

ASSOCIAZIONE ITALIANA DI STUDI SANSCRITI

(A. I. S. S.)

Estratto da

ATTI

**DEL QUARTO E DEL QUINTO
CONVEGNO NAZIONALE
DI STUDI SANSCRITI**

(Torino, 24 gennaio 1986 - Milano, 8 novembre 1988)

Editi da

OSCAR BOTTO

A cura di

STEFANO PIANO e VICTOR AGOSTINI

Paolo Magnone

**Teismo e teologia
nello *Yoga* classico**

TORINO (ITALY)

1991

PAOLO MAGNONE

TEISMO E TEOLOGIA NELLO YOGA CLASSICO

La pertinenza del concetto di *Īśvara* al contesto ideologico dello *yoga* di Patañjali è una *vexata quaestio* che dopo quasi un secolo di discussioni attende ancora una soluzione definitiva. La vecchia tesi di Garbe (1896) secondo cui «il concetto di Dio, in seguito amalgamatosi sempre più intimamente con la dottrina *yoga*, è stato originariamente introdotto nel sistema in guisa affatto esteriore e immediata, senza produrre alcuna trasformazione della sua essenza e del suo contenuto»¹ è stata successivamente ripresa da molti (come Oldenberg (1915)², e, in tempi più recenti, Smart (1968)³ e Koelman (1970)⁴) pur con differenti sfumature.

Così ad esempio Oberhammer (1964) dopo aver osservato che una teologia razionale presuppone una idea di Dio e un apparato concettuale metodicamente elaborato, che possono anche provenire da ambiti diversi, nel qual caso ci si deve attendere un'interazione reciproca che finirà per modificare l'apparato concettuale o l'idea di Dio, rileva che «ciò si verifica in modo esemplare nella teologia dello *yoga* di Patañjali, che mentre riguardo alle dottrine filosofico-speculative si mantiene fondamentalmente ligio alla filosofia della scuola speculativa del *sāṃkhya*, ha purtuttavia assunto da altri circoli la rappresentazione di un essere supremo e unico»⁵; ciò che ha avuto l'effetto - soggiunge - di introdurre una «merkwürdige Spannung», una «singolare tensione» nella teologia dello *yoga* a causa dell'applicazione del concetto *sāṃkhya* di *puruṣa* con i suoi noti connotati di staticità all'idea

1. R. GARBE, «Sāṃkhya und Yoga», *Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, III, 4, Straßburg, 1896, p. 50.

2. H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, p. 281.

3. N. SMART, *The Yogi and the Devotee*, London, 1968, p. 30.

4. G.M. KOELMAN, *Pātañjala Yoga*, Poona, 1970, p. 58.

5. V.G.R.F. OBERHAMMER, "Gott, Urbild der emanzipierten Existenz im Yoga des Patañjali", *Zeitschrift für katholischen Theologie*, 86 (1964), p. 197.

di Dio, che si vede così privata di quel dinamismo che secondo Oberhammer inerirebbe per sua natura a ogni rappresentazione esistenziale di Dio⁶.

Posizioni di questo genere soffrono evidentemente di un pregiudizio dogmatico duro a morire. Che l'idea di Dio nello *yoga* di Patañjali sia «superflua», «incongrua» o addirittura «contraddittoria rispetto ai presupposti e ai fini del sistema», come ritiene Garbe, oppure estrinseca e superimposta a prezzo di uno sfiguramento dei suoi tratti essenziali, come vuole Oberhammer, si evince in queste posizioni, com'è facile vedere, solo a partire da certi preconcezioni relativamente a ciò che si giudica soddisfacente in materia di teologia razionale. Così Garbe a sostegno delle suddette critiche adduce in primo luogo che «non vi è alcun posto nel sistema per la provvidenza divina», mostrando in maniera lampante che ciò che è superfluo, incongruo o contraddittorio non è il concetto di *Īśvara* qual è di fatto delineato dai *sūtra*, bensì il concetto di un Dio provvidente qual è postulato da Garbe sulla base delle proprie esigenze teologiche. In quanto a Oberhammer, la surriferita deplorazione circa l'assenza in *Īśvara* di quei tratti che «dovrebbero esser propri» - dice testualmente - a ogni concetto esistenziale di Dio non richiede altro commento.

Sull'altro versante, Feuerstein (1980), sviluppando il pensiero di Hauer⁷ fa valere l'opposta opinione, che riconosce in *Īśvara* «una componente integrale della filosofia dello *yoga* classico e una figura prominente nella struttura della pratica *yoga*», tale che «qualsiasi tentativo di esorcizzare [?] questo concetto si risolverebbe in una storpiatura tanto della sovrastruttura teoretica quanto dell'infrastruttura pratica»⁸. Nel sostenere questa tesi nel suo recente libro denso di analisi penetranti, *The Philosophy of Classical Yoga*, Feuerstein si sforza di conciliare l'opinione di Eliade, di cui spesso procura di sottolineare le convergenze, trascurando peraltro di annotare le divergenze. Così egli non si dà per inteso dell'affermazione esplicita di Eliade dovercisi render conto che «*Īśvara* è entrato nella dialettica *sāṃkhya-yoga* in qualche modo dall'esterno»⁹; né Eliade potrebbe sottoscrivere al drastico giudizio di «storpiatura» che conseguirebbe all'escisione del concetto di *Īśvara*, se può dal canto suo «assai facilmente immaginare uno *yoga* che accetti in tutto e per tutto la dialettica *sāṃkhya*: uno *yoga* magico e ateo che non vi è motivo di credere non sia effettivamente esistito»¹⁰.

6. *Ibid.*, p. 201.

7. Cfr. J.W. HAUER, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Südergellersen, 1983³ (Stuttgart, 1958), p. 294 sg.

8. G. FEUERSTEIN, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester, 1980, p. 13.

9. M. ELIADE, *Le yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1983, p. 84.

10. *Ibid.*, p. 85.

Se differiscono sull'integralità, Feuerstein e Eliade si accordano tuttavia nel riconoscere la matrice esperienziale del concetto di *Īśvara*: una tesi di grande portata metodologica nella sua capacità di contribuire all'accantonamento definitivo di interpretazioni come quella (citata a titolo di esempio) di Garbe, viziate da esclusive preoccupazioni teorico-sistematiche. Non v'ha più luogo di chiedersi quale funzione adempia *Īśvara*, in virtù di quale esigenza logica sia stato introdotto nella compagine sistematica dello *yoga*, se egli è semplicemente riconosciuto come dato esperienziale irriducibile all'interno dell'esperienza mistica dello *yogin*. Nel contempo, il riconoscimento della matrice esperienziale permette di recuperare una certa integralità al concetto di *Īśvara* - benché non nei termini eccessivi voluti da Feuerstein (cui forse non è estraneo un certo gusto di accentuazione polemica) - un'integralità sulla base del vissuto e non più del pensato, rispetto alla quale ultima bisogna pur concedere ai critici qualche buona ragione.

Non sarebbe privo di interesse perseguire l'indagine circa l'origine, l'ambito e le affinità di questo vissuto. Jacobi (1923) già additava una possibile connessione dell'*Īśvara* cui lo *yogin* si rivolge per propiziare l'enstasi con il *varada* che premia il *tapas* dell'asceta di tante storie epico-purifiche¹¹. Feuerstein contesta questo punto di vista, condiviso da molti, cui egli ascrive il riduttivismo tipico dello *storico* delle religioni. Non è lecito ridurre «la concezione di un Dio personale a quella di un semplice attore in una contrattazione» (per quanto questa appunto possa essere «l'essenza di molti 'affari' ascetici dell'epica»)¹²; meglio piuttosto - suggerisce Feuerstein - «intendere tali leggende come interpretazioni folkloristiche di un fenomeno [...] di esperienza mistica: l'estremo oltrepassamento della soglia dell'esistenza fenomenale interpretato come atto trascendentale che appare iniziato in qualche modo da 'fuori' o 'sopra'»¹³; senonché il suggerimento dà prova, mi sembra, di soggiacere al complementare riduttivismo del *filosofo* della religione. Tra gli opposti riduttivismi, che vogliono fare di *Īśvara* una sublimazione del *varada* o viceversa di questo una banalizzazione di quello, ci deve essere una terza via, che riconosca i diritti rispettivi e solidali della magia della rappresentazione popolare del *tapasvin* come della mistica della concezione filosofica dello *yogin*, con tutti i fenomeni di osmosi e interferenza che la solidarietà e la comunanza dell'*humus* comportano. E qui può soccorrere il quadro metafisico globale delineato dalla Biardeau, dove *varada* e *Īśvara* non sono figure identiche né omologabili, bensì le incarnazioni rispettive del Dio al livello subordinato, relativo, in-

11. F. JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn u. Leipzig, 1923, p. 29.

12. FEUERSTEIN, *op. cit.*, p. 4.

13. *Ibid.*

tramondano della *pravṛtti* o a quello onnicomprensivo, assoluto ed extra-mondano della *nivṛtti*¹⁴. Il vissuto alle sorgenti dell'*Īśvara* yogico sarebbe dunque quella medesima esperienza religiosa che è alle sorgenti del *varada* epico-puranico, senza bisogno di supporre nobilitazioni o tralignamenti di sorta, ma solo un'integralità di visione che si afferma su più livelli trasfondendosi nella naturale complessità della cultura.

Riconosciuta l'integralità del concetto di *Īśvara* allo *yoga* sulla base dell'esperienza mistica dello *yogin* nel quadro complessivo di quel teismo della *bhakti* che riconosce nel Signore supremo appunto il sommo *yogin* che emana e riassorbe l'universo nella dialettica yogica dell'alienazione e dell'entasi, resta da vedere in qual misura quel concetto abbia potuto essere integrato dottrinalmente al sistema metafisico dello *yoga*.

Certo la teorizzazione ne è estremamente scarna negli *Yogasūtra* [=YS]: solo sette *sūtra* nel libro dell'entasi sono a essa dedicati¹⁵: in YS I, 23-29, dopo aver introdotto la dedizione a *Īśvara* come ultimo mezzo per realizzare l'entasi, si definisce il Signore come un *puruṣa* peculiare, immune da *kleśa* ("corruzioni"), libero dal vincolo delle opere e dei loro frutti come dai sottofondi delle predisposizioni inconscie. In lui il seme dell'onniscienza racchiuso in ciascun *puruṣa* ha raggiunto l'acme dello sviluppo. Egli è il maestro degli antichi, non essendo soggetto a limitazione temporale. La parola che lo esprime è l'AUM, la cui recitazione conduce alla realizzazione mistica del suo significato, che sgombera la via all'introversione della coscienza.

Malgrado l'estrema concisione, non si può negare a queste righe un intento sistematico che smentisce la presunta inorganicità del teismo degli YS. È degno di nota a questo proposito che mentre *Īśvara* stesso è definito nei termini del concetto di *puruṣa*, quest'ultimo è tacitamente presupposto, certo in quanto la sua notorietà poteva dispensare da una definizione esplicita. Tuttavia, il concetto di *Īśvara* era altrettanto corrente da lungo tempo - almeno dal tempo delle *Upaniṣad* medie - per cui una definizione poteva altrettanto bene ritenersi superflua, a meno che il concetto non richiedesse qualche sorta di aggiustamento in virtù del nuovo ambiente teoretico che lo accoglieva. Sicché anche per questa via appare innegabile un certo interesse all'elaborazione razionale del concetto di *Īśvara* già a questo stadio incoativo.

Questo interesse verte anche sul problema della fondazione, o l'autore dei *sūtra* si accontenta di enucleare la relazione del concetto di *Īśvara* alla

14. Cfr. M. BIARDEAU, *Études de Mythologie Hindoue. I. Cosmogonies Puraniques*, Paris, 1981.

15. Ma il concetto affiora anche altrove, in YS II, 1 e YS II, 44-45, in contesti che ne mettono in rilievo l'importanza pratica.

struttura teoretica del sistema dopo averlo postulato sulla base di qualche ineffabile esperienza mistica? Lo stile aforistico non permette conclusioni sicure; nondimeno, appare indubbio che i commentatori abbiano costantemente inteso il *sūtra* I,25 come una vera e propria «prova» dell'esistenza di Dio¹⁶.

La «prova» è la seguente: *tatra niratiśayaṃ sarvajñā-bījam* «in lui il seme dell'onnisciente non è perfettibile». Il testo del *sūtra* è certo ambiguo e comporta più di una interpretazione; i maggiori commentatori sono tuttavia concordi nel vedervi il nucleo di una argomentazione che Vyāsa espone in poche righe pregnanti così: «Il seme dell'onnisciente è questa nostra apprensione, grande o piccola, del sovrasensibile, individualmente o collettivamente, passato, futuro o presente. Colui in cui questo seme, accrescendosi, non ammette gradi ulteriori, è onnisciente»¹⁷. Con ciò, annota la *Tattvavaiśārādī*, si è semplicemente enunciato l'oggetto della dimostrazione, chiarendone i termini. Vi è in ciascuno di noi una maggiore o minor capacità di apprensione di ciò che trascende l'esperienza immediata, in ragione - precisa Vācaspatimīśra - della minore o maggior rimozione del *tamas* che avviluppa il *sattva* mentale. Questa gradazione della capacità conoscitiva è ciò che vien chiamato *sarvajñabīja* «seme dell'onnisciente»¹⁸.

Dopo questa premessa, Vyāsa enuncia dunque la prova nella forma concisa di un sillogismo a tre membri: *asti kāṣṭhā-prāptiḥ sarva-jñā-bījasya sātīśayatvāt parimānavad iti* «si dà un estremo limite del seme dell'onnisciente, poiché esso ammette gradi, analogamente alla dimensione». La *pratijñā* o tesi «si dà un estremo limite del seme dell'onnisciente», enunciata in primo luogo, corrisponde alla conclusione e vale l'affermazione dell'esistenza di un onnisciente, in forza della precedente definizione dell'onnisciente come colui in cui il seme dell'onniscienza ha raggiunto l'estremo limite. Il *hetu* o ragione «perché ammette gradi», che è il motore

16. Mi paiono eccessive le riserve di Feuerstein circa il reale significato, nonché del *sūtra* stesso, delle interpretazioni degli esegeti classici ad esso relative, quando ad esempio il *Rājamārtanḍa* di Bhoja introduce il *sūtra* I, 25 espressamente così: *evam iśvarasya sva-rūpam abhidhāya pramāṇam aha* «avendo così determinato l'essenza del Signore, egli [scil. Patañjali] ne dichiara la prova evidente».

17. Vyāsa, *Yogabhāṣya* ad YS I, 25: *yad idam atītānāgata-pratyutpanna-pratyeka-samuc-cayātīndriya-grahaṇam alpam bahv iti sarva-jñā-bījam etad vivardhamānaṃ yatra niratiśayaṃ sa sarva-jñāḥ*.

18. Qui Vācaspatimīśra e Vijñānabhikṣu differiscono riguardo all'esatto significato di *bīja*, che il primo glossa con *kāraṇa* o «causa» intendendo che la gradualità della conoscenza sia il fondamento ontologico della possibilità di una conoscenza suprema; mentre il secondo nella *Yogavārttika* glossa con *liṅga sarvajñāmāpaka*, «segno che permette di inferire l'onnisciente», facendo attenzione più che alla struttura ontologica alla struttura logica della prova stessa. Dal canto suo, Bhoja sottoscrive la prima interpretazione: *mūlatvād bījam iva* «quasi un seme, in quanto sta alla radice».

inferenziale e tien luogo di premessa minore, consiste nella gradazione, di cui si afferma l'inerenza al seme dell'onniscienza che è il soggetto della dimostrazione (*pakṣa-dharmatā*). La premessa maggiore necessaria all'argomentazione, consistente nell'affermazione dell'inerenza universale di un estremo limite a tutto ciò che ha gradi, non è posta esplicitamente, bensì è supplita dal *drṣṭānta* o esempio «analogamente alla dimensione», che offre una rudimentale base induttiva adducendo un caso esemplare atto a stabilire la *vyāpti* o concomitanza invariabile del *sādhya* o *demonstrandum* al medio.

Per la verità, proprio l'esemplarità di questo caso presenta qualche difficoltà, sottaciuta da Vyāsa ma rilevata dai subcommentatori. Già Bhoja nel suo commentario indipendente agli YS, conformemente al suo intento dichiarato di non voler seguire quei commentatori che «saccheggiano i loro argomenti» liquidando con uno *spāṣṭhārtham* i passi difficili e confondendo quelli facili con una congerie di sottigliezze¹⁹, precisa che nel caso della dimensione il limite superiore è raggiunto nell'*ākāśa* e l'inferiore nel *paramāṇu*, ma poi si vieta di «sottilizzare» più oltre. Per Vācaspatimīśra la dimensione, che ammette gradi differenti, come nella giuggiola, nel mirabolano e nel frutto del *bilva*, raggiunge invece il limite estremo nell'*ātman*; si presenta il dubbio, tuttavia, se la dimensione costituisca veramente un esempio tipico di grandezza che si accresce per gradi: pare smentirne la tipicità un'altra grandezza, il peso, che, pur essa graduale, è suscettibile di incremento illimitato. Vācaspatimīśra affronta questa apparente eccezione - o *vyabhicāra*, propriamente il darsi del *hetu* consistente nella gradualità senza il *sādhya* consistente nella limitatezza, con una argomentazione ellittica al punto di aver spesso eluso la perspicacia degli interpreti, risultando di fatto alquanto inintelligibile nelle traduzioni di Woods e Prasāda. Per comprenderla rettamente, è dunque innanzitutto necessario intendere l'obiezione cui essa si propone di rispondere, che si può enunciare formalmente nei seguenti termini: talune qualità che ammettono gradi non ammettono un estremo limite, come ad esempio il peso; pertanto, è possibile che anche la conoscenza, pur ammettendo gradi, non raggiunga un estremo limite in un onnisciente. L'argomentazione di Vācaspatimīśra si sforza di confutare la premessa, negando che il peso, che di fatto è illimitato, appartenga al novero delle qualità che ammettono gradi, come la dimensione e la stessa conoscenza. Ecco dunque come propongo di intendere il passo: «Tuttavia non è corretto ritenere che si dia un'eccezione riguardo alle qualità come il peso; [infatti] il peso del tutto non dà affatto luogo a gradi di incremento [*na...atisāyin*] rispetto al peso delle parti, ma si dà [solo] presunzione erronea di un peso che si accresce assommando tutti i singoli pesi a sé stanti, quanti ve ne sono dall'atomo fino all'ultima totalità. La conoscenza invece

19. Bhoja, *Rājamārtaṇḍa*, str. introd. 6-7.

si può correttamente dire suscettibile di incremento [*sâtīśaya*] dal momento che può avere uno, due, molteplici oggetti, in considerazione del fatto che il conoscibile è infinito. Perciò non si dà eccezione»²⁰. In altri termini, Vācaspati argomenta che il peso, benché apparentemente ammetta gradi di incremento, in ciascuna totalità autonoma dell'universo è attualmente identico al peso delle rispettive parti costitutive; i singoli pesi di ciascuna totalità via via più comprensiva (a partire dall'atomo) sono dunque disposti secondo i gradi di una scala crescente, ma il peso come tale non ammette gradi di incremento. La conoscenza invece è attualmente distinta dai propri oggetti, e dunque soggetta a incremento reale all'incrementarsi di quelli.

Ci si può chiedere in qual misura questa argomentazione raggiunga il suo scopo, quando essa si appoggia, per escludere la gradualità attuale del peso rispetto a quella della conoscenza, anche sulla distinzione tra qualità intensive (come il peso) e quantità numerabili (come la molteplicità degli oggetti intelligibili), indivisibili le une e divisibili le altre in parti reali; ma proprio nel far ciò sembra inficiare la base stessa del sillogismo di Vyāsa, poiché il continuo misurabile del *parimāṇa* o dimensione, non può a sua volta omologarsi al discreto numerabile della molteplicità.

Anche Vijñānabhikṣu si confronta con la medesima obiezione che aduce l'esistenza di grandezze (apparentemente) passibili di gradazione e tuttavia illimitate, come il peso, ma ne propone una soluzione affatto diversa, non più basata sull'esame della natura intrinseca di tali qualità bensì poggiante sulla considerazione dei sostrati in cui tali qualità si realizzano: «Qui la ragione (*hetu*) va specificata precisando: 'purché non vi siano ostacoli', affinché non si dia eccezione riguardo a cose come il peso, le impressioni etc. Riguardo a queste cose, infatti, fa ostacolo al raggiungimento del limite a un certo punto il fatto che la gradazione si trova solo nei prodotti, poiché non si può mai determinare definitivamente la proporzione del prodotto, essendo indeterminata la proporzione [delle parti costitutive] della [sua] totalità. Nel caso della conoscenza, del desiderio e della dimensione, viceversa, non vi è ostacolo al raggiungimento del limite, poiché essi sono accertati anche in [sostrati] eterni»²¹. Per Vijñānabhikṣu dunque, la causa

20. Vācaspatimiśra, *Tattvavaiśārādī*, ad YS I, 25: ...*na ca garimādibhir guṇair vyabhicāra iti sāmpratam / na khalv avayava-garimātīśayī garimāvayavinaḥ kiṃ tv āparamāṇubhya āntyāvayavibhyo yāvantaḥ kecana teṣāṃ sarveṣāṃ pratyeka-vartino garimṇaḥ samāhṛtya garimavardhamānābhīmānaḥ / jñānaḥ tu na pratijñeyam samāpyata ity eka-dvi-bahu-viśayatayā yuktaṃ sātīśayam iti na vyabhicāraḥ*.

21. Vijñānabhikṣu, *Yogavārttika*, ad YS I, 25: ...*atra bādhakābhāve satīti hetur viśeṣanīyas tena gurutva-saṃskāra-rūpādiṣu na vyabhicāraḥ / teṣāṃ caikatra kāṣṭhā-prāptau kārya-mātre 'tīśayatvam eva bādhakaṃ sāmāgyās tāratamyāvvyavasthitayā kārya-tāratamyē vya-vasthānupapateḥ / jñānēcchā-parimāṇānāṃ tu nityānām api siddhatayā kvacit kāṣṭhā-prāptau nāsti bādhakam*.

dell'illimitatezza del peso consiste unicamente nella circostanza puramente negativa della sua realtà soltanto derivata (*kāryamātre*) che gli impedisce il raggiungimento attuale del limite. A qualunque prodotto evolutivo inerisce un peso in ragione del peso delle sue parti costituenti, ma è sempre possibile l'evoluzione di un nuovo prodotto che aggregi nuove parti e quindi ecceda il peso dell'aggregato precedente. Viceversa la dimensione, come la conoscenza, ha una realtà originaria, in quanto inerisce a entità eterne (*nityānām*), che come tali non sono ovviamente suscettibili di incrementi successivi: in esse la dimensione e la conoscenza raggiungono in atto il loro estremo limite.

Tale soluzione presuppone, come si è visto, la clausola restrittiva del *hetu*: «purché non vi siano ostacoli». Vijñānabhikṣu osserva tuttavia che si può risparmiare tale clausola restando aderenti al commentario: «In effetti, se si intende bene il commentario, e poiché non può darsi *regressum in infinitum*, si può inferire l'esistenza di un qualche limite anche nelle qualità passibili di gradi come il peso, poiché si dà inferenza analoga [a quella relativa alla conoscenza], in virtù dell'impossibilità del *regressum in infinitum*, anche riguardo all'esistenza di un limite nella proporzione [delle parti costitutive] di una totalità. Perciò non è necessario far riferimento alla [suddetta] specificazione del *hetu*»²². Questa nuova soluzione è basata su un'argomentazione indiretta (*tarka*) che fa leva sull'*anavasthā*: viene postulato un limite anche nella composizione delle parti da cui risultano gli aggregati dotati di peso, in quanto non si può procedere all'infinito nella composizione²³.

In quest'ultima versione, la «prova» di YS I,25 è strutturalmente assai simile alla classica prova «ex gradibus entium», come possiamo leggerla, ad esempio, nel *Monologion* di S. Anselmo: «Se uno osserva le cose della natura, si accorge [...] che non sono tutte sul medesimo piano di valore, ma che alcune di esse si distinguono per una differenza di gradi. [...] la ragione ci persuade che una supera le altre, sì da non averne alcuna superiore a sé. Se infatti tale distinzione di gradi procedesse all'infinito, di modo che non vi fosse alcun grado superiore di cui non si potesse assegnarne uno più alto, la ragione sarebbe condotta ad ammettere che il numero di quelle nature fosse infinito. Ma poiché ciò è ritenuto assurdo da chiunque non sia stolto,

22. *Ibid.*: *vastutas tu yathā-śruta-bhāṣyād anavasthāpatteś ca guruvādiṣv apy atīśayānām kvacit kāṣṭhānumiyate sāmāgrī-tāratamya-kāṣṭhāyā apy anavasthāpattyaivānumāna-sāmyāt / ato na hetau viśeṣanāpekṣēti*.

23. Tale impossibilità secondo Vijñānabhikṣu è d'altronde implicitamente presupposta dallo stesso Vyāsa già relativamente alla conoscenza: chiosando il passo del *bhāṣya* che suona «colui in cui questo seme [dell'onniscienza], accrescendosi, non ammette gradi ulteriori, è onnisciente» Vijñānabhikṣu soggiunge: *anyathānavasthād* «poiché altrimenti vi sarebbe *regressum in infinitum*».

vi deve necessariamente essere una natura superiore, tale da non poter essere subordinata ad alcun'altra come inferiore»²⁴. Non è ovviamente possibile in questa sede neppure accennare ad analogie e differenze dei rispettivi ambiti teoretici, che condizionano in misura determinante il significato e la portata stessa delle prove; ma si può almeno suggerire che se nella teologia occidentale la via «ex gradibus», la via statica, è tipicamente associata ad un ontologismo di ascendenza platonica, di contro al realismo di stampo aristotelico delle vie dinamiche procedenti dal divenire degli enti, nello *yoga* essa è viceversa il portato di uno psicologismo, o per meglio dire di un metapsicologismo, che pur affermando con decisione la realtà cosmica rifugge dalla cosmologia per battere la via retrograda della risoluzione introspettiva. *Īśvara* non appare allo *yogin* quale causa dell'evoluzione mondana, bensì quale modello dell'involuzione enstatica, al vertice dei livelli di coscienza che lo *yogin* deve successivamente attraversare nella sua ascesa verso la perfetta solitudine del Sé.

24. S. Anselmo, *Monologion*, 4.