

Il cammino del desiderio (*kāmamārga*) nella filosofia indiana

Il desiderio gioca un ruolo centrale nella filosofia indiana, in positivo e in negativo. In positivo, in quanto è il desiderio a promuovere l'azione, è cioè a causa del desiderio che si intraprende una qualsivoglia azione. In negativo, perché secondo molte scuole filosofiche la salvezza è raggiungibile solo attraverso l'eliminazione dei desideri.

1. L'emergere del soggetto dal desiderio nella *Mīmāṃsā*

Mi soffermerò anzitutto sul primo aspetto e sul suo sfondo rituale. Una delle più antiche scuole filosofiche indiane, la *Mīmāṃsā*, evolve infatti dall'esegesi della porzione del Veda legata al rituale, in particolare delle sue ingiunzioni. Queste hanno tipicamente la forma:

“[colui che ha] desiderio-del-cielo sacrifici”
svargakāmo yajeta

ossia, in generale:

(x(desiderio di y))-->O(z)

dove O è il predicato modale deontico (“obbligo di”) e la formula può essere letta “Ogni persona x che abbia desiderio di y dovrà compiere z”.

Notiamo perciò che l'azione richiede un risultato (il cielo, y), ma che prima ancora richiede un desiderio nei confronti di tale risultato. Diciamo di più, è attraverso tale desiderio che giungono a essere identificati soggetto e risultato dell'azione. L'identificazione del secondo può parere scontata, ma vedremo che la presenza di una componente oggettiva nel desiderio non è ovvia. Alcune scuole sfruttano appunto la possibilità di un desiderio privo di componente oggettuale per spiegare la tendenza naturale verso la conoscenza del *brahman* o il risveglio (v. *infra*). Ancora più complesso è però lo status del primo. Il soggetto infatti non è qualcosa di dato precedentemente all'analisi sul soggetto. Illuminante in proposito è la metafora ideata da Bruno Snell nel suo celebre libro dedicato alla scoperta dello spirito nella Grecia antica¹. Il soggetto (lo “spirito”), spiega Snell, non è un continente da scoprire, anche se non è nemmeno una completa invenzione. Esso non esiste finché non si pone attenzione alla sua esistenza ed è lo stesso sguardo su di esso che lo fa esistere. Non è quindi l'America, che attenda solo di essere esplorata, è piuttosto simile alla schizofrenia, di cui nessuno si dichiarava ammalato finché non è stata “inventata” come diagnosi. Decisivo per le sorti del concetto di “soggetto” è quindi il momento e il modo in cui la questione del soggetto emerge, ed emerge nella *Mīmāṃsā* in connessione con il desiderio.

Più in dettaglio, il percorso dal desiderio al soggetto è il seguente:

1	2	3	4	5
desiderio-->	desiderante-->	ingiunto-->	responsabile-->	agente
<i>kāma</i>	<i>kāma</i>	<i>niyoya</i>	<i>adhikārin</i>	<i>kartr</i>

Il termine “desiderante” può trarre in inganno, poiché in italiano già contiene il riferimento al soggetto del desiderio. In sanscrito (la lingua franca in cui si esprime filosoficamente l'intera cultura indiana) il termine qui tradotto con “desiderante” è ancora lo stesso tradotto con “desiderio”, ma interpretato come un aggettivo “[colui in cui c'è un] desiderio” (come nei composti omerici “piè-veloce” e “bianche-braccia”, letti come attributi di Achille o Elena). Il primo elemento “soggettivo” compare invece a livello di “ingiunto”. La persona cui viene rivolta l'ingiunzione si riconosce in quanto desiderante e si sente perciò chiamato in causa. Se pensiamo a un esempio più specifico di ingiunzione, come “colui che desidera la pioggia, esegua il sacrificio *Citra*”, tale

¹ *Die Entdeckung des Geistes*, sfortunatamente tradotto in italiano come *La cultura greca* (Einaudi).

processo appare forse più chiaramente. Alcuni lettori/ascoltatori si riconoscono nel desiderante di cui parla il testo poiché desiderano la pioggia (per irrigare i campi). Idealmente, spiegano i testi della Mīmāṃsā, colui che si è così riconosciuto come il destinatario dell'ingiunzione capisce che quanto viene prescritto è “per me”. Al livello successivo, il soggetto si sente responsabile dell'azione, capisce cioè che sta a lui non solo la possibilità, ma anche l'obbligo, di compierla. In termini forse più icastici potremmo descrivere il passaggio dal livello di ingiunto a quello di responsabile come il salto fra la consapevolezza che *de me fabula narratur* al “devo agire”. I livelli possono essere cronologicamente molto vicini, ma sono –secondo la Mīmāṃsā– logicamente distinti. È in ragione di ciò che egli si mobilita come agente e dà luogo all'azione².

2. Due tipi di desiderio?

Mettiamo ora meglio a fuoco il tipo di desiderio in questione. Fred Schueler, in *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action* nota che il termine “desiderio” è ambiguo. Da una parte, si riferisce allo scopo che l'agente ha in mente e che lo spinge ad agire. Dall'altra, individua un certo tipo di stato mentale diverso da credenza, intenzione etc. Suggerisco di definire il primo desiderio-intenzione e il secondo desiderio-passione. Secondo Schueler, il primo è indispensabile per l'azione, il secondo no (p.29). Non possiamo infatti compiere azioni volontarie se non abbiamo uno scopo. Senza desiderio-intenzione è probabilmente possibile respirare, digerire, avere un cuore che batte e riflessi nervosi involontari, ma poco altro. Questo primo tipo di desiderio, è dunque solo un sinonimo di intenzionalità e ha un significato quasi neutrale. Secondo Schueler dire che “desidero fare x” è una spiegazione della precondizione di “faccio x” e non dice nulla dell'attitudine psicologica di chi compie x (p.34). Invece, il desiderio-passione è del tutto dispensabile all'azione. È possibile cioè compiere azioni che non desideriamo compiere. Schueler cita l'esempio di partecipare alle riunioni di genitori relative alla classe del proprio figlio. Schueler stesso non avrebbe alcuna voglia di andarci e preferirebbe restarsene a casa a leggere, eppure ci va pensando che sia suo dovere farlo. Christopher Framarin, che di Schueler è stato allievo, applica tale distinzione alla filosofia indiana e sostiene che i paradossi filosofici legati al desiderio nella filosofia indiana sono solo dovuti alla non comprensione di tale distinzione (vedremo che per quanto mi riguarda, sebbene l'analisi di Schueler mi paia utile, non sono cinvinta della sua capacità di risolvere la paradossalità del concetto di desiderio nella filosofia indiana).

Se tale analisi è giusta, dovremmo pensare che nel caso delle ingiunzioni vediche analizzate dalla Mīmāṃsā abbiamo a che fare con un desiderio-intenzione (tale cioè da portare all'azione) e non necessariamente con un desiderio-passione. Ma il desiderio cui fanno riferimento gli autori della Mīmāṃsā non è un desiderio disincarnato e privo di aspetti passionali, un desiderio generale e astratto. Al contrario, è un desiderio carico di contenuto intenzionale, rivolto cioè a un oggetto preciso. Gli esempi di oggetti del desiderio (la pioggia, un figlio maschio, un villaggio da conquistare, bestiame...) sono anzi assai concreti e sono certificati nella loro desiderabilità dalla nostra esperienza quotidiana. Anche il “cielo” cui si è fatto riferimento prima non è un ideale remoto e indistinto, bensì è detto equivalere alla “felicità” ed esemplificato con profumo di sandalo, massaggi con olio e altre gratificazioni ben delineate. Insomma il desiderio del livello 1 sembra molto simile al desiderio di cui parla Schueler quando cita esempi quali l'appetito o il desiderio di un cioccolatino (p.31). Semmai, l'aspetto di desiderio-intenzione emerge successivamente, quando cioè il soggetto desiderante che si è riconosciuto come colui cui è rivolta l'ingiunzione se ne assume la responsabilità e comprende di dover portare a compimento l'azione richiesta. A questo punto, però, il desiderio non è più nemmeno menzionato, confermando l'impressione che ai Mīmāṃsaka interessi primariamente proprio la base quotidiana dell'azione, a partire da un desiderio-passione.

Gli autori della Mīmāṃsā sostengono poi che tale analisi esegetica sia applicabile anche all'esperienza quotidiana. Uno degli esempi menzionati è “chi desidera un corpo florido, beva latte”, in cui l'azione (bere latte) è intrapresa da chi ne desideri il risultato. Si potrebbe obiettare che non

² Uno studente milanese mi ha suggerito una formula stringata e intelligente per riassumere i livelli 3-5: *mihi-ego-ago*.

sempre facciamo ciò che desideriamo (si pensi alle riunioni di genitori di cui sopra). Un Mīmāṃsaka potrebbe rispondere che nel caso in questione il desiderio di far bella figura/compiacere il proprio figlio/svolgere un ruolo sociale o quant'altro è semplicemente maggiore del desiderio di restare a casa (e che l'analisi di Schueler è quindi semplicemente sbagliata). Di fatto, però, la strategia che segue è piuttosto un'altra; individua cioè la possibile linea di discontinuità fra desiderio e azione non nel desiderio (che può non dar adito a un'azione secondo Schueler), bensì nel successivo livello della responsabilità (il livello 4 dello schema di cui sopra). Chi desidera (in senso passionale) non può non sentirsi responsabile nei confronti dell'azione conseguente, non diventa però automaticamente un agente. È cioè possibile la figura dell'inconcludente, che si prefigge uno scopo, sa di dover mettere in atto determinate azioni per raggiungerlo, e ciò nonostante non si comporta di conseguenza. E d'altronde la traduzione in atto dell'intenzione non interessa l'indagine della Mīmāṃsā. Quindi: il desiderio (in entrambi i suoi aspetti e non solo in quanto desiderio-intenzione) è essenziale per l'azione e per un soggetto inteso come soggetto agente, ma non è vero il contrario. Non è possibile azione senza desiderio (anche desiderio-passione), ma è ben possibile che non tutti i desideri si traducano in azione.

3.1 Negazione del desiderio: è possibile agire dopo la fine del desiderio?

Tuttavia, molte scuole filosofiche indiane sostengono che i desideri vadano eliminati. Ora, se eliminiamo i desideri non c'è più azione e vengono meno anche soggetto e oggetto intesi come visto sinora. Cosa resta allora? C'è forse spazio per un soggetto privo di possibilità d'azione, ma questo significa un soggetto inalterabile, in eterna stasi. Ne deriverebbe quindi l'impossibilità di una vita normale per chi avesse raggiunto tale stato. Questi non potrebbe desiderare, per esempio, cibo né acqua e potrebbe in ultima analisi sopravvivere a stento (forse grazie a un'alimentazione forzata, visto che non desidererebbe rimuovere sondini o flebo). Certamente impossibile sarebbe comunicare o insegnare, donde l'impossibilità logica, secondo questa prospettiva, di un maestro che sia liberato in vita poiché libero dai desideri. In effetti, i Mīmāṃsaka si fanno beffe dell'idea – rappresentata nella filosofia indiana classica fra gli altri dai Buddhisti – di un essere illuminato che abbia raggiunto l'illuminazione attraverso l'eliminazione dei desideri e che, per giunta, parli o insegni. Scrive per esempio Kumārila Bhaṭṭa (fine VI-VII secolo)

E una volta che egli (il Buddha) sia stato stabilito essere privo di desideri (*rāga*) e [quindi] inattivo |
 I suoi insegnamenti devono essere stati composti da qualcun altro, privo di [retto] intendimento ||
 Se tu (obiettore buddhista) dici che “gli insegnamenti sorgono spontaneamente in prossimità di un tale personaggio, come in prossimità di una gemma magica [la quale, seppur inerte, fa sì che i desideri di altri siano realizzati], anche dai muri” ||
 ti rispondo che tali affermazioni possono soddisfare solo credenti [ciechi] [come te] |
 noi non abbiamo alcun affidamento in insegnamenti che procedano da muri etc. ||
 perché è possibile che siano stati composti dal Buddha stesso, ma altrettanto possibile che siano stati composti da spiritelli malvagi al fine di ingannarci ||³

Che il tema sia in sé problematico è provato indirettamente dalle discussioni sullo stato del soggetto liberato nelle varie filosofie (e religioni) indiane e soprattutto sulla possibilità della liberazione in vita. Lo *Yogasūtra* parla per esempio di un *samādhi* (“assorbimento meditativo”) senza residuo come stadio ultimo della pratica. È possibile che tale stadio ultimo sia solo un ideale cui tendere, se però venisse inteso come una possibilità effettiva, ne deriverebbero concrete difficoltà logiche. Che ne sarebbe, infatti, di chi avesse raggiunto tale stadio? Privo della possibilità di agire, egli sarebbe al di fuori della “vita” come comunemente intesa (si veda Marcus Sacrini A. Ferraz 2009).

³ rāgādirahite cāsmin nirvāpāre vyavasthite | deśanānyaprāṇītaiva syād ṛte pratyavekṣaṇāt || 137 ||
 sānnidhyamātratas tasya puṃsaś cintāmaṇer iva | nihsaranti yathākāmāṇi kuḍyādibhyo 'pi deśanāḥ || 138 ||
 evamādyucyamānam tu śraddadhānasya śobhate | kudyādiniḥsrtatvāc ca nāśvāso deśanāsu nah || 139 || kinnu
 buddhaprāṇītāḥ syuḥ kim u kaiścid durātmabhiḥ | adrśyair vipralambhārtham piśācādibhir īritāḥ || 140 || (Kumārila,
 ŚV codanā 137-40).

Inoltre, l'assenza di desiderio significherebbe anche che il soggetto resterebbe privo di contatti con il mondo oggettuale, poiché abbiamo visto che l'oggetto entra in rapporto con il soggetto in quanto è da questo desiderato ed è difficile immaginare un rapporto disinteressato con un oggetto. Nella nostra vita ordinaria incontriamo infiniti oggetti indifferenti, ma essi sfiorano appena la nostra coscienza, non avviene cioè un vero e proprio incontro, o almeno non avviene secondo la *Mīmāṃsā*. Anche il tipo di percezione appena cosciente che abbiamo degli oggetti indifferenti (per esempio di quanto ci scorre davanti agli occhi mentre camminiamo rapidamente verso un luogo preciso) potrebbe non costituire un esempio invalidante, giacché potrebbe essere semplicemente dovuta alla stratificazione di desideri –meno importanti di quello di arrivare in tempo– ma pure presenti. In altre parole, potremmo notare una persona attraente o un bambino sorridente, o un albero fiorito sebbene siamo concentrati sulla meta solo perché rispondono ad altri desideri, al momento minori e quindi non consapevoli, ma presenti e attivi nel selezionare gli oggetti percepiti⁴. Insomma, senza desiderio il soggetto sembra privato delle sue caratteristiche principali.

La risposta buddhista è che il desiderio sia essenziale all'azione e al rapporto con il mondo oggettuale solo nell'ambito mondano, ma che l'ottuplice sentiero si collochi su un piano totalmente diverso. La dinamica azione-risultato, infatti, è conchiusa e non permetterebbe altrimenti alcuna liberazione. Il cammino buddhista, per essere possibile, deve attingere a una dimensione intenzionale (nel senso sia di “avente propositi” sia di “relativa a contenuti oggettuali”) scevra di desiderio (si veda Pecchia 2007-8). Il risveglio dovrebbe poi coincidere con la coscienza dell'illusorietà di ogni riferimento a soggetto od oggetto. Ovviamente, tale dimensione è completamente diversa dall'esperienza ordinaria e non può essere compresa secondo la griglia di questa.

3.2 Negazione del desiderio: è possibile raggiungere l'estinzione dei desideri senza desiderarlo?

Anche ammettendo che una tale condizione sia desiderabile, resta il problema di come raggiungerla. Infatti, anche l'eliminazione dei desideri, non è essa stessa un'azione? Non richiede una decisione? Non è cioè causata dal desiderio di eliminare i desideri? Il dubbio è in parte giustificato dalle stesse fonti buddhiste. Nel *Saundarananda* di Aśvaghoṣa, per esempio, si parla di come il Buddha abbia convertito al cammino buddhista il proprio fratello Nanda, attaccato ai piaceri sensuali, mostrandogli le ninfe (*apsaras*) celesti. In confronto a loro, anche la bellezza della moglie di Nanda, la splendida Sundarī, impallidisce, e Nanda decide perciò di seguire l'ottuplice sentiero per rinascere in cielo fra tante desiderabili fanciulle. La storia continua dicendo che –una volta intrapreso tale sentiero– il desiderio di Nanda si rivolge al dharma stesso e non più alle ninfe celesti e che quindi egli raggiunge il risveglio e non un qualche effimero piacere. Più in generale, molte altre fonti (si pensi alla biografia di Milarepa etc.) vedono alla base dell'azione di adesione al cammino buddhista un desiderio-passione (nel caso di Nanda, il desiderio delle ninfe celesti, in altri casi, il desiderio di acquisire poteri straordinari, o anche di eliminare la sofferenza presente). L'idea è che il cammino buddhista sia talmente efficace da permettere la transizione da tale desiderio-passione iniziale a un'azione mossa solo da desiderio-intenzione, ma scevra di passione. Torna dunque in gioco l'idea di due tipi di desiderio. I sostenitori della congruenza della posizione buddhista, infatti, dicono che i desideri da eliminare sono le passioni (*rāga*) (anche in questo caso, infatti, i due tipi di desiderio sembrano considerati in continuità, per cui eliminati i primi, i secondi seguono). Eliminate quelle, rimane una natura di base, la quale, secondo alcuni è già di per sé diretta al risveglio (*bodhi*). Innato sarebbe infatti il seme del risveglio (*bodhicitta*), che aspetta solo, per svilupparsi, il venir meno delle ostruzioni date dall'insaziabile attaccamento, ossia dal desiderio (*trṣṇa*). Altre scuole, soprattutto il Vedānta non duale (Advaita) di Śaṅkara parlano invece di una natura umana già liberata, non appena si disveli la conoscenza salvifica della sua natura di *ātman-brahman*. Ovviamente, tale conoscenza non deve essere “raggiunta”, altrimenti sarebbe necessario

4 L'idea di una stratificazione dei desideri mi è stata suggerita da Giuliano Boccali.

un atto consci in direzione di tale raggiungimento. Essa è già coincidente con la natura del sé una volta siano stati eliminati da questo i desideri che lo autoilludono di essere limitato.

5. Intensificazione del desiderio

In ogni caso, sia la soluzione buddhista sia quella vedāntica sono possibili, ma difficilmente dimostrabili e richiedono quindi un atto di fede iniziale. Richiedono inoltre la possibilità di distinguere fra una dimensione ordinaria, in cui il desiderio-passione porta al desiderio-intenzione e questo all'azione, e una dimensione tipica dell'anima risvegliata in cui tale dinamica non si applichi.

Soluzioni diametralmente opposte vengono da altri due ambiti della filosofia indiana e alludono all'elaborazione del desiderio invece del suo annullamento –che è considerato invece impossibile da realizzare. In un caso, il desiderio è cercato e coltivato, purché sia diretto a Dio. Il desiderio di servire Dio deve essere totalizzante rispetto ai singoli desideri. Allora, Dio, conquistato da tale completa devozione, libera l'anima di chi si sia dimostrato così innamorato di Lui. È la via della *bhakti*, che per essere efficace prevede che il servire Dio sia dovuto all'attaccamento –*rāga*– nei Suoi confronti e non a secondi fini (in ultima analisi, nemmeno la speranza di raggiungere così la liberazione è considerata lecita). Essenziale a tale sublimazione spirituale è quindi proprio l'attitudine psicologica desiderante (il desiderio-passione di Schueler).

Il secondo caso è quello dello Scivaismo non duale kaśmiro. Qui si punta sull'intensificazione del desiderio (*icchā*), che è una potenza di Dio e che quindi, proprio dilatandosi, può portare alla caduta dei limiti illusori del nostro io solo apparentemente limitato e, quindi, al riconoscimento della nostra identità con Lui. Retroterra teorico di tale affermazione è l'idea della non dualità fra Dio e anime individuali. Queste sono essenziate di Lui, come prova lo stesso fatto che siano capaci di conoscenza e azione. La liberazione consiste quindi nel riconoscimento di tale originaria identità. Il riconoscimento non avviene però per una via di progressiva sottrazione, come nel caso accennato sopra dell'Advaita Vedānta, bensì scardinando per così dire dall'interno le limitazioni che l'anima individuale si autoimposta e in ragione delle quali non riconosce più la propria intrinseca identità con Dio. Il prorompere del desiderio trasforma perciò l'uomo rendendogli chiara la propria non appartenenza a tale ambito limitato.

Riferimenti bibliografici

Marcus Sacrini A. Ferraz, *Some remarks on the Yogasūtra*, «Philosophy East and West» (2009) 59.3, pp. 249-262.

Christopher G. Framarin, *Desire and Motivation in Indian Philosophy*, RoutledgeCurzon Hindu Studies Series, Taylor & Francis 2009.

Eli Franco, *Did the Buddha have desires?*, in *Gedenkschrift J.W. de Jong*, a cura di H.W. Bodewitz e M. Hara, Tokyo, The International Institute of Buddhist Studies 2004.

Elisa Freschi, *Desidero ergo sum: The subject as the desirous one in Mīmāṃsā philosophy*, «Rivista di Studi Orientali» 2007.

Cristina Pecchia, Is the Buddha like a Man in the Street? Dharmakīrti's Answer, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens» (2007-8) 51.

G.Fred Schueler, *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*, MIT 1995.

Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes* (trad. it. *La cultura greca*, Einaudi).

Raffaele Torella, *Il Tantrismo hindu e l'invenzione del desiderio*. In: G. Boccali, R. Torella (a cura di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e in Tibet*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 61-92.