di testi, né con *brāhmaṇa*, nome della casta più alta, quella dei brahmani. Col tempo si verificò un processo di astrazione in seguito al quale il *brahman* divenne un principio collegato non solo con il potere del rituale, ma anche con l'essenza dell'universo. Il termine *brahman* finì per indicare l'essere assoluto che si trova nel cuore di ogni apparenza. […] Il *brahman* non è soltanto l'essenza del rituale e del mondo, ma è anche l'essenza del

[51] BhG II, 31-33.
[52] BhG III, 35.

> Sé (*ātman*), l'essere autentico della persona al di là delle differenze apparenti. […] il *brahman* è l'essenza, la più piccola particella dell'universo.[53]

Durante il Periodo Vedico, all'interno della *saṃhitā* dei *Veda*, *brahman* viene inteso come potere della parola (*vāc*) ed è strettamente connesso alla sfera rituale, sacrificale e liturgica, all'interno della quale rappresenta un principio impersonale soggiacente all'attività sacrificale (*yajña*).

Nel periodo di composizione dei *Brāhmaṇa* (circa 900-700 a.C.),[54] si assiste a una robusta codificazione della nozione di sacrificio, quest'ultimo, infatti, viene progressivamente a configurarsi come una riproduzione in scala microcosmica del principio ordinatore dell'universo (*ṛta*) ed è in questo orizzonte culturale e speculativo che il concetto di *brahman*, trascendendo la sua originaria dimensione pragmatica e rituale, inizia ad assumere connotati più spiccatamente metafisici.

È poi durante il nostro periodo di riferimento, momento in cui vede la luce il *corpus* di testi delle *Upaniṣad* (ca. 800 a.C.- 200 d.C.),[55] - coincidente, peraltro, con la finestra temporale definita come 'Epoca Assiale' - che il *brahman* assurge a elemento fondante della metafisica indiana: esso inizia a essere percepito come causa prima, fonte e sostanza di tutto il creato.

Ci troviamo di fronte, ormai, a una transizione che parte da un principio essenzialmente funzionale a uno sostanziale, e che si dispiega in un superamento della dimensione puramente immanente, a favore dell'affermazione di un orizzonte trascendente che si costituisce come fondamento assoluto e principio primo di ogni realtà.

L'attenzione si è ormai spostata dall'ortoprassi alla conoscenza (*jñāna*) e un'importante svolta ermeneutica sarà, poi, l'identità tra *brahman*, ormai assurto a principio cosmico universale, e *ātman*, il Sé o principio spirituale individuale e, conseguentemente, la liberazione (*mokṣa*) consisterà proprio nella realizzazione compiuta di questa identità che sarà uno dei nuclei fondamentali della letteratura delle *Upaniṣad*:

> Le *Upaniṣad* rappresentano il culmine di un processo attraverso il quale il Sé individuale acquista grande profondità interiore e, di fatto, giunge a contenere al suo interno l'intero universo. La verità (*satya*) è l'assoluto (*brahman*) che è anche il Sé (*ātman*). È questa l'unica realtà che soggiace alla molteplicità delle apparenze, conoscerla è lo scopo dell'interiorizzazione del rituale.[56]

---

[53] FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., pp. 113, 114
[54] Cfr. nota 13.
[55] Si rimanda alla consultazione del materiale del corso di Religioni dell'India tenuto dal professor Fabrizio Ferrari, lezione VII, '*L'asceta Vedico*', slide n. 9, 10 novembre 2023, A.A. 2023/2024.
[56] FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., p. 115.

L'eredità speculativa di questa profonda svolta metafisica, germinata nei secoli in esame, non rimase confinata alla sua sfera d'origine, ma trovò una feconda e duratura eredità all'interno dei più influenti sistemi di pensiero filosofico-religioso dei secoli successivi, soprattutto all'interno del sistema filosofico del Vedanta e delle sue interne diramazioni. Sulla scorta dell'insegnamento delle *Upaniṣad*, nel tredicesimo *adhyāya* si legge:

12. Io ti dirò adesso ciò che è da conoscere, e che, conosciuto che sia, conduce all'immortalità. Esso è chiamato il supremo *brahman* senza principio, né essere né non essere.
13. Esso ha da ogni parte mani e piedi, da ogni parte occhi, teste, bocche ed orecchie. Esso abita in questo mondo, tutto abbracciando.
14. Esso è privo di ogni senso e tuttavia dotato di tutte le loro qualità, distaccato e sostenitore del tutto, libero degli elementi costituenti (della natura) e pur tuttavia li sperimenta.
15. Esso è fuori e dentro tutti gli esseri, mobile ed immobile, inconoscibile per la sua sottigliezza, lontano e vicino ad un tempo.
16. Non diviso in mezzo agli esseri, esso si presenta tuttavia come diviso. Esso dev'essere conosciuto come il sostenitore degli esseri, divoratore e generatore.
17. Esso è la luce delle luci ed è -così dicono- di là dalla tenebra. Tale la conoscenza, l'oggetto della conoscenza, ciò che deve essere appreso dalla conoscenza, ficcato nel cuore di ogni essere.[57]

La BhG, in questo contesto, si configura non come un mero ricettacolo di questa svolta speculativa, bensì come il terreno dove si compie una sua profonda e originale rielaborazione, l'opera infatti propone una trasposizione teologica di portata rivoluzionaria, concretizzando il principio astratto del *brahman* in un'entità divina personalizzata: Kṛṣṇa Vāsudeva. Attraverso questa personificazione, la BhG compie un importante sincretismo unendo l'ontologia impersonale della tradizione delle *Upaniṣad* alle istanze devozionali (*bhakti*) emergenti. Questo passaggio si porta con sé, per l'appunto, un approccio che prende le mosse da un atteggiamento che rappresenta, nel panorama religioso e filosofico indiano, un sentimento di devozione intensa, amorosa e personale

[57] BhG XIII, 12-17.

verso una specifica divinità, definito come *bhakti*. Viene, pertanto, proposta una via di liberazione che presuppone un sentimento di devozione che si rappresenta in un rapporto relazionale e personale tra il devoto e la divinità di riferimento.

In merito a questo punto Flood precisa:

> Intorno al II secolo a.C., se non addirittura prima, i nomi di Kṛṣṇa e Vāsudeva erano usati per indicare la stessa divinità. I devoti di questa divinità erani i *bhāgavata*, coloro che seguono il *Bhāgavan*, nome che, nei secoli, aveva finito per indicare un dio assoluto e personale, teistico. […] il testo fondamentale dei *bhāgavata*, la celebre e importantissima *Bhagavad-gītā*, ha avuto nell'induismo un'influenza non settaria, universale, che riflette la natura non specificamente settaria della tradizione dei *bhāgavata*. Questo non significa che il testo sia privo di una specifica teologia, ma piuttosto che quella teologia si è consolidata su ampie basi, con contributi provenienti da ambienti brahmanici e regali.[58]

Nella teologia proposta dalla *bhakti* nella BhG, l'amore, la devozione e la totale rimessa del devoto si declina nei confronti della divinità Kṛṣṇa, incarnazione (*avatāra*) di Viṣṇu, e l'impalcatura relazionale viene esplicitata e messa in scena proprio dalla struttura dialogica tra Arjuna e Kṛṣṇa Vāsudeva. Nel settimo *adhyāya*, Kṛṣṇa si rivolge al proprio 'discepolo' Arjuna dicendo:

> 7. Non v'è nulla, o Arjuna, che sia superiore a me.
> tutto quest'universo è infilato in me, come un mucchio
> di perle in un filo.
> 8. Io sono il gusto nelle acque, o Arjuna, la luce nel sole
> e nella luna, la sillaba OṂ in tutti i Veda, il suono
> nell'etere, la virilità negli uomini.
> 9. Puro odore sono nella terra, il fulgore sono nel fuoco,
> in tutti gli esseri sono la vita, l'austerità sono nei
> penitenti.
> 10. Sappi che io sono il seme eterno di tutti gli esseri, o
> Arjuna. Io sono la ragione negli uomini razionali, la
> gloria negli uomini gloriosi.[59]

Nel quattordicesimo *adhyāya*, Kṛṣṇa non lascia dubbi sulla propria identità col principio ultimo *brahman* e sulla via devozionale *bhakti*:

---

[58] FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., p. 167.
[59] BhG. VII, 6-10.

26. Colui che venera me collo *yoga* della devozione
esclusivamente, costui, trasceso i costituenti, si identifica
col *brahman*.
27. Io sono l'ultimo fondamento del *brahman*, immortale
e indefettibile, e così pure della legge eterna e della
beatitudine definitiva.[60]

Infine, in virtù dell'applicazione di conoscenza (*jñāna*) e devozione (*bhakti*) si raggiunge l'identità con il principio ultimo *brahman* e con il dio Kṛṣṇa, dei quali i rispettivi confini sono ormai divenuti labilissimi. Nel capitolo finale, il diciottesimo *adhyāya* è scritto:

53. chi, liberatosi dal senso dell'io, dalla violenza,
dall'orgoglio, dal desiderio, dall'ira e dal possesso, ha
superato l'idea del «mio» ed è pieno di pace – costui è
idoneo a diventare il *brahman*.
54. Divenuto che sia il *brahman*, sereno, egli più non si
rattrista, né più desidera, uguale verso tutti gli esseri,
egli ottiene una suprema devozione per me.
55. Grazie a questa devozione, egli arriva a riconoscermi
per quello che veramente sono, chi e quale sono e,
conosciuto che m'abbia secondo verità, penetra immediatamente dentro di me.[61]

In questo modo, la BhG realizza una sintesi dottrinale di straordinaria portata in quanto non rigetta il nucleo metafisico delle *Upaniṣad*, bensì lo assorbe, lo trasfigura e, in ultima analisi, lo supera; integrandolo in un orizzonte teistico compiuto: Il *brahman*, principio ultimo e remoto, viene interiorizzato e assunto come essenza vivente e personale della divinità Kṛṣṇa.

In questa identificazione si compie, in maniera definitiva, la transizione da un'ontologia astratta a una teologia rivelata e relazionale. A coronamento di questa architettura soteriologica, si erge un terzo elemento costitutivo, preposto a integrare e a compenetrare la via della conoscenza (*jñāna*) e la via della devozione (*bhakti*): il karma, cioè l'azione.

Quest'ultimo si manifesta attraverso la dottrina del *karmayoga*, che rappresenta, forse, il contributo più distintivo e risolutivo dell'intera opera e costituirà il fulcro di un'indagine più approfondita nel capitolo successivo, dove se ne esamineranno le implicazioni metafisiche e le conseguenze etiche.

---

[60] BhG. VIV, 26, 27.
[61] BhG. XVIII, 53, 54.

Il Sāṃkhya e lo Yoga

L' ultimo presupposto per entrare in *medias res* al nostro testo, e in particolare per ragionare sulla teoria dell'azione (*karma*) è quello di prendere confidenza con i due sistemi filosofici che fanno da sostrato alla BhG: *Sāṃkhya* e *Yoga*.

Un tratto distintivo e caratteristico della tradizione filosofica indiana, che ne ha plasmato i metodi e le forme espressive, è la sua prodigiosa produzione testuale di carattere sistematico, la cui architettura è prevalentemente (sebbene non esclusivamente) composta da commentari e sottocommentari. La ragione della sua sistematizzazione deriva dalla necessità delle singole scuole di essere in grado di affrontare dispute di carattere argomentativo valide ed efficaci, soprattutto in un periodo in cui nuove visioni del mondo, e dunque nuovi sistemi filosofico/religiosi, stavano acquisendo caratteri ingerenti piuttosto robusti.

Una prima distinzione, nata in seno al mondo intellettuale brahmanico, è quella tra scuole *āstika*, che accettano i *Veda* come testi fondamentalmente autorevoli, e scuole *nāstika*, che invece non li considerano; fanno parte, ad esempio, di questo secondo gruppo il Buddhismo e il Jainismo. All'interno delle scuole cosiddette *āstika* troviamo i sei *darśana*) considerate come sistemi ortodossi, raggruppate a coppie di due: Vaiśeṣika – Nyāya, Sāṃkhya – Yoga e Mīmāṃsā – Pūrva e Uttāra.

In merito al Sāṃkhya – Yoga, Halbfass sostiene che essi sono «considerati da tempo immemorabile tradizioni integrantisi fra loro e ampiamente concordi sulle premesse metafisiche di fondo».[62]

> Il sistema del *sāṃkhya* è la più antica filosofia sistematica emersa nella tradizione indiana e ha esercitato un enorme influsso sulle scuole teologiche posteriori, sopratuttto sul movimento tantrico *śaiva* e sui *pāñcarātra*. In effetti, durante i primi secoli dell'era cristiana sorsero altre scuole di pensiero indiane – come il *nyāya* e il *vedānta* – la cui nascita si deve in parte a una reazione polemica alla filosofia del *sāṃkhya*. Il termine *sāṃkhya*, che significa «enumerazione» o «calcolo», ha due significati: in un'accezione generale, utilizzate dalle tradizioni dei rinuncianti (tra cui anche jainismo e buddhismo), esso indica l'enumerazione o la classificazione degli elementi che costituiscono il cosmo; mentre in un'accezione più ristretta, il termine *sāṃkhya* si riferisce al sistema filosofico che si sviluppò in una tradizione di commentari ai propri testi chiave e rappresenta il fondamento dello *yoga* di Patañjali. Queste due accezioni compaiono in ordine cronologico: la prima, ossia la tendenza generale a classificare il cosmo e la psicologia umana – cui ci potremmo riferire con l'espressione «proto-*sāṃkhya*», appare molto anticamente in seno alle tradizioni

[62] Wilhelm HALBFASS, *Karma e rinascita nel pensiero indiano*, ed. it. a cura di Marianna Ferrara, trad. Elena Sciarra (Einaudi, Torino, 2021), p. 109.

della rinuncia, ossia al più tardi tra il IX e il III secolo a.C.; mentre la filosofia sistematica, esposta nel *Sāṃkhya-kārikā*, si sviluppa piuttosto tardi, a partire dal IV secolo d.C. circa.[63]

La base speculativa e cosmologica di partenza prevede un rigido dualismo che ripartisce il mondo in due sfere nettamente distinte, eterne e irriducibili. Sostanzialmente, la totalità dei fenomeni esistenziali è riconducibile e attribuibile a due realtà ontologiche fondamentali opposte: da un lato vi è (*mūla*) *prakṛti*, intesa come sostanza materiale primordiale, dinamica e feconda, potenzialità indifferenziata da cui scaturisce il multiforme universo fenomenico; dall'altro vi è *puruṣa*, principio spirituale inattivo, immutabile e assoluto.

La *prakṛti* genera il mondo empirico, è energia inesauribile, e il suo generare e generarsi avviene in maniera casuale, senza alcun ordine; a questo proposito, infatti, Gnoli la definisce alla stregua di una realtà «inintelligente»,[64] cioè, del tutto priva di qualsivoglia premeditazione ma in continuo e perpetuo produrre e riprodursi, quasi fosse una sorta di manifestazione entropica immobile e in continuo e perpetuo movimento allo stesso tempo.

Nel testo cardine di questo *darśana*, il *Sāṃkhyakārikā* di Īśvarakṛṣṇa (ca. IV – V sec. d.C.), che sistematizza e riordina insegnamenti molto più antichi,[65] la *prakṛti* è descritta, allegoricamente, come un'indefessa danzatrice piena di qualità il cui unico scopo è quello di liberare *puruṣa*.[66] Secondo il *Sāṃkhya*, la *prakṛti* è composta da elementi fondanti: *guṇa*, che si caratterizzano in tre diverse qualità: *sattva*: leggero, luminoso e armonioso, *rajas*: attivo, energico e dinamico e *tamas*: inerziale, oscuro e resistente.

La manifestazione del mondo fenomenico, così come il mondo individuale dei singoli esseri, cioè anche le strutture mentali quali coscienza, ragione e mente (*buddhi*), così come anche i sensi, rispettivamente di percezione e di azione, scaturisce ogniqualvolta l'equilibrio tra questi tre elementi si increspa - come se il divenire del mondo rappresentasse uno sfogo collaterale alla rottura di una delicatissima impalcatura.[67]

Sia secondo il *Sāṃkhya* sia secondo lo *Yoga*, le azioni, le decisioni e conseguentemente la retribuzione karmica hanno luogo all'interno della *prakṛti* e delle sue rispettive emanazioni, che sono, come detto prima, anche di natura psichica e mentale e, ogniqualvolta che l'equilibrio dei tre *guṇa* viene turbato «l'indifferenziata natura primordiale si dispiega nella molteplicità del mondo

---

[63] FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., pp. 317, 318. Per un approfondimento si rimanda a G. LARSON, R. S. BHATTACHARYA, *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy* (Delhi: MLBD, 1987).
[64] GNOLI, *Bhagavadgītā*, cit., p. 17.
[65] Cfr. nota 58.
[66] Cfr. Les MORGAN, *The Sāṁkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa: A Sanskrit Study Guide* (Create Space Independent Publishing Platform, 2023).
[67] Cfr. Wilhelm HALBFASS, *Karma e rinascita nel pensiero indiano*.

empirico.»[68] Le manifestazioni della natura determinano le caratteristiche degli esseri viventi e del mondo in generale, a partire dalla mente fino a tutte le peculiarità, inclinazioni e attitudini di ogni essere vivente, a seconda di quale elemento, tra *sattva*, *rajas* e *tamas* prevalga.

Un elemento essenziale di questa scuola, e che sarà importante per poi ragionare sulla teoria dell'azione, è la sua aderenza alla dottrina del *satkāryavāda*, vale a dire l'idea che l'effetto preesista nella sua causa materiale. In altre parole, l'effetto (*kārya*) non è un elemento collaterale, consequenziale a una specifica azione, ma ne è semplicemente la sua manifestazione e rappresenta l'apparire empirico di quanto già latente nella sua causa (*kāraṇa*). Pertanto, l'universo manifesto, così come tutte le azioni compiute o da compiersi da parte di un agente, non sono una creazione *ex nihilo*, bensì si figurano come trasformazione ed epifenomeno della *prakṛti*. Essendo, quindi, le azioni e i fenomeni espressione incommensurabilmente distante dal vero Sé, afferente al principio assoluto *puruṣa*, il principio soteriologico di questo sistema filosofico consiste nel giusto discernimento tra questi due principi, Gnoli dice: «La mèta del Sāṃkhya è la presa di coscienza della fondamentale diversità che sussiste tra la natura e l'anima.»[69], e conclude:

> La vita pratica, la storia, il *saṃsāra*, e, quindi il dolore sono determinati dall'attribuire erroneamente all'anima qualità della materia: allo stesso modo che ad una lastra di cristallo viene erroneamente attribuito il colore che appartiene, in realtà, a ciò che ad essa soggiace.[70]

La caratteristica di questa scuola filosofico/religiosa è dalle tinte prettamente teoriche e metafisiche, lo *Yoga*, d'altro canto, propone metodi di dipanamento di questa confusione più spiccatamente pratici e incentrati su un rigido auto-disciplinamento, come, per esempio, la meditazione. Tuttavia, Halbfass avverte che: «Occorre tuttavia guardarsi dalle semplificazioni: anche il *Sāṃkhya* propone motivi e motivazioni pratiche, e nello Yoga gli interessi teorici sono tutt'altro che secondari.»[71] E continua: «Lo Yoga è un sistema orientato alla prassi della meditazione e della liberazione che in ultima analisi si concentra non sulla spiegazione teorica dei fattori costitutivi del ciclo delle rinascite, ma sul loro imbrigliamento e superamento pratico. »[72]

Come nel *Sāṃkhya*, così nello *Yoga*, l'obiettivo è fare in modo che la pura coscienza, il puro spirito *puruṣa* superi questa confusione, riconosca e si riconosca come elemento 'altro' dalla manifestazione empirica e fenomenica del continuo e contingente accadere di *prakṛti*. Flood puntualizza:

---

[68] Cfr. nota 59.
[69] *Ibi*, p. 18.
[70] *Ibidem.*
[71] HALBFASS, *Karma e rinascita nel pensiero indiano*, cit., p. 110.
[72] *Ibi*, p. 111.

> La liberazoine (*kaivalya*) è la conoscenza discriminante che permette di comprendere che la coscienza pura è eternamente distinta dalla materia primordiale: tra esiste solo un rapporto di contiguità, e la comprensione di tale relazione conduce alla cessazione della sofferenza e della reincarnazione. La discriminazione consente alla coscienza di distinguere il Sé da ciò che non è il Sé, e di comprendere in tal modo che il Sé non è mai realmente legato alla materia. […] Il sé empirico, il sé delle affermazioni dell'«io», deriva invece dall'evoluzione della materia da uno stato primordiale, ma non è un soggetto reale.[73]

La liberazione di *puruṣa*, la sua emancipazione dalla natura primordiale, avviene 'semplicemente' nel riconoscere la sua vera natura: diversa e irriducibile dalla sua controparte attiva. A conferma delle interpretazioni appena citate e a conclusione del presente paragrafo si cita direttamente il quinto *adhyāya* del nostro testo, in cui Kṛṣṇa dice:

> 2. La rinuncia e lo yoga dell'azione conducono ambedue
> al sommo bene. Ma dei due, lo yoga dell'azione è meglio
> della rinuncia all'azione.
> 3. Rinunciatore perfetto è, sappi, colui che non odia e
> non desidera. Infatti, emancipato dalle coppie degli opposti,
> facilmente egli si libera, o Arjuna, dal legame.
> 4. Gli stolti, non i savi, parlano distintamente del
> Sāṃkhya e dello Yoga. Colui che pratica correttamente
> uno solo di essi, ottiene il frutto di ambedue.
> 5. Il luogo che ottengono i seguaci del Sāṃkhya è
> ottenuto anche dai seguaci dello Yoga. Colui che vede il
> Sāṃkhya e lo Yoga come una cosa sola, costui vede
> veramente.[74]

Struttura della BhG

La BhG è inserita all'interno del sesto libro (*parvan*) della celebre epopea del *Mahābhārata*, colossale opera didattica in lingua sanscrita, scritta in metri tra il II sec. a.C. e il IV sec. d.C. Il contesto narrativo è quello di un atavico conflitto dinastico, a cui partecipano, schierati su fronti avversi, i rappresentanti dei due rami di uno stesso tronco familiare discendente dal mitico sovrano e capostipite Kuru.

Nel primo fronte troviamo la stirpe dei cento *Kaurava* figli dell'anziano re Dhṛtarāṣtra, capitanati da Duryodhana; nell'altro c'è la stirpe dei cinque *Pāṇḍava*, figli di Pandu, loro rispettivi cugini, capitanati dal valoroso Yudhiṣṭhira. Amico dei *Pāṇḍava*, schierato nelle loro fila, è Kṛṣṇa

[73] Cfr. FLOOD, *L'induismo, Temi, tradizioni, prospettive*, cit., p. 320.
[74] BhG. V, 2-5.

Vāsudeva che, oltre a essere uno dei principi sul campo, risulterà essere il Dio stesso Viṣṇu. L'insegnamento di Kṛṣṇa rappresenta il punto apicale del poema e si svolge proprio sul campo di battaglia poco prima del grande scontro sul campo dei Kuru (Kurukṣetra).

Il pretesto per dispiegare i suoi insegnamenti è la titubanza e incertezza del guerriero Arjuna, uno dei fratelli Pāṇḍava, che viene colto da remore nei confronti del suo compito e ruolo da svolgere. Kṛṣṇa, fattosi suo auriga, inizia uno straordinario percorso pedagogico nel tentativo di fare chiarezza su quale sia la giusta via da seguire per un condottiero di tale levatura appartenente alla casta degli *kṣātriyā*, il cui precipuo dovere è quello di combattere e rappresentare 'le braccia del corpo sociale', manifestazione microcosmica del macrocosmo richiedente allineamento e armonia col *dharma*. La struttura scenica è sapientemente orchestrata, il campo di battaglia di Kurukṣetra rappresenta infatti un elemento simbolico attivo gravido di una potente valenza allegorica.

Nel primo *adhyāya*, nei primi versi, si legge:

1. Nel campo della giustizia, nel campo dei Kuru,
riuniti, desiderosi di combattere, che cosa fecero i miei
uomini, che cosa i Pāṇḍava, o Sañyaya?[75]

'Campo della giustizia' traduce '*dharmakṣetre*', mentre 'campo dei Kuru' traduce '*Kurukṣetre*', questi due appellativi con cui il testo si apre stabiliscono subito la dimensione etico/cosmica dello scontro a venire. A questo proposito, Malinar specifica: «Calling Kurukṣetra a field of *dharma* indicates that the battle is not just about victory or defeat, but that it is also the arena in which one fulfils one's *dharma* and proves oneself a warrior. »[76] Il campo di battaglia inscenato non è solo il luogo di una guerra dinastica, ma viene investito di una valenza universale: siamo in procinto di assistere a uno scontro dove si combatterà per l'ordine cosmico (*ṛta*) e l'impostazione rimane sempre all'interno di un'ottica sacrificale. In merito all'associazione tra sacrificio e agonalità si riporta l'illuminante lettura di Heesterman:

> il sacrificio, in quanto avvenimento sociale, comporta quasi per definizione la rivalità. […] L'agone è dunque essenziale al sacrificio, la forma di «gioco» più elevata perché più pericolosa e più gravida di conseguenze. Ed è per questo che non si può liberamente decidere di parteciparvi o di rinunciarvi. Si è costretti a continuare a giocare il gioco dell'agone sacrificale. Il luogo del sacrificio deve pertanto essere visto come il campo di battaglia su cui i contendenti si impegnano nella lotta per la vita e la morte. Non sembra dunque una metafora che il *Mahābhārata* definisca Kurukṣetra, il campo dei Kuru, come il luogo

[75] BhG. I, 1.
[76] Angelika MALINAR, *The Bhagavadgītā*, *doctrines and contexts* (Cambridge University Press, New York, 2007), p. 57.

del sacrificio degli dèi (*devānām devayajanam*), dove gli eroi epici affrontano la morte nel «sacrificio della battaglia» (*raṇayajña*), nella speranza di conquistare una nuova vita.[77]

La cornice di lotta (*yuddha*) iniziale, oltre ad essere l'impalcatura scenica rappresenterà anche l'istanza di partenza che caratterizzerà l'atteggiamento dei protagonisti; la situazione iniziale presentata fa sì che si respiri costantemente un'aria fortemente tensiva che deve, necessariamente, essere risolta e lo sarà poi, dialetticamente, nella conversazione tra Arjuna e Kṛṣṇa.

Squarcini puntualizza: «il testo della Bhagavadgīta si apre illustrando i dettagli di un ambiente di guerra. L'imminenza dello scontro fratricida grava sugli 'stati d'animo' di tutti i presenti e il suo portato tragico segna l'atmosfera patica della conversazione che sta per avere inizio.»[78] Il poema è composto da settecento versi suddivisi in diciotto *adhyāya*, una consolidata esegesi individua nella struttura dell'opera una tripartizione di fondo che raggruppa gli *adhyāya*, a livello contenutistico, in tre sezioni espositive, da sei *adhyāya* ciascuna. La prima di esse è dedicata all'esposizione sistematica della teoria dell'azione da parte di Kṛṣṇa, assurto ormai alla figura oltreché divina a quella di maestro, nei confronti dello smarrito Arjuna.

[77] Jan C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio*, *Studio sul rituale nell'India antica*, cit., p.78.
[78] Roberto ALCIATI, Federico SQUARCINI, «Eserciziari di dis-abit(u)azione dell'habitus, tra Evagrio Pontico e la Bhagavadgītā», *Lo Sguardo* - rivista di filosofia N. 31, 2020 (II) - *HABITUS e abitudine: Filosofie della seconda natura*, p. 223.

Capitolo 3

La teoria dell'azione nella *Bhagavadgītā*

Il primo sostrato da cui partire per poter ragionare sulla teoria dell'azione proposta dalla BhG è quello della legge del *karma* (dalla radice sanscrita √*kṛ* 'fare', 'agire'). Il principio basilare di tale legge è che ogni nostra azione, eseguita con intenzione e volontà, porta con sé necessariamente e automaticamente un frutto, la natura di questo frutto dipende dal tipo di azione eseguita e il processo di 'sedimentazione' di tali frutti risulta intrinseco e spontaneo, ma soprattutto non disciplinato da alcunché, salvo che dalla natura. Inserite in questo ingranaggio, tutte le creature viventi sono sottoposte a tale legge e, per forza di essa, condannate a trasmigrare di esistenza in esistenza, questa condizione di continua trasmigrazione, declinata sotto la parola di *saṃsāra* ('fluire insieme'), è unanimemente avvertita come dolorosa; pertanto, vengono proposti metodi di condotta, veicolati dalle varie scuole filosofico-religiose per riuscire a sfuggire a questo triste destino e ottenere la liberazione (*mokṣa*).

Tale concettualizzazione dell'agire umano rappresenta una delle espressioni più significative e filosoficamente pregnanti di quella fondamentale transizione epistemologica, quel mutamento di paradigma tanto intellettuale quanto esistenziale, di cui si è in precedenza tratteggiata la portata.

Durante il periodo vedico, infatti, *karma* indicava - semplicemente - il gesto sacrificale, l'attenzione e la speculazione era tutta incentrata sulla corretta esecuzione dei rituali (basti ricordare la cura e meticolosità dedicatagli nel *corpus* testuale dei *Brāhmaṇa*), al fine di ottenere benefici pratici in questa vita, come, ad esempio, ricchezza o vittorie sul campo. Tutto l'apparato della morale era escluso, o per meglio dire, la morale vigente non prevedeva la messa in discussione di determinati tipi di istanze che invece, da questo momento in poi, furono messe pesantemente in discussione.

Vede la luce, pertanto, la questione fondamentale circa la natura dell'agire: quale principio avrebbe dovuto ormai guidare l'azione umana, e quale sentiero avrebbe garantito all'uomo di adempiere al proprio *dharma* senza rimanere impigliato nelle 'naturali' conseguenze karmiche?
Come riuscire a evitare che una qualsivoglia azione smetta di depositare semi che produrranno effetti collaterali a catena il cui innesco è deterministicamente ineluttabile e, soprattutto, consequenzialmente collegato all'agire umano? Come si può, in definitiva, ottenere una 'certezza preventiva' che le azioni ancora da compiere non incorrano nella produzione di frutti 'cattivi' e dunque conseguenze disastrose che avrebbero come effetto diretto l'ingabbiamento dell'essere umano all'interno del reticolo delle continue rinascite? Queste sono alcune delle domande che, inaspettatamente, fanno breccia nella coscienza di Arjuna provocandogli una paralisi agentiva,

pressoché istantanea, proprio negli attimi che precedono uno scontro dalla portata 'cosmica'. Nel primo *adhyāya* la paralisi di Arjuna è descritta da lui stesso, rivolgendosi a Kṛṣṇa:

28b. 29a. Vedendo, o Kṛṣṇa, questi miei amici così
schierati, pronti a combattere, le membra mi vengon
meno, la bocca diventa arida,
29b. 30a. un tremore invade il mio corpo e mi si rizzano
i peli, l'arco di Gāṇḍīva mi sfugge di mano e m'arde tutta
la carne,
30b. 31a. non riesco più a reggermi e la mente mi si
confonde e vedo, o Kṛṣṇa, segni nefasti.[79]

È bene far presente che, svariate volte, nei versi del *Mahābhārata*, la figura di Arjuna è descritta alla stregua di un condottiero formidabile la cui abilità con l'arco, donatogli peraltro dalla divinità del fuoco Agni[80], è leggendaria. Arjuna, il guerriero la cui fama promette morte certa a chi osi sfidarlo, il condottiero la cui audacia e risolutezza in battaglia sono considerate impareggiabili, si ritrova ora paralizzato, avviluppato in una ragnatela di dilemmi etici ed esistenziali che sembrano destinati a rimanere insoluti. La sua incapacità di discernimento su quale sia l'azione giusta da compiere la si ravvisa ancor prima, nei versi che precedono quelli appena citati, nel momento in cui Arjuna chiede espressamente al suo auriga, Kṛṣṇa, di essere trasportato in mezzo ai due eserciti in modo tale da poter 'vedere':

21b, 22. In mezzo ai due eserciti, ferma, o immortale, il
mio carro, perché io possa vedere coloro che stanno
dinanzi a me, bramosi di combattere.
23. Io voglio vedere con chi debbo combattere, in
quest'intrapresa guerra. Io voglio vedere chi sono
coloro che stan qui radunati per combattere, desiderosi
di compiacere al perverso figlio di Dhṛtarāṣtra.[81]

[79] BhG. I, 28b, 29a, 29b, 30a, 30b, 31a.
[80] Cfr. GNOLI, *Bhagavadgītā*.
[81] BhG. I, 21b, 22, 23.

La questione del 'vedere' possiede, in questo contesto, una profonda valenza euristica: la condizione di cecità è sinonimo di un'ignoranza metafisica, configurando colui che 'non vede' come un essere deficitario di quella conoscenza superiore che, sola, può guidare verso la giusta azione. Malinar propone, infatti, una lucida interpretazione:

> 'seeing' is a powerful activity and a highly sensitive form of social communication, as well as a form and process of knowledge. Therefore it plays an important role in the narrative. A change of perspective, behaviour or attitude is often expressed in the epic in the idiom of 'seeing', as a close or more distant look, as gazing, staring or looking away. Conversely, not seeing is often equated with a lack of understanding or insight. […] How does the new viewpoint, in the middle of the armies, change Arjuna's perspective?[82]

Per cogliere appieno la portata di questo costrutto teorico, si invita a considerare la pregnanza euristica di un concetto a esso intimamente legato: quello di *avidyā*, termine che trascende la semplice accezione di 'ignoranza' per designare piuttosto una 'non conoscenza', ossia un profondo offuscamento conoscitivo circa la vera natura del reale. Il termine sanscrito utilizza la combinazione del prefisso privativo 'a-' con la parola '*vidyā*', tradotta, appunto, come 'conoscenza', 'sapere'; *avidyā* dunque rimanda a un concetto dalla valenza tanto epistemica quanto ontologica.

Avidyā, infatti, non indica una semplice mancanza di 'informazione' su un determinato evento, bensì una condizione epistemologica sbagliata, derivante da (o susseguente a) uno stato ontologico che obnubila la 'visione' della vera realtà, e che poi, conseguentemente, impedisce di compiere la 'giusta azione' e dunque precludere l'uscita dal ciclo samsarico delle esistenze. Il fatto che Arjuna chieda espressamente di 'poter vedere' è il primo marcatore della sua condizione di smarrimento, di non conoscenza, di *avidyā*, e conseguentemente della sua incapacità agentiva.

Il primo impedimento all'azione manifestato da Arjuna riguarda l'atto di uccidere, ricordiamo che il fronte avversario, sul campo di battaglia di Kurukṣetra, è composto da parenti, zii, suoceri, nipoti e amici e il conseguente peccato che ne deriverebbe. Oltre a condannare intrinsecamente l'atto di uccidere, Arjuna argomenta che, combattendo i propri consanguinei in battaglia, la sua azione finirebbe per sovvertire il *dharma* stesso, infrangendo quelle leggi considerate eterne che regolano l'ordine cosmico, castale e i legami familiari. Una simile violazione, pertanto, condannerebbe inevitabilmente gli autori di tali esecrabili peccati ai regni infernali.

È dunque nel pieno del suo smarrimento che Arjuna delinea una catena di conseguenze nefaste, un nugolo di effetti collaterali che si configurerebbero non come una mera trasgressione,

[82] MALINAR, *The Bhagavadgītā*, *doctrines and contexts*, cit. pp. 59 ss.

bensì come un radicale sovvertimento dell'ordine cosmico e sociale disciplinato dal *dharma*. Sempre all'interno dello stesso *adhyāya*, Arjuna dichiara:

31b, 32a. Io non vedo bene alcuno nell'uccidere i miei
parenti in battaglia. Io non desidero la vittoria, o Kṛṣṇa,
non il regno, non i piaceri.
[…]
34b, 35. gli zii, i suoceri, i nipoti, i cognati, in breve gli
amici. Mi dovessero pure uccidere, o Kṛṣṇa, io non
desidero ucciderli, neppure per l'impero dei tre mondi
e quanto meno dunque per la gloria terrena!
[…]
37b, 38a. Come potremmo essere felici avendo ucciso la
nostra propria gente, o Kṛṣṇa? anche se costoro,
avendo l'intelletto sopraffatto dalla cupidigia,
38b, 39a. non vedono il peccato nella distruzione di una
famiglia, non crimine nel tradimento degli amici, perché
non dovremmo essere noi abbastanza saggi da scongiurare
questo male?
39b, 40a. Noi, in effetti, ben vediamo il peccato che
deriva dalla distruzione della famiglia. Distrutta una
famiglia, periscono le primeve leggi (*dharma*) della
famiglia.
40b, 41a. e, distrutta la legge, la non-legge sopraffà
l'intera famiglia. A causa poi di questo trionfo della
non-legge, le donne della famiglia si corrompono, o
Kṛṣṇa.[83]

Nel secondo *adhyāya*, il ritratto di Arjuna è quello di un uomo interiormente lacerato e la sua crisi di coscienza raggiunge l'apice nel momento in cui professa la preferenza per un'esistenza dedita alla mendicanza, assimilabile allo stato di un asceta rinunciante (*saṃnyāsin*), pur di sottrarsi all'adempimento del dovere specifico (*svadharma*) imposto dalla sua natura di *kṣatriya*:

5. Meglio invero strascinare in questo mondo una vita
da mendicante, che uccidere i nostri grandi maestri. Se
io li uccido, benché desiderosi di successo, i frutti che ne
ricaverei sarebbero lordi di sangue.[84]

[83] BhG. I, 31b, 32a, 34b, 35, 37b, 38a, 38b, 39a, 39b, 40a, 40b, 41a.
[84] BhG. II, 5.

È interessante notare come il rifiuto del proprio *kṣātriyādharma* abbia, agli occhi di Arjuna, la sua 'naturale' conseguenza e convergenza nella vita ascetica, viene messa in luce, infatti, un'impalcatura euristica che pone questi due elementi come diametralmente opposti; una lettura che polarizza in posizioni incommensurabilmente distanti lo *kṣātriyā* e l'asceta (*śramaṇa*). In tal modo, il dilemma etico di Arjuna assurge a elemento paradigmatico universale, riflettendo e al contempo sublimando teoreticamente le effettive tensioni politiche e sociali dell'India in quel preciso momento storico. La crisi del guerriero incarna, in forma drammatizzata, le profonde inquietudini di un'epoca in cui i tradizionali assetti e schemi gerarchici dell'ordine sociale (*varṇāśramadharma*) apparivano, sempre più, minacciati da forze eterodosse. A questo proposito la BhG è stata interpretata da Malinar come un testo redatto per conciliare elementi dai connotati violenti, come l'attività bellica, con istanze dal carattere soteriologico:

> the purpose of the *BhG* is to reconcile the violence implied in the *kṣātriyādharma* with teachings of salvation and thereby allow not only ascetics and Brahmans but also warriors to gain liberation. […] Therefore, the tension is not between two different goals (social duty and liberation), but between two dharmic injunctions, which can be removed only by teaching a different 'level of values'. However, both dimensions of Arjuna's dilemma, the emotional (grief, confusion) and the conceptual (conflict over dharma), are presented as being interrelated.[85]

La risoluzione al dilemma è fornita dal discorso di Kṛṣṇa, che dà avvio a un articolato e straordinario percorso pedagogico che si struttura come una progressione ascensionale di discipline e metodi (*yoga*), organicamente dispiegate per dissolvere, attraverso una graduale assimilazione, ogni residua incertezza in merito a quale sia la giusta condotta da seguire così come la giusta azione da compiere.

La situazione lacerante che investe Arjuna è un dilemma etico di natura deontologica: si raffigura un pesante disallineamento tra ciò che 'si deve fare' e ciò che 'si vuole fare', che si riflette poi nel contrasto tra 'il mondo per come è' e 'il mondo per come dovrebbe essere', quest'ultima, un'impostazione che prende le mosse proprio dal passaggio da un piano ontologico della lettura del mondo a uno etico, caratterizzante proprio le correnti filosofico-religiose tipiche degli *śramaṇa*.[86] Le implicazioni di questa riconciliazione sono di portata sistemica, e la soluzione che il poema propone possiede una duplice natura, insieme semplice nella sua enunciazione e articolata nella sua

[85] MALINAR, *The Bhagavadgītā*, *doctrines and contexts*, cit. p. 64.
[86] Si rimanda alla consultazione del materiale del corso di Religioni dell'India tenuto dal professor Fabrizio Ferrari, lezione VII, '*L'asceta Vedico*', slide n. 13, 18 novembre 2023, A.A. 2023/2024.

applicazione: l'abbandono incondizionato all'adempimento del proprio dovere specifico (*svadharma*). In questo specifico caso, essendo Arjuna un guerriero appartenente alla casta degli *kṣātriyā*, il suo dovere è combattere, uccidere, procreare e mantenere saldi i legami familiari così come l'ordine sociale e di conseguenza anche quello cosmico. In questi termini, la BhG si presenta come un testo redatto per insegnare cosa 'si deve fare' fare nei momenti del bisogno; non si presenta tanto come uno strumento di piacere o diletto, bensì come un manuale di istruzioni per la vita, assurgendo a elemento pedagogico che accompagna il discente dalla condizione di assoluta inettitudine a quella di perfetto operatore.

Un passaggio di notevole pregnanza, nel secondo *adhyāya*, è costituito dall'atto di formale sottomissione di Arjuna, il quale, deposta ormai ogni resistenza, si affida incondizionatamente alla guida di Kṛṣṇa, auto dichiarandosi suo discepolo. Questo momento segna una transizione cruciale da una situazione di dubbio all'accoglienza dell'insegnamento:

7. Oppresso dall'onta della compassione, perplesso
circa il giusto (*dharma*) e il non-giusto, io ti domando che
cos'è il meglio. Svelamelo chiaramente. Io son discepolo
tuo e mi rifugio in te. Istruiscimi![87]

Questi versi meritano attenzione anche per un secondo elemento: con l'espressione 'Oppresso dall' onta della compassione' si ravvisa una, ben poco velata, critica ai movimenti ascetici *śramaṇa* che il brahmanesimo ortodosso, di cui la BhG si fa qui portavoce, osservava con allarme. I movimenti *śramaṇa*, come ad esempio il Buddhismo, proponevano un ideale di salvezza universale svincolato dall'appartenenza castale e fondato su virtù etiche accessibili a tutti, prima fra tutte, per l'appunto, *karuṇā*, la compassione per ogni essere vivente. Per l'ortodossia brahmanica, tale principio, se applicato in modo assoluto e indiscriminato, rappresentava una forza dalla potenza eversiva senza pari. Una compassione che si ergeva a valore supremo, trasversale a tutti i *dharma* specifici, rischiava di paralizzare l'azione nel mondo e di erodere in maniera irreversibile le fondamenta stesse della società. Il guerriero che si rifiuta di combattere per compassione, letto attraverso la lente dell'ortodossia brahmanica, diventa colpevole di tradire il ruolo che il cosmo stesso gli assegna, compiendo peccato e venendo meno al proprio dovere (*svadharma*). Il primo gradino della scala degli *yoga*, *yogarudha*, insegnata da Kṛṣṇa comincia col rassicurare il proprio discepolo ricordandogli quale sia il suo dovere, nel secondo *adhyāya*, già precedentemente citato, si legge:

31. Inoltre, guardando al tuo proprio dovere (*dharma*)

[87] BhG. II, 7.

non hai ragione di tremare. Per un guerriero non c'è
infatti cosa migliore di un doveroso combattimento.
[…]

33. Ma se tu non vuoi combattere questa giusta
battaglia, manchi allora ai tuoi propri doveri e all'onore, ed
incorri in un grave peccato.[88]

La prospettiva di Arjuna viene così capovolta: ciò che egli riteneva costituisse un peccato di inaudita gravità viene ora presentato, ora, come il fulcro del retto agire. Questo ribaltamento di prospettiva trova la sua giustificazione in una condotta che prescrive il distacco completo dai frutti dell'azione, dissolvendo in questo modo l'apparato immaginativo ed egoico che vincola e irretisce l'agente ogniqualvolta si trovi al cospetto delle prospettive immaginifiche delle conseguenze delle proprie azioni. È proprio l'impostazione di partenza a necessitare di nuove fondamenta: l'agire all'interno di una struttura che pone i futuribili frutti dell'azione stessa come parametri per giudicare l'azione a venire, o per effettivamente compierla, è un processo mentale da eradicare:

47. Occupati solo dell'azione, non occuparti mai dei
frutti. Non essere mai spinto ad agire dal frutto delle tue
azioni, né, d'altro lato, abbi attaccamento per l'inazione.

48. compi le tue azioni, o Arjuna, stando ben fermo
nello yoga, avendo abbandonato l'attaccamento. Sii
uguale nel successo e nell'insuccesso. Lo yoga, si dice, è
uguaglianza.[89]

L'impostazione mentale diventa poi quella di abbandonare qualsivoglia desiderio, raggiungere uno stato di imperturbabilità nei momenti di dolore così come in quelli di gioia, togliere ogni tipo di attaccamento ritraendo i sensi dagli oggetti dei sensi. Uno dei punti essenziali di partenza non è la distinzione tra 'agire' e 'non agire', bensì 'come intendere l'azione' e come porsi di fronte a essa; il principio agentivo, infatti, non viene mai messo in discussione poiché considerato come presupposto consustanziale alla natura stessa. Questo orientamento metodologico trova il suo fondamento teorico nel sistema filosofico del Sāṃkhya, dal quale riprende e sviluppa i principi metafisici ed epistemologici essenziali.

Postulando dunque l'azione come il nucleo incandescente di partenza, va da sé che tutto l'orizzonte agentivo della 'non azione' - considerando in questi termini il 'non agire' come un'azione

[88] BhG. II, 31, 33.
[89] BhG. II, 47, 48.

- che di fatto soggiace a tutta l'impalcatura disciplinante i sistemi *śramaṇa*, che vedono appunto nell'ascesi e nella rinuncia proprio il loro presupposto di partenza, è aprioristicamente escluso e, in modo sistematico e consapevole, fortemente criticato.

Questa riconfigurazione della coscienza di Arjuna rappresenta il nucleo operativo di questa metanoia: non si tratta - semplicemente - di un esercizio ascetico di austerità o di annullamento forzato delle emozioni, ma di una vera e propria ricollocazione e risemantizzazione ontologica dell'essere. L'abbandono dei desideri e dell'attaccamento ai frutti delle azioni sono le condizioni necessarie, i prerequisiti essenziali per decostruire, dalle fondamenta, il meccanismo dell'identificazione egoica.

Il raggiungimento dell'imperturbabilità, dell'equanimità di fronte al successo e all'insuccesso, alla gioia e al dolore è il primo elemento distintivo di una coscienza che ha compreso la propria natura profonda, *puruṣa*, il principio spirituale immutabile, puro e assoluto. In questa stabilità interiore, l'azione non cessa, al contrario, essa può fluire con una purezza e un'efficacia prima impossibili, poiché la lente con cui la si guarda è stata emendata dall'ansia dei risultati.

Nel terzo *adhyāya* si legge:

4. Uno non ottiene la libertà dell'azione col semplice astenersi da ogni attività, né colla mera rinuncia giunge a perfezione.
5. Nessuno, infatti, neanche per un solo istante, può rimanere inattivo. Ognuno è in verità strascinato ad agire, contro la sua stessa volontà, dai costituenti nati dalla natura.
   […]
9. Questo mondo è legato dai legami dell'azione, salvo quando l'azione è compiuta per sacrificio. Compi, o Arjuna, senza attaccamento, le azioni dirette a questo fine.
   […]
19. Perciò, senza attaccamento, compi di continuo ciò che devi fare. L'uomo che agisce senza attaccamento ottiene il sommo bene. [90]

Proseguendo nella sua disamina, Kṛṣṇa, dopo aver postulato l'intrinseca impossibilità di uscire dall'orizzonte dell'azione e la necessità di compiere la stessa senza attaccamento ai suoi frutti, introduce nel suo insegnamento un ulteriore concetto dall'immensa portata speculativa, destinato a

[90] BhG. III, 4, 5, 9, 19.

riconfigurare radicalmente i termini stessi della questione. L'individuo che presume di essere l'autore autonomo delle proprie azioni è definito come *ātman vimūḍhā*, vale a dire uno essere sciocco, uno stolto la cui facoltà discriminativa è offuscata dall'ignoranza (*avidyā*) e che permane in uno stato di erronea identificazione di sé con un ego agente illusorio. Questa erronea identificazione con un ego agente rimanda, sostanzialmente, al messaggio che solamente un *ātman vimūḍhā* si riconosce alla fine delle proprie azioni affermando: 'questo l'ho fatto io':

27. Le azioni sono tutte quante compiute dai costituenti della natura. Chi è offuscato dal senso dell'io, pensa: io sono l'agente.
28. ma colui, o Arjuna, che conosce, secondo realtà, i due distinti domini dei costituenti e delle azioni, e, così conoscendo, pensa così: «I costituenti agiscono sui costituenti», costui resta distaccato.[91]

I costituenti cui viene fatto riferimento sono i tre *guṇa* caratterizzanti la natura di *prakṛti* e l'erronea identificazione in un soggetto agente autonomo si configura dunque come un epifenomeno erroneo del principio di individuazione (*ahaṃkāra*), il quale induce l'essere umano a rappresentarsi come un'entità auto sussistente, ontologicamente indipendente e separata dalla matrice cosmica da cui invece procede.

Trasferire questo principio ontologico - che in qualche misura tende a ricondurre l'essere umano all'interno di una trama che lo attraversa ma che lo supera e lo sostiene allo stesso tempo - all'interno della teoria dell'azione prevede uno spostamento concettuale assai robusto. Accettando la premessa che l'auto attribuzione dell'agire costituisca un'erronea identificazione, sorge l'interrogativo metafisico fondamentale: quale principio, quale entità può essere considerata il vero ed effettivo agente di una determinata azione? Destituire il soggetto del suo principio di agentività equivale a destituirlo di qualsivoglia responsabilità per le azioni compiute, così come dei meriti o demeriti derivanti da esse, di conseguenza, poi, se dovesse venir meno la 'paternità' di una azione nei confronti di un soggetto agente, come sarebbe possibile addirittura analizzare una determinata azione?

Un altro potenziale rischio riguarda la questione dell'imputabilità e responsabilità conseguente a una determinata azione; se viene eliminato un centro di imputazione volontaria, cioè un soggetto agente che consapevolmente e volontariamente decide di compiere una certa azione, diventa impossibile amministrarne sia l'imputabilità sia la conseguente responsabilità, e questo

[91] BhG. III, 27, 28.

processo potrebbe addirittura avere *in nuce* lo sfilacciamento delle basi dell'etica.[92] A questi interrogativi fondamentali, la BhG fornisce una risposta di cristallina coerenza dottrinale, delineando una teoria dell'azione che esclude qualsivoglia deroga, esitazione o reticenza all'agire e all'adempiere il proprio dovere (*svadharma*), che in questo contesto possono essere considerate come due facce della stessa realtà.

La domanda fondamentale sulla natura dell'azione trova la sua risoluzione nell'insegnamento di Kṛṣṇa, il quale, con ripetute e progressive spiegazioni - in particolare nel quarto *adhyāya* - ne svela l'essenza:

18. Colui che vede l'inazione nell'azione e l'azione nell'inazione, è, tra gli uomini, un savio, uno che possiede lo yoga e compie interamente ogni azione.
19. Colui le cui opere son esenti dalle fantasie del desiderio, costui, dicono i saggi, è un sapiente, che ha bruciato le azioni col fuoco della conoscenza.
[…]
23. In uno che è privo di attaccamento, liberato, coi pensieri stabiliti nella conoscenza, che si adopera solo al sacrificio, tutte le azioni dileguano nel nulla.
[…]
41. Chi, signore di sé, ha rinunciato alle azioni collo yoga ed ha reciso il dubbio colla conoscenza, non è legato dalle azioni, o Arjuna![93]

L'insegnamento prescrive una condotta priva di qualsivoglia desiderio o attaccamento, stato realizzabile attraverso il perfezionamento della conoscenza metafisica (*jñāna*) e la disciplina dello Yoga. Ciò nondimeno, in che modo l'insegnamento di Kṛṣṇa risolve la crisi di coscienza e i dubbi di natura etica di Arjuna? Sebbene si sia preso confidenza col fatto che, in primo luogo, l'azione è una manifestazione stessa della natura *prakṛti* e dunque consustanziale al mondo fenomenico e quindi ineliminabile, e in secondo luogo, avendo appreso quale sia il giusto modo di agire, ovvero senza alcun tipo di attaccamento né desiderio, come si possono eliminare quelle istanze che muovono sentimenti di 'colpa' e paralizzano l'agente di fronte a un'azione che 'dovrebbe', visto il suo ruolo sociale e cosmico, compiere? È a questo punto che viene dispiegata la compiuta impalcatura teorica

[92] Per uno studio più avvertito circa la questione della colpa e della responsabilità delle azioni, e su come questi concetti si siano sviluppati in seno al sistema giuridico si rimanda allo studio del testo di Giorgio AGAMBEN, *Karman, breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (Torino, Bollati Boringhieri, 2017).
[93] BhG. IV, 18, 19, 23, 41.

della *bhakti*, la quale si erge a fondamento ultimo e coronamento dell'intero insegnamento di Kṛṣṇa, fornendo la chiave di volta per la risoluzione del dilemma.

La rivelazione della forma divina (*viśvarūpa*) si configura come eterna (*sanātana*), immanente e trascendente allo stesso tempo, principio fontale da cui l'intero cosmo scaturisce e al quale infine ritorna. È nell'undicesimo *adhyāya*, momento apicale della teofania di Kṛṣṇa, che questa verità si manifesta:

> 32. Io sono il tempo, distruttore dei mondi, l'antico, e mi adopero qui a divorare i mondi. Anche senza di te, tutti questi guerrieri schierati a battaglia tra poco non saranno più.
> 33. Sorgi, dunque, piglia la tua gloria, vinci i tuoi nemici e goditi un regno opulento. Da gran tempo questi guerrieri son stati già uccisi da me. Tuo compito è di esserne lo strumento, o Arjuna.[94]

Le azioni che Arjuna ritiene di dover compiere, ma alla cui realizzazione la sua volontà si ribella, possiedono, in verità, una realtà metafisica che precede il loro effettivo compimento fenomenico, in quanto egli, al pari di ogni altro essere umano sul campo di battaglia, si rivela essere uno strumento epifenomenico di un principio divino che, in modo trascendente, precede la sua individualità, attraversa la sua esistenza e sostiene l'intero dispiegamento del suo agire.

Ecco che ancora una volta viene ribadito il concetto 'esautorante' del soggetto che compie una specifica azione, o per meglio dire: il soggetto agente compie sì l'azione, ma tutto il complesso agentivo è inserito in una griglia ermeneutica che riconduce l'agente e l'azione all'interno, o sotto, di una trama narrativa del reale che fa convergere la realtà tutta, responsabilità compresa, nel principio ultimo, vale a dire Kṛṣṇa (coincidente con il *brahman*):

> 55. Colui le cui azioni sono fatte per me, il cui supremo bene son io, colui che è a me devoto, privo di attaccamento, primo di odio verso i vari esseri, costui entra in me, Arjuna.[95]

Come precedentemente stabilito, Kṛṣṇa si identifica con il *brahman*, il principio ultimo definito come la matrice cosmica in cui la divinità ha deposto l'embrione originario da cui promana l'intera

[94] BhG. XI, 32, 33.
[95] BhG. XI, 55.

molteplicità degli esseri. I devoti che lo venerano con conoscenza (*jñāna*), con le giuste azioni (*karma*) e con devozione (*bhakti*) trascendono così l'influenza dei *guṇa*, i costituenti della natura materiale, realizzando infine l'identità ontologica con il *brahman* stesso e dunque con il divino.

La azioni, tutte, sono appunto espressione della natura, così come i doveri che disciplinano la società; pertanto, compiere le azioni in base al proprio dovere assurge a linea guida essenziale per gli esseri umani; ogni essere umano è venuto al mondo con un compito ben preciso e da esso non deve distaccarsi e soprattutto, essendo questo compito 'etero-divinamente imposto-ricevuto' non è in alcun modo sindacabile o rinegoziabile. Nell'ultimo *adhyāya*, il diciottesimo, si legge:

48. L'uomo, o Arjuna, non deve abbandonare l'opera che egli è nato per fare, neanche se essa è difettosa. Ogni intrapresa è avvolta invero da difetti, come il fuoco dal fumo.
    […]
58. se sei di continuo intento su di me, tu supererai, col mio favore, tutte le difficoltà. Ma se invece, tutto preso dal tuo io, non porgi orecchio (a quanto ti dico), andrai incontro a certa rovina.
59. se, basandoti sul tuo senso dell'io, tu pensi «io non combatterò», questa tua decisione sarà vana e la natura e la natura stessa ti comanderà di combattere.
60. Tu, o Arjuna, sei legato dalle tue stesse azioni, provenienti dalla tua natura e ciò che non desideri, per offuscamento, di compiere, lo compirai lo stesso, pur contro la tua volontà.
61. Il signore abita nel cuore di tutti gli esseri, o Arjuna, facendoli muovere col suo potere magico, come marionette montate su di una macchina.[96]

In questa prospettiva metafisica, quale statuto viene dunque ad assumere l'agente umano? La risposta del testo raffigura uno scenario ideale in cui gli individui sono considerati alla stregua di strumenti coscienti di un principio ordinatore superiore, le cui azioni sono già in atto all'interno del divino dispiegamento cosmico, indipendentemente dalla loro adesione consenziente o dalla loro resistenza. Gli esseri umani vengono infatti descritti come 'marionette montate su di una macchina' e, in questa prospettiva, ogni residuo spazio per il dubbio etico va automaticamente dissolvendosi. Le categorie del 'ciò che si deve fare' e del 'ciò che si vuole fare', così come quelle del 'mondo per come

[96] BhG. XVIII, 48, 58-61.

è' e del 'mondo per come dovrebbe essere' in quanto impalcature euristiche di limitato appannaggio umano, perdono la loro rilevanza ultima. Il conflitto interiore tra inclinazione personale e dovere prescritto (*svadharma*) si risolve quindi spontaneamente, poiché l'azione, compiuta in stato di abbandono al divino, trascende l'agone dialettico della scelta individuale.

Kṛṣṇa, comunque consapevole dello stato d'animo di Arjuna, macchiato dall''onta della compassione', lo rassicura ulteriormente:

65. Metti la tua mente in me, siimi devoto, sacrifica a me, venerami e verrai a me: io te lo prometto, veracemente perché mi sei caro.
66. Abbandonando tutte (le idee di) *dharma*, togli me a tuo unico rifugio. Io ti libererò da tutti i peccati. Non ti addolorare.[97]

La promessa di Kṛṣṇa si configura come un monito di assoluta chiarezza e irrevocabilità: la rimessa incondizionata alla divinità rappresenta non soltanto la via maestra, ma il coronamento ultimo della sua dottrina. Tale insegnamento costituisce il vertice della gerarchia dei metodi (*yoga*) precedentemente esposti, che si realizza compiutamente nel *bhakti yoga*, vale a dire il metodo grazie al quale l'identificazione con l'ego individuale si dissolve nella totale perdita del Sé nell'essere divino.

L'acme della conoscenza è l'abbraccio della consapevolezza della propria intrinseca e connaturata 'dipendenza-provenienza da'; la finitezza umana e con lei tutto l'apparato di errori, dubbi e titubanze è l'effetto collaterale di una mancata o parziale avvertenza di questo principio. La BhG si configura, in definitiva, come una *summa* pedagogica, un compendio definitivo dai robusti connotati precettistici che assorbe e sintetizza l'eredità dottrinale delle principali correnti filosofico-religiose del suo orizzonte culturale. Essa consegna alla posterità un sistema etico-metafisico compiuto di formazione, ergendosi a vero e proprio 'manuale d'istruzioni per la vita', le cui risposte scaturiscono da un dialogo serrato con le più pressanti e ingerenti inquietudini dell'agire umano concreto e pratico.

L'opera si propone dunque di istruire sul retto agire, indicando quale sia la condotta che conduce all'armonia interiore e alla comunione con il divino, in tal modo, il discepolo acquisisce la certezza di adempiere all'azione appropriata, la quale non scaturisce più dalle volizioni contingenti dell'individuo agente, ma si inserisce e si allinea organicamente e armoniosamente nella trama di un arazzo che era, è, e sarà, intessuto da mani divine.

[97] BhG. XVIII, 65, 66.

Nel prossimo capitolo si tenterà di prendere in considerazione alcuni studi accademici che hanno analizzato la teoria dell'azione in generale e anche quella veicolata dal nostro testo e di mettere in dialogo la questione relativa all'assunzione della totale paternità del principio agentivo sul soggetto che compie l'azione con interpretazioni che invece cercano di ricondurre questo 'potere agentivo' all'interno di strutture più ampie.

La prospettiva euristica proposta cercherà di fare luce sui punti nevralgici relativi a ciò che viene declinato sotto il termine di *agency*, agentività e 'scelta razionale', e proporre un'interpretazione della BhG che, in qualche misura, la rende un testo capitale poiché portatore di un messaggio quantomai attuale.

Capitolo 4

L'esautorazione della totalità del principio agentivo del soggetto agente

Al fine di sviluppare un discorso coerente e avvertito circa l'inestimabile eredità - in merito alla questione del dibattito circa la teoria dell'azione - che un testo come la BhG ha prodotto, e per comprendere la sua, più che mai attuale, proposta circa l'intendere l'agire umano nel mondo, si ritiene necessario presentare, in primo luogo, il concetto di *agency*. Questo principio, tradotto in italiano con 'agentività' risulta essere abbastanza sfuggente a una declinazione precisa e sistematica.

Nella sua accezione più classica, cioè susseguente le interpretazioni più autorevoli in merito all'agire umano, e all'interno della filosofia dell'azione, il concetto di *agency* è strettamente connesso a quello di intenzionalità e volontà. L'azione, pertanto, è tale nella misura in cui l'agente riconduce il suo comportamento e il suo operato all'interno di una struttura motivata e giustificata da lui stesso; tale struttura fa assurgere l'azione eseguita a risultato di una deliberazione ragionata, in altre parole, un procedimento volitivo che induce e produce un effetto collaterale esplicitato nel compimento di una certa azione. Questo tipo di interpretazione raccoglie l'eredità della filosofia classica greca, in particolare da Aristotele, dove per l'appunto si legge:

> Poiché, dunque, oggetto di volontà è il fine, e oggetti di deliberazione e di scelta sono i mezzi, le azioni concernenti i mezzi [5] saranno compiute in base ad una scelta, cioè saranno volontarie. Ma le attività delle virtù hanno per oggetto i mezzi. Dunque, la virtù dipende da noi, e così pure il vizio. Infatti, nei casi in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in quelli in cui dipende da noi il non agire, dipende da noi anche l'agire. Cosicché, se l'agire, quando l'azione è bella, dipende da noi, anche il non agire dipenderà da noi, [10] quando l'azione è brutta; e se il non agire, quando l'azione è bella, dipende da noi, anche l'agire, quando l'azione è brutta, dipende da noi. Se dipende da noi compiere le azioni belle e quelle brutte, e analogamente anche il non compierle, e se è questo, come dicevamo, l'essere buoni o cattivi, allora dipende da noi l'essere virtuosi o viziosi. […] Ma se è manifesto che è così e se non possiamo [20] ricondurre le nostre azioni ad altri principi se non a quelli che sono in noi, le azioni i cui principi sono in noi dipendono da noi e sono volontarie. Di ciò sembrano rendere testimonianza sia i singoli uomini nella condotta privata, sia gli stessi legislatori; questi, infatti, puniscono e infliggono pene a coloro che compiono azioni malvagie: a quelli, però, che non le compiono per costrizione o per un'ignoranza di cui non sono essi stessi causa, [25] mentre conferiscono onori a coloro che compiono azioni belle, con l'intenzione di incitare questi e di tenere a freno quelli.[98]

[98] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a c. di Claudio Mazzarelli (Milano: Testi a fronte, Bompiani, 2000), pp. 46, 47.

L'interpretazione dell'agire umano ha avuto, poi, formulazioni contemporanee che filosoficamente hanno continuato e impreziosito l'iniziale posizione di stampo aristotelico irrobustendo l'idea che l'agente effettivo di un'azione sia colui che formula, auspicabilmente in modo consapevole e razionale, propositi e intenzioni, mobilitando le proprie risorse cognitive e volitive per tradurle in atto compiuto.

In questi termini l'azione viene letta come l'effetto di una catena causale che ha il proprio principio nella mente del soggetto agente, la quale racchiude credenze, desideri e volizioni, che insieme concorrono al compimento dell'azione in questione.[99] L'agentività, in questo senso, può essere intesa come un 'potere di iniziare' che presuppone un grado di autocoscienza e di riflessività che eleva l'agente non solo a colui che 'fa', ma a colui che 'sa di fare' e che, in una certa misura, può rendere conto del proprio operato. L'agente diventa così totalmente sovrano delle proprie volizioni, decisioni e azioni.[100]

Sulla scorta di questo modello di interpretazione del concetto di *agency* e del soggetto agente, prende piede il modello dell'agente proprio della 'Teoria della Scelta Razionale' (Rational Choice Theory - RCT), che sarà oggetto di un'analisi più puntuale per poi essere messo in dialogo con la teoria dell'azione proposta dal nostro testo. In questo paradigma, potentemente influente in ambito economico, l'agentività viene risemantizzata attraverso la lente di un apparato formale che riduce la complessità delle volizioni interne di un soggetto agente a una sorta di 'algoritmo di ottimizzazione'.

L'agente razionale è considerato tale solo nella misura in cui le sue caratteristiche fondamentali sono la capacità di ordinare le proprie preferenze in modo coerente e selezionare, tra un insieme di alternative date, l'azione migliore che massimizza l'utilità attesa.

L'agentività, qui, si esprime nella sua forma compiuta solo quando è sovrapponibile alla migliore capacità di calcolo da parte del soggetto agente e, una volta che un'azione è stata interpretata come razionale - nel senso, in questo caso, di vantaggiosa per l'agente - non sembrano essere necessarie ulteriori indagini sui suoi meccanismi causali.

---

[99] Cfr. Donald DAVIDSON, *Azione ed eventi* (Milano: Il Mulino, 1992).

[100] Questo tipo di lettura non rappresenta l'unico parametro euristico per analizzare l'agire umano, vi sono state successive reinterpretazioni e critiche da parte di branche delle scienze umane, in particolar modo dalla sociologia. Sebbene il presente studio non pretenda di offrire una precisa disamina dell'evoluzione del pensiero critico circa l'analisi dell'agire umano *lato sensu*, per una più ampia prospettiva relativa a studi capitali e critici in merito si veda Anthony GIDDENS, *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione* (Sociologia reprint, Ledizioni, 2025), Pierre BOURDIEU, *Il senso pratico* (Modernità e società, Armando Editore, 2022) e Pierre BOURDIEU, *Per una teoria della pratica*, *Con tre studi etnologia cabila* (Raffaello Cortina Editore, 2003). Il contributo della sociologia in merito alla lettura della teoria dell'azione e del concetto di *agency* risiede, sostanzialmente, nella critica a una rigida dicotomia metodologica di partenza tra il soggetto agente e il contesto in cui le azioni vengono compiute. Il contesto, o la struttura, intesa come insieme di regole e risorse non è un mero terreno in cui l'agente compie le proprie azioni ma rappresenta un tassello imprescindibile che concorre all'esecuzione di una determinata azione. In questi termini, l'agentività non è la pura libertà del volere, piuttosto una competenza pratica sviluppatasi all'interno di contesti sociali organizzati. L'agentività diventa così un fenomeno situato e incarnato, che include non solo gli atti deliberati e strategici dell'agente, ma anche il flusso routinario della condotta quotidiana.

La RCT è stata sottoposta a un pesante vaglio critico soprattutto da parte di Boudon e Rolle, i quali ne hanno dimostrato i limiti euristici e l'impossibilità di investitura a risposta universalizzante l'agire umano.[101] Boudon dice:

> Can we legitimately apply RCT to all research situations and to all problems? The answer to this latter question is no for a simple reason: RCT assumes that individual action is instrumental, namely that it has to be explained by the actors' will to reach certain goals. Now, action can be noninstrumental, as most sociologists have recognized. Schütz, through his distinction between *Weil* and *Wozu motive*, and Weber, through his distinction between instrumental and axiological rationality, have stressed that action is not always instrumental. If the instrumentality of action is indeed limited, then RCT cannot claim to be a general theory of action.[102]

Boudon propone di abbandonare il tentativo di universalizzazione dell'RCT in contesti che non le competono e di abbracciare invece un modello teorico più ampio, da lui definito 'Modello Cognitivista' (*Cognitive Model* - CM), le cui linee guida sono già tracciate nell'opera di sociologi classici come Tocqueville e Weber.[103]

Il postulato fondamentale del CM è che le azioni, le decisioni e le credenze degli attori sociali sono tendenzialmente razionali - e dunque afferenti e riconducibili all'interno del tessuto ermeneutico della RCT - nel senso che sono percepite dagli attori stessi come fondate su ragioni che ne giustificano la validità, la credenza eventuale e l'azione.

La specificità di questo modello risiede nel riconoscere che la natura di queste ragioni è situata, contingente e determinata da 'forze' che esulano dalla volontà del soggetto ma si possono, invece, trovare nel tessuto sociale contestuale in cui l'agente è inserito che ha prodotto e indotto credenze che indirizzano le sue azioni:

> Finally, we come to the idea that Tocqueville and Weber among others have sketched a model, which I have proposed to call the "cognitivist model" (CM), resting on the following postulates […] 1. Until the proof to the contrary is given, social actors should be considered as rational in the sense that they have strong reasons of believing what they believe, of doing what they do, and so forth. 2. In particular cases, these

---

[101] La letteratura in merito al concetto di RCT risulta essere sterminata e uno studio puntuale circa tutto l'apparato critico della stessa esulerebbe dall'obiettivo del presente lavoro, si presenteranno, pertanto, solo alcuni studi recenti ritenuti 'paradigmatici' per mettere in luce e dimostrare le più evidenti fragilità e debolezze di questa teoria. A questo proposito si rimanda comunque alla consultazione di Debra SATZ, John FEREJOHN, «Rational Choice and Social Theory», *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 2 (1994) e William J. GOODE, «Rational Choice Theory», *The American Sociologist*, Vol. 28, No. 2 (1997).

[102] Raymond BOUDON, «Limitation of Rational Choice Theory», *Chiacago University Press*, *American Journal of Sociology*, Vol. 104, No. 3 (1998), p. 818. Cfr., per un ulteriore approfondimento, Raymond BOUDON, «Beyond Rational Choiche Theory», *Annual Review of Sociology*, Vol. 29 (2003).

[103] Cfr. Alexis de TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la Rivoluzione* (Rizzoli, Le regole, 1996) e Max WEBER, *Sociologia delle religioni*, a c. di Chiara Sebastiani (Milano: Utet, 1988).

> reasons can be realistically treated as dealing with the difference between costs and benefits of alternative lines of action. In other cases, they cannot: in particular when a decision or an action rests upon normative or cognitive beliefs, the reasons will generally not belong exclusively to this type. This results from the fact that beliefs are unintentional, and that normative beliefs are not always consequentially grounded. Also, in many circumstances, a social actor can be personally distant from an issue, yet have strong feelings about it (a good example of this is the use of the death penalty in the United States). This point is crucial: it suggests that RCT is of limited use in the analysis of public opinion. […] CM supposes that actions, decisions, and beliefs are meaningful to the actor in the sense that they are perceived by him as grounded on reasons. Even though he cannot be able to identify these reasons clearly, he has the intuitive impression that they are grounded on reasons.[104]

Sostanzialmente Boudon delinea una teoria della razionalità più sofisticata e adeguata alla complessità del sociale. La RCT non viene completamente scartata, ma reinserita all'interno del più ampio spettro di analisi del CM, quest'ultimo, erede della tradizione sociologica classica, permette di conservare il rigore esplicativo e l'ambizione di fornire spiegazioni rigorose all'agire umano, estendendolo però a una più vasta pletora di fenomeni - quali credenze normative, opinione pubblica, ideologie, e complessi dalla valenza morale che costituiscono il nucleo stesso dell'indagine sociologica, e dell'indagine sull'azione - senza i quali, cioè solo attraverso la lente della RCT, si rischierebbe di presentare una visione miope dell'oggetto di studio.

Rolle, dal canto suo, si propone di smontare, in maniera sistematica, l'impalcatura della RCT mostrandone i limiti intrinseci ed estrinseci sia come modello descrittivo del comportamento umano, sia come fondamento normativo per le scienze sociali.

Il più grande limite ravvisato è di natura empirica, vengono proposte evidenze che dimostrano come gli esseri umani, in realtà, non si comportino come l'*homo oeconomicus* postulato dalla RCT poiché anziché calcolare freddamente l'utilità attesa, sono, anzitutto, condizionati dal modo in cui le opzioni sono presentate e dal fatto di dare un peso sproporzionato alle perdite rispetto ai guadagni attesi. Si arriva addirittura a postulare che la scelta di fronte a una pletora di alternative proposte è, in buona parte, affidata all'intuito piuttosto che a un'analisi razionale e calcolatrice di costi e benefici.

Rolle affronta poi il problema della libertà e dell'autonomia dell'agente - principi che la RCT considera come presupposto di partenza imprescindibile, ovvero il considerare l'agente padrone e sovrano delle proprie scelte e azioni - declinandoli come delle mere formalità che si scontrano, in verità, con vincoli strutturali e disuguaglianze di potere che limitano drasticamente le opzioni effettivamente a disposizione degli individui.[105]

---

[104] *Ibi*. pp. 825, 826.

[105] Cfr. Emiliano ROLLE, «I limiti della teoria della scelta razionale», *Annali del Dipartimento di Filosofia*, *Firenze University Press* (2006).

In ambito etico e filosofico due delle più fortunate espressioni, che possono essere ricondotte all'interno della struttura dei principi essenziali della RCT, e che sono strettamente collegate tra loro, sono l'utilitarismo e il consequenzialismo. Quest'ultimo si presenta come un sistema di pensiero e di lettura dell'agire umano che fa assurgere l'esito dell'azione a suo criterio assiologico primario, esso si configura come un vasto e articolato paradigma le cui diramazioni trovano la loro espressione più compiuta e influente nell'utilitarismo classico.

L'impianto teorico che fonda il consequenzialismo è la preliminare assunzione dell'idea di totalità agentiva del soggetto agente - presupposto essenziale della RCT - per poi basare l'analisi dell'azione su una riconfigurazione della razionalità pratica e della sua finalità.

La nozione di *agency* qui presupposta è, in primo luogo, di matrice teleologica e l'agente non è concepito come un mero esecutore di regole deontologicamente date, né la sua interiorità possiede un valore intrinseco - come, ad esempio, considerare le sue azioni come il frutto di credenze o conseguenze dell'aderenza a un qualsivoglia principio morale superiore o semplicemente volizioni o inclinazioni caratteriali - non riconducibile alla sua efficacia causale nel mondo. Al contrario, la totalità della sua capacità di agire è inserita, e poi conseguentemente giudicata, in funzione di uno scopo che trascende l'atto in sé.

Sulla scorta di Bentham, il principio di utilità, che poi assolve anche al compito di 'bussola morale' per giudicare le azioni, è il bene; vale a dire che, per quanto riguarda il soggetto agente, la sua ragion d'essere morale consiste nella sua capacità di calcolare, prevedere e massimizzare le conseguenze benefiche delle proprie scelte, dove il 'bene' è definito in termini di piacere, felicità o preferenze soddisfatte.[106]

Attraverso questa lente ermeneutica, la totalità agentiva è intesa alla stregua di un'unità funzionale finalizzata alla produzione di stati di cose ottimali; questa impostazione è stata poi accettata e arricchita da Stuart Mill che in qualche misura 'allarga lo sguardo' del soddisfacimento dell'utilità attesa a un più ampio spettro ermeneutico pur mantenendo un'impostazione di tipo consequenzialista.[107]

L'agente, secondo Mill, rimane un soggetto la cui azione è moralmente validata dalla sua contribuzione alla 'maggiore felicità complessiva' e la sua agentività è quindi totalizzata e assorbita dal suo ruolo di promotore del benessere generale. Questa rilettura dell'agentività ha implicazioni profonde per la teoria dell'azione poiché essa viene quasi completamente spogliata delle sue

[106] Cfr. Giacomo Samek LODOVICI, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo* (Vita e pensiero, Filosofia morale, 2004).
[107] Cfr. John Stuart MILL, *L'utilitarismo*, a c. di S. Primiceri (Libri dell'arco, 2025).

componenti volitive, intenzionali e motivazionali per finire a essere considerata come un 'tutto funzionale' il cui significato morale rilevante è interamente
determinato dal suo contributo causale a uno stato del mondo futuro migliore.

L'indagine sul consequenzialismo e l'utilitarismo in relazione alla teoria dell'azione propone un'idea di soggetto agente la cui identità morale è interamente definita dalla sua capacità di farsi strumento razionale ed efficace in vista dell'ottenimento del sommo bene, che sia il piacere, la felicità o la soddisfazione di preferenze; quasi come se l'agente arrivasse a essere considerato alla stregua di un 'architetto della felicità'.

A dar prova della valenza e della capacità di dare risposta - o presumibilmente cercare di stimolare l'apparato critico in merito alla grande questione dell'agire umano - delle teorie precedentemente esposte si presenta un recente studio di Sreekumar che rilegge la BhG proprio attraverso queste lenti.

Sreekumar si propone di decostruire un'interpretazione radicata e influente del poema, secondo la quale il dialogo tra Arjuna e Kṛṣṇa rappresenterebbe un paradigmatico confronto filosofico tra una prospettiva consequenzialista (quella di Arjuna) e una deontologica (quella di Kṛṣṇa); contro questa lettura, che l'autore attribuisce a Sen[108] e Nussbaum,[109] Sreekumar sostiene una tesi ben diversa: un'analisi attenta degli argomenti esposti nel poema rivelerebbe che entrambi i protagonisti articolano teorie etiche di natura consequenzialista, sebbene di natura e impostazione distinte.[110]

La disputa, dunque, non sarebbe tra paradigmi eterogenei, come quello consequenzialista contrapposto a quello deontologico, ma si configura come un dibattito interno al primo paradigma. Sreekumar afferma che:

> contrary to a common view, both Arjuna and Krishna advance ethical theories of abroad consequentialist nature. It is shown that Krishna's ethical theory, in particular, is a distinctive kind of rule-consequentialism that takes as intrinsically valuable the twin consequences of mokṣa and lokasaṃgraha. It is also argued that Krishna's teachings in the Gītā gain in depth, coherence, and critical relevance what they lose in simplicity when the ethical theory underlying those teachings is understood as a consequentialism of this kind rather than as a deontology.[111]

---

[108] Cfr. Amartya SEN, «Consequential evaluation and practical reason». *The Journal of Philosophy* (2000). e A. SEN, «The idea of justice», *Harvard University Press* (2009).
[109] Cfr. Martha C. NUSSBAUM, «The costs of tragedy: Some moral limits of cost-benefit analysis». *The Journal of Legal Studies* (2000).
[110] Cfr. Sandeep SREEKUMAR, «An Analysis of Consequentialism and Deontology in the Normative Ethics of the Bhagavadgītā», *The Journal of Indian Philosophy*, Vol. 40, No. 3 (2012).
[111] SREEKUMAR, «An Analysis of Consequentialism and Deontology in the Normative Ethics of the Bhagavadgītā», cit. p. 277.

La potenza dell'argomentazione di Sreekumar risiede nel suo metodo analitico, egli, infatti, non si limita a un'esegesi generale, ma scompone il dialogo della BhG in una serie di argomenti distinti, per ciascuno dei quali ne esamina la struttura logica e le premesse assiologiche. Sreekumar introduce, poi, una distinzione cruciale, proponendo due diverse tipologie di consequenzialismo. In prima battuta propone un consequenzialismo inteso come 'neutrale' (N-consequentialism), che impone a tutti gli agenti di massimizzare il bene in modo imparziale:

> the Argument from detached action indicates not merely a consequentialism but an agent-neutral N-consequentialism. Recall that N-consequentialism is a theory which insists that everyone, irrespective of personal circumstances, has a duty to bring about certain consequences in all situations, and that nobody is ever permitted under any circumstance to mete out special treatment either to herself or to those related to her by some bond of special concern. The theory of detached action seems to be precisely such a theory, insofar as it requires an agent to set aside all self-regarding desires and agent-relative concerns and perform action aimed at the general welfare. Arjuna is required to fight his elders and kinsmen inspite of the negative effects that this would have upon his own personal welfare, and he is required to do this because the welfare of the world depends upon Arjuna's performing his duty to fight.[112]

Successivamente propone un secondo tipo di consequenzialismo 'specifico' (B-consequentialism), che può incorporare considerazioni relative all'agente specifico, come ad esempio doveri speciali che il soggetto ha verso sé stesso o verso coloro con cui intrattiene relazioni, alla condizione però che tali doveri siano essi stessi giustificati consequenzialmente:

> The special weight that Krishna requires every agent to place upon the consequence of moksa for his *ātman* introduces an element of agent-relativity within Krishna's consequentialism, which is thereby transformed into a variety of B-consequentialism which assigns special weight to a specific consequence of his actions for the agent performing them (or, more precisely, for his *ātman*). Where Krishna's argument from lokasamgraha addresses Arjuna's argument from lawlessness, Krishna's argument from moksa is directed against Arjuna's argument from evil and his argument from personal happiness. Krishna disposes of Arjuna's argument from evil by asserting that the feature of an action that makes evil or sin cling to an agent is not his performance of it as such but his performance of it motivated by desire for the personal advantages that would flow to him as a result of that action. If desire for those personal advantages were renounced and the dutiful action performed in a spirit of dispassionate detachment, that action would not have the consequence of evil or sin attaching to the agent performing it, for it is not possible for an action prescribed by a duty to be evil or sinful in and of itself.[113]

---

[112] SREEKUMAR, «An Analysis of Consequentialism and Deontology in the Normative Ethics of the Bhagavadgītā», cit. pp. 305, 306.
[113] *Ibi*., cit. p. 307.

Il fulcro della confutazione di Sreekumar è, appunto, l'argomento dall'azione eseguita con distacco; è su questo punto che l'interpretazione deontologica di Kṛṣṇa si è tradizionalmente fondata, vedendo nell'invito ad agire senza attaccamento ai frutti della propria azione e abbracciando il proprio dovere di *kṣātriyā* i punti essenziali della sua argomentazione. Sreekumar smonta questa lettura con un duplice argomento, in primo luogo, dimostra che il distacco prescritto da Kṛṣṇa non è un'indifferenza verso tutte le conseguenze, ma solo verso quelle di natura egoica e personale, inoltre, indica due conseguenze specifiche che devono essere l'orizzonte di senso dell'agire: la preservazione del mondo e del suo ordine, e il *mokṣa*.

In secondo luogo, Sreekumar evidenzia come lo stesso Kṛṣṇa giustifichi, attraverso la lente consequenzialista, la pratica dell'azione distaccata poiché è proprio agendo con distacco che l'agente conseguirà il *mokṣa*, il bene supremo per il suo sé autentico. In questo modo, l'azione distaccata non è fine a sé stessa, ma rappresenterebbe il mezzo attraverso cui ottenere conseguenze migliori, in altre parole, per ottimizzare le conseguenze derivanti dall'atto.

La teoria e pratica etica proposta da Kṛṣṇa è, pertanto, un consequenzialismo, poiché i doveri - in questo caso, i doveri castali - sono giustificati in riferimento alla produzione dei beni intrinseci come il *mokṣa* e il *lokasaṃgraha*. Il consequenzialismo risulta essere anche relativo al ruolo che si ricopre in società poiché all'agente è mostrato come prerequisito essenziale il conformarsi alle regole del proprio *svadharma*, le quali, se seguite alla lettera, garantiscono sistematicamente il realizzarsi di quelle conseguenze auspicate.

Lo studio appena riportato dimostra quanto le teorie utilitaristiche e consequenzialistiche - che rappresentano esempi prodromici e paradigmatici del grande spettro euristico e descrittivo dell'azione della RCT - siano efficaci per ragionare intorno all'agire umano, tuttavia, in merito al nostro testo di riferimento si ravvisa la messa in ombra di alcuni elementi che invece sono da considerarsi essenziali e imprescindibili per poter, forse, interpretare correttamente il suo messaggio.

Si propone, pertanto, di offrire evidenze testuali che dimostrano l'inefficacia della declinazione consequenzialista proposta dal precedente studio per poter poi proporre una lettura che potrebbe rappresentare un valore aggiunto per ragionare sull'agire umano in epoca contemporanea e dare un ulteriore valenza ermeneutica alla lettura della BhG.

La lettura proposta da Sreekumar, sebbene coerente in sé e filologicamente attenta, incorre in una contraddizione fondamentale nel tentativo di inquadrare l'etica dei protagonisti all'interno del paradigma consequenzialista, tale contraddizione sorge dall'incommensurabilità ontologica tra il concetto di agente morale declinato dall'impostazione consequenzialista e quello di agente 'strumento' che, invece, emerge, a chiare lettere, dalla metafisica e teologia della BhG. Come

precedentemente descritto, l'impostazione consequenzialista poggia su un principio cardine irrinunciabile: la paternità agentiva e la responsabilità calcolante dell'agente.

Che si tratti dell'utilitarista teorizzato da Bentham, che calcola il piacere in base a preferenze, o colui che aderisce a norme per massimizzare il bene (come risulterebbe essere Arjuna secondo l'interpretazione di Sreekumar), l'agente è sempre e comunque il soggetto sovrano di una scelta, colui che, autonomo e 'freddo calcolatore', valuta le conseguenze e decide razionalmente l'azione idonea da compiere e, successivamente, la responsabilità morale si sviluppa come diretta conseguenza di questa paternità e sovranità agentiva. La BhG rigetta drasticamente questa nozione; nell'undicesimo *adhyāya*, al culmine della sua teofania, Kṛṣṇa propone una lettura della figura dell'agente che è ben altro dall'essere un soggetto autonomo, sovrano e padrone delle proprie scelte, bensì risulta essere uno 'strumento' (*nimittamātra*) in un disegno cosmico già scritto:

32. Io sono il tempo, distruttore dei mondi, l'antico, e mi adopero qui a divorare i mondi. Anche senza di te, tutti questi guerrieri schierati a battaglia tra poco non saranno più.
33. Sorgi, dunque, piglia la tua gloria, vinci i tuoi nemici e goditi un regno opulento. Da gran tempo questi guerrieri son stati già uccisi da me. Tuo compito è di esserne lo strumento, o Arjuna.[114]

Qui, l'*acency* umana - intesa attraverso a lente della RCT - è esplicitamente negata in quanto Arjuna non è descritto come l'autore sovrano di un'azione, quanto piuttosto un mero esecutore, uno 'strumento' attraverso il quale il divino, considerato come unico vero agente, realizza - o rende manifesto - il proprio disegno. In un quadro del genere, parlare di 'conseguenze delle sue azioni' diventa un non senso filosofico poiché le conseguenze (sempre se di conseguenze ancor si può parlare) sono volute e determinate da Kṛṣṇa e Arjuna è un mero canale e non una causa prima.

Un ulteriore elemento che esclude l'ipotesi consequenzialista lo si ravvisa anche nell'impostazione filosofica soggiacente l'intera opera che si esplica in maniera decisiva nel terzo *adhyāya*:

5. Nessuno, infatti, neanche per un solo istante, può rimanere inattivo. Ognuno è in verità strascinato ad agire, contro la sua stessa volontà, dai costituenti nati

[114] Cfr., nota 77.

dalla natura.[115]

Così come nel diciottesimo:

60. Tu, o Arjuna, sei legato dalle tue stesse azioni,
provenienti dalla tua natura e ciò che non desideri, per
offuscamento, di compiere, lo compirai lo stesso, pur
contro la tua volontà.
61. Il signore abita nel cuore di tutti gli esseri, o Arjuna,
facendoli muovere col suo potere magico, come marionette
montate su di una macchina.[116]

Il primo elemento che prende, in maniera robusta, le distanze dall'impostazione di base della RCT è la manifesta assenza dell'attività concorrente l'azione della volontà umana: l'essere umano 'è in verità strascinato ad agire contro la sua volontà' e le azioni che compie non si esplicano come la conseguenza di una sua ragionata deliberazione ma, in verità, 'accadono' in virtù di una natura necessariamente determinata di cui l'essere umano è parte integrante, agente e patente allo stesso tempo.

Sorge pertanto il quesito: se le mie azioni sono il prodotto necessario della costituzione materiale di cui è fatto tutto il creato, compreso me, che spazio rimane per quel calcolo razionale delle conseguenze che rappresenta l'essenza del ragionamento consequenzialista? Risulta, di conseguenza, nell'analisi di Sreekumar, una mancata considerazione di alcune premesse metafisiche di fondo che invece si ritengono essenziali per intendere la portata etica del nostro testo.

L'etica veicolata dalla BhG non è un modello di condotta declinabile attraverso un'analisi che la atomizza in un tessuto di corrispondenza agentivo indipendente e poi, successivamente, universalizzabile - come ad esempio l'impalcatura teorica della RCT -, ma è, piuttosto, un capitolo di una teologia e di una metafisica precise e situate. L'insegnamento del *niskāmakarma*, cioè l'azione distaccata, ovvero eseguita senza il desiderio di ottenere frutti, non è una tecnica per massimizzare varie ed eventuali conseguenze - l'agente distaccato non sta massimizzando utilmente il bene - ma è la risposta psicologica e spirituale appropriata; raggiunta grazie alla consapevolezza acquisita da parte dell'agente di non essere il vero agente:

27. Le azioni sono tutte quante compiute dai costituenti
della natura. Chi è offuscato dal senso dell'io, pensa: io

[115] Cfr., nota 73.
[116] Cfr., nota 79.

sono l'agente.

28. ma colui, o Arjuna, che conosce, secondo realtà, i due distinti domini dei costituenti e delle azioni, e, così conoscendo, pensa così: «I costituenti agiscono sui costituenti», costui resta distaccato.[117]

Anche la declinazione consequenzialista della 'liberazione' (*mokṣa*) che Kṛṣṇa promette ad Arjuna non rappresenta la conseguenza ottimale derivante da una scelta ben ragionata o calcolata, ma risulta essere la manifestazione compiuta di uno stato di coscienza nuovo.

Questa definitiva realizzazione è sorta grazie alla presa di consapevolezza e al riconoscimento della propria natura strumentale da parte dell'agente, che da questo momento in poi cessa di identificarsi con un ego agente che in realtà non esiste e, piuttosto, allinea la sua volontà illusoria con quella della divinità, smettendo di opporre un Sé autonomo e separato, soprattutto illusorio, dall'atteggiamento ingerente e contrastivo al dispiegarsi del *dharma* cosmico.

Laddove, infatti, La RCT cerca di perfezionare la scelta dell'io agente, la BhG cerca di dissolvere l'io nella scelta poiché il postulare un Sé autonomo che sceglie, e agisce di conseguenza, è un'illusione; la scelta razionale si figura come un miraggio in un campo di forze già determinate.

La compiuta declinazione e il figurarsi della 'vera scelta' non sta nell'espandere l'autonomia discrezionale dell'io, ma nel riconoscere la sua fondamentale inesistenza come entità autonoma e, di conseguenza, la libertà umana non risiede nel controllo sulle conseguenze delle proprie azioni, ma nella liberazione dall'illusione di essere l'agente sovrano che agisce.

La proposta etica della BhG e la visione dell'agentività veicolata dalla RCT rappresentano due orizzonti di senso incommensurabilmente lontani tra di loro e il tentativo di ricondurre l'orizzonte agentivo mostrato dal nostro testo all'interno di una struttura calcolante costi e benefici risulta essere una strada poco convincente.

Possiamo affermare che, lungi dal proporre una nuova interpretazione della teoria dell'azione della BhG, siamo di fronte a una proposta di lettura circa l'agire umano radicalmente in contrasto con la tendenza iperindividualistica del nostro tempo; ed è proprio da quest'ultima considerazione che si desidera elicitare alla sensibilità verso il nostro testo in epoca contemporanea.

Si potrebbe argomentare che uno dei maggiori disagi ravvisabili nella nostra epoca, in misura significativa, riguarda proprio la crisi dell'agentività: l'individuo contemporaneo, erede di una tradizione che lo ha innalzato ad artefice e centro del proprio destino, si trova oggi a fare i conti con

[117] Cfr., nota 74.

l'implosione di questo paradigma.[118] Nel contesto storico in cui siamo 'gettati', caratterizzato da ciò che potremmo definire come una patologica iperagentività - si assiste a un sempre più preoccupante e paradossale allargarsi di uno iato tra l'essere umano e la società: da un lato vi è l'assedio di un apparato tecnologico sempre più ingerente e sistemi economici globali che trascendono la volontà singolare di un individuo e che lo mettono di fronte alla sua effettiva e 'scomoda' eteronomia; dall'altro una sorta di imperativo sociale che impone di presentarsi (al prossimo ma soprattutto a sé stessi) come artefici del proprio destino - la rilettura di un testo come la BhG, e in particolare del suo nucleo etico, si rivela non solo opportuna, ma foriera di un potenziale terapeutico di grande valore.

Innanzitutto, poiché il suo insegnamento non incita alla passività, bensì propone una sofisticata decostruzione metafisica della nozione stessa di agente, invitandoci a fare 'un passo indietro', proprio in un momento storico in cui anche solo l'idea di 'soffermarsi per un attimo' viene immediatamente declinata come peccato di quietismo e ignavia e, spesso e volentieri, esclusa dall'apparato agentivo in quanto preliminarmente fagocitata dall'incalzante avanzare della sovrapposizione situazionale analogica e digitale del divenire quotidiano.

Proiettare questa impalcatura concettuale sul panorama della società contemporanea illumina la sua urgente attualità poiché la nostra è un'epoca di esaurimento, di stress cronico, di ansia decisionale e di alienazione, queste, tutte condizioni che trovano una loro radice comune: l'identificazione patologica con il successo o l'insuccesso delle proprie scelte e l'individuo, convinto (o convinto a esserne convinto) di dover figurarsi come l'architetto assoluto della propria vita, frana sotto il peso di una responsabilità che, forse, non è costitutivamente in grado di sostenere.

La proposta della rilettura agentiva della BhG ci invita a liberarci dalla schiavitù del risultato delle nostre azioni, un soggetto agente imperturbabile di fronte al successo e all'insuccesso è un individuo che si è liberato dai legami dell'azione ma che, al contempo, è ben lungi dal non agire.

Il soggetto diventa così un agente che ha fatto un'opera di svuotamento della pretesa di autarchia che, anziché annullare la capacità agentiva, semmai la libera dal peso insostenibile dell'ansia da prestazione e dalla paura di fallire.

L'esautorazione della totalità dell'agentività del soggetto agente non è un invito al quietismo, ma un incoraggiamento a percorrere un sentiero che conduce, o riconduce, l'agire umano all'interno di una struttura dai connotati ecumenici; un flusso che sorregge, attraversa e supera l'individualismo patologico del nostro tempo - che ci rende 'tossicamente' soggetti[119] - facendo intravedere una via per un'azione più pura, efficace e, in ultima analisi, libera.

---

[118] Cfr. Paolo VIRNO, Dell'impotenza, La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica (Torino: Bollati Boringhieri, 2021) e Giueseppe TRATTEUR, *Il prigioniero libero* (Milano: Adelphi, 2020).

[119] Con l'utilizzo dell'avverbio 'tossicamente' si cerca di mettere in evidenza la drammaticità di un processo che agisce e 'ci agisce', spesso e volentieri, senza che vi sia una reale percezione dello stesso che, ormai, è assurto a modello talmente

In conclusione del presente capitolo si propone una breve incursione all'interno di un testo che, sebbene utilizzando uno spettro euristico lontano da quello del nostro testo così come la grande distanza delle premesse di partenza che lo caratterizzano, sorprendentemente, conduce alla convergenza del principio esautorante del soggetto agente in merito al suo intendere l'agire nel mondo.

Nel trattato *The Illusion of Conscious Will*, Wegner propone una tesi tanto radicale quanto accuratamente argomentata: la nostra esperienza interiore di essere gli autori coscienti e protagonisti assoluti delle nostre azioni è un'illusione cognitiva, o per meglio dire, la volontà cosciente (vale a dire la potente sensazione di 'volere' le nostre azioni) si figura alla stregua di un narratore che *ex post* svolge una funzione epifenomenica di interpretatore raffigurante l'azione effettivamente compiuta:

> The mind is a system that produces *appearances* for its owner. Things appear silver, for example, or they appear to have little windows, or they appear to fly, as the result of how the mind produces experience. And if the mind can make us "experience" an airplane, why couldn't it produce an experience of *itself* that leads us to think that it causes its own actions? The mind creates this continuous illusion; it really doesn't *know* what causes its own actions. Whatever empirical will there is rumbling along in the engine room—an actual relation between thought and action—might in fact be totally inscrutable to the driver of the machine (the mind). The mind has a self-explanation mechanism that produces a roughly continuous sense that what is in consciousness is the cause of action—the phenomenal will—whereas in fact the mind can't ever know itself well enough to be able to say what the causes of its actions are.[120]

Sostanzialmente è la nostra mente che costruisce l'impressione di avere un controllo cosciente delle nostre azioni e che dunque produce un nesso causale tra l'intenzione e l'azione necessario affinché si possa costruire una narrazione coerente dell'agire.

La causalità, che rappresenta l'anello imprescindibile per poter giustificare una determinata azione diventa un prodotto epifenomenico mentale derivato da un processo inferenziale eseguito dalla nostra mente; la causalità è, pertanto, percepita dal soggetto in modo tale da conferire 'senso' all'azione eseguita:

> This tendency to perceive oneself as causal when thinking about oneself is a global version of the more specific process that appears to underlie apparent mental causation. The specific process is the perception

---

interiorizzato da sembrare impermeabile a qualsivoglia modifica. L'individualismo, elevato a principio ordinatore sommo delle nostre azioni, agisce alla stregua di un veleno che si innerva in ogni tessuto volitivo dell'essere umano. Per approfondimenti in merito alla questione del soggetto si rimanda alla lettura di P. GODANI, *Tratti. Perché gli individui non esistono* (Milano: Ponte alle Grazie, 2020); G. SIMONDON, *L'individuazione. Alla luce delle nozioni di forma e d'informazione* (Milano: Mimesis, 2020); Larry SIEDENTOP, *L'invenzione dell'individuo* (Roma: LUISS University Press, 2016) e Remo BODEI, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (Torino, Einaudi, 1987).

[120] Daniel M. WEGNER, *The Illusion of Conscious Will* (MIT Press, Badford Books, 2003). Cit., p. 28.

> of a causal link not only between self and action but between one's own thought and action. We tend to see ourselves as the authors of an act primarily when we have experienced relevant thoughts about the act at an appropriate interval in advance and so can infer that our own mental processes have set the act in motion. Actions we perform that are not presaged in our minds, in turn, would appear not to be caused by our minds. The intentions we have to act may or may not *be* causes, but this doesn't matter, as it is only critical that we *perceive* them as causes if we are to experience conscious will. In this analysis, the experience of will is not a direct readout of some psychological force that causes action from inside the head. Rather, will is experienced as a result of an interpretation of the *apparent* link between the conscious thoughts that appear in association with action and the nature of the observed action.[121]

Ancora si legge:

> We perceive minds by using the idea of an agent to guide our perception. In the case of human agency, we typically do this by assuming that there is an agent that pursues goals and that the agent is conscious of the goals and will find it useful to achieve them. All this is a fabrication, of course, a way of making sense of behavior. It works much better, at least as a shorthand, than does perceiving only mechanistic causation.[122]

Si ravvisa una connaturata necessità intrinseca all'essere umano di creare la volontà, Wegner propone una sorta di riconcettualizzazione della volontà cosciente, spogliandola però del suo ruolo causale. La sua lettura non rigetta totalmente la volontà, piuttosto ne esalta la sua funzionalità in quanto elemento utile per la vita in società ricollocandola però all'interno di un processo interpretativo.

La volontà umana è declinata come un'illusione ma, al contempo, è un'illusione di cui non si può fare a meno per 'essere nel mondo':

> In the causal puzzle that is the world, we are overwhelmed with a large number of events and a large number of causal candidates. So much stuff is going on, and some of the things that are going on are causing other things to go on. Making sense of all this is daunting, and so it is indeed fortunate that we have a handy bonus hint whenever an event seems to be caused by ourselves: the feeling of will. […] the experience of conscious will acts as a unifying clue in our causal analysis, leading us to do a better job of appreciating our own potential causality than the causality of anyone or anything else. Conscious will puts the agent self together in the puzzle of life.[123]

L'accostamento, seppur breve e preliminare, tra la prospettiva di Wegner e quella della BhG si rivela di sorprendente efficacia e fecondità euristica, poiché rivela una profonda consonanza nella

[121] *Ibi*. Cit., p. 65.
[122] *Ibi*. Cit., pp. 145, 146.
[123] *Ibi*. Cit., pp. 328, 329.

diagnosi di una condizione strutturale e costitutiva dell'essere umano: l'assunzione aprioristica dell'idea di un Sé agente cosciente, unitario e sovrano assoluto delle proprie azioni.

Sebbene i loro metodi d'indagine e i rispettivi presupposti euristici siano radicalmente distanti - da una parte l'analisi scientifica dei meccanismi cognitivi, dall'altra la riflessione metafisica sulla natura dell'essere, della natura e del divino - entrambi gli orizzonti si allineano nell'identificare il soggetto agente come una costruzione illusoria. All'interno dello spettro del materialismo scientifico, Wegner interpreta tale illusione come l'epifenomeno di un'inferenza cognitiva *ex post*, generata da processi cerebrali inconsci; La BhG, dal canto suo, la declina come il frutto di un'erronea identificazione metafisica della propria natura spirituale con il soggetto agente.

Conclusione

Il percorso di analisi fin qui condotto ha cercato di mostrare come la BhG, oltre a essere un pilastro del pensiero indiano, sia un'opera dall'enorme ricchezza filosofica, la cui portata euristica si dispiega compiutamente osservandola in maniera prismatica, cioè da più punti di vista messi in dialogo tra loro. Uno sguardo sulle radici storico-culturali, in seno alle quali ha visto la luce il nostro testo, ha consentito di fissare meglio le fondamenta da cui promana e, soprattutto, ha reso manifeste le esigenze e le intenzioni che hanno concorso alla sua redazione. La disamina del contesto sociopolitico dell'India dei secoli IV-II a.C. ha dimostrato come la BhG emerga alla stregua di risposta dottrinale consapevole e strutturata a un mondo in profonda trasformazione, investito da cambiamenti sociali radicali ma soprattutto di orizzonti di senso circa le domande ultime.

In questa temperie culturale, la BhG si innesta, non solo come un prodotto della speculazione brahmanica, bensì come un tentativo di mediazione e sintesi tesa a riconciliare l'ordine tradizionale del *varṇāśramadharma* con le emergenti correnti filosofico-religiose di natura consapevolmente eterodossa come il Buddhismo e il Jainismo.

L'architettura sincretica e originale del nostro testo è emersa dalla messa in luce e presa di confidenza con alcuni elementi speculativi fondanti il pensiero indiano e soprattutto necessari, da una parte per avere maggiore contezza dei presupposti euristici di partenza, e dall'altra per comprendere più avvertitamente la portata del suo nucleo etico.

Attraverso la personificazione teistica in Kṛṣṇa Vāsudeva, il poema opera una trasfigurazione del principio impersonale upaniṣadico *brahman*, integrandolo e superandolo in un'impalcatura teologica relazionale e devozionale (*bhakti*).

In questo modo, la BhG attraversa e oltrepassa la dicotomia tra immanenza e trascendenza, indicando una via di liberazione accessibile non solo all'asceta rinunciante, ma anche all'uomo d'azione coinvolto negli 'affari del mondo'. Il nucleo della tesi è stato un affondo in quello che è considerato uno dei punti filosoficamente più pregnanti e originali del testo, vale a dire la teoria dell'azione distaccata (*niskāmakarma*), insegnata dallo stesso Kṛṣṇa allo smarrito Arjuna.

La teoria dell'azione veicolata dal nostro testo propone una raffinata decostruzione metafisica del concetto stesso di agente; alla luce degli insegnamenti del *Sāṃkhya*, dello *Yoga* e della rivelazione teofanica, il soggetto agente è invitato a riconoscere che le azioni - tutte - altro non sono che una manifestazione epifenomenica della natura *prakṛti* e, in ultima istanza, della divinità stessa. In questo modo, l'agentività umana viene radicalmente ridimensionata dall'essere un'illusione egoica di sovranità a una consapevole funzione strumentale che si inserisce in un disegno cosmico e divino predeterminato.

La teoria dell'azione della BhG, messa in scena attraverso uno straordinario percorso pedagogico che si dispiega nei capitoli centrali del testo, è stata messa in dialogo all'interno del dibattito contemporaneo circa la natura dell'agire. Le teorie che cercano di spiegare quali siano i meccanismi volitivi, decisionali e attuativi dell'essere umano, in quanto agente, hanno prodotto una letteratura sterminata; tuttavia, si ravvisa un grande comun denominatore, attraverso il quale, apparentemente, sembrerebbe possibile dare conto delle azioni umane: la rational choice theory (RCT). La fortuna di questo metodo risiede in un principio regolatore e valutatore delle azioni che è diametralmente opposto a quello manifestato dalla BhG e dunque, la loro messa a confronto è risultata feconda di riflessioni e stimoli intellettuali. Laddove, infatti, la BhG esautora la totalità del principio agentivo del soggetto agente, la RCT invece, considera la totale paternità dell'azione del soggetto agente come il presupposto essenziale di partenza da cui poter iniziare a ragionare.

Questo modello analitico arriva persino a considerare la portata etica di un'azione solo all'interno di uno spettro che non vede confini tra l'azione in quanto tale e il soggetto che la compie, vale a dire che, in assenza di un soggetto agente totalmente sovrano non è in essere alcun tipo di azione possibile, tantomeno un'azione dalla moralità degna di nota.

Il confronto con questa teoria ha messo in luce l'incommensurabile distanza dei presupposti iniziali e degli orizzonti di senso dei due poli messi in dialogo. Ha confutando tesi che cercano di declinare la teoria dell'azione della BhG come un esempio paradigmatico di comportamento consequenzialista - teoria riconducibile alla RCT - dimostrandone l'impraticabilità poiché la BhG non cerca di ottimizzare la scelta di un Sé autonomo, bensì propone l'affrancamento dall'illusione egoica di essere un agente individuale e separato.

In questa prospettiva, la consapevolezza da acquisire è che la vera essenza dell'agire umano non risiede nel controllo sulle conseguenze delle azioni, ma nella liberazione dall'identificazione con un ego agente illusorio che agisce. In merito all'illusorietà del principio agentivo assoluto si è dimostrata la stupefacente vicinanza con teorie sull'azione che provengono da studi neuroscientifici: 'dialogando' con Wegner, si nota come la nostra esperienza interiore di autori coscienti e protagonisti assoluti delle nostre azioni sia un'illusione cognitiva, proprio come è un'illusione quella di Arjuna di essere il vero autore e concorrente alla battaglia cosmica sul campo di Kurukṣetra.

In conclusione, la BhG si mostra come un 'manuale di istruzioni per la vita'; nell'epoca contemporanea, caratterizzata da una 'patologica iperagentività', in cui l'individuo è schiacciato dal peso di una responsabilità decisionale totale e dall'ansia da prestazione, il messaggio del poema offre una via di straordinario valore terapeutico.

La sua proposta non invita alla passività, piuttosto elicita a un agire emendato dall'attaccamento e l'azione che è volta a compimento si scopre - o si riscopre - svincolata dall'ansia

del risultato e dalla pretesa di autarchia, riuscendo così a scorrere pura, efficace e, in ultima analisi - forse - libera. L'esautorazione della totalità del principio agentivo del soggetto agente si rivela, paradossalmente, come la condizione per un'azione più serena e integrata, non solo nell'ordine sociale, ma nel flusso stesso del cosmo e della coscienza individuale. La BhG ci ricorda così che, forse, la più alta forma di *agency* consiste proprio nel riconoscere i nostri limiti costitutivi; e nel fare, umilmente e con devozione, la nostra parte nel grande arazzo della vita.