

«Il frutto dell'esperienza»: l'interpretazione della *Gītā* elaborata dal Mahatma Gandhi

di Elisa Marcheselli

Premessa comparativa

Nella speranza di rendere più gradevole, nonché significativa, la lettura delle seguenti pagine, e nella convinzione che, dati i contatti sempre più ravvicinati tra popoli, l'«orientamento verso un'unità mondiale del pensiero filosofico e verso un'integrazione mondiale delle culture deve costituire il più elevato impegno spirituale dell'umanità dell'avvenire»¹, vorrei introdurre l'argomento del presente lavoro aiutandomi con “voci” fugaci richiamate dal panorama letterario europeo.

Tra pensiero e azione sussiste un nesso innegabile: convinzioni, credenze, predilezioni hanno una ricaduta pratica su decisioni, costumi, atteggiamenti. Celeberrimo è il monologo in cui Amleto ritrae la relazione tra riflessione e atto, lamentando che un'incertezza nel giudizio, dovuta a una mancanza di conoscenza, possa scardinare l'agire fino a disgregarlo:

La coscienza, così, fa tutti vili,
così il colore della decisione
al riflesso del dubbio si corrompe
e le imprese più alte e che più contano
si disviano, perdono anche il nome
dell'azione².

Alcuni secoli dopo, in un contesto differente, un altro illustre personaggio affronta una grave crisi morale, in seguito alla quale si risolve a mutare completamente vita, cedendo il campo a «quel nuovo lui, che cresciuto terribilmente a un tratto, sorgeva come a giudicare l'antico»³:

Già da qualche tempo cominciava a provare, se non un rimorso, una cert'uggia delle sue scelleratezze. Quelle tante ch'erano ammontate, se non sulla sua coscienza, almeno nella sua memoria, si risvegliavano ogni volta che ne commettesse una di nuovo, e si presentavano all'animo brutte e troppe: era come il crescere e crescere d'un peso già incomodo⁴.

Si tratta dell'Innominato, quello spregiudicato personaggio piegato da un'eclatante conversione, che Manzoni descrive con introspezione straordinaria ne *I Promessi Sposi*. Anche in questo caso è un pensiero, fisso e

¹ F. BOSIO, *Invito al pensiero di Scheler*, Mursia, Milano, 1995, pag. 164

² «Thus conscience does make cowards of us all./And thus the native hue of resolution/Is sicked o'er with the pale cast of thought./And enterprises of great pitch and moment/With this regard their currents turn awry/And lose the name of action». SHAKESPEARE, *Amleto*, traduzione di Montale, Mondadori, Milano, 1988, III, I 76-87

³ A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, a cura di N. Sapegno e G. Viti, Le Monnier, 1994, Cap XXI, 341-2

⁴ *Ivi* Cap. XX, 94-9

inquietante, a distanziare l'Innominato dagli azzardi passati, fino a indurlo ad acquisire una condotta completamente inedita, così che egli giunge persino a liberare la sua prigioniera, compiendo quell'opera di misericordia, per la quale «Dio perdona tante cose»⁵. Ed è notevole che, in un frangente così disparato, l'Innominato pronunci una frase molto vicina all'amletiano «morire, dormire; dormire, sognare forse»⁶:

Invecchiare! morire! e poi? – E, cosa notevole! L'immagine della morte, che, in un pericolo vicino, a fronte di un nemico, soleva raddoppiare gli spiriti di quell'uomo, e infondergli un'ira piena di coraggio, quella stessa immagine apparendogli nel silenzio della notte, nella sicurezza del suo castello gli metteva addosso una costernazione repentina. Non era la morte minacciata da un avversario mortale anche lui; non si poteva respingerla con armi migliori, e con un braccio più pronto; veniva sola, nasceva di dentro⁷.

In modo diametralmente opposto, è pur sempre un riflesso culturale ad agire su un eroe epico, lontano progenitore delle figure sopra rievocate, motivandolo ad affrontare una morte sicura sul campo di battaglia, nonostante le supplici insistenze della moglie:

Dolce consorte, le rispose Ettore,
ciò tutto che dicesti a me pur anco
ange il pensier; ma de' Troiani io temo
fortemente lo spregio, e dell'altere
Troiane donne, se guerrier codardo
mi tenessi in disparte, e della pugna
evitassi i cimenti. Ah nol consente,
no, questo cor. Da lungo tempo appresi
ad esser forte, ed a volar tra' primi
negli acerbi conflitti alla tutela
della paterna gloria e della mia⁸.

Dinanzi a un indugio del pensiero, che minaccia di scompaginare l'azione, è posto l'indiano Arjuna, eroe della *Bhagavadgītā*. Allo scoppiare di un conflitto furente, il guerriero, scorgendo amici e parenti schierati tra le fila rivali, è preso da un'«angoscia che dissecca le mie facultà» (II, 8)⁹:

Per colpa della mia compassione, il mio naturale valore si muta; con la mente dubbiosa su quello che tocca il mio dovere. (II, 7)

⁵ *Ivi* Cap. XXI, 131

⁶ «To die, to sleep./To sleep – perchance to dream», SHAKESPEARE, *Amleto*, cit. III, I 64-5

⁷ A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, cit., Cap XX, 103-110

⁸ OMERO, *Iliade*, Trad. di Vincenzo Monti, Rizzoli (Biblioteca Universale Rizzoli – BUR), Milano, 1990, Libro VI, 440-6

⁹ Tutte le citazioni tratte dalla *Bhagavadgītā* provengono dall'edizione *Bhagavadgītā*, a cura di A.-M. Esnouf, Feltrinelli, Milano, 2007. Nel presente testo saranno segnalate con il numero del canto e della strofa corrispondenti.

Il testo ha così rappresentato per gli intellettuali indiani uno stimolo a riflettere sul valore dell'agire e sulla sua possibile conciliazione con la pratica ascetica che, in questo orizzonte culturale, raccomanda distacco rispetto al coinvolgimento nel mondo.

Scopo della seguente trattazione è analizzare come un titano della spiritualità, quale Gandhi, abbia recepito i temi della *Gītā*, sviluppandoli fino a trarre dall'opera i fondamenti del suo cammino spirituale e politico.

Il Canto del beato Signore: una presentazione formale e metodologica

La *Bhagavadgītā*, il *Canto del beato Signore*, è un poemetto composto in lingua sanscrita che, articolato in diciotto canti, si inserisce nel libro VI del *Mahābhārata*, formando i capitoli dal XXV al XLII e interrompendo lo svolgimento dell'azione sull'incipit dell'epocale battaglia tra i Pāṇḍava e i Kaurava. Nonostante gli impliciti riferimenti al macrotesto in cui è incorniciata, la *Bhagavadgītā* costituisce, per affinità di materia e trattazione, un insieme indipendente e coeso. Tuttavia, la complessiva organicità del testo non deve indurre a ritenere che si tratti di un'opera omogenea. Al contrario, la *Gītā* raccoglie materiale estremamente composito, aggregato attraverso fasi successive secondo un processo graduale ed esteso nel tempo, a tal punto che alcuni interpreti hanno ristretto il nucleo originario dell'opera entro il verso 38 del canto II¹⁰; in quest'ottica, la restante parte del poema si configura come ulteriore esplicitazione e approfondimento del fulcro tematico condensato nei primi brevi passaggi. Le progressive giustapposizioni di frammenti sparsi hanno determinato l'andamento peculiare del testo che vede le idee distribuirsi in una concatenazione spontanea e discontinua, all'interno della quale «gli stessi temi tornano a più riprese, talvolta trattati in modo diverso»¹¹. Presumibilmente i vari redattori hanno interpolato versetti che sentivano conformi e inerenti ai contenuti espressi nel poema, elaborando nuovi spunti, selezionando brani e ricucendoli al pregresso corpo del testo o appuntando commenti a margine poi confluiti all'interno dei canti. Questo procedimento di sedimentazione può essere delimitato tra il II e il I secolo a.C. sulla base di convergenze linguistiche e concettuali con alcune *Upaniṣad* – in particolare la *Katha* e la *Śvetāśvatara* – così come della particolare enfasi riservata nel componimento alla pratica devozionale, che inizia a profilarsi in questo frangente storico per conoscere poi duraturo successo¹². Data l'eterogenesi del testo non solo risulta complesso individuarne un significato univoco e coerente, ma presumibilmente già la semplice ricerca di un simile messaggio rappresenta un approccio inappropriato sul piano scientifico. Infatti, a età compositive diverse spesso corrispondono non solo sviluppi difformi di concetti analoghi ma anche accezioni divergenti di medesimi termini, per cui, al fine di una corretta esegesi, occorrerebbe smembrare l'opera secondo l'epoca di stesura delle sue componenti e valutare separatamente gli stralci dei differenti strati temporali, così da mantenere integre la polisemia e la variegata gamma di valenze del testo. Questa operazione è in larga parte

¹⁰ A.-M. ESNOUL, *Introduzione in Bhagavadgītā*, cit. p. 6

¹¹ M. PIANTELLI, Nota sulla *Bhagavadgītā* in *Bhagavadgītā*, cit., p. 154

¹² A.-M. ESNOUL, *Introduzione in Bhagavadgītā*, cit., p. 6

pregiudicata dall'inaccessibile antichità in cui si perdono le radici del componimento, così che la ricostruzione del processo di formazione dell'opera non procede oltre conoscenze frammentarie, affidandosi del resto a ipotesi e congetture. D'altro lato, l'intrinseca eterogeneità dei versi, aprendo a interpretazioni molteplici, ha verosimilmente contribuito alla notevole fortuna del poema, che vanta un numero eccezionale di commentatori e un'incidenza alquanto profonda sull'evoluzione del pensiero indiano. La *Bhagavadgītā* è assunta dalla pressoché totalità delle correnti religiose brahmaniche come scritto sacro e assimilata alla *śruti*¹³, la rivelazione tramandata mediante l'ascolto, di maestro in maestro, che custodisce le verità contemplate dai *ṛṣi*, veggenti primordiali, nella diretta visione del *dharmā*¹⁴.

In questa sede, conformemente alle finalità ridotte della presentazione, non si tenterà di fornire una spiegazione della *Bhagavadgītā*, quanto piuttosto di limitare ogni sovrapposizione interpretativa, estrapolando dall'opera alcuni passaggi significativi, volti a delineare il testo nei suoi momenti fondamentali e a introdurre le nozioni utili alla comprensione dell'interpretazione dell'opera elaborata da Gandhi. In particolare, la selezione di letture si impegnerà sui primi quattro canti, in quanto essi hanno segnato più marcatamente le riflessioni del Mahatma¹⁵.

Snodi cruciali del poema

Secondo un procedimento già assodato nelle *Upaniṣad* e divenuto canonico nell'epica indiana, i versi della *Gītā* formano un dialogo, all'interno di un ulteriore dialogo, per cui il poema si connota come parentesi speculativa all'interno dello scenario epico ritratto nel *Mahābhārata*: nell'ambito di una conversazione con il re Dhṛtarāṣṭra, il *sūta* Sañjaya riporta lo scambio di battute intercorso sul campo di battaglia tra l'eroe Arjuna e il dio Kṛṣṇa, celato sotto le spoglie dell'auriga Acyuta. Lo stesso sovrano, vecchio e cieco, assistendo in lontananza ai preparativi per lo scontro imminente, esorta il suo servitore a descrivergli l'epilogo degli eventi:

Radunati nel campo sacro, nel Kurukṣetra, impazienti di combattere, che han fatto o Sañjaya la mia gente e quelli di Pāṇdu? (I, 1)

Dopo una fugace rassegna dei combattenti schierati sui fronti contrapposti, Sañjaya focalizza il suo resoconto sul prode guerriero Arjuna, formalmente figlio di Pāṇdu, in realtà progenie di Indra. Tra lo strepito sempre crescente dei tamburi e delle conche che preannuncia l'irrompere ormai prossimo della lotta, il condottiero intima al suo auriga di arrestarsi:

Ferma il carro, o Acyuta, tra i due eserciti, il tempo di scrutare attentamente le file di questi

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cfr. G. R. FRANCI, *L'induismo*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 21

¹⁵ Cfr. J.T.F. JORDENS, *Gandhi and the Gita* in R. N. MINOR, *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, New York: Suny Press, 1986 p. 94

guerrieri determinati a battersi e con i quali bisogna misurarsi in questa mischia che si va scatenando. (I, 21-22)

Scorgendo, tra le armate rivali, maestri, parenti e amici, il principe Pāṇḍava è assalito da profonda riluttanza e prorompe in un'invocazione carica di sgomento e angoscia:

O Kṛṣṇa, quando vedo i miei desiderosi di combattere, pronti [a farlo], mi vengono meno le membra, la mia bocca si dissecca, un brivido si impadronisce del mio corpo, mi si rizzano i peli, il mio arco Gāṇḍīva mi cade dalle mani, la mia pelle è tutta ardente, non posso stare ritto e la mia mente sembra presa da vertigine. (I, 28-30)

Scosso dal disorientamento, il giovane guerriero si rifiuta nettamente di combattere e, gettati a terra arco e frecce, si siede in fondo al suo carro, «preso da compassione, lo sguardo velato da un fiotto di lacrime, abbandonato allo sconforto» (II, 1):

[Tutti] costoro, o distruttore di Madhu, anche se mi colpiscono non li voglio colpire, fosse anche per la regalità dei tre mondi, quanto meno per [quella del]la terra [soltanto]. (I, 35)

Le motivazioni che il guerriero Pāṇḍava adduce per sottrarsi al confronto bellico sono in apparenza ben impiantate sul sapere tradizionale e fondate sull'osservanza religiosa, in quanto si indirizzano al mantenimento dell'ordine sacro su cui si struttura l'intera società. Secondo questa concezione, la distruzione della famiglia causa uno sconvolgimento della sfera religiosa che si ripercuote a sua volta sulla famiglia, comportandone l'estinzione. Arjuna argomenta, in modo classico, che in frangenti di instabilità i costumi morali delle donne si deteriorano provocando la sovversione dell'assetto castale e, con ciò, l'impossibilità di espletare i doveri rituali verso i defunti:

Quando il disordine predomina, o Kṛṣṇa, le donne della famiglia si corrompono; quando le donne sono corrotte, o figlio di Vṛṣṇi, si produce la mescolanza delle caste. Una tale mescolanza porta all'inferno coloro che hanno colpito la famiglia e la famiglia stessa, poiché gli antenati vi cadono, per mancanza di offerte rituali: palle di riso e libagioni d'acqua. (I, 41-2)

Visto lo stato di prostrazione in cui Arjuna versa, Acyuta interviene a incitare il compagno, apostrofandolo con fermezza e vigore:

Non abbandonarti alla viltà, figlio di Pṛthā: in te è fuori luogo. Sgombra il tuo cuore da questa debolezza meschina e sorgi, o tormento dei nemici! (II, 3)

Nel tentativo di indurre l'amico a intraprendere la battaglia, l'auriga illustra con forza persuasiva ragionamenti molteplici, che sono riproposti di seguito non secondo la successione con cui compaiono nel

poema, bensì in ordine di crescente incisività. In prima istanza, Acyuta richiama all'eroe il suo dovere castale, prospettando il combattimento come occasione sommamente propizia al guerriero:

Considera anche il tuo dovere di Stato: non dovresti tremando, appartarti, poiché per l'uomo di guerra, secondo la legge sacra del suo Stato, non vi è bene superiore alla battaglia. (II, 31)

Per smuovere l'irrisolutezza di Arjuna, il *sūta* paventa al condottiero l'avvilente prospettiva di una reputazione compromessa, evocando il danno che l'astensione dal conflitto arrecherà al suo onore e ritraendo gli scherni e le maldicenze di cui sarà reso oggetto:

“La paura l'ha fatto ritirare dal combattimento”, così penseranno di te i guerrieri dai grandi carri. Ti avevano in alta stima e tu incorrerai nel loro disprezzo. Pieni di ostilità diranno sul tuo conto molte frasi ingiuriose e denigreranno le tue capacità. (II, 35-6)

Inoltre, Acyuta rassicura il principe, garantendo che l'uccisione delle membra non intacca lo spirito, perché esso è «innato, necessario, eterno, primordiale» (II, 20); «questo signore del corpo, incarnato, resta per sempre inaccessibile ai colpi mortali» (II, 30), così che «in verità mai vi fu tempo in cui io non fossi stato, né tu, né questi capi di popolo; e, in seguito, non verrà quello in cui non saremo» (II, 12). Restando in tutti i mutamenti impermeabile ai contrari, per cui «le armi affilate non la tagliano, il fuoco non la brucia, l'acqua non la imbeve, né il vento la dissecca» (II, 23), l'anima fuoriesce inalterata dalla salma, «alla maniera di un uomo che ha abbandonato le vesti usate e ne prende altre, nuove» (II, 22). Pertanto Arjuna è invitato ad agire senza remissioni, infatti «di ciò che è immutabile nessuno potrebbe provocare la distruzione» (II, 17); ma anche qualora lo spirito fosse votato a rinascere e morire perennemente, a maggior ragione, «per un fatto ineluttabile non dovresti provare pietà» (II, 27). Nella cornice di queste rivelazioni, che mostrano la trama sottesa all'illusorio divenire del reale, si schiude il principio che presiede all'esistente:

Il non essere non accede all'esistenza, l'essere non cessa di esistere. La demarcazione tra questi due [dominii] è evidente per coloro che hanno l'intuizione della realtà. (II, 16)

Acyuta ricorre infine all'argomentazione decisiva, che sancisce la superiorità dell'azione rispetto all'inazione. L'auriga argomenta che la rinuncia ad agire rappresenta una soluzione inconsistente, in quanto, essendo la conseguenza di una scelta, risulta essa stessa un'azione, e per di più, non essendo realizzabile una sospensione completa dell'agire, si rivela in sé fittizia: «in effetti, fosse anche per un solo istante, nessuno è rimasto senza compiere qualche azione» (III, 5), siccome la «vita corporale non potrebbe essere mantenuta senza che tu agisca» (III, 8). A questo punto «è preferibile sdebitarsi – anche mediocrementemente – del proprio dovere di Stato, piuttosto che di obblighi estranei» (III, 35) e aderire con totalità al proprio *dharmā*.

Tuttavia, determinati *yoga* – termine che nella *Gītā* ricopre l'accezione generica di pratica spirituale – assicurano la possibilità di dedicarsi all'azione senza rimanere legati ai frutti che spontaneamente maturano

in essa e che, giungendo a compimento in esistenze successive, vincolano l'anima alla catena del *sāmsara*. Acyuta volge, dunque, alla descrizione di queste discipline, indicando cammini molteplici di realizzazione e lodando, di volta in volta, ciascun percorso come massimamente efficace, così che il carattere poliedrico della narrazione appare ispirato «a un'irenica volontà di sintesi e coesistenza delle diverse vie di perfezionamento spirituale»¹⁶. Avviato su questi sentieri, l'asceta deva affrontare con equanimità ogni condizione, affinché, liberato dalle sollecitazioni sensibili, possa rompere il ciclo delle rinascite e accedere «al soggiorno senza dolore» (II, 51). Infatti, rispetto alla realtà indiveniente dell'essere, le impressioni mutevoli, che popolano il vissuto, devono essere sopportate, nei loro contenuti piacevoli e dolorosi, per la transitorietà da cui sono contraddistinte:

Figlio di Kuntī, il contatto con i sensibili elementari procura le sensazioni di freddo e di caldo, di piacere e di dolore. O discendente di Bharata, accettale con pazienza: esse vanno, vengono, ma non durano. (II, 14)

Contrariamente a questa impassibilità, l'uomo «accorda continuamente il suo pensiero agli oggetti dei sensi» (II, 62), così che dall'attaccamento a essi derivano al contempo desiderio e collera. Attratta da multiformi stimoli, «l'intelligenza dispersa» (II, 41) è trascinata dalle percezioni, perché, mancando di decisione, vaga da un impulso all'altro senza scopo determinato. Invece, «il giudizio di un pensiero pacificato trova subito stabilità» (II, 65), poiché il sapiente raccoglie, con «intelligenza unificata» (II, 41), le proprie energie al fine di conseguire la padronanza dell'azione. Similmente a una tartaruga che ritira le membra nel guscio, egli ritrae «le sue facoltà sensoriali lontano dagli oggetti sensibili» (II, 58) così che, rifluiti in lui tutti i desideri, giunge ad affrancarsi «dalle coppie degli opposti». Indifferente di fronte a «piacere e dolore, profitto e perdita, vittoria e disfatta» (II, 38), «il saggio pronto per l'immortalità» (II, 15) beneficia di una pace imperturbata, allo stesso modo in cui «rimane [sempre] pieno e in limiti immutabili l'oceano dove tuttavia le acque non cessano di affluire» (II, 70).

Una prima prassi che coadiuva questo raggiungimento spirituale è espressa dal *karmayoga*, la via dell'azione disciplinata. Essa consiste nell'attuare il dovere associato alla propria casta con sollecitudine, distogliendosi tuttavia dall'attaccamento per qualsiasi tipo di implicazione delle azioni, così che «anche se si agisce non si è contaminati» (V, 7). Questa forma di asceti, «mantenendo rispetto per le forme d'impegno che la vita nel mondo comporta, e anzi richiedendo la massima adesione ai propri compiti, tronca di fatto alla radice le motivazioni comuni dell'agire, sopprimendo ogni spinta e legame di interesse personale»¹⁷:

Tu sei competente ad agire ma non godere del frutto dei tuoi atti. Non prendere mai come movente il frutto della tua azione; non provare attaccamento [neppure] per il non agire. (II, 47)

Un ulteriore sentiero di accrescimento interiore è offerto dalla conoscenza (*jñāna*), che compendia la

¹⁶ G. R. FRANCI, *Yoga*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 37

¹⁷ *Ibid.*

totalità degli atti espletabili, in quanto in essa «ogni azione senza eccezione è contenuta» (IV, 33). La comprensione penetrante porta al distacco dai fenomeni contingenti, annientando il coinvolgimento nei risultati delle attività, così che non sussiste «in questo mondo alcuna purificazione pari» ai suoi effetti:

Come il fuoco acceso riduce in cenere il combustibile, così, o Arjuna, il fuoco della conoscenza riduce in cenere tutti gli atti. (IV, 37)

Conseguentemente a questa visione, Kṛṣṇa qualifica la perplessità di Arjuna come un «dubbio nato dall'ignoranza» (IV, 42), infatti «è la non conoscenza che ricopre la conoscenza a far sì che la gente si smarrisca» (V, 15), e lo incoraggia ad affrancarsi da ogni titubanza, seguendo gli ammaestramenti della vera sapienza.

Ma l'apice dell'elevazione spirituale si raggiunge attraverso il *bhaktiyoga*, pratica della devozione fedele e appassionata al dio, che è stata spesso recepita dai commentatori come il tratto di portata autenticamente innovativa del componimento. Il termine *bhakti* significa “partecipazione” e designa una relazione d'amore tra il devoto e la divinità, di natura mistica. Nonostante l'insieme estremamente articolato di gruppi e prassi, in cui questa corrente si sviluppa, è ravvisabile un fondamento comune agli svariati indirizzi nell'incondizionato affidamento di sé al dio¹⁸. Il solo requisito necessario per potersi consegnare alla divinità è un atto di fiducia sguarnita; l'assenza di ulteriori richieste da comprovare attraverso meriti o capacità correda questo movimento di un'«apertura universalistica che ne fa la via più idonea ai reietti e agli esclusi¹⁹» e ne giustifica sul piano storico l'ampio consenso registrato lungo i secoli. Nel contesto della *Gītā*, la *bhakti* consiste nel rivolgere l'intenzione di ogni azione a dio, inaugurando una frequentazione e un'intimità vicendevoli, che portano il praticante a inserire il suo cuore nell'amato:

Amichevole e compassionevole, distaccato dal mio e dall'io, uguale nel dolore e nel piacere, paziente, sempre soddisfatto, lo yogin padrone di sé, la cui risoluzione è salda, la mente e il giudizio fissati su di me, quegli, mio devoto adoratore, mi è caro. (XII, 13-14)

Kṛṣṇa ricompensa colui che si aggrappa alla sua natura divina senza distrazioni, ritraendolo «prontamente dall'oceano della trasmigrazione e della morte» (XII, 6-7). E promettendo a Arjuna una così sublime remunerazione, ricapitola le differenti vie ascetiche per spronare il guerriero a procedere spedito verso il perfezionamento spirituale. Il grande numero di questi sentieri e l'indifferenza con cui il dio ne propone uno a sostituzione dell'altro, qualora il primo si dimostri troppo impervio, testimoniano la larghezza della benevolenza divina, cui qualsiasi via è accetta pur di trarre i suoi devoti a sé:

Poni in me il tuo pensiero, introduci in me il tuo giudizio, tu dimorerai in me [...] Nel caso che tu non potessi rendere saldo in me il tuo pensiero, Dhanamjaya, cerca allora di attingermi mediante la

¹⁸ Cfr. G. R. FRANCI, *La bhakti induistica tra storia e mistica comparata. Alcuni temi e questioni*, in *Verso l'India. Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, a cura di F. Squarcini, Mimesis, Milano, 2002

¹⁹ G. R. FRANCI, *L'induismo*, cit., p. 29

disciplina di una pratica assidua. Nel caso che tu non fossi neppure capace di pratica assidua, prendimi come fine ultimo delle tue azioni. Anche soltanto dedicandomi i tuoi atti, otterrai la perfezione. Nel caso che tu non potessi fare nemmeno questo, ricorri alla disciplina dell'unione con me; padroneggiandoti, pratica l'abbandono totale del frutto delle tue azioni. (XII, 8-11)

Il prodotto concorde di ciascuna di queste pratiche è sacrificio (*yajña*), il rituale che Prajāpati ha emanato assieme alle creature, apponendolo a benedizione dell'esistente: «“Per suo mezzo vi moltiplicherete; sia esso per voi [come] la Vacca dell'abbondanza [che esaudisce tutti i desideri]”» (III, 10). Varie sono le modalità di officiare il rito sacrificale e, sebbene siano tutte lodevoli, quella preminente reca in espiazione la propria attività, per cui «tra coloro che praticano lo yoga, alcuni onorano soltanto il sacrificio rivolto agli dei; altri, nel fuoco che è Brahman, offrono il sacrificio mediante il [solo] sacrificio» (IV, 25):

Il Brahman è il suo atto oblatorio, il Brahman la sua oblazione versata dal brahmán nel fuoco che è Brahman. Deve certo andare al Brahman colui che si incentra sull'atto sacrificale che è Brahman. Altri offrono il sacrificio dei propri beni materiali; altri, similmente, quello della disciplina pratica; altri quello dello studio e della conoscenza: tutti sono asceti fermi nelle loro pratiche ascetiche. (IV, 24. 28)

Durante lo svolgimento del poema, diventano sempre più manifesti i tratti divini con cui Acyuta è connotato, fino a quando quest'ultimo, in un crescendo di grande intensità narrativa, non rivela di essere l'Imperituro, donando ad Arjuna occhi divini per permettergli di vedere il suo sembiante:

Benché io non sia soggetto a nascere [poiché] la mia essenza è immutabile, benché io sia il Signore degli esseri [venuti all'esistenza], usando della mia propria natura vengo all'esistenza per mio potere magico. (IV, 6)

Incommensurabile, Kṛṣṇa avvolge la totalità dell'esistente, svelandosi «il padre di questo mondo dei viventi, sua madre, il suo fondatore, il suo avo, l'oggetto della scienza sacra, il purificatore, la sillaba OM, la stanza, la melodia e la formula sacrificale» (IX, 17). Nel corpo del dio, la cui forma è «da ogni parte illimitata» (XI, 16), gravita l'universo intero, «esseri mobili e immobili raccolti» (XI, 7); il sole e la luna, i più potenti tra gli astri del cielo, sono ridotti a pupille nei suoi infiniti volti, «rivolti in tutti i sensi» (XI, 11):

Vedendo la tua grande forma dai volti molteplici, o [Signore] dalle grandi braccia, la tua forma dalle molteplici braccia, gambe e piedi, dai molteplici ventri, [resa] spaventosa dalle tue numerose zanne, i mondi tremano, e anch'io. (XI, 23)

Completamente trasformato dall'epifania divina e dagli ammaestramenti ricevuti, Arjuna vince le sue esitazioni e si rialza, pronto a slanciarsi in battaglia, per adempiere il *dharma* secondo il precetto di Kṛṣṇa:

Il mio sviamento si è dileguato; grazie a te, Acyuta, ho ritrovato la mia presenza di spirito. Eccomi in piedi, liberato dal dubbio. Eserguirò il tuo comando. (XVIII, 73)

Rilievo e pregnanza della Gītā per il Mahatma

Sulla vita di Gandhi la *Gītā* ha proiettato un'influenza cospicua e capillare, divenendo il riferimento primario secondo cui il Mahatma ha modellato la sua prassi spirituale e diretto la sua azione politica. Non solo la recitazione collettiva di quest'opera ha costituito una pratica quotidiana all'interno degli *ashram*, bensì il *Canto del beato Signore* ha fornito a Gandhi consolazione e sostegno durante i periodi di detenzione, a tal punto da rappresentare per lui «la madre che non lo abbandona mai»²⁰ (J 88). A entrambe le contingenze si deve la stesura dei più rilevanti scritti del Mahatma sul poema. Il commento maggiormente esteso consiste in una raccolta di conversazioni sul testo che la guida spirituale ha tenuto, giornalmente, dal 24 febbraio al 27 novembre 1926 presso l'*ashram Satyagraham* di Ahmedabad; gli interventi sono stati in seguito trascritti dai discepoli e pubblicati con il titolo di *Discorsi sulla Gītā*. Nel 1929, durante una prima incarcerazione nella prigione di Yeravda, Gandhi si è dedicato alla traduzione del componimento, cui ha preposto un'introduzione e un commento intitolato *Anasaktiyoga*; nel 1930 e nel 1932, a seguito di ulteriori reclusioni nel medesimo carcere, ha inviato ai suoi seguaci lettere sulla *Gītā*, a cadenza settimanale, affinché fossero enunciate durante gli incontri di preghiera.

L'assiduo ricorso al poema, tanto nell'ordinarietà quanto nelle situazioni di emergenza, testimonia la portata onnicomprensiva che Gandhi ha scorto nell'opera, giungendo ad attribuirle, per l'abbondanza e la fertilità degli spunti ricavati, l'appellativo di «mucca che soddisfa tutti i desideri»²¹ (J 88). La predilezione per questo pregiato «dizionario spirituale»²² (J 88) ha persino indotto il Mahatma a individuare in esso «la chiave per la conoscenza degli Shastra»²³ (J 93), così da impiegare il poema come vaglio della loro autenticità, secondo un assunto di consequenzialità lapidaria:

Niente di quanto è in contrasto con il tema principale della *Gita* è Shastra, non importa dove sia stato trovato impresso²⁴ (J 93).

Accresciuto della determinante funzione di filtro, il rilievo dell'opera assume dimensioni sempre più preponderanti, fino ad assorbire in sé i variegati tratti di un'intera tradizione spirituale, così che, in ultima analisi, la *Bhagavadgītā* si delinea nel pensiero dell'autore come «una sintesi della religione indiana»²⁵(J 93),

²⁰ «the mother who never let him down». Le citazioni dall'inglese sono mie traduzioni dal testo: J. T. F. JORDENS, *Gandhi and the Bhagavadgita*, in R. N. MINOR, *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, cit. Nel presente lavoro esse saranno indicate mediante la lettera J seguita dal numero di pagina.

²¹ «the cow that grants all wishes»

²² «spiritual dictionary»

²³ «the key to the knowledge of the Shastras»

²⁴ «nothing that is inconsistent with the main theme of the Gita is Shastra, no matter where it is found printed»

²⁵ «a synthesis of the Hindu religion»

«l'essenza stessa del Dharma»²⁶ (J 93):

Se tutte le scritture fossero ridotte in cenere, i settecento versi di questo imperituro libretto sarebbero sufficienti a dirmi cosa l'induismo sia e come si possa non venire meno ad esso²⁷ (J 93).

Certamente molteplici sono le ragioni del fascino esercitato dal componimento sul Mahatma; tuttavia, per un pensatore molto meno terso e lineare di quanto lo ritraggano alcune derive divulgative, l'attrazione preminente mi sembra risiedere nella capacità della *Gītā* di conciliare tendenze contrastanti. Gandhi ha rivendicato con insistenza l'universalità dell'opera, che combina l'ampio spettro dei destinatari cui si rivolge alla pregnanza e selettività delle rivelazioni contenute. A questo riguardo, il maestro ha spesso evidenziato, tra le varie correnti induiste, il pressoché unanime riconoscimento dell'autorità religiosa emanante dal testo; inoltre ha più volte rimarcato che «la Gita non è stata composta come un trattato dotto»²⁸ (J 96), per cui il suo linguaggio, semplice e «privo di abbellimenti»²⁹ (J 93), rende il componimento fruibile anche a chi ha solo conoscenze rudimentali di sanscrito. Una seconda tensione che percorre lo svolgimento del poema è rappresentata dall'incitamento ad agire distaccandosi dai frutti dell'azione. Attraverso questa raccomandazione la *Gītā* prescrive, a un tempo, piena partecipazione al mondo, nelle sue vicissitudini e travagli, e assenza di compromissione nei legacci sottesi al desiderio. Figura talora controversa, Gandhi si è mosso in equilibrio tra i medesimi opposti. In primo luogo, il Mahatma ha indirizzato la sua predicazione a tutti, dalle caste più elevate fino agli intoccabili, pur mantenendo inalterati il rigore e la severità della disciplina proposta, così da intrecciare l'universalità delle sue istanze all'esclusività della pratica. Ben fondata appare, sotto questo profilo, la critica di Jordens, che, definendo Gandhi «un professionista della morale e un testardo individualista»³⁰ (J 108) richiama, accanto alla grandezza delle iniziative di cui il maestro spirituale è stato promotore, l'altrettanto caratteristica inflessibilità del personaggio:

Il principio non ammette eccezioni, così come non ci possono essere eccezioni nel seguire la Verità, poiché la Verità è Dio, e se eccezioni si devono fare è come se Dio fosse ora Verità e ora non-Verità. (G 42)³¹

In secondo luogo, l'aspirazione cui il Mahatma ha sempre ambito è stata quella di vivere ritirato per dedicarsi totalmente al cammino ascetico; tuttavia a questa predisposizione – pur così urgentemente avvertita – ha fatto da contrappunto la constatazione di non potersi ritrarre dalle vicende contemporanee dato che la

²⁶ «the essence of Dharma»

²⁷ «if all the scriptures were reduced to ashes, the seven hundred verses of this imperishable booklet are quite enough to tell me what Hinduism is and how one can live up to it»

²⁸ «the Gita was not composed as a learned treatise»

²⁹ «without any embellishment»

³⁰ «a moral practitioner and a stubborn individualist».

³¹ GANDHI, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita. Una grande opera spiegata da un grande maestro. Conversazioni tenute dal Mahātmā in India, presso l'Ashram Satyagraha di Ahmedabad, dal 24 febbraio al 27 novembre 1926*, Trad. a cura di M. Mele, Edizioni Mediterranee, Roma, 1988. Nel presente lavoro tutte le citazioni prese da questo testo sono segnalate con la lettera G seguita dal numero di pagina.

politica, nel mondo odierno, si è insinuata in ogni settore del vivere civile fino a permeare di sé ogni ambito sociale. Nella *Gītā* Gandhi ha verosimilmente intravvisto la possibilità di aderire con convinzione all'attualità, mantenendo contemporaneamente «la propria caverna ascetica in cuore»³² mediante la ritrazione dei sensi. Il coinvolgimento nel mondo, deciso e senza riserve, ha infatti costituito un tratto precipuo della personalità del Mahatma, portandolo ad affermare il primato assoluto dell'esperienza:

È un abuso della nostra energia intellettuale e uno spreco di tempo continuare a leggere ciò che non possiamo mettere in pratica³³(J 91-2).

Inaugurando una circolarità tra riflessione e azione, funzionale al potenziamento di entrambe, il Mahatma ha maturato un pensiero strettamente connesso a una pratica di vita sostanziata dal pensiero. È appunto l'esperienza, che informa l'attività intellettuale di Gandhi come criterio regolatore, a fornire le linee su cui il maestro ha tracciato la sua interpretazione della *Gītā*. Questo parametro ha provveduto l'opera del Mahatma di una certa coesione, così che, nonostante il pensiero dell'autore sia evoluto progressivamente e manchi di sistematicità, risulta al tempo stesso unitario. Come ha osservato Jordens, la compattezza della riflessione agevola notevolmente la discussione relativa alla rielaborazione gandhiana della *Gītā*, esimendo dalla necessità di delinearne uno sviluppo: «a causa della natura costante dell'interpretazione di Gandhi, possiamo trattare i suoi scritti come un corpo di esperienza internamente coerente, e cercare risposte a una sequenza logica di domande»³⁴ (J 90).

Radicamento nel vissuto: ispirazione e storicità del poema

Spinto dal riferimento all'esperienza, Gandhi è innanzitutto portato a evidenziare la storicità dell'opera. Sebbene la guida spirituale abbia ritenuto i libri sacri «certamente ispirati»³⁵ (J 91), non ne ha nascosta la genesi umana, che ha ammesso aver inficiato i testi in singoli punti, costellandoli di errori e pregiudizi. La rivelazione si è, infatti, manifestata attraverso ciò che il Mahatma ha definito un «processo di doppia distillazione»³⁶ (J 91), nel cui corso l'imperfezione umana ha incrostato la purezza del messaggio divino:

All'inizio [i libri sacri] passarono attraverso un profeta umano, e poi attraverso i commenti degli interpreti. Nessuno di essi viene direttamente da Dio³⁷(J 91).

³² *Ibid.* p. 3

³³ «It is a misuse of our intellectual energy and a waste of time to go on reading what we cannot put into practice»

³⁴ «Because of the unchanging nature of Gandhi's interpretation, we can treat his writings as one internally coherent body of experience, and seek answers to a logical sequence of questions».

³⁵ «certainly inspired»

³⁶ «process of double distillation»

³⁷ «First they come through a human prophet, and then through the commentaries of interpreters. None of them comes from God directly»

Nella sua immutabilità, Dio rimane dunque impenetrabile a quel medio fallace che l'intelletto umano rappresenta, per cui la parola divina «è sempre soggetta a subire distorsioni in proporzione alla purezza del mezzo»³⁸ (J 91).

Dalla trascendente inalterabilità di dio il Mahatma ricava sviluppi variegati, che convergono nel negare il contenuto miracolistico della religione a rafforzamento della sua credibilità storica. Innanzitutto, Gandhi precisa che il Kṛṣṇa celebrato nella *Gītā* non può essere considerato un'incarnazione divina, ribadendo che «Dio non si incarna mai come *Atman* e mai viene generato come essere umano» (G 123). Addirittura gli dei nemmeno esistono, ma «si è immaginato tutto questo perché in un modo o nell'altro si voleva insegnare il *dharma* alla gente» (G 96), e così, per assecondare le esigenze dell'intelletto – che si nutre di immagini – si è giunti a plasmare un ricco e articolato pantheon:

Nella realtà, non ci sono Esseri come Brahma o Shiva. L'unica Realtà è il neutro *Brahman*. Ma poiché Dio è concepito come colui che non fa nulla, si immaginò che questo Universo venisse alla luce per opera di Brahma. (G 96)

A moderazione del suo appunto, Gandhi pone una distinzione tra incarnazione parziale e incarnazione totale. Infatti l'*atman*, il principio spirituale che anima ogni vivente, «è una parte eterna di Dio»³⁹ (J 101), e come tale ne condivide gli attributi: «esattamente come Dio è innato, inalterabile, imperituro, così è l'*atman*»⁴⁰ (J 101). Di conseguenza, poiché l'*atman*, sebbene ingenerato, è «tuttavia nato in un corpo»⁴¹ (J 101), occorre necessariamente riconoscere l'esistenza di una parziale incarnazione di Dio. Al contrario, «l'idea dell'incarnazione perfetta è un derivato»⁴² (J 101), costruito a posteriori. Infatti, «quando noi, dal nostro punto di vista umano, notiamo delle particolari doti in qualche individuo, lo consideriamo un *avatar*» (G 123); perciò questo vocabolo «nella lingua di Dio non esiste» (G 123). Certamente «il Krishna della Gita è la perfezione e la retta conoscenza personificate, ma questo ritratto è immaginario»⁴³ (J 101), per cui quando «dice che Egli si incarna come essere umano, usa il linguaggio comune» (G 123). Nondimeno, «ciò non significa che Krishna, l'adorato del suo popolo, non sia mai vissuto»⁴⁴ (J 101): «Krishna, Rama e altri erano incarnazioni divine»⁴⁵ (J 101), al pari di ciascuno di noi, pertanto «non abbiamo bisogno di credere nella loro perfezione mentre erano in vita»⁴⁶ (J 101), né di giudicarli «esseri infallibili»⁴⁷ (J 101). Tuttavia, essi si sono distinti per aver conseguito un grado di elevazione spirituale fuori dal comune, sviluppando eccezionalmente le potenzialità insite in ognuno. Le precedenti riflessioni sono divergenti e difficilmente conciliabili,

³⁸ «it is always liable to suffer distortion in proportion as the medium is pure or otherwise»

³⁹ «The atman is an eternal part of God»

⁴⁰ «Just as God is unborn, unageing and undying, so is the *atman*»

⁴¹ «The atman is birthless and yet is born in a body»

⁴² «The idea of a perfect incarnation is an after-growth»

⁴³ «Krishna of the Gita is perfection and right knowledge personified; but the picture is imaginary»

⁴⁴ «This does not mean that Krishna, the adored of his people, never lived»

⁴⁵ «Krishna, Rama and others were divine incarnations»

⁴⁶ «but we don't need to believe in their perfection while yet alive»

⁴⁷ «infallible beings»

variando dalla negazione degli dei, alla loro riduzione a figure indispensabili per la concretizzazione del culto, infine all'assunzione di essi in qualità di uomini divinizzati; in ogni caso esse procedono tutte verso l'enfatizzazione della portata umana dei libri sacri, calandoli in un contesto esperienziale concreto.

Dalla genesi storica di questi testi consegue, inoltre, che essi «non enunciano nuovamente verità eterne, ma mostrano come queste erano praticate all'epoca cui il libro appartiene»⁴⁸ (J 91). La dimensione temporale, che circoscrive l'ambito di questi componimenti, lungi dal sconfiggere l'autorevolezza delle opere, ne assicura la funzionalità. Infatti, se i testi non fossero saldamente ancorati alla realtà cui si riferiscono, assumendola parzialmente come limite, non avrebbero potuto incidere significativamente sulla prassi degli uomini coevi:

C'erano foreste enormi a quel tempo e forse si credeva dovere di ognuno il disboscare quei luoghi, perché questa era una necessità sociale. E, poiché questo lavoro era considerato un dovere, si giunse a considerarlo come un mezzo per ottenere la *moksha*. [...] Se questi rishi fossero vissuti nel deserto del Sahara, *yajna* sarebbe stato, al contrario, il frenarsi dal tagliare anche un solo ramoscello, oppure piantare alberi e tirar su un certo quantitativo d'acqua. (G 91)

L'eco dei tempi in cui sono stati composti, le suggestioni e i rimandi che i testi religiosi recano con sé, sono da valorizzare adeguatamente in sede ermeneutica. Conformemente a questa convinzione, Gandhi ha dichiarato di aver intrapreso la lettura del *Mahabharata*, per potersi «rendere conto dell'atmosfera dell'epoca in cui la *Gita* fu scritta, e percepire le buone e le cattive influenze tipiche di quel periodo» (G 38). Infatti, così come è ipotizzabile che la società conosca in avvenire mutamenti tali da alterarne dinamiche e meccanismi, allo stesso modo è presumibile che analoghe modificazioni separino il presente dal passato, per cui gli spaccati sociali ritratti nei libri sacri e i vocaboli contenuti in essi devono essere letti per la valenza rivestita allora:

È possibile che in futuro la gente veda qualcosa di male nell'arcolaio, e che arrivi a pensare che nessuno deve più vestire abiti di cotone, perché sennò fa del male. Si potrebbe pensare, per esempio, che i vestiti devono essere fatti di fibre estratte dalle foglie di banana. Se la gente dovesse giungere a credere questo, chiunque ancora si dedicasse stupidamente al lavoro dell'arcolaio sarebbe considerato un pazzo. [...] Un saggio, però, intenderebbe con 'arcolaio' non un semplice oggetto fatto di legno, ma un qualsiasi tipo di lavoro che offra un impiego alla gente. (G 88)

Analisi linguistica e setacciamento del testo sacro

Dato il primato dell'esperienza, l'esigenza di decifrare circostanze e termini in base all'accezione originaria sfocia, secondo una logica solo apparentemente contraddittoria, in uno slittamento

⁴⁸ «do not enunciate new eternal truths, but show how these were practised at the time to which the book belongs»

dell'interpretazione sul piano allegorico. Infatti, poiché l'opera è intimamente connessa all'epoca in cui è insorta, se si desidera riferirne il contenuto all'attualità, occorre «estendere il significato delle parole»⁴⁹ (J 91) per adattarlo alle condizioni contemporanee. In realtà, è il testo sacro, per primo, a trasporre le sue immagini su un registro allegorico, riconoscendo nella contingenza dei fenomeni il segno di una condizione collettiva, così da convogliare l'aspirazione alla trascendenza e la concretezza del vissuto:

[Il Mahabharata] tratta di verità eterne in forma allegorica. Si occupa di personaggi storici ed eventi e li trasforma in angeli o demoni secondo quanto si addice al proposito del poeta, il cui tema è il duello esteriore tra bene e male, spirito e materia, Dio e Satana. È come un fiume possente che assorbe nel suo procedere molte correnti, alcune addirittura torbide⁵⁰ (J 98-9)

Specularmente, l'interpretazione letterale non solo «approda a un mare di contraddizioni»⁵¹ (J 95), sovrapponendo accezioni proprie di epoche differenti e quindi eterogenee; ma oltretutto svuota l'opera della sua applicabilità al presente, minandone l'utilità. Pertanto, invece di «rimanere attaccati alla lettera»⁵² (J 95) del componimento, bisogna piuttosto «cercare di coglierne l'essenza, il suo significato nel contesto» (G 23). Una volta individuato lo spirito attorno a cui lo scritto gravita, pur nella diramazione delle sue idee e nella polisemia dei suoi versi, l'ampliamento delle valenze lessicali può travalicare la genuina intenzione del compositore:

Non c'è danno nel nostro estendere il significato della parola “yajna”, anche se il significato nuovo che attacchiamo non fu mai nella mente di Vyasa. Non faremo ingiustizia a Vyasa estendendo il significato delle sue parole. I figli devono arricchire l'eredità dei padri⁵³ (J 95).

La legittimità di questo procedimento, del resto, è sancita dal ricorso ad esso della stessa *Gītā*, che «ha dato un nuovo significato a karma, sannyasa, yajna, etc., ha soffiato nuova vita nell'induismo, ha dato una regola di condotta originale. Non che ciò che la Gita ha dato non fosse implicito negli scritti precedenti, ma la Gita ha messo queste implicazioni in una forma concreta»⁵⁴ (J 95). Su queste basi, Gandhi si sente legittimato persino a dissentire apertamente con l'artefice del poema:

Si conceda che secondo la lettera della Gita è possibile dire che la guerra è compatibile con la

⁴⁹ «extending the meaning of the words»

⁵⁰ «it deals with eternal verities in an allegorical fashion. It takes up historical personages and events and transforms them into angels or devils as it suits the purpose of the poet whose theme is the external duel between good and evil, spirit and matter, God and Satan. It is like a mighty river which in its progress absorbs many streams, some even muddy»

⁵¹ «a literal interpretation lands one in a sea of contradictions».

⁵² «one should not stick to its letter»

⁵³ «There is no arm in our expanding the meaning of the word “yajna”, even if the new meaning we attach to the term was never in Vyasa's mind. We shall do no injustice to Vyasa by expanding the meaning of his words. Sons should enrich the legacy of their fathers»

⁵⁴ «has given a new meaning to karma, sannyasa, yajna, etc. it has breathed new life into Hinduism, it has given an original rule of conduct. Not that what the Gita has given was not implied in the previous writings but the Gita put these implications in a concrete shape»

rinuncia ai frutti. Ma dopo 40 anni di sforzo incessante per applicare pienamente l'insegnamento della Gita nella mia stessa vita, ho sentito, in tutta umiltà, che la perfetta rinuncia è impossibile senza una perfetta osservanza dell'ahimsa in ogni aspetto e forma⁵⁵ (J 97).

In ogni caso, il richiamo allo spirito dell'opera non costituisce un pretesto per interpretare il componimento arbitrariamente, in quanto ai termini può essere ascritto solo un significato congruo all'essenza del poema e quindi «coerente con l'uso che del vocabolo fa la *Gita*». (G 89). Sintetizzando il rapporto tra interpretazione letterale e allegorica, Gandhi condensa la fecondità di quest'ultima nel motto di sapore biblico: «la lettera uccide, lo spirito dà vita»⁵⁶ (J 95). Infatti, l'identificazione dello spirito di un testo consente di rinnovarne continuamente i contenuti, poiché coglie le corrispondenze di cui si intesse la trama della verità, che, sottili e sfuggenti, si sottraggono alla stessa consapevolezza dell'autore:

«Quando un poeta crea la sua opera non ha chiare in mente tutte le sue possibili implicazioni. La vera bellezza di una bella opera è che essa è più grande di chi l'ha scritta» (G 24).

Al fine di una corretta esegesi, oltre ad attribuire il dovuto risalto alle tracce che il contesto storico ha lasciato sull'opera, occorre epurare il componimento dai frammenti mendaci confluiti in esso ad opera dell'intermediazione umana:

Molte cose sono state aggiunte negli *Shashtra* nel corso del tempo, ma noi siamo andati avanti nella credenza che ogni elemento in essi interpolato fosse di ispirazione divina. Pensando così cadiamo nella più pura pedanteria. (G 57)

Le nozioni che in questo processo di selezione vengono isolate non sono necessariamente fallaci, più semplicemente la loro segnalazione potrebbe essere dovuta a un'inadeguatezza della nostra capacità di comprensione; pertanto questa mansione deve essere assolta senza radicalità e supponenza, serbando la disponibilità a riconsiderare i risultati ottenuti in un momento successivo, così che, in definitiva, nessun versetto deve essere espunto dai libri sacri:

Per una persona umile non sarà un problema rifiutare qualcosa. Farà questo semplice ragionamento: «è per colpa dell'imperfezione del mio intelletto che oggi altre stanze mi sembrano in contrasto con queste. Col passare del tempo riuscirò a vederne la coerenza di significato». Così dirà a sé stesso e agli altri, e la cosa finirà lì. (G 22)

Tuttavia, a mio avviso, questo inciso non viene tanto formulato per moderare gli eccessi di un setacciamento invasivo e incontrollato del testo, quanto per escludere previamente ogni disquisizione teorica, lontana dagli

⁵⁵ «Let it be granted, that according to the letter of the Gita it is possible to say that warfare is consistent with renunciation of fruit. But after 40 years' unremitting endeavour fully to enforce the teaching of the Gita in my own life, I have, in all humility, felt that perfect renunciation is impossible without perfect observance of ahimsa in every shape and form»

⁵⁶ «The letter killeth, the spirit giveth life»

interessi pragmatici del Mahatma. Per non invischiarsi in dispute tese a dimostrare l'effettiva fallibilità dei testi sacri, Gandhi opta per rapportare l'inconsistenza di alcuni concetti alla manchevolezza umana, così da prevenire ogni arduo sviluppo teologico.

I criteri, di cui Gandhi si avvale per identificare le informazioni spurie, si incentrano su diversi ordini di fattori. Innanzitutto l'intelligenza, esercitata nel discernimento del bene, può rigettare come inautentici quei precetti che risultano non conformi alla morale secondo l'evidenza dei più basilari ragionamenti, infatti «ciò che si oppone alla ragione allenata, non può essere rivendicato come Shastra, non importa quanto antico possa essere»⁵⁷ (J 91). Inoltre, la verità e la non violenza rappresentano due ulteriori parametri per il riconoscimento di errori e deformazioni, poiché «ogni condotta che è contraria alla verità e alla ahimsa deve essere rifuggita e ogni libro che viola questi principi non è uno shastra»⁵⁸ (J 92):

Se scopriessi che quelle scritture, che sono note come Veda, Upanishad, Bhagavad Gita, Smriti, etc., mostrano chiaramente di rivendicare autorità divina per l'intoccabilità [...] allora niente al mondo mi tratterrebbe all'induismo⁵⁹ (J 92).

Infine, il discrimine fondamentale è costituito dall'applicabilità degli insegnamenti, quindi ancora una volta dal rinvio all'esperienza, in quanto «ciò che non può essere seguito nella pratica di tutti i giorni non può essere chiamato religione»⁶⁰ (J 92). Nella concezione gandhiana, infatti, l'autorità dei testi sacri discende dall'esemplarità dei santi che li hanno compilati; essi «hanno messo in pratica con successo nelle loro vite i principi che proclamano»⁶¹ (J 93) e sono perciò degni di fede. Elaborati nel vissuto, i dettami dei libri sacri, possono essere capiti solo mediante il vissuto, così che per accedere a queste opere «si deve avere una sensibilità etica raffinata ed un'esperienza pratica della loro verità». (G 22); ne consegue che «chiunque si offra di interpretare gli *Shastra* deve avere osservato, in tutta la sua vita, le regole della disciplina» (G 22). Pertanto, derivato dalla prassi e nella prassi raccolto, il contenuto dei testi sacri si connota massimamente e in duplice direzione come «il frutto dell'esperienza» (G 22). Questo assunto accresce lo zelo nella pratica e salvaguarda dalle derive di un arido intellettualismo, offrendo a margine l'occasione per alcuni affondi diretti contro l'erudizione dei dotti. Pur premettendo di non essere «qualificato per pronunciare giudizi sui loro insegnamenti»⁶² (J 96), Gandhi liquida gli interventi di questi studiosi asserendo che, «se accettiamo il punto di vista da me suggerito, il problema di esprimere un'opinione sui loro insegnamenti non si pone»⁶³ (J 96). Ad ogni modo conclude con sicurezza che «i commentari eruditi sono di valore molto inferiore all'esperienza di una sola intelligenza limitata»⁶⁴ (J 96):

⁵⁷ «That which is opposed to trained reason, cannot be claimed as Shastra no matter how ancient it may be»

⁵⁸ «Any conduct that is contrary to truth and ahimsa is to be eschewed and any book that violates these principles is not a shastra»

⁵⁹ «If I discovered that those scriptures, which are known as Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita, Smritis, etc., clearly showed that they claimed divine authority for untouchability ... then nothing on the earth would hold me to Hinduism»

⁶⁰ «what cannot be followed out in day-to-day practice cannot be called religion»

⁶¹ «[the saints of yore] have successfully put the ethical principles they proclaim into practise in their own lives»

⁶² «I am not qualified to pronounce judgement on their learning».

⁶³ «If we accept the point of view I have suggested, the question of expressing an opinion on their learning does not arise»

⁶⁴ «learned commentaries are of much less value than the experience of one limited intelligence»

Gli uomini colti possono compiacere loro stessi e ricavare apparentemente significati profondi dagli Shastra, ma ciò che offrono non è il vero senso di questi. Solo coloro che hanno esperienza nella pratica delle loro verità possono spiegare il senso reale degli Shastra⁶⁵ (J 92).

Contrapponendosi alla vuotezza di una razionalità posticcia, il Mahatma avvalora la sua interpretazione della *Gītā*, rivendicando lo «sforzo di osservarne il significato nella mia stessa condotta per un periodo ininterrotto di quarant'anni»⁶⁶ (J 96). Indicativa a questo riguardo è l'accentuazione della forza insita nella prassi, certificata in una lettera a Sakarlal Dave del 19 maggio 1919, in cui Gandhi riferisce di avere «qualcosa di molto più potente degli argomenti, ovvero l'esperienza»⁶⁷ (J 89). Contrariamente alla ferrea logicità delle argomentazioni teoriche, la conoscenza empirica può apparire persino farraginosa sul piano astratto, tuttavia preserva la sua validità in quanto efficace e atta a scalfire il reale:

Si tratta di un qualcosa di simile alla linea retta di Euclide. Nessuno al mondo è ancora riuscito a tracciare un angolo retto perfetto, ma possiamo costruire edifici con l'aiuto di strumenti che si avvicinano all'angolo retto. (G 72)

La non-violenza nel contesto bellico della Gītā

Per quanto concerne, in modo più ravvicinato, il contenuto della *Gītā*, Gandhi riconduce il significato dell'intera opera alla descrizione della «battaglia che sempre infuria tra gli infiniti Kaurava e Pandava che abitano dentro di noi» (G 27), per cui il testo si qualifica come «un *dharmagrantha*» (G 27), composto al fine di «spiegare qual è il compito dell'uomo in questo suo conflitto interiore» (G 27):

Il poeta ha afferrato l'occasione della guerra tra Pandava e Kaurava sul campo del Kurukshetra per richiamare l'attenzione sulla guerra che continua nei nostri corpi tra le forze del bene (Pandava) e le forze del male (Kaurava) e ha mostrato che le ultime saranno distrutte e non ci dovrebbe essere alcuna negligenza nel portare avanti la battaglia contro le forze del male, scambiandole, attraverso l'ignoranza, per forze del bene⁶⁸ (J 98).

Secondo questa lettura, il testo, districando con l'assolutezza tipica dell'allegoria la compenetrazione tra bene e male, proietta una contrapposizione netta tra le istanze mutevoli che governano l'animo umano:

⁶⁵ «Learned men may please themselves and draw seemingly profound meanings from the Shastras, but what they offer is not the real sense of these. Only those who have experience in the practice of their truths can explain the real meaning of the Shastras»

⁶⁶ «At the back of my reading there is the claim of an endeavour to enforce the meaning in my own conduct for an unbroken period of forty years»

⁶⁷ «I have something far more powerful than argument, namely, experience»

⁶⁸ «The poet has seized the occasion of the war between the Pandavas and the Kauravas on the field of Kurukshetra for drawing attention to the war going on in our bodies between the forces of Good (Pandavas) and the forces of Evil (Kauravas) and has shown that the latter would be destroyed and there should be no remissness in carrying on the battle against the forces of Evil, mistaking them through ignorance for forces of Good»

Duryodhana guidava il carro dell'*adharma* e Arjuna quello del *dharma*. La battaglia qui descritta è quindi una lotta fra *dharma* e *adharma*. (G 27)

In questa trasposizione allegorica «Il campo di battaglia è il nostro corpo» (G 25), mentre «Krishna è l'*Atman* che è in noi, il nostro auriga» (G 45), a cui dobbiamo affidare «le redini del nostro carro» (G 45) per poter riportare la vittoria:

Shri Krishna è il Signore che abita nel cuore di ognuno. Egli mormora in continuazione i suoi incitamenti in un cuore puro, come fa un orologio in una stanza con il suo continuo ticchettio. Ma se l'orologio del cuore non è caricato con la chiave dell'auto-purificazione, il Signore che vi abita, senza alcun dubbio, continua a dimorarvi dentro, ma il suo ticchettio non si sentirà più. (G 25)

La natura spirituale del conflitto raffigurato non sminuisce, per la sua impalpabilità, l'asprezza e la gravità della colluttazione, al contrario le intensifica; infatti «i problemi morali con cui si scontra questa lotta interiore sono molto ma molto più ardui di quelli di una guerra combattuta sul piano fisico» (G 44), in quanto se «un errore nella sfera d'azione pratica ci porterà, al massimo, alla distruzione del nostro corpo che è perituro» (G 44), «uno sbaglio fatto in questa invisibile guerra interiore ci condurrà alla perdizione» (G 44). Inoltre, l'inserimento della vicenda in un contesto bellico non deve indurre a ritenere che la *Gītā* promuova il ricorso alla violenza; argomentare questo sarebbe «tanto illogico quanto il sostenere che, poiché la violenza, in un modo o nell'altro, è inevitabile per mantenere il corpo in vita, il dharma si fonda quindi sulla violenza» (G 25). Piuttosto, «Vyasa ha scritto il suo poema epico, sommamente bello, per dipingere la futilità della guerra. Che cosa hanno ottenuto la sconfitta dei Kaurava e la vittoria dei Pandava? Quanti tra i vincitori sono sopravvissuti?»⁶⁹ (J 99). Questa constatazione si accompagna all'appunto, rilevato con rammarico, che, onde evitare gravi equivoci, «Vyasa avrebbe fatto molto meglio a non scegliere un combattimento per infondere la Conoscenza spirituale» (G 38). Con ciò, naturalmente, Gandhi non intende affermare «che la violenza non trovi assolutamente spazio negli insegnamenti della *Gita*» (G 25), tuttavia la presenza di questa è da intendersi come abile espediente della saggezza divina. Infatti, l'invito alla battaglia che Kṛṣṇa rivolge ad Arjuna non è indiscriminato, perché il dio distribuisce i suoi comandi, considerando la maturità spirituale conseguita da ogni fedele: Kṛṣṇa «avrebbe detto che poteva uccidere gli altri» (G 47) solo a «una persona che non si è ancora destata alla verità della non-violenza» (G 25), qualora essa fosse stata «disposta a tagliare la propria gola invece di quella di un altro» e unicamente «se questo fosse stato il suo dovere» (G 47); del resto «Dio è così misericordioso che non viola la legge secondo cui ogni creatura nata, un giorno, morirà. Se Egli avesse il diritto di seguire le sue fantasie e i Suoi capricci, che cosa ne sarebbe di noi?» (G 26).

L'attenta calibrazione dei precetti religiosi in base alla capacità di eseguirli risale a una concezione ben radicata nella cultura indiana e attestata anche nella *Gītā*. Secondo tale visione, la verità si scandisce in

⁶⁹ «Vyasa wrote his supremely beautiful epic to depict the futility of war. What did the Kauravas' defeat and the Pandavas' victory avail? How many among the victors survived»

gradi successivi, per cui non vigono principi astratti univoci, ai quali ciascuno deve conformarsi, bensì polivergenti percorsi etici, di pari dignità. In questa cornice, l'adempimento del dovere non è valutato a partire dal vertice della scala, così che l'assolvimento di ogni stadio, in quanto preludio allo sviluppo successivo, risulta in sé mancante; al contrario ciascun grado è perfettamente adeguato e soddisfacente rispetto al punto cui si è pervenuti nell'avanzamento spirituale. Da ciò deriva la necessità di rispettare l'evoluzione naturale di ogni individuo, così da non strapparla alle proprie convinzioni anzitempo:

Il saggio non deve turbare lo spirito degli ignoranti che obbediscono al proprio attaccamento agli atti. Deve al contrario favorire tutte le azioni [lodevoli], comportandosi però secondo le regole dello yoga. (III, 26)

Infatti, poiché l'apprendimento sia proficuo, il praticante deve procedere di fase in fase, di modo che, quando intraprende un sentiero «essendo già in cammino su questa via deve portare a termine il suo compito» (G 25), giungendo così a superarlo mediante il riconoscimento della sua vacuità rispetto a un assunto superiore:

Se un passeggero che viaggia su un treno alla velocità di 40 miglia all'ora sente un'improvvisa avversione a viaggiare e si butta giù dal treno non commetterà nient'altro che un suicidio. In verità egli non si è reso conto della futilità del viaggiare in quanto tale o del viaggiare in treno (G 25).

Se Arjuna «fosse stato così ripieno dello spirito della non-violenza da determinare un cambiamento nel cuore di Duryodhana» (G 40), avrebbe potuto dirimere la controversia senza combattere, infatti «la non-violenza è stata definita così potente che tutte le forze della violenza, al suo cospetto, si annullano. Sotto il suo influsso persino le bestie dimenticano la loro natura. Addirittura, una sola persona buona può cambiare il mondo» (G 126). Tuttavia, siccome l'eroe non aveva ancora raggiunto la verità dell'ahimsa, Kṛṣṇa, pur credendo «nella non-violenza, non poteva dare ad Arjuna consiglio diverso da quello che gli dette» (G 25). A conclusione del ragionamento, Gandhi ammette, sciogliendo le riserve finora espresse, che «Vyasa ha scelto la narrazione più giusta: ad una persona che crede nella lotta e non la considera violenza, anche se ciò è violenza, qui, a questa persona, viene chiesto di uccidere» (G 40). Ciononostante, il Mahatma ribadisce che l'intervento del dio non era teso a confutare l'ahimsa, bensì a elargire un ammaestramento eccelso.

L'identificazione nel Brahman e la ritrazione dei sensi nell'azione

Nell'ottica di Gandhi, la riluttanza del guerriero a combattere non riguarda una generica avversione per lo sterminio di vite, ma la repulsione di levare la mano contro i suoi parenti:

Arjuna era determinato ad uccidere. Bene allora non c'era alcun motivo per rifiutare di ammazzare persone particolari. (G 40)

Registrando una distinzione tra estranei e familiari, il principe Pāṇdu mostra di misconoscere la realtà. Infatti, le manifestazioni molteplici di questo mondo sono illusorie, non esistendo che un solo essere, il *Brahman*. Poiché «tutto è la *maya* di Lui» (G 122), la verità consiste nello scoprire l'identificazione dell'*Atman*, il principio individuale, con il *Brahman*. Di conseguenza «sebbene nella nostra condizione di ignoranza possiamo apparire come individui separati» (G 123), «nella Realtà autentica non ci sono diverse entità» (G 123), così che la differenziazione dei propri congiunti dalla massa è completamente infondata. Richiamandosi al celebre versetto della letteratura sapienziale, *tat tvam asi*, tradizionalmente interpretato – a sostegno della coincidenza tra *Atman* e *Brahman* – come *tu sei quello*, Gandhi celebra l'eternità del *Brahman*, contrapponendovi la transitorietà dei fenomeni, secondo cui «qualunque cosa abbia un nome e una forma, un giorno, cesserà di esistere in quella particolare maniera» (G 45):

È quel *quid* attraverso cui nascemmo, e per cui esistiamo, a patto che crediamo di essere “Quello”. Perciò l' ‘io’ e il ‘tu’ sono identici, nel senso che il singolo anello e la catena, in ultima analisi, non sono altro che oro. Il nome e la forma esistono per lo spazio di un attimo; mentre le cose posseggono nome e forma esse non sono più reali di un miraggio. Ciò in cui le cose si fondono quando cessano di avere nome e forma è sempre lo stesso *Quid* per ognuna di loro. (G 122)

Conosciuta questa verità, il «senso dell' “io” e del “mio”» (G 42) viene a mancare, per cui l'unica condotta consequenziale consiste nell'affrancarsi dai vincoli dell'*ego*. Esattamente questo distacco dall'individualità è il fulcro dell'insegnamento della *Gītā*, che «non parteggia per l'uomo dai tre sentieri» (G 43), non additando né il percorso «dell'azione né quello della conoscenza o della devozione» (G 42):

Non conta in che misura uno coltivi la *vairagya* o quanto sia diligente nel compiere azioni buone o in quale misura pratichi la *bhakti*. [...] Io sono giunto alla conclusione che [la *Gita*] è stata composta per insegnare solo quella unica Verità di cui vi ho detto: possiamo aderire alla Verità nella misura in cui ci libereremo dal nostro attaccamento all'*ego*. (G 42-43)

La guida spirituale, dunque, interpreta il *Canto del beato Signore*, riconducendo le svariate discipline di perfezionamento descritte in esso all'unica via della rinuncia: «in altre parole, la *bhakti* è utile per mantenere la conoscenza in equilibrio e la conoscenza è necessaria per mostrare la via, ma entrambe sono solo mezzi con i quali conseguire il vero scopo, [...] ovvero la rinuncia»⁷⁰ (J 103). In particolare, la pratica spirituale che più di tutte viene svilita nella lettura del Mahatma è la *bhakti*, secondo un tratto abbastanza caratteristico dell'intera produzione ghandiana; infatti, «ovunque ci si giri negli scritti di Gandhi, la *bhakti* è sempre degradata»⁷¹ (J 103). Una certa diffidenza nei confronti della devozione amorosa è da ricondurre alla provenienza del Mahatma. Egli era, infatti, originario di una provincia, in cui era estremamente diffusa la setta Vallabhacharya, nota per gli eccessi dei suoi rituali. Il maestro, attento all'introspezione, si è scagliato

⁷⁰ «In other words, *bhakti* is useful for keeping knowledge in balance, and knowledge is necessary to show the way, but both of them are only means by which to achieve the real goal, [...] namely renunciation»

⁷¹ «Wherever one turns in Gandhi's writings, *bhakti* is always downgraded»

contro l'esteriorità delle pratiche, rimproverando che l'«effusione sentimentale»⁷² (J 103), «i rosari, i segni sulla fronte, le offerte»⁷³ (J 103), non sono prove di autentica fede. Il discredito nutrito per la *bhakti* compromette anche il concetto di grazia divina, che Gandhi respinge con fermezza, secondo l'attitudine – già constatata precedentemente – a contrastare l'incisività della credenza nei miracoli all'interno della religione. È la debolezza dell'intelletto umano, incapace di cogliere il nesso tra gli eventi, a persuadere l'uomo dell'esistenza di una grazia divina, che, smarcandosi dal rapporto di causa-effetto, procura risultati inattesi. Pertanto, il Mahatma equipara la grazia a un «termine poetico»⁷⁴ (J 104), con cui si decora l'esistenza, così come del resto «la *bhakti* stessa è poesia»⁷⁵ (J 104):

«Tutto ciò che accade è effetto del karma». Tuttavia, poiché il karma è così misterioso e imperscrutabile, tendiamo a dire “in modo impreciso” che tutto accade “attraverso la grazia di Dio”⁷⁶.(J 104)

Conformemente all'accentuazione della rinuncia, il maestro restringe il contenuto rilevante del poema alle ultime diciannove stanze del canto II, che, per il carattere fulmineo e la sublime rivelazione dischiusa, «sempre mi sono rimaste scolpite nel cuore» (G 22). Esse «incarnano la Conoscenza superiore» (G 22), per cui «i principi enunciati qui sono immutabili» (G 22), così che, in definitiva, «con il capitolo II la Gita termina»⁷⁷ (J 94):

Sembrirebbe che Shri Krishna, dopo l'ultimo verso del secondo capitolo, non avesse più nulla da aggiungere. In verità, se Arjuna non gli avesse nuovamente posto una domanda, non ci sarebbe stato nient'altro da dire. (G 81)

Le battute finali del canto II si occupano della ritrazione dei sensi, disciplina fondamentale per ottenere la padronanza di sé. Infatti, «è tipico della natura della mente l'essere attiva senza posa, pensando ora a questo ora a quello» (G 84-85), così da agghindarsi, «come fanno con il corpo le donne che seguono la moda, coprendolo con dei *sari* multicolori con le bordure dai disegni variegati» (G 58): «le fantasie, i dubbi che affollano dolorosamente la nostra mente sono l'ulteriore prova di un intelletto che si dirama in più direzioni. Persino nelle piccole questioni possiamo dire che il nostro intelletto non è fermo» (G 57). Tuttavia, «la mente di una persona dagli scopi malsicuri si indebolisce giorno dopo giorno» (G 56), così che, allo stesso modo di una scimmia, «saltellerà di ramo in ramo e alla fine, vittima di un colpo di fionda, andrà incontro ad una morte prematura» (G 56). Pertanto, al fine di emanciparsi dai condizionamenti dei sensi, così da conquistare, attraverso l'imperturbabilità dell'animo, il superamento dell'egoità, bisogna «avere una mente stabile, sia nelle piccole che nelle grandi cose» (G 56); la fermezza dell'intelletto deve essere conseguita fissando il

⁷² «soft-hearted effusiveness»

⁷³ «rosaries, forehead marks, offerings»

⁷⁴ «poetic term»

⁷⁵ «The word “grace” is a poetic term. Bhakti itself is poetry»

⁷⁶ «all that happens is the effect of karma» However, because karma is so mysterious and unfathomable, we tend to say “loosely” that everything happens “through the grace of God”.

⁷⁷ «with Chapter II the Gita ends. It need not have been followed by anything more»

pensiero su un unico fine e aderendo ad esso con discernimento e perseveranza, «senza cercare un risultato immediato» (G 57). Procedendo sicuro su questo sentiero, lo yogin arriverà a ricacciare «ogni desiderio, persino il desiderio di vedere Dio» (G 63). Tuttavia, quest'ultima aspirazione è la sola a non cessare per interposizione della rinuncia, bensì per il sopravvenuto raggiungimento:

Dopo che uno ha visto Dio faccia a faccia, come può rimanere in lui il desiderio di vederLo?
Quando avete già fatto il tuffo per entrare nel fiume, il desiderio di tuffarvi scompare. Il desiderio di vedere Dio cessa quando vi siete persi in Lui, siete divenuti uno con Lui. (G 63)

Nonostante i progressi, anche considerevoli, che si possono compiere nell'elevazione spirituale, Gandhi considera «una violenza al significato delle parole dire che un uomo ha ottenuto la liberazione anche quando sta ancora vivendo dentro il corpo fisico» (G 71), per cui «nessuno può essere chiamato un *mukta* mentre è ancora in vita; si può al massimo dire che è pronto per la *moksha*» (G 71). Dunque, la perfezione si qualifica unicamente «come meta suprema» (G 42) e un asceta, perseguendola, «dovrebbe avere molta più pazienza di chi volesse svuotare il mare, goccia a goccia, con l'aiuto di un filo d'erba» (G 41). Il Mahatma motiva l'affermazione sostenendo che, fino a quando «commettiamo una sia pur minima violenza, la *moksha* non è possibile, ed anche il più impercettibile movimento del corpo implica un po' di violenza» (G 72).

È difficile realizzare l'ahimsa alla perfezione. È possibile realizzarlo nella mente ma non nell'azione. [...] La violenza è inevitabile. Come è inevitabile che gli occhi ammicchino e le unghie crescano, così è ineluttabile la violenza, in una forma o nell'altra. (G 41-42)

Data questa premessa, la violenza risulta effettivamente insuperabile, in quanto, tra tutte le azioni del corpo, «alcune le compiamo per necessità, altre sono involontarie» (G 83) e pertanto ineludibili. Addirittura la soppressione di ogni azione, qualora fosse eseguibile, comporterebbe a sua volta un'azione, siccome «persino la decisione di smettere di respirare è *karma*. Persino l'astenersi dal *karma* è *karma*. Questo, perciò, non aiuterà nessuno a raggiungere lo stato del *naishkarmya*» (G 83):

Se il corpo sta disteso, immobile, il suo funzionamento comporta della violenza, per quanto piccola possa essere. C'è violenza persino nell'atto di pensare, e finché è così l'uomo non può raggiungere lo stato di perfetta auto-realizzazione, la sua mente non può nemmeno afferrare una simile condizione. (G 72)

Necessariamente l'uomo vive passando, in ogni momento, di azione in azione, per cui «finché non viene aperto il cancello della prigione corporale, la fragranza della *moksha* resta al di là della nostra esperienza» (G 72). Eppure, anche questa condizione deve essere accolta con serenità e pacatezza, poiché, nelle nostre incessanti variazioni, «è Dio che ci ha posto sulla Sua ruota e la sta facendo girare come fa il vasaio, creando sempre nuove forme» (G 121).

Un ulteriore aspetto che Gandhi evidenzia nella sua interpretazione della *Gītā* è rappresentato dal risalto che vede conferito nel poema ai lavori pratici:

Alcuni dotti studiosi degli *Shashtra* credono che la *Gita* non si interessi a lavori come quelli del calzolaio o come il filare, cioè a quei lavori che facciamo nella nostra vita pratica. [...] Ma la *Gita* è molto interessata alla vita pratica. Un *dharma* che non sia utile per i bisogni pratici non è un *dharma*, è un *adharma* (G 86)

La notazione del rilievo ascritto ai mestieri più umili e concreti costituisce il naturale sviluppo di una lettura della *Gītā* imperniata sull'enfatizzazione dell'agire, là dove l'atto viene svuotato del risultato esterno per essere avvalorato dall'intenzione con cui lo si effettua: «Anche la pulizia delle latrine può essere fatta con spirito religioso» (G 86). Inoltre, la forza dinamica dell'azione non si esaurisce entro i confini della prassi individuale, bensì trapassa sul piano sociale, per trasformarsi in azione politica. Anche i fondamenti di quest'ultima sono derivabili dall'insegnamento di quel componimento che «enuncia i principi su cui ogni condotta deve essere basata»⁷⁸ (J 94):

Accanto a Karna, Duryodhana aveva uomini buoni come Bhishma e Drona, anch'essi dalla sua parte. Questo particolare suggerisce l'idea che *il male non può nascere da solo in questo mondo*. Può venir fuori solo se è alleato con qualcosa di buono. Questo era il principio che animava la non-cooperazione; il sistema politico cattivo, che il governo rappresenta e che è durato solo per il supporto che riceve dalla gente buona, non può sopravvivere se questo supporto gli viene tolto. (G 31)

Pensatore che non apprezzò particolarmente l'industrializzazione, con i suoi esiti consumistici e tecnicistici, il progetto politico di Gandhi è improntato alla parsimonia e all'autosufficienza, secondo il quale piccole comunità di villaggio provvedono al loro mantenimento attraverso il lavoro manuale, così centrale che «l'uomo non può addirittura vivere senza un tale lavoro» (G 90). Infatti, l'impari distribuzione delle risorse è dovuta all'abbandono dei mestieri artigianali: «se l'uomo non avesse violato questa legge non soffrirebbe come soffre, i ricchi non sarebbero divenuti padroni di incommensurabili magazzini stracolmi di ricchezza e milioni di poveri non starebbero soffrendo a causa della miseria» (G 90-1). I beni di cui la natura abbonda generosa, sostanziate dal lavoro umano, basterebbero con certezza a saziare i bisogni di ciascuno, perché «Dio è un grande economista» (G 90-1).

In conclusione, la *Bhagavadgītā*, con il suo raccordo di azione e ascesi, ha saputo alimentare il pensiero e la prassi di un uomo che ha trasformato l'azione in forza diretta al mutamento sociale e politico, ma al tempo stesso in mezzo di elevazione spirituale. Riprendendo la parabola che ha dato avvio a questa presentazione, mi permetto di chiosare il mio elaborato con una citazione, tratta dal filosofo Henri Bergson, che mi pare ritrarre efficacemente la necessità di radicare il pensiero nella pratica e nell'esperienza di vita:

⁷⁸ «it enunciates the principles on which all conduct must be based»

È proprio del ragionamento di chiuderci nella cerchia di ciò che è dato: ma l'azione spezza il cerchio. Se non avessi mai visto un uomo nuotare, penserei forse che nuotare è impossibile: giacché per imparare a nuotare bisogna cominciare col tenersi a galla, ossia saper già nuotare. Il ragionamento mi inchiederà sempre alla terraferma. Ma se, semplicemente, mi getterò senza timori in acqua, dibattendomi contro di essa, mi adatterò a poco a poco alle nuove condizioni d'ambiente e imparerò così a nuotare. Analogamente, in teoria è assurdo voler conoscere altrimenti che per mezzo dell'intelligenza; ma se si affronterà risolutamente il rischio, l'azione troncherà forse il nodo che il ragionamento ha annodato, ma che è inetto a sciogliere⁷⁹.

⁷⁹ H. BERGON, *L'evoluzione creatrice*, trad. dal francese di P. Serini, Mondadori, Milano, 1935 in G. ARMELLINI, A. COLOMBO, *La letteratura italiana, Primo Novecento. Antologia*. Zanichelli, Bologna, 1999 p. 7.7

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Bhagavadgītā, a cura di A.-M. Esnoul, Feltrinelli, Milano, 2007

FRANCI G. R., *Yoga*, il Mulino, Bologna, 2008

FRANCI G. R., *La bhakti induistica tra storia e mistica comparata. Alcuni temi e questioni*, in *Verso l'India. Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, a cura di F. Squarcini, Mimesis, Milano, 2002

FRANCI G. R., *L'induismo*, il Mulino, Bologna, 2005

GANDHI, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita. Una grande opera spiegata da un grande maestro. Conversazioni tenute dal Mahātmā in India, presso l'Ashram Satyagraha di Ahmedabad, dal 24 febbraio al 27 novembre 1926*, Trad. a cura di M. Mele, Edizioni Mediterranee, Roma.

JORDENS J. T. F. , *Gandhi and the Bhagavadgita*, in MINOR, ROBERT N. (ed.), *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, New York: Suny Press, 1986