

**Francesco Camera** è professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Genova.

**Elisabetta Colagrossi** è professore a contratto di Storia delle religioni all'Università degli Studi di Genova.

**Edoardo Simonotti** è professore a contratto di Filosofia della comunicazione interculturale all'Università degli Studi di Genova.

Contributi di Attilio Bruzzone, Francesco Camera, Elisabetta Cattanei, Elisabetta Colagrossi, Gerardo Cunico, Anna Czajka, Michael Eckert, Roberto Garaventa, Tonino Griffero, Letterio Mauro, Selena Pastorino, Andrea Sangiacomo, Edoardo Simonotti, Maria Silvia Vaccarezza, Domenico Venturelli.

**“Non è possibile capire perché mai chi non avesse desideri né timori si darebbe pena di ragionare.”**

**Jean-Jacques Rousseau**

F. CAMERA - E. COLAGROSSI - E. SIMONOTTI (A CURA DI) **EMOZIONI, AFFETTI, SENTIMENTI: TRA NATURA E LIBERTÀ**

# EMOZIONI, AFFETTI, SENTIMENTI: TRA NATURA E LIBERTÀ

A CURA DI FRANCESCO CAMERA, ELISABETTA COLAGROSSI,  
EDOARDO SIMONOTTI



Discutere di emozioni, affetti e sentimenti in filosofia potrebbe sembrare un'operazione contraddittoria. Come può accostarsi il pensiero filosofico, con le sue istanze di oggettività, a tutti quegli stati affettivi soggettivi che costellano l'esistenza umana? E le emozioni sono anzitutto il segno dei nostri necessari vincoli naturali o sono piuttosto espressione della libertà che ci caratterizza? In che misura siamo veramente liberi vivendo delle emozioni? E quali di queste ci rendono più (o meno) liberi, più (o meno) uomini? Per i diversi autori di questo volume, pur a partire da approcci differenti, l'universo delle emozioni non è un ostacolo da superare, un impedimento al pensare, ma un aspetto da riconoscere e valorizzare nelle sue molteplici potenzialità per descrivere il sentire stesso – colto di volta in volta nelle sue sfumature estetiche e psicologiche, assiologiche e cognitive, etiche e sociali – come autentico luogo di intersezione tra natura e libertà.

Mimesis Edizioni  
Varchi  
www.mimesisedizioni.it

25,00 euro

ISBN 978-88-5756-728-0



MIMESIS

MIMESIS / VARCHI



## MIMESIS / VARCHI – APERTURE E INCURSIONI FILOSOFICHE

N. 5

Collana diretta da *Gerardo Cunico*, Università degli Studi di Genova,  
e *Pierfrancesco Fiorato*, Università degli Studi di Sassari

### COMITATO SCIENTIFICO

Myriam Bienenstock, Université François Rabelais, Tours  
Francesco Camera, Università degli Studi di Genova  
Patrizia Cipolletta, Università degli Studi di RomaTre  
Anna Czajka, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa  
Michael Eckert, Eberhard Karls Universität Tübingen  
Adriano Fabris, Università degli Studi di Pisa  
Roberto Garaventa, Università degli Studi G. D'Annunzio, Chieti-Pescara  
Roberto Mancini, Università degli Studi di Macerata  
Sandro Mancini, Università degli Studi di Palermo  
Jean-Christophe Merle, Universität Vechta  
Fabio Merlini, Eranos Foundation, Ascona  
Maurizio Pagano, Università degli Studi del Piemonte Orientale  
Lucien Pelletier, University of Sudbury  
Alberto Pini, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa  
Hans-Ernst Schiller, Hochschule Düsseldorf



Aprire nuove vie di pensiero di fronte ai problemi posti dal nostro tempo (o che in esso assumono figure inedite e spiazzanti) e lanciare sonde nella tradizione filosofica per portare alla luce, memori dei contributi innovativi e fecondi del passato, spunti tematici e critici capaci di provocare interrogativi e riposizionamenti nella coscienza dell'oggi – questo il compito, duplice ma al tempo stesso unitario, di una collana che si ispira a un concetto di filosofia come prospettazione di modi diversi e originali di esperire e comprendere il mondo, allo scopo di orientarsi in esso.





# EMOZIONI, AFFETTI, SENTIMENTI: TRANATURA E LIBERTÀ

A cura di  
Francesco Camera,  
Elisabetta Colagrossi, Edoardo Simonotti

 **MIMESIS**

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia dell'Università degli Studi di Genova.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Varchi*, n. 5  
Isbn: 9788857567280

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

## INDICE

INTRODUZIONE di <i>Francesco Camera</i> , <i>Elisabetta Colagrossi</i> , <i>Edoardo Simonotti</i>	7
EMOZIONI, AFFETTI E SENTIMENTI NEL PENSIERO ANTICO: IL LORO CARATTERE "A-LOGICO" di <i>Elisabetta Cattanei</i>	11
<i>HOMO HOMINI AMICUS</i> : SU UNA SUGGESTIONE ARISTOTELICA di <i>Gerardo Cunico</i>	47
LE PASSIONI NELLO <i>SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM</i> DI TOMMASO D'AQUINO di <i>Letterio Mauro</i>	85
LA VIRTÙ SECONDO ARISTOTELE E SPINOZA: APPUNTI PER UN CONFRONTO di <i>Andrea Sangiacomo</i>	99
SENTIMENTO E RAZIONALITÀ. IL CONCETTO DI RELIGIONE IN SCHLEIERMACHER di <i>Michael Eckert</i>	119
LO "SPIRITO" TRA STOMACO E STELLE. IMMAGINI DELLA FISIO-PSICOLOGIA NIETZSCHEANA di <i>Selena Pastorino</i>	127
SUL CARATTERE RIVELATIVO DELLA SITUAZIONE EMOTIVA E SU ALCUNI STATI D'ANIMO FONDAMENTALI DEL FILOSOFARE. A PARTIRE DA <i>ESSERE E TEMPO</i> di <i>Domenico Venturelli</i>	137

L'INTENZIONALITÀ DEGLI "STATI AFFETTIVI" SECONDO LEVINAS di <i>Francesco Camera</i>	171
CON ANIMA E CORPO. INDAGINI FENOMENOLOGICHE SULL'AFFETTIVITÀ A PARTIRE DA <i>LE VOLONTAIRE ET L'INVOLONTAIRE</i> DI PAUL RICOEUR di <i>Edoardo Simonotti</i>	185
NOSTALGIA COME IMPOSSIBILITÀ. DOLORE E ACCECAMENTO NEL GIOVANE KRACAUER di <i>Attilio Bruzzone</i>	203
DISTACCO EMOZIONALE E LIBERTÀ A PARTIRE DALLA LETTURA DI GANDHI DELLA <i>BHAGAVADGĪTĀ</i> di <i>Elisabetta Colagrossi</i>	215
PER UNA SEPARAZIONE DEI POTERI (ATMOSFERICI) di <i>Tonino Griffero</i>	233
PULSIONI, AFFETTI E SOGNI: DALL'OSCURO DELL'ATTIMO ALLE IMMAGINI DI SPERANZA di <i>Anna Czajka</i>	253
PROTEIFORMITÀ E AMBIGUITÀ DELLA <i>STIMMUNG</i> DELLA NOIA di <i>Roberto Garaventa</i>	265
EMOZIONI E GIUDIZIO MORALE. RICERCHE CONTEMPORANEE di <i>Maria Silvia Vaccarezza</i>	285

ELISABETTA COLAGROSSI

DISTACCO EMOZIONALE E LIBERTÀ  
A PARTIRE DALLA LETTURA  
DI GANDHI DELLA *BHAGAVADGĪTĀ*

Non pensate al frutto dell'azione. Andate avanti.  
Non sia buono il cammino, ma cammino sia, viaggiatori.

T.S. Eliot, *The Dry Salvages*, in *Four Quartets*

*Premessa*

Il plesso tematico fatto oggetto del titolo – distacco e libertà – appartiene densamente alla figura di Gandhi, fino ad essere uno dei nodi, certo aporetici e problematici, ma quanto mai degni di essere pensati, della sua originale rilettura della *Bhagavadgītā*<sup>1</sup>. Più peculiarmente, l'insistenza sul distacco emozionale consente a Gandhi di pensare un tipo di libertà necessaria per praticare la resistenza nonviolenta, all'origine del movimento del *satyāgraha*.

Pur trattandosi di uno tra i libri sacri più celebri della tradizione spirituale indiana, il Mahatma vi si accostò tardivamente e casualmente, attraverso la mediazione di conoscenti inglesi. Accadde durante i primi anni della sua permanenza a Londra (1888-1889), quando gli

---

1 Sul rapporto tra Gandhi e la *Bhagavadgītā* rimando almeno a: K.W. Bolle, *Gandhi's Interpretation of the Bhagavad Gita*, in *Gandhi's Significance for Today*, a cura di J. Hick e L. C. Hempel, Palgrave Macmillan, New York 1989, pp. 137-151; S. Pani, A.N. Mishra, G. Satpathy, *Gandhi, Aurobindo and Radhakrishnan on Bhagavadgita*, Kunal Books, New Delhi 2008, pp. 88-55; A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari 2009, pp. 167-203, dove l'autore confronta la lettura di Gandhi con quella di Prabhupada e Aurobindo; M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, Macmillan, London-Basingstoke 1983, in part. pp. 14-40, dove la lettura gandhiana della *Gītā* è spiegata nel contesto della spiritualità indiana; J.T.F. Jordens, *Gandhi and the Gita*, in R.N. Minor, *Modern Indian Interpreters of the Bhagavadgita*, Suny Press, New York 1986, pp. 88-109.



amici teosofi – i due fratelli Olcott – gli dissero che stavano leggendo la traduzione del *Bhagavadgītā* di Sir Edwin Arnold del 1885<sup>2</sup>, e gli proposero di leggere insieme il testo originale in sanscrito, credendo di poterlo interrogare sul significato di alcune parole. Non senza provare vergogna, Gandhi confessò non solo di non avere mai letto il poema, ma anche di possedere una conoscenza del sanscrito solo minima. Quella fu la prima occasione per il Mahatma di accostarsi alla *Gītā* e l’impatto di quel testo fu istantaneo, al punto che diventò subito per lui, come ammise a più riprese, la sua Bibbia, il suo Corano, e non solo, il suo dizionario spirituale, la Madre eterna<sup>3</sup>.

Lo tradurrà una quarantina di anni dopo in gujarati come *Anasaktiyoga*<sup>4</sup>, che letteralmente significa “Yoga del non attaccamento”, una traduzione in gujarati, che risente anche delle sue conoscenze di altre religioni.

I suoi scritti e discorsi abbondano di riferimenti a questo poema, e la sua recitazione e discussione collettiva erano attività regolari negli ashram, come testimonia il suo principale lavoro sulla *Bhagavadgītā*, *Discourses on the Gita*, che fu il frutto di tali conversazioni<sup>5</sup>.

2 Cfr. *The Bhagavad Gītā. Translated and interpreted by Franklin Edgerton. Part 1: Text and Translation, Part 2: Interpretation and Arnold's Translation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1944.

3 M.K. Gandhi, *Gita the Mother*, a cura di J.P. Chander, Indian Printing Works, Karachi-Lahore 1945.

4 La traduzione fu composta tra il 1926 e il 1927, corredata da introduzione e commentario, e pubblicata come *Anasakti Yoga* significativamente il 12 marzo 1930, il giorno in cui Gandhi lasciò l’ashram a Sabarmati nella sua marcia del sale verso Dandi. Mahadev Desai tradusse l’*Anasakti Yoga* in inglese nella versione intitolata *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi*, durante la sua prigionia nel 1933–1934 nel quartiere Yerawada della città di Pune. La traduzione non fu pubblicata fino al gennaio 1946, perché Gandhi non ebbe il tempo di leggerla. Nel frattempo, Mahadev Desai morì come prigioniero nel Palazzo dell’Aga Khan nel 1942 e, in omaggio alla sua memoria, Gandhi affrettò la pubblicazione subito dopo il suo rilascio dalla prigione, nel 1946.

5 *Discourses on the Gita* si basa su discorsi tenuti da Gandhi nell’Ashram Satyagraha ad Ahmedabad, dal 24 febbraio al 27 novembre 1926, periodo in cui era impegnato nella traduzione dell’opera in gujarati. I discorsi furono trascritti da Mahadev Desai e pubblicati in gujarati nel 1955 (*Gandhijinu Gita-shikshan*), tradotti poi in inglese e inseriti in *The Collected Works of Mahatma Gandhi* nel 1969 (*CWMG*, vol. 37, pp. 75-354). È rinvenibile una traduzione italiana di queste conversazioni, contenute nel volume *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, a cura di M. Mele, Edizioni Mediterranee, Roma 1988. Esiste

Ciò che si svegliò nel giovane Gandhi attraverso la *Gītā* fu uno slancio etico-religioso che avrebbe accompagnato il resto della sua vita. Questo testo, come si dirà, offre a Gandhi l'occasione di sviluppare in particolare almeno tre principi fondamentali:

1. Esiste in ogni uomo una realtà spirituale comune che non muore col corpo, ma gli sopravvive ed è identica a Dio (*BhG* II, 17a-30b);
2. bisogna compiere il proprio dovere esistenziale;
3. per realizzare il proprio *dharma* è necessario raggiungere l'autodominio, ovvero assoggettare i sensi e le emozioni, rinunciare ai frutti dell'azione.

### 1. *Il sentimento di Arjuna*

La *Bhagavadgītā*, composta forse nel IV o III secolo a.C. e contenuta nel VI *parvan* della grande opera epica *Mahābhārata*, è uno dei testi che gode di maggiore prestigio in India e in cui sono condensate le principali concezioni religiose ed etiche indiane.

Come è ben noto, questo poema esprime le dottrine di una scuola religiosa conosciuta come *bhāgavata*, cioè seguaci o devoti del Beato, che vedeva in Krishna Vasudeva il Dio supremo.

Al centro della narrazione del *Mahābhārata* sta la rivalità tra i due rami dei discendenti del leggendario Kuru, cioè i cento Kaurava, figli di Dhritarastra guidati dal maggiore di essi, Duryodhana, e i loro cugini, i cinque Pandava, figli di Pandu, sotto l'ala del primogenito Yudhisthira. I Kaurava, per varie ragioni di famiglia, mal tolleravano i cugini Pandava e cercavano, con ogni mezzo, di privarli del potere. L'occasione fu offerta da una partita a dadi tra Duryodhana e Yudhisthira. Duryodhana vinse e obbligò Yudhisthira a cedere la sua parte di regno e allontanarsi, con i suoi quattro fratelli, per un periodo di tredici anni. Una volta trascorso il periodo di esilio, richia-

---

un'altra raccolta di scritti sulla *Gītā*, intitolata ancora *Discourses on the Gita* (tr. ing.: Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1960) che Gandhi scrisse, sotto forma di lettere in gujarati a partire dal 4 novembre 1930 perché, subito dopo la pubblicazione dell'*Anasaktiyoga*, i membri del suo ashram trovarono il testo di difficile comprensione. Quindi decise di scrivere, dalla prigione di Yerawada, queste lettere, spiegando ogni capitolo della sua edizione della *Gītā* in modo semplice.

mando il patto stretto con i Kaurava, Yudhisthira richiese il regno. Davanti al rifiuto di Duryodhana di rispettare gli accordi concordati, la guerra divenne inevitabile e per cui, nella località di Kurukṣetra, si dispiegarono le armate dei due schieramenti, cui si unirono non solo indiani, ma anche alleati provenienti da altri paesi.

Amico dei Pandava è proprio Krishna Vasudeva, che, misteriosamente, non è solo un grande principe ma è anche Dio stesso che ha preso le sembianze umane (*avatarā*) per proteggere i buoni e instaurare la giustizia.

Sul campo di battaglia sono schierati, pronti ad affrontarsi, l'esercito dei Pandava, e quello dei Kaurava. A questo punto ha luogo un dialogo tra Arjuna e Krishna, che segna il punto più alto del *Mahābhārata*, dove al centro sta un drammatico conflitto interiore del guerriero pandava:

O Krishna, vedendo questa mia gente schierata, pronta a combattere,  
languiscono le mie membra;  
la bocca inaridisce  
e un tremore e un brivido  
insorgono nel mio corpo;  
l'arco Gandiva mi scivola di mano,  
la mia pelle brucia,  
non riesco a star saldo  
e la mia mente è come smarrita.<sup>6</sup>

Arjuna si trova sul punto di combattere contro i suoi stessi parenti, e vorrebbe sottrarsene, ma d'altro canto conosce bene il suo *dharma* da guerriero, e da qui ha origine la sua angoscia.

Il sentimento di Arjuna si chiama *viṣāda*, che significa letteralmente disperazione, avvilitamento<sup>7</sup>, che è un ostacolo all'evoluzione spirituale: sarà compito di Krishna dipanare la questione, e convincere il guerriero ad adempiere il suo *dharma* intraprendendo la battaglia fratricida. Il dramma di Arjuna ha origine da un interrogativo esistenziale che chiama in causa il compimento del suo *svadharma*, cioè il proprio dovere in funzione della sua specifica casta di appartenenza.

6 *Bhagavad-Gītā. Il canto del glorioso signore*, a cura di S. Piano, Magnanelli Edizioni, Torino 2017, II, 28-30, p. 91.

7 I. Fisher, K. Friedrichs, *Dizionario della sapienza orientale: Buddismo, Induismo, Taoismo, Zen. Filosofia, religione psicologia, cultura, misticismo, letteratura dell'Oriente*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992. p. 467.

Il concetto di *dharma*, termine che riveste numerosi significati – variamente tradotto come regola, diritto, moralità, giustizia, ordinamento, virtù, legge – nella sua accezione più generale indica l’ordine cosmico di tutta la realtà<sup>8</sup> ed è al centro del *Mahābhārata*.

Esso si distingue in due tipologie, che possono essere in contrasto tra loro: il primo, una norma che vale per tutti, il *dharma sāmānya* o *sādhāraṇa* (comune) o *sanātana* (eterno), il secondo una norma castale e personale (*svadharma*). Il *dharma* eterno corrisponde a una sorta di imperativo categorico, e comprende una serie di norme e virtù che sono presenti nel poema, che si trasformano in doveri quali ad esempio l’astinenza dalla violenza. Krishna insiste infatti sul fatto che compiere il proprio “personale dovere” (*svadharma*) non è peccato: “Rifletti sul tuo personale dovere, non hai motivo di tremare, giacché per uno *kṣatriya* nient’altro è meglio di una giusta guerra!”<sup>9</sup>.

Ne consegue che il compito più importante di ogni uomo consiste nel realizzare il *dharma* personale, cioè le norme peculiari di ciascuno, per quanto ci sia un fondo di regole comuni che possono essere derogate a seconda delle esigenze particolari di determinate funzioni sociali, legate, ad esempio, alla casta di appartenenza. È questo il caso di Arjuna, che si trova nella condizione di dover ignorare i legami di sangue e parentali per rispettare il proprio *dharma* individuale di guerriero, ovvero, innanzitutto, il dovere di proteggere la società e affermare la giustizia anche a costo dell’uso della violenza<sup>10</sup>.

Se il *dharma* viene correttamente applicato, si pone fine al ciclo delle rinascite, aprendo all’uomo le porte della salvezza. La permanenza dell’uomo nel mondo è dovuta ai legami costituiti dalle modalità delle azioni compiute (*karman*), che determinano, dopo ogni morte, una nuova nascita: il *karman* è legato al passato e condiziona il futuro, così come ognuno possiede un suo *svadharma*, ognuno

8 Per una bella analisi del concetto rimando a R. Panikkar, *Il dharma dell’induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell’Occidente*, RCS Libri, Milano 2006.

9 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 33, p. 103.

10 Per approfondire, rimando almeno a M. Piantelli, *La storicizzazione del Dharma in India*, in A. Catania, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Concezioni del Diritto e diritti umani. Confronti Oriente-Occidente*. Atti del XXI Congresso nazionale della Società italiana di filosofia giuridica e politica, Salerno-Revello 2000, pp. 79-99.

possiede un suo *karman*, che condiziona l'esistenza, ma è possibile modellarlo come si fa con la materia.

L'unico modo per spezzare il ciclo delle rinascite, che si chiama *samsāra*, e affrancarsi dalla schiavitù del *karman*, è raggiungere la liberazione, *mokṣa*, la perfezione spirituale, anche a costo di rinunciare ai propri affetti più cari.

## 2. L'interpretazione di Gandhi

Pur presentando esplicitamente un argomento volto a sostenere la guerra, se letto in profondità, secondo Gandhi in realtà il testo rivela l'inutilità della guerra: se il paradosso della lettura gandhiana della *Gītā* è che un messaggio di nonviolenza viene sostenuto attraverso l'esortazione alla guerra, l'opera richiede un lettore attento, in grado di distinguere le componenti metafisiche dal contenuto riferito a uno specifico momento storico.

Per rispondere al paradosso sulla compatibilità tra l'affermazione della non violenza (*ahimsā*) e l'invito a combattere, Gandhi propone una lettura allegorica della *Gītā*, riconducendo il senso dell'intera opera a un'altra battaglia, ovvero alla "battaglia che sempre infuria tra gli infiniti Kaurava e Pandava che abitano dentro di noi"<sup>11</sup>.

L'intenzione autorale del grande poema sarebbe, sostiene Gandhi, quella di "spiegare qual è il compito dell'uomo in questo suo conflitto interiore"<sup>12</sup>. Pertanto la narrazione della guerra tra Pandava e Kaurava è solo un pretesto per richiamare l'attenzione su un conflitto più importante che ha luogo dentro di noi, tra gli impulsi satanici, volti al male, rappresentati dai Kuru, e le inclinazioni al bene, volte al Divino, simbolizzate dai Pandava.

In questa lettura allegorica "il campo di battaglia è il nostro corpo"<sup>13</sup>, e Krishna è "l'*Ātman* che è in noi"<sup>14</sup>, nel cuore (*citta* vuol dire sia coscienza, mente, cuore) di ognuno, è l'auriga che ci guida nella lotta tra *dharma* e *adharma*, tra le forze del bene e del male, tra i Kaurava e i Pandava che abitano in noi.

11 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit, p. 27.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 25.

14 Ivi, p. 45.

È un conflitto attuale, che ha luogo oggi, e sarà per sempre, perché noi siamo costituiti da due aspetti in lotta dentro di noi: il demoniaco e il divino, il male e il bene<sup>15</sup>.

Se il conflitto tra Pandava e Kuru viene interpretato in modo simbolico, come guerra interiore contro le nostre peggiori inclinazioni, il ruolo di Krishna è quello di liberare Arjuna dall'attaccamento dovuto all'ignoranza. Il dio, scrive Gandhi, è l'auriga a cui dobbiamo affidare "le redini del nostro carro"<sup>16</sup>:

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.<sup>17</sup>

Certo, la natura spirituale del conflitto messo in scena nell'opera non sminuisce la durezza e la drammaticità della battaglia, poiché "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"<sup>18</sup>.

### 3. *Distacco emozionale e unione con il brahman*

Per mostrare ad Arjuna l'insensatezza del suo sentimento di angoscia, Krishna innanzitutto gli insegna la distinzione tra corpo, che perisce, e *ātman*, che non perisce e lo esorta a raggiungere lo stato di *samaduhkhasukha*, cioè la disposizione di "quell'uomo per cui gioia e dolore sono la stessa cosa"<sup>19</sup>.

Poi gli spiega che, rifiutandosi di combattere, non rispetterebbe lo specifico *dharma* della sua casta, che è quella degli *kṣatriya*, e infine lo fa riflettere sul rischio di essere accusato dai suoi nemici di aver provato paura.

---

15 Ivi, p. 171.

16 Ivi, p. 45.

17 Ivi, p. 25.

18 Ivi, p. 44.

19 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 15c, p. 100.

L'insegnamento su cui Gandhi insiste particolarmente interpretando la *Gītā* è l'identificazione dell'anima individuale con il *brahman*, vale a dire, la consapevolezza della propria identità con il divino, con l'Assoluto, ovvero il vero substrato eterno dell'universo, che sta dietro il mondo fenomenico.

Recependo insegnamenti che provengono dalle *Upaniṣad*, nel grande poema viene individuata, all'interno dell'anima, una parte immortale che è essenzialmente identica al *brahman*. Il corpo umano, mortale, sostiene e contiene in sé l'immortale e incorporeo *ātman*. Quando il corpo perisce, l'*ātman* non si estingue, la sua vita prosegue nella continuità del *saṃsāra*, il ciclo delle esistenze.

L'inganno sta nel fatto, commenta Gandhi, che il nostro corpo è una sorta di prigioniera<sup>20</sup> che ci incatena al mondo temporale. Viviamo come se il corpo e l'*ātman*, cioè l'"io eterno dell'uomo", fossero identici e per questo, sviati dalle emozioni, cerchiamo il piacere terreno: il corpo è in realtà solo un mezzo. Se la condizione umana è quella di una carcerazione, perché il fatto di avere un corpo ci rende esseri desideranti e quindi facilmente in preda all'errore, la nostra aspirazione dovrà essere la liberazione, e il primo passo è acquisire la consapevolezza del nostro vero "io", come commenta Gandhi:

Dobbiamo prendere come se fosse una verità matematica il fatto che il nostro corpo tenderà al male nella misura in cui noi siamo consapevoli del nostro "io", mentre si volgerà verso il bene nella misura in cui saremo liberati da questo "io".<sup>21</sup>

Se è vero che l'*ātman* è immortale, allora Arjuna non deve preoccuparsi di distruggere il corpo dei suoi parenti. Del resto, nella sua vita aveva combattuto molte battaglie, ma non aveva mai riflettuto sull'atto dell'uccisione finché non si è trovato di fronte ai suoi consanguinei, non aveva esitato a compiere massacri in linea con il suo *dharma* di *kṣatriya*.

Gandhi afferma che, non casualmente, l'accento nel discorso del guerriero pandava è posto su "la mia gente", ed è su questo punto

20 Gandhi utilizza a più riprese questa metafora, che non è presente nella *Gita*, ma che riprende dal *Fedone* o dal *Cratilo* di Platone.

21 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit, p. 159.

che insiste la divinità e si concentra la riflessione. In altre parole, Arjuna non ha chiesto a Krishna: “è bene che uccida?”, ma il suo primo pensiero è stato rivolto ai parenti, agli amici, ai fratelli. Questo errore di prospettiva è dovuto all’ignoranza del guerriero pandava che, non avendo compreso la distinzione tra *ātman* e corpo, aveva identificato ciò che perisce con ciò che non può perire, e da qui nasce l’illusione del “mio” e del “tuo”. Arjuna si trova prigioniero nel mondo temporale e può recuperare la libertà solo attraverso la conoscenza di Dio, ignorando ancora il fatto che il suo vero essere si trova al di là dello spazio e del tempo.

L’atteggiamento ideale del saggio – tema che percorre tutta la *Gītā* – è definito con il termine *samatva*, che significa equanimità (assunto come definizione dello yoga, *BhG* 2,48d), lo stato in cui la distinzione tra “mio” e “tuo” non esiste più e si raggiunge il superamento degli opposti: il perfetto yogin è colui che rimane equanime davanti alle opposizioni come piacere-dolore, caldo-freddo, e anche, amico-nemico.

Lo *yogi* perfetto, riflette Gandhi, è simile al mare piuttosto che al fiume.

Un uomo la cui mente è totalmente assorbita in Dio, sia che stia facendo il bagno, che mangi o che beva, come può concepire desideri cattivi? Egli è sempre ricolmo, come il mare. Fiumi e correnti vi si gettano e così giungono alla fine del loro viaggio, mentre le acque vengono depurate dalle scorie. Anche se questo sporco si diffonderà nelle acque del mare, forse per questo non sarà più pulito? In realtà, noi ci rechiamo in riva al mare per godere della sua aria buona. Allo stesso modo, ogni male diminuisce e scompare nel mare della mente di uno *yogi*.<sup>22</sup>

Perché un tale stato sia raggiunto, bisogna quindi fare propria la differenza tra *ātman* e corpo, e comprendere che i sensi sono i veri responsabili delle emozioni, sono loro i responsabili dello squilibrio del nostro animo, per cui bisogna sottometterli e controllarli. Osserva Gandhi: “I sensi non sono precisamente 16000<sup>23</sup>, il loro numero è infinito. Se li facessimo danzare come noi vogliamo, invece che

22 Ivi, p. 79.

23 Secondo alcune tradizioni, è il numero delle mogli di Krishna.



essere noi a danzare come vogliono loro, saremmo noi i registi dello spettacolo della vita”<sup>24</sup>.

Così come una tartaruga ritrae le sue membra, così l’uomo deve ritrarre i sensi (*BhG* II, 58), perché il suo equilibrio interiore non sia mai smosso e sia perfettamente centrato:

I contatti con le cose materiali, poi, o figlio di Kuntī,  
 Che procurano freddo e caldo, piacere e dolore,  
 Che vanno e vengono, sono effimeri:  
 Sopportali con fermezza, o Bhārata!  
 Poichè quell’uomo saggio che essi non turbano,  
 O toro tra gli uomini,  
 Quell’uomo per cui gioia e dolore sono la stessa cosa,  
 È fatto per una condizione immortale.<sup>25</sup>

L’uomo che ha superato gli istinti egoistici, sottomessi i sensi e le emozioni, scrive Gandhi commentando *BhG* VI, 7, è:

Colui che è sempre imperturbabile (*unperturbed*), nel caldo e nel freddo, nella gioia e nel dolore, nell’onore e nel disonore (qualsiasi lode o censura che gli venga rivolta è come un corso d’acqua che fluisce via verso Dio e scompare).<sup>26</sup>

Coltivare questo stato “imperturbabile”<sup>27</sup>, è un compito arduo, che richiede esercizio per tutta la vita e su tutti i livelli dell’esistenza.

Gandhi recepisce dalla *Gītā* il giudizio secondo cui le emozioni sono una sorta di reazione automatica a ciò che i sensi colgono dalla realtà esterna. In tal senso viene posta attenzione al fattore squili-

24 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 109.

25 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 14-15, pp. 99-100.

26 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 172.

27 Qui Gandhi utilizza una terminologia stoica, con cui di certo trovava forti affinità, per indicare un livello in cui il soggetto non subisce squilibrio alcuno. Aveva conosciuto gli stoici almeno attraverso alcune letture, ad esempio, F.W. Farrar, *Seekers after God*, Macmillan and Co, London 1881, un’opera su Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, letta nella prigione Yerawada tra il 1922 e il 1924 (Cfr. M.K. Gandhi, *My Jail Experiences—XI*, in “Young India”, 17-4-1924, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, The Publications Division – Ministry of Information and Broadcasting – Government of India, New Delhi 1958 [abbreviata in *CWMG*], vol. 29, p. 38).

brante delle emozioni, da cui derivano poi le passioni, i desideri, l'attaccamento, che fanno apparire appetibili certe realtà.

Per accedere alla Verità è necessario non lasciarsi traviare dalle passioni, che derivano dalle emozioni, che a loro volta hanno origine dalle impressioni suscitate dai sensi. Le sensazioni innestano un comportamento, per così dire, scorretto, perché fanno credere vero ciò che non è vero, e lo sforzo del saggio consiste pertanto nel non lasciarsi squilibrare da esse. Finché l'illusione persiste, il rischio è quello, secondo un classico esempio indiano, di scambiare la corda per il serpente: "noi abbiamo paura fintantoché crediamo che la corda sia un serpente"<sup>28</sup>. Assecondare i desideri non giova né alla società né all'agente stesso, perché l'attaccamento provoca rabbia e la rabbia provoca violenza:

Ciò che ci rende schiavi in questo caso sono *kāma* (desiderio) e *krodha* (rabbia). Questi sono come fratelli di sangue. Se il desiderio non è soddisfatto, la rabbia è la conseguenza inevitabile. Si dice che colui che è schiavo del desiderio e della rabbia sia ispirato dal *rajōguṇa* (la qualità della passione), che è il più grande nemico dell'uomo e contro il quale deve combattere giorno dopo giorno. [...] la rabbia priva la conoscenza della sua lucentezza e la soffoca. E il desiderio è insaziabile come il fuoco e, impossessandosi dei sensi, della mente e dell'intelletto dell'uomo, lo abbatte.<sup>29</sup>

L'unica via per la liberazione passa per la coltivazione di uno stato di totale assenza di desideri, e colui che ha imparato a padroneggiare i sensi può essere per Gandhi paragonato a Dio, perché è diventato uno col *Brahman* (*BhG*, II, 72).

#### 4. *Il compromesso con il mondo*

Come scrisse Gaurinatha Sastri, la via insegnata dal poema è tri-na ed una<sup>30</sup>, ovvero, schiude tre cammini spirituali (*mārga*) verso l'Assoluto all'uomo che cerca la liberazione, che in sintesi sono: l'azione, *karman* (*BhG* I-VI), che insegna che si può coltivare la

28 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 43.

29 Id., *Discourses on the Gita*, cit., p. 23.

30 G. Sastri, *The Triune Path: a reading of the Bhagavad Gītā*, Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi 1982.

contemplazione pur nella vita attiva; la devozione, *bhakti*, che significa anche amore, fiducia, fede, è fondata sul rapporto del devoto con la divinità personale (*BhG* VII-XII); e la conoscenza, *jñāna* (XIII-XVIII), che non è legata a un sapere puramente libresco, ma alla comprensione diretta e intuitiva della vera realtà del *brahman*, e di conseguenza la consapevolezza del proprio “io” individuale: è dunque una conoscenza ontologica, non solo epistemica.

Questi percorsi sono divisi solo nell’esposizione ma interdipendenti l’uno dall’altro, e poi sintetizzate nella diciottesima lettura.

Krishna interviene per raccomandare agli uomini di percorrere quelle tre vie, ma il percorso privilegiato, cioè la via d’accesso più sicura alla verità, non tanto per la *Gītā* quanto per Gandhi, è il *kar-mayoga*.

Ovviamente nel poema, dal momento che gli interlocutori principali sono gli *kṣatriya*, cioè uomini d’azione, la scelta superiore si rivela essere la via del *karman*, per il Mahatma è la strada che meglio di altre è in grado di tenere in equilibrio il vitale valore dell’azione politico-sociale e il distacco dal mondo. Qui ha visto la possibilità di agire nel mondo, mantenendo contemporaneamente “la propria caverna ascetica in cuore”.

*Jñāna* è utile per comprendere le situazioni e quindi migliorare le azioni, *bhakti*, parlando il linguaggio della legge dell’amore, ci aiuta ad aiutare chi ha bisogno; il *karma* comprende, nella sua sfera, anche il servizio reso agli altri, le azioni benefiche nei confronti della società e del mondo intero, finalizzate anche a correggerlo dalle sue ingiustizie (*untruth*).

L’uomo può salvarsi sia attraverso la devozione, che con la conoscenza, perché il *dharma* è in grado di trovare molte strade attraverso cui essere compiuto, dice Gandhi, ma la sua attenzione si concentra sul sentiero dell’agire senza curarsi del frutto dell’azione. Partendo dalla constatazione che l’uomo non può non agire, perché si tratta di una pulsione iscritta nella sua natura di essere corporeo, bisogna fare il modo che l’azione abbia un valore in se e per se stessa, indipendentemente “frutti dell’azione”. Così Krishna ammonisce il suo guerriero:

Ti compete soltanto l’agire,  
non mai i suoi frutti;  
non sia il frutto delle azioni motivo del tuo agire.

Ben saldo nello yoga, compi le tue azioni  
 Lasciando da parte ogni attaccamento, o Dhanamjaya,  
 e rimanendo equanime nel successo e nell'insuccesso:  
 lo yoga è equanimità.<sup>31</sup>

Viene ribadita ad Arjuna la necessità dell'azione, ma questa azione deve fare a meno di ogni tipo di attaccamento, deve rinunciare ai frutti dell'azione e agire in maniera equanime. Solo questo tipo di azione, che si chiama *anāsakta*, cioè priva di desiderio, distaccata, si è liberata da ciò che la trasforma in vincolo. Chi si è reso conto della sua identità con il *brahman* scopre di non operare affatto, perché è Dio ad agire attraverso di lui. Per questo si dice che l'uomo il cui spirito è sicuro agisce e tuttavia non agisce, perché ha imparato a distinguere il proprio "io" eterno dalle azioni compiute dal corpo e dalla volontà temporale, che sono solo sviiluppi della materia (*prakṛti*).

Riprendendo l'indagine teoretica del *Sāṃkhya*, viene presentata la dottrina dei tre *guṇa*. Tale sistema filosofico si fonda sul dualismo tra il *puruṣa*, la pura realtà spirituale cosciente, e la *prakṛti*, la natura-materia inconsapevole, che rende attivo l'inerte *puruṣa*. La *prakṛti* ha tre qualità costitutive, presenti ad ogni livello, anche psicologico, cioè i *guṇa*, che si distinguono per la progressiva distanza dalla purezza spirituale: *sattva*, *rajas* e *tamas*. Dalle tensioni tra questi tre elementi che caratterizzano la natura, ha origine il mondo fenomenico. Il *sattva guṇa* è la qualità più pura, caratterizzata da luce, consapevolezza, calma, pace, equilibrio. *Rajas guṇa* è invece l'energia che spinge a seguire le passioni e i desideri e quindi conduce alla sofferenza, il *tamas guṇa* è il principio che ostruisce, coincide con la pigrizia, l'apatia, l'inerzia, la tenebra.

I tre *guṇa* operano ad ogni livello della realtà materiale e si manifestano anche nella realtà psicologica dell'uomo<sup>32</sup>.

Siamo legati ai *guṇa*, ma nello stesso tempo dobbiamo superarli, attraverso di loro, e l'unico modo per farlo è coltivare le qualità di

31 *Bhagavad-Gītā*, cit., II, 47-48, p. 108.

32 Nell'edizione gandhiana della *Gītā*, Desai tenta alcuni raffronti tra la concezione dei *guṇa* e il pensiero Occidentale, riferendosi a filosofi come Platone, Aristotele, Bacone, Spinoza (M. Desai, *The Gospel of Selfless Action or The Gita According to Gandhi*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad 1946, pp. 30-31).

tipo sattvico, la più pura. L'individuo sattvico, coincide, a detta di Gandhi, con chi agisce secondo l'indicazione biblica: “non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra” (Mt 6,3).

Arjuna, sottolinea Gandhi, non chiede in generale, se sia giusto uccidere, ma chiede che cosa di buono si possa aspettare dall'aver ucciso la sua gente: questo è un atteggiamento rajasico, che insegue il frutto dell'azione.

I *guṇa* sono inoltre caratterizzati da tre tipi di felicità: la felicità rajasica, che procede dai sensi, in un primo momento ci appare come “nettare” ma è in realtà “veleno”, e, originandosi dai desideri del corpo, è effimera per natura. La felicità tamasica imbruttisce l'anima, ha origine dall'inerzia ed è la più lontana dalla felicità autentica, a cui si approssima quella sattvica, e bisogna fare *tapasharya* (ascetismo)<sup>33</sup> – dice Gandhi – per ottenerla, è necessaria una pratica ardua e lunga, ma la ricompensa è la fine del dolore.

In questa direzione, la categoria fondamentale del *karmayoga*, sottolinea Gandhi, è il sacrificio (*yajña*), categoria su cui si fonda l'uso della nonviolenza. L'azione che non cerca meriti personali, l'azione che salva è solo quella realizzata come sacrificio di sé e disinteressata, dove non si lascia spazio alla tentazione per *untruth* o *hiṃsā*.

Per Gandhi “*yajña* significa qualsiasi attività compiuta per il bene degli altri”<sup>34</sup>, e corrisponde perfettamente al modo in cui Gesù visse e morì.

Ma come si può compiere un simile sacrificio nella vita quotidiana? Ci sono varie risposte. L'attività che ben esprime questo concetto è per il Mahatma la filatura a mano (*sūtra-yajña*), tipica dei suoi tempi<sup>35</sup>. Si può raggiungere la *mokṣa* e liberarsi dal male della

33 Su queste pratiche ascetiche, rimando a A. Vigilante, *Il Dio di Gandhi*, cit., pp. 227 ss.

34 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 97.

35 La filatura, chiamata *sutra-yajña* (filatura sacrificale), era un'attività obbligatoria dell'*ashram*: ogni membro doveva girare centoquaranta fili ogni giorno. Durante il suo dibattito pubblico con il poeta Rabindranath Tagore, Gandhi ha risposto alle sue critiche al “culto del *charkha*” con un saggio intitolato “*Charkha in the Gita*”. Ha affermato che, nel contesto indiano “posso solo pensare alla filatura come al lavoro sacrificale più adatto e accettabile. Non riesco a immaginare niente di più nobile o più nazionale del fatto che, per dire, un'ora al giorno, dovremmo fare tutti il lavoro che i poveri devono fare e quindi identificarci con loro e attraverso loro con tutta l'umanità. Non riesco

catena delle rinascite – tale era il suo ideale – non attraverso il ritiro dal mondo, ma implicandosi in esso, con un aiuto concreto nei confronti di chi soffre e dei più deboli. Gli esercizi spirituali che Gandhi consigliava comprendevano anche azioni in cui l'individuo offriva qualcosa di sé senza attendersi ricompense di sorta, come, oltre che il *sūtra-yajña*, servire gli intoccabili, dei quali affermava con forza la dignità chiamandoli *Harijan*, “figli di Dio”, pulire le latrine, e così via<sup>36</sup>. Dobbiamo aiutare gli altri ma con spirito disinteressato, non con la speranza di essere in qualche modo ricambiati: serviamo qualcuno perché riconosciamo che in lui abita Dio. Se l'*ātman* di ognuno di noi, infatti, è identico a quello di un altro, tutti gli esseri umani hanno lo stesso valore. Riflettendo su questo fondamentale concetto, insiste Gandhi, “ci accorgeremmo, allora, che chiunque colpisce noi colpisce anche se stesso”<sup>37</sup>.

Su un altro piano ancora, quello politico, il sacrificio pensato come mezzo per raggiungere lo *swarāj* (autogoverno), è per Gandhi il *satyāgraha* (afferrarsi saldamente alla verità).

Il Mahatma era convinto che il modello di *satyāgrahi* fosse proprio il modello del saggio che recepisce dalla *Gītā*, in grado di agire con purezza di cuore e mente, senza attaccamento alcuno. Non è un caso che i primi germi dell'idea di *satyāgraha* fossero venuti nel periodo della sua gioventù, quando aveva letto il grande poema per la prima volta:

È certamente intenzione della *Bhagavadgītā* che si debba continuare a lavorare senza l'attaccamento ai frutti del lavoro. Ne ho dedotto il principio del *satyāgraha*. Chi è libero da tale attaccamento non ucciderà il nemico ma piuttosto si sacrificherà egli stesso. [...] Già nel 1889, quando ho avuto il mio primo contatto con la *Gītā*, mi ha dato un suggerimento verso il *satyāgraha*, e mentre leggevo sempre di più, il suggerimento si è sviluppato in una piena rivelazione del *satyāgraha*.<sup>38</sup>

---

a immaginare una migliore adorazione di Dio che lavorare in Suo nome per i poveri, proprio come loro” (*CWMG*, vol. 24, pp. 433 ss.).

36 R. Sorabji, *Gandhi and the Stoics: Modern Experiments on Ancient Values*, OUP, Oxford 2016, p. 16.

37 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 123.

38 Id., *Letter to Sakarlal Dave*, in *CWMG*, vol. 18, pp. 50–51.

Un *satyāgrahi*, come lo *yogin*, ha come fine la conoscenza del sé, poiché non è solo un metodo basato sulla superiorità morale della nonviolenza, ma anche una modello di condotta che porta ad approfondire se stessi e, quindi, la Verità.

Infatti, giustamente scrive lo storico delle religioni Robert C. Zaehner, “Gandhi non si considerò soprattutto come l’architetto dell’indipendenza indiana dal dominio britannico, ma come il liberatore dello spirito indiano dalle catene dell’avidità e dell’ira, dell’odio e della disperazione”<sup>39</sup>.

La liberazione dal dominio inglese doveva per il Mahatma necessariamente passare attraverso la liberazione spirituale individuale: la *mokṣa* che sognava per l’India andava di pari passo con la *mokṣa* individuale.

### 5. Il dono della rabbia

Come si è visto, Gandhi identifica il raggiungimento della perfezione spirituale, e la realizzazione della Verità, con il distacco, un termine che solo apparentemente indica un ritiro dal mondo, ma in realtà implica fortemente l’azione, la vita di servizio.

La lezione gandhiana da tutto il tormento di Arjuna è infatti quella della necessità di agire e seguire il proprio dovere esistenziale. Va sottolineato però che, per Gandhi, un guerriero che uccide, seppur con animo equanime come voleva Krishna, non esercita tutte le forme di distacco (ad esempio dal potere, dalla *himsa*) per lui moralmente imprescindibili. Come si è detto, nell’interpretazione di Gandhi, il dialogo tra Arjuna e Krishna è una metafora che ci chiama a sradicare i desideri e liberarci dalla loro schiavitù, e non va inteso letteralmente nel senso di una legittimazione della violenza, come hanno invece fatto alcuni suoi contemporanei che si sono riferiti al sacro poema per chiamare gli indiani alle armi contro gli inglesi. Contestualmente a questa operazione ermeneutica, infatti, il Mahatma pone l’attenzione sui richiami, presenti in varie parti del poema, alla nonviolenza, individuando proprio in essa la chiave interpretativa del testo, lontana dalle diffuse riletture nazionalistiche.

39 R.C. Zaehner, *L’induismo*, con contributi di: M. Dhavamoni, G. Casadio, D. Lorenzen, Edizioni Mediterranee, Roma 2012, p. 159.

Nella *Gītā* Gandhi ha visto un libro straordinario, che contiene un messaggio spirituale universale, una medicina dell'anima, in grado di adattarsi a tempi diversi e di essere compreso da tutti, non solo dal popolo indiano, dai dotti alle persone comuni, e che bisogna apprezzare con lo spirito piuttosto che con l'erudizione. Il procedimento di elevazione spirituale in cui credeva, l'"esperimento" grandioso che ha provato a realizzare anche sul piano dell'azione collettiva, era far maturare l'umanità, al punto da riuscire ciascuno a contenere e utilizzare il proprio negativo.

Se da un lato sostiene il distacco emozionale, in altre occasioni Gandhi riflette sull'energia e l'intensità di un certo tipo di emozioni, e attribuisce valore anche a un'emozione squilibrante come la collera. Qui, l'uomo che ha tenuto testa all'impero britannico, fa un passo oltre rispetto alla *Gītā*, poiché la sua vita gli ha insegnato che la rabbia contiene una forza, un'energia che può essere incanalata per il bene di tutti, ma sarebbe un errore lasciarla erompere come emozione distruttiva.

Se, attenendosi alla *Bhagavadgītā*, aveva affermato con forza il valore negativo della rabbia, definendola il nemico per eccellenza perché comporta uno squilibrio spirituale, riflette in altri luoghi sulla forza che essa schiude, sul suo enorme potenziale energetico: si tratta quindi di convogliarlo.

Lo spirito distaccato è sempre il mezzo per raggiungere *ahimsā* ma a fronte della necessità politica del fare scelte onerose e difficili, conviene tenere conto del fatto che resistere nell'azione non violenta richiede tanta energia, bisogna trovare la forza di sopportazione:

Qualcuno ha detto che i muscoli di un uomo arrabbiato sono tredici volte più tesi di quando uno sta normalmente, mentre quelli di un uomo che ride lo sono nove volte di più. Questo significa che si spende più energia ad essere arrabbiati, e una persona che ne perde così tanta non può raggiungere l'immortalità<sup>40</sup>.

Il distacco richiesto all'umanità è un risultato molto arduo da raggiungere e, del resto, lo stesso Mahatma ammise umilmente di non essere riuscito nell'impresa:

---

40 M.K. Gandhi, *Gandhi commenta la Bhagavad Gita*, cit., p. 43.



Il percorso di auto-purificazione è duro e ripido. Per raggiungere la perfetta purezza si deve diventare assolutamente liberi dalle passioni nel pensiero, nella parola e nell'azione; elevarsi al di sopra delle opposte correnti di amore e odio, attaccamento e repulsione. So di non avere ancora in me quella tripla purezza, nonostante la costante e incessante ricerca di ciò. Ecco perché le lodi del mondo non riescono a commuovermi, anzi molto spesso mi pungono. Conquistare le sottili passioni per me è molto più difficile della conquista fisica del mondo con la forza delle armi.<sup>41</sup>

---

41 Id., *An Autobiography, or The story of my Experiments with Truth*, in *CWMG*, vol. 44, p. 468.