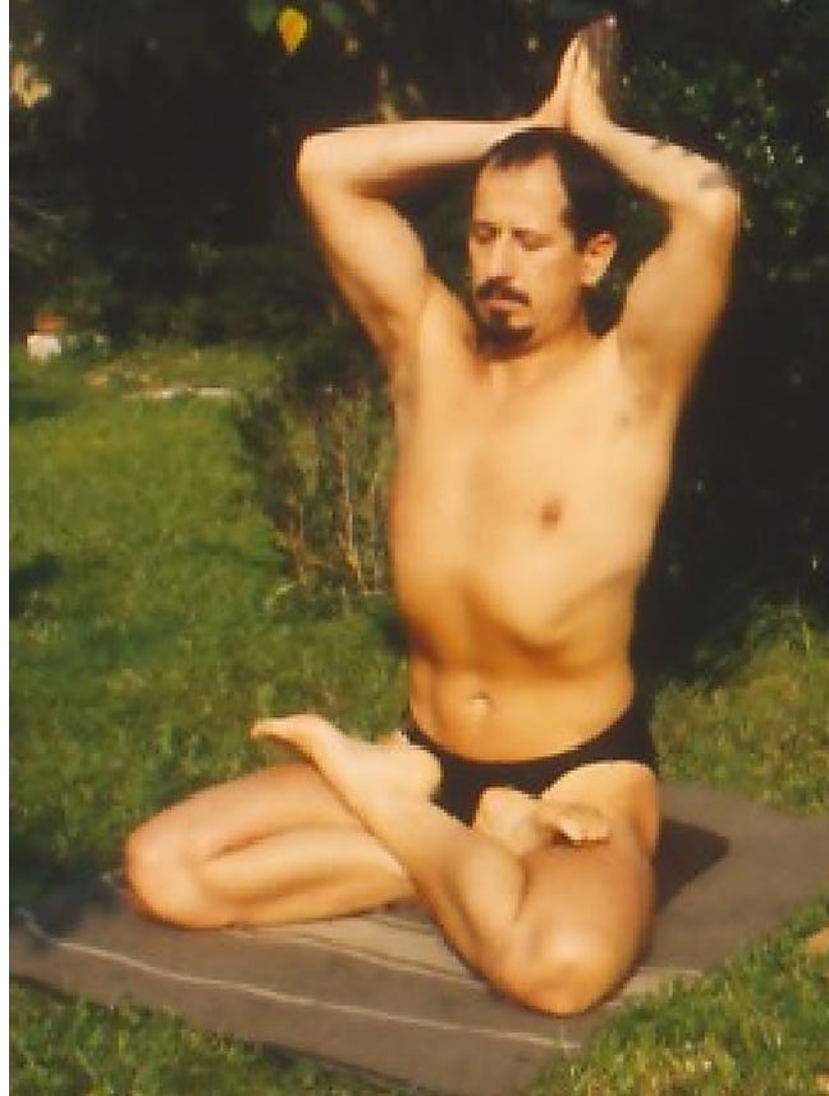


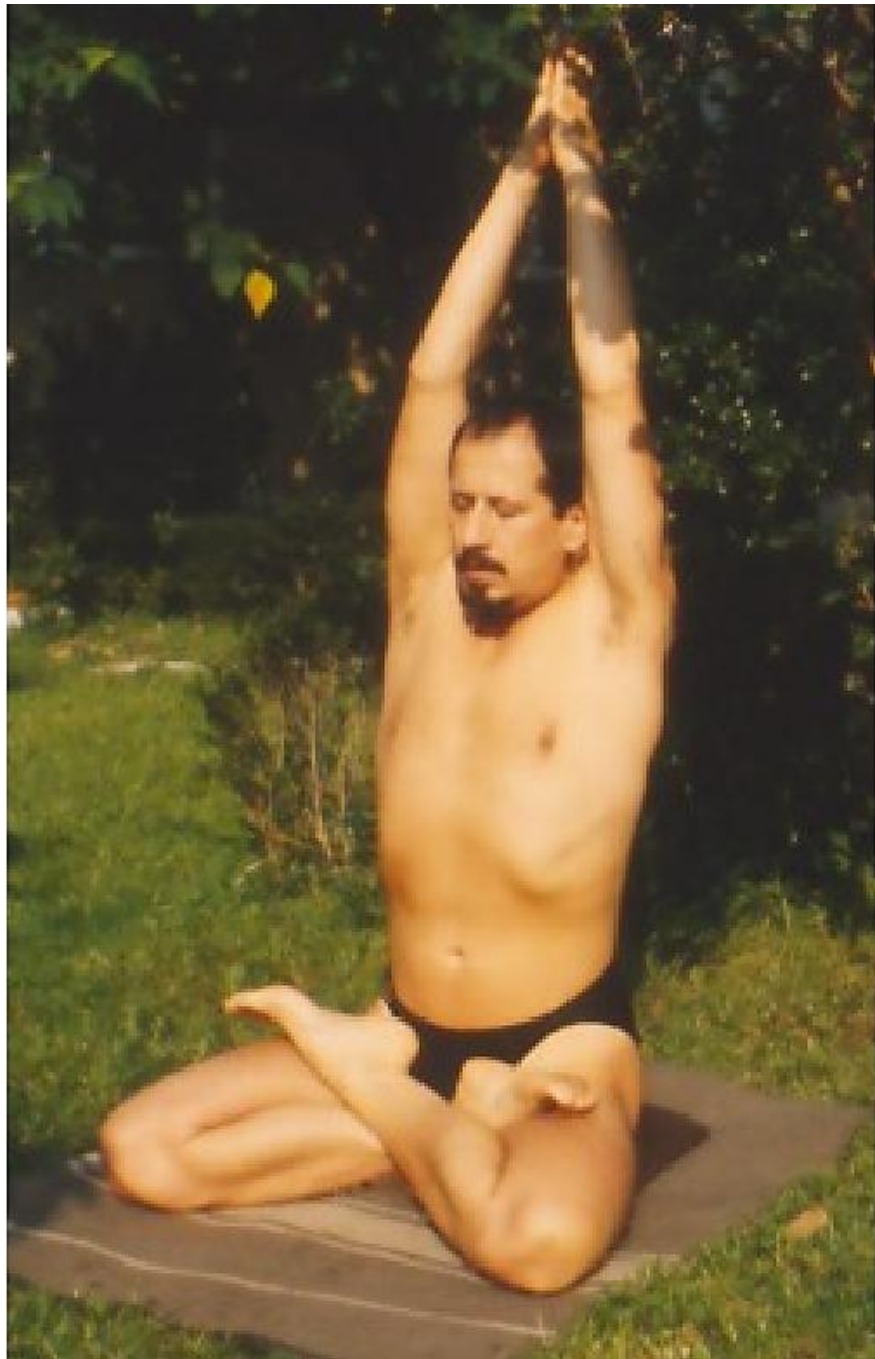
कैवल्यपादः

Kaivalya-pādaḥ



Tradizionale omaggio a Patanjali

- YOGENA CITTASYA PADENA VACAM
 - MALAM SARIRASYA CA VAIDYAKENA
 - YOGAKAROTTAM PRAVARAM MUNINAM
 - PATANJALIM PRANJALIR ANATO'SMI
 - HARI OM!
-
- «Mi inchino dinanzi al più nobile dei saggi, Patanjali, che portò serenità alla mente con il suo studio sullo Yoga, chiarezza al discorso con il suo studio sulla grammatica e purezza al corpo con il suo studio sulla medicina».



KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:1. *janmausadhi-mantra-tapah-samadhiyah siddhayah*

- *janma* = nascita;
 - *ausadhi* = erbe, medicinali;
 - *mantra* = vibrazione sonora, formula sacra composta da una o più lettere;
 - *tapa (h)* = austerità di vita, discipline;
 - *samadhi (jah)* = (prodotto dal) profondo assorbimento, estasi;
 - *siddhi (→ayah)* = attingimenti, poteri, perfezioni.
-
- Trad. Lett.:
 - “Le *siddhi* (attingimenti sottili) provengono dalla nascita (o sono ottenute mediante) droghe, *mantra*, discipline (e) concentrazione (*samadhi*)”.
-
- Patanjali enumera i diversi mezzi impiegati per realizzare le *siddhi*. Tra i cinque elencati, solo l’ultimo è quello impiegato dagli yogi, ed è l’unico derivante da un vero sviluppo evolutivo della persona, che ne ha il pieno controllo.
 - Nella Sezione precedente, come si è visto, tutte le *siddhi* descritte sono il risultato della pratica del *samyama* o assorbimento meditativo, e il *samyama* è appunto quel “continuum” che inizia con *dharana*, evolve in *dhyana* e culmina con *samadhi*. Diverse facoltà o *siddhi* si manifestano nello yogi dall’applicazione di questo procedimento nelle particolari situazioni ivi descritte.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:1. *janmausadhi-mantra-tapah-samadhijah siddhayah* (2)

- In alcuni individui, certe facoltà - tipicamente la chiaroveggenza, la chiaraudienza, la preveggenza e simili - tendono a manifestarsi naturalmente. Esse sono quindi congenite e l'unica spiegazione della loro presenza è quella di provenire 'per nascita'. Per il pensiero indiano, tali fenomeni si spiegano in base alla Legge del *Karma* (*karma-siddhanta*). Si ritiene che tali facoltà siano il risultato di meriti – e in particolare della pratica yoga – conseguiti nelle vite precedenti (v. Bhagavad-gita VI, 37-45).
- Da tempi immemoriali* alcune sostanze vegetali (erbe, funghi, ecc.) sono riconosciute capaci di suscitare certi effetti apparentemente miracolosi e pertanto sono state e sono chiamate *siddhi*. Non sono rari gli esempi di persone capaci di esibire una forza eccezionale con l'aiuto di certe sostanze mediche, o di malati terminali che grazie alla somministrazione di tali rimedi sono ritornati in grado di vivere quasi normalmente, seppure per qualche ora. Anche in tempi recenti vi sono stati casi di poteri straordinari ottenuti, per un determinato periodo, dall'assunzione di determinate sostanze.
- Il *mantra* è una formula sacra composta di suoni particolari, rappresentati da una o più lettere, non necessariamente formanti un significato verbale. Spesso si tratta di una sorta di invocazione o auspicio, altre volte si tratta di suoni considerati aventi un potere mistico, la cui ripetizione continuata produce effetti psichici e fisici di grande portata. Tipicamente, si sostiene che tale rituale vinca il veleno dei morsi dei serpenti e delle punture degli insetti, curi determinate malattie, ecc. Tali facoltà sono conosciute come '*Mantra-siddhi*' e non sono una peculiarità soltanto indiana, essendo presenti anche in altre culture.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:1. *janmausadhi-mantra-tapah-samadhiyah siddhayah* (3)

- Anche il *tapa*, ovvero il sottoporsi a particolari discipline e severità di vita è considerato, in tutto il mondo, capace di conferire al praticante determinate facoltà. Come sostiene il *sutra* II:43, esse derivano dalla rimozione delle impurità. Parecchie testimonianze attendibili circa tali facoltà possedute da alcuni individui, ottenute mediante l'osservanza di qualche tipo di austerità, sono note sia in India che altrove. Le leggende indiane sono ricche di storie di divinità e demoni che hanno realizzato le loro facoltà mediante il *tapa*.
- Le *vibhuti* ottenute mediante il *samyama*, cioè un istantaneo *sabija samadhi* (*dharana* e *dhyana* pure istantaneamente fuse nel *samadhi* 'con seme') vanno considerate dei *siddhi*, se e quando vengano usate per fini mondani e personali, come detto nel *sutra* III:37. Popolarmente si crede che gli yogi possano compiere numerosi 'miracoli' mediante le *siddhi* acquisite con la pratica del *samadhi*.
- Come si può facilmente osservare, dei cinque mezzi ritenuti atti a conferire le *siddhi*, il valore dal punto di vista yogico e spirituale aumenta progressivamente dal primo di questi all'ultimo.
- I successivi *sutra* (IV:2-8) illustrano il processo attraverso il quale uno yogi avanzato può esaurire tutti i *samskara* accumulati fino ad allora, eseguendo delle attività compensatorie capaci di 'bruciarne' gli effetti. Allo scopo, egli si serve di innumerevoli complessi di corpocitta appositamente creati. Questa capacità è considerata un *siddhi* superiore rispetto a tutti gli altri. Visto in tal senso, il presente *sutra* si può considerare una introduzione all'argomento del *karma* e dei suoi dinamismi.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:2. *jatyantara parinamah prakrtyāpurāt*

- *jatyantara* = differenti nascite, differenti specie;
- *parinama (h)* = trasformazione, transizione, mutamento (è);
- *prakrti (->y)* = creazione, causa creativa sottile del mondo fenomenico;
- *āpura (->at)* = abbondanza, tracimamento (dal processo di riempimento).

- *Trad. lett.:*
- «(il materiale necessario per) la trasformazione da una: (1) nascita; (2) specie; ad un'altra (è accessibile e pronta) dalla sovrabbondanza (di esso) in *prakrti*».

- Una questione fondamentale e molto importante sorge in connessione con l'ipotesi circa la facoltà di uno yogi avanzato di liberarsi rapidamente o esaurire i suoi *samskara* karmici mediante azioni compensative esercitate per mezzo di innumerevoli complessi di corpo-*citta* riferiti di seguito. Può lo yogi creare completamente *ex novo* il materiale necessario a produrre questi nuovi corpi ciascuno col rispettivo apparato mentale? Se potesse farlo, sarebbe un creatore al pari di un dio. Ma, insegna il Samkya, tutto ciò che esiste di materiale, per quanto sottile, rientra nel regno di *prakrti*, dove nulla si crea o si distrugge, in eterno. Pertanto, lo yogi non crea nulla, limitandosi ad attingere dall'inesauribile disponibilità di 'materia' presente in *prakrti*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 2. *jatyantara parinamah prakrtyāpurat* (2)

- Senza dubbio, dal *sutra* seguente (IV:3) si potrebbe argomentare che lo yogi debba poter ricavare da *prakrti* non soltanto il materiale grezzo per produrre i corpi aggiuntivi (*nirmana kaya*), ma anche le caratteristiche e i requisiti adatti allo scopo di ciascun corpo, di qualunque specie esso sia.
- Le possibilità insite in *prakrti* essendo infinite, e simili corpi essendo prodotti in continuazione nel flusso naturale di tale principio, ciò di cui uno yogi possa necessitare e prendere è soltanto un'infinitesima frazione della totale potenzialità.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:3. *nimittam aprayojakam prakrtinam varana-bhedas tu tatah ksetrika-vat*

- *nimitta(m)* = causa (immediata o accidentale);
 - *aprayojaka (m)* = non stimolante direttamente o produttore risultato;
 - *prakrti (→inam)* = qui il processo naturale, legge o tendenza (di);
 - *varana* = ostacolo materiale, diga (che contiene l'acqua di un canale);
 - *bheda (h→s)* = rimozione, rottura (è);
 - *tu* = indubbiamente, in verità;
 - *tatah* = donde, da questo;
 - *ksetrika* = contadino;
 - *vat* = come, ugualmente al.
-
- Trad. lett.:
 - "La causa (accidentale e immediata: qui il desiderio dello yogi) non è invero il fattore stimolante (che porta direttamente all'effetto desiderato, qui ad un'altra nascita o ad una nascita in un'altra specie). Essa si limita a rimuovere gli ostacoli, come il contadino (il quale rimuove gli ostacoli che impediscono il fluire dell'acqua nei canali di irrigazione)».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:3. *nimittam aprayojakam prakrtinam varana-bhedas tu tatah ksetrika-vat (2)*

- Il *sutra* amplifica e chiarifica il precedente. La causa accidentale (*nimitta*) della produzione di nuovi corpi (*nirmana-kaya*) e nuovi città (*nirmana-citta*) sembra risiedere nel desiderio da parte dello yogi di possederli. In altri termini, lo yogi appare come il creatore dei nuovi corpi e città, avendone bisogno. Ma in realtà egli non può agire al di fuori delle leggi naturali. Se egli si prende un nuovo corpo (prodotto attraverso una nuova nascita) o un corpo appartenente ad un'altra specie, egli non ha violato alcuna legge naturale né ha compiuto alcun miracolo. La natura (*prakrti*) produce tali corpi in continuazione e, come affermato nel *sutra* precedente, lo yogi non fa che prenderne in prestito alcuni per soddisfare le proprie necessità.
- La capacità di assumere la forma corporea di qualsiasi specie (e, per coloro che non credono nella dottrina delle rinascite, anche di un altro corpo umano), è un fatto molto difficilmente accettabile per la moderna mentalità razionale, e quando ciò accade, viene considerato un miracolo.
- Sebbene il *sutra* nel contesto presente sia maggiormente concernente con la trasformazione in un altro corpo (*jatyantara parinama*), sia umano che di altra specie, la composizione e l'affermazione del *sutra* stesso spiegano la razionalità di ogni tipo di trasformazione che a prima vista sembri miracolosa.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:3. *nimittam aprayojakam prakrtinam varana-bhedas tu tatah ksetrika-vat (3)*

- Una particolare sostanza o sistema può subire un certo numero di trasformazioni, che danno luogo rispettivamente a un uguale numero di sostanze o di sistemi, differenti dagli originali. Come esempio prendiamo il grano. Esso si può trasformare in farine di diversi tipi che a loro volta possono trasformarsi in diversi tipi di pane e di dolci, a seconda dell'abilità del panettiere. Lo yogi è come quel panettiere: uno specialista nel suo specifico campo, che possiede l'abilità di utilizzare la *prakrti* in funzione dei suoi scopi (v. II:18) nel miglior modo possibile.
- Sebbene una particolare trasformazione possa sembrare miracolosa, ciò che significa in realtà è che tale trasformazione, evento molto raro e mai visto prima, appare inspiegabile a chi non conosca il meccanismo o la catena di reazioni che hanno portato a quel risultato. Patanjali lo spiega utilizzando la metafora del contadino che irriga i diversi livelli del suo campo rimuovendo le piccole dighe che dirigono il flusso dell'acqua nelle canalette. Il contadino rimuove gli ostacoli al flusso, ma è l'acqua a scorrere verso il livello inferiore, obbedendo alla legge naturale che le appartiene. L'acqua non può scorrere in senso inverso: per farlo ci vorrebbe una pompa e anche se questa fosse invisibile a nessuno ciò apparirebbe come un miracolo, la spiegazione essendo evidentemente quella.
- Quando uno yogi desidera esaurire rapidamente i propri *samskara*, non produce egli stesso i corpi necessari (sebbene siano chiamati *nirmana-kaya* = corpo creato), ma se ne prende uno dalla inesauribile produzione di *prakrti*. In tali corpi non c'è ancora un *citta* e quindi neanche un *karmasaya*, dato che essi non hanno un passato.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:3. *nimittam aprayojakam prakrtinam varana-bhedas tu tatah ksetrika-vat (4)*

- Infatti, è una sezione di *citta*, in particolare il *karmasaya*, a trapassare da un corpo all'altro e creare un collegamento tra le vite successive. Come detto nel *sutra* seguente, i *citta* vengono forniti a tali corpi dallo yogi stesso traendoli dal suo *asmita-matra* (pura auto-coscienza). Gli altri elementi e principi necessari a tali *nirmana-citta* egli li prende dalla sovrabbondante fornitura di *prakrti*. Il suo *asmita-matra* regola l'attività di queste innumerevoli combinazioni di *nirmana-citta-nirmana-kaya* a seconda del suo piano, in modo da esaurire un numero definito dei suoi vecchi *samskara*, naturalmente senza nel contempo produrne di nuovi.
- Ma questi *nirmana-citta* non hanno un *karmasaya* loro proprio e quindi nessun *samskara*, oltre a quelli assegnati loro per venire esauriti. Anche i loro *citta* sono pertanto liberi dal fardello dei *samskara*. L'immagine già descritta del contadino che rimuove gli ostacoli al flusso dell'acqua aiuta a capire il fenomeno. Siccome il *citta* in un corpo regolarmente soggetto a trasmigrazione porta in sé il *karmasaya* contenente tutti i *samskara*, esso condiziona i comportamenti di tale corpo a produrre nuovi *karma* in consonanza con quei *samskara*. Lo yogi ha rimosso (togliendo così la possibilità di emergere) questa causa coercitiva dal *nirmana-citta*. Questo complesso di *nirmana-kaya* e *nirmana-citta* eseguirà soltanto quelle azioni che sono necessarie ad esaurire i *samskara* che gli sono stati assegnati.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:3. *Nimittam aprayojakam prakrtinam varana-bhedas tu tatah ksetrika-vat (5)*

- Ma l'esecuzione di queste contro-azioni avrà luogo in modo tale da non produrre a loro volta nuovi *samskara*, dato che esse vengono compiute senza alcuna aspettativa di risultato, e se non c'è desiderio di compenso non vi è neanche ragione perché vi sia un residuo da depositare in forma di *samskara* in attesa della sua attualizzazione. Chiaramente, se queste contro-azioni lasciassero delle tracce samskariche, tutta l'operazione risulterebbe inutile e il circolo vizioso si riprodurrebbe.
- Uno yogi molto avanzato è capace di esaurire tutti i suoi *karma-samskara* durante una stessa sola vita servendosi, come abbiamo visto, di quanto corpi artificiali siano necessari, attingendo alla inesauribile fornitura di *prakrti*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:4. *nirmana-chittanyasmita-matrat*

- *Nirmana-citta* (āni→āny) = menti (citta) creati artificialmente (sono);
- *Asmita-mātra* (→āt) = puro senso di esistere (fuori dal);
- Trad. lett.:
- «Le menti (i citta) creati artificialmente (sembrano essere prodotti dallo yogi) dal (suo) *asmitā-mātra* (pura autoconsapevolezza)».
- Il *Karma-siddhanta* o Legge del Karma è accettato da quasi tutti i *Darshana* (sistemi filosofici) indiani, compreso il sistema Yoga e quindi da Patanjali. Secondo tale Legge le conseguenze o frutti di ogni azione o *karma* commessa da una persona ricadono inevitabilmente e dovranno venir affrontate dalla persona stessa. Una persona potrà godere i frutti di un buon karma oppure soffrire per conseguenza di un karma cattivo (v. II:12-14). Ciò è inevitabile e nessuno vi può sfuggire, lo yogi compreso.
- Il problema che si pone è: come lo yogi può ottenere *apavarga* (= emancipazione) e uscire il più rapidamente possibile, magari in una sola esistenza, dal ciclo delle rinascite?. Come può egli liberarsi dai *samskara* inesausti ereditati da un probabilmente grande numero di vite precedenti, in una, o al massimo poche vite?

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:4. *nirmana-chittanyasmita-matrat* (2)

- La filosofia yoga risponde con chiarezza a questo problema nel presente e seguenti (5-11) sutra. Si sostiene che lo yogi crea o meglio si appropria per suoi specifici fini (come spiegato in IV:2) di diversi corpi, ognuno dotato di apparato mentale o *citta* (un corpo privo di *citta*, cioè della potenzialità di divenire conscio e stimolarne l'azione, sarebbe del tutto inutile) onde servirsene per esaurire tutti i *samskara* (residui di azioni precedenti). Può essere che egli utilizzi un complesso corpo-mente (*kaya-citta*) per ciascun *karmasamskara* accumulato nel *karmasaya*. L'esaurimento di un *karmasamskara* accumulato avviene con l'attualizzazione o fruizione del risultato (*bhoga*) atteso dall'azione che l'ha motivato. Tale *phala* può aversi in forma di *bhoga* ovvero esperienza (che sarà piacevole o dolorosa a seconda del *karma* buono o cattivo: v. II:13,14). A seconda della natura del *phala*, sarà necessario un tipo specifico di corpo-mente, che lo yogi si prenderà dalla inesauribile disponibilità di *prakrti* (cfr. *Jataka-katha* del buddhismo).
- Ma ogni esperienza genererebbe nuovo *karma*, che a sua volta lascerebbe un residuo o *samskara*. Ciò viene evitato mantenendo tale karma, necessario a soddisfare il *phala* del *karma* passato, totalmente privo di aspettative e desiderio di frutti, cioè neutro (*niskama*).
- La creazione dei corpi artificiali (*nirmana-kaya*) viene menzionata esplicitamente nei testi di yoga buddhista, mentre Patanjali non ne fa esplicita menzione. Ma un *nirmana-citta* non può funzionare efficacemente ed 'agire' senza il supporto di un corpo, che pertanto si deve presumere. Patanjali fa riferimento al solo *nirmana-citta* perché i *karma-samskara* si possono accumulare soltanto nel *karmasaya* di *citta*, e in considerazione del processo di esaurimento di questi, importa solo il loro aspetto psichico e non quello somatico (*kaya*).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:4. *nirmana-chittanyasmita-matrat* (3)

- Un'altra questione può sorgere a proposito della creazione di più *citta*, specialmente della fonte della loro potenzialità di consapevolezza. Il *citta* naturale di un individuo riceve la sua forza di consapevolezza dal *purusa* principale. Ma lo yogi non può creare e disporre di tale principio conscio per ognuno dei numerosi *nirmana-citta*. Di più: provvedere di un tale *purusa* ogni *citta* significherebbe dar luogo per ognuno ad un *samyoga* di *purusa-prakrti*, il che causerebbe la formazione della catena: *samyoga-avidya-bhoga-duhkha* → legame (II:23 segg.). Allora, come fanno questi *nirmana-citta* a diventare consci ed attivi?
- La spiegazione data è che l'*asmita-matra*, la pura consapevolezza di esistere, è la fonte della consapevolezza sorgente in questi *nirmana-citta*. Lo *asmita-matra* è diverso da *asmita* come *klesa*. Sta nella fase iniziale dell'evoluzione di *citta*, quando la consapevolezza dell'individualità e quindi della differenziazione dagli altri fa la prima comparsa. Essendo immateriale e *ajada* (potenzialmente attiva), essa può espandersi all'infinito e quindi contribuire all'abilità della consapevolezza in generale; in questo caso particolare, la potenzialità di consapevolezza dello yogi può estendersi a tutti i nuovi *nirmana-citta*, quale che sia il loro numero. Per quanto riguarda gli altri elementi necessari allo sviluppo di tale *nirmana-citta* e renderlo pienamente funzionante, e cioè il suo *mahat* (o *buddhi*), *manas* (mente ordinaria) ecc., essi possono venir attinti dalla abbondante sorgente di *prakrti* (IV:3).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:5. *pravrtti-bhede prayojakam cittam-ekamanekesam*

- *pravrtti* = modo di funzionamento o tendenza (di *citta*);
- *bheda* (→*e*) = distinzione, differenziazione;
- *prayoka* (*m*) = forza propulsiva, stimolo (è);
- *citta* = *citta* (è);
- *eka* (*m*) = uno (è);
- *aneka* (→*esam*) = molti, numerosi.

- **Trad. Lett.:**
- «La forza propulsiva dietro la differenza (che si vede) nelle tendenze delle numerose (diverse *nirmana-citta*) è il *citta* (originale e innato dello yogi)».

- I complessi di *nirmana-citta-kaya* sono necessari per compiere quelle contro-azioni compensatorie, come *bhoga* (= fruizione, esperienza), il quale è il portato o frutto (*phala*) del *karma* passato. A seconda della natura specifica di questo *karma* compensatorio, da compiere per via espiativa per esaurire i *samskara* dei *karma* passati, la tendenza specifica di quel *nirmana-citta* sarà differente da quelle degli altri *nirmana-citta*, che dovranno compiere le loro specifiche contro-azioni espiatorie.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:5. *pravrtti-bhede prayojakam cittam-ekamanekesam* (2)

- Se tutti questi *nirmana-citta* iniziano a funzionare ciascuno in base alle proprie tendenze particolari, può succedere che alcuni *citta* agiscano lungo linee in contrasto con quelle di altri. Si creerebbe una situazione di confusione, anche caotica, nel qual caso l'intero piano per l'esaurimento di tutti i *karma-samskara* giacenti nel *karmasaya* verrebbe compromesso. Perciò è necessario che vi sia un buon coordinamento e un funzionamento non conflittuale di tutti i *nirmana-citta*. Per realizzare questa sinergia, è necessario che dietro di essa vi sia un'unica forza che guidi e diriga il processo. Il *sutra* chiarisce che tale forza coordinatrice non può che essere il *citta* innato e naturale dello yogi.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:6. *tatra dhyanajam anāsayam*

- *tatra* = lì, in questi;
- *dhyana* (*m*) = prodotto (nato) per mezzo di *dhyana* (è);
- *anashaya* (*m*) = senza *karmasaya* o deposito di latenze.

- Trad. lett.:
- «Colà (in questi *nirmana-citta*) (il *citta*) creato per mezzo di *dhyana* (è) privo di deposito (di *karma-samskara*, cioè di *karmasaya*)».
-
- Sebbene per la creazione del *nirmana-citta* il materiale necessario sia reso disponibile allo yogi dall'inesauribile produzione di *prakrti*, la consapevolezza viene ad esso fornita dall'aspetto *asmita-matra* del *citta* naturale dell'operatore. La concessione delle potenzialità di consapevolezza a questi *nirmana-citta* è data dallo yogi unicamente concentrando tutte le forze del suo *citta* naturale, insieme al desiderio mirato di trasferire parte del potere di consapevolezza del proprio *citta* naturale al *nirmana-citta*. Per realizzare una tale capacità di concentrazione, è necessario che lo yogi abbia padroneggiato lo stadio di *dhyana* come definito in III:2. Quando il *nirmana-citta* ottiene la consapevolezza attraverso il processo di *dhyana*, si dice che esso è 'nato da *dhyana*'. Esso è privo di *karmasaya* in quanto è stato prodotto artificialmente ed ex-novo, allo scopo specifico di annullare uno o più *samskara* del passato, e non nel modo normale come risultato di una rinascita (II:12-13).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:7. *karmāshuklākṛshnam yoginah-trividham itaresām*

- *karma* = azione (associata alla sua maturazione, deposito come *samskara* e frutto);
- *asukla* = non bianche (non pure, non virtuose, non meritorie);
- *akṛshna (m)* = non nere (non impure, non colpevoli) (è);
- *Yogin (ah→as)* = yogi (dello);
- *trividha (m)* = di tre varietà o tipi (è);
- *itara (-→esam)* = altri (degli).

- Trad. lett.:
- «I karma (le azioni) di uno yogi non sono né bianche (= meritorie) né nere (= demeritorie). Negli altri (esse sono) di tre tipi (e cioè bianche o meritorie, nere o colpevoli oppure miste).»

- Come da II:13,14 il *karma* (=azione) si lascia dietro un residuo in forma di *samskara*, che si deposita nel settore di *citta* detto *karmasaya*, in attesa di produrre i suoi effetti (*phala*) quando saranno maturate le condizioni adatte. Questo *phala* potrà essere gradevole se il *karma* è stato buono (*punya* = con meriti) oppure estremamente doloroso nel caso opposto (*pāpa* = pieno di demeriti).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:7. *karmāshuklākṛshnam yoginah-trividham itaresām* (2)

- Il *karma* dell'uomo comune nella maggioranza dei casi sarà del tipo misto, in parte con meriti e in parte con demeriti. A seconda della prevalenza dei meriti o dei demeriti, esso si può considerare bianco o nero, piacevole o doloroso. Sono rarissimi i casi in cui il *karma* di un uomo comune possa essere totalmente buono o totalmente cattivo. Il terzo tipo è il *karma* di natura mista, i cui effetti dipendono dalle circostanze in cui la data azione è stata compiuta; un medesimo atto, infatti, può produrre effetti buoni e cattivi allo stesso tempo. Un *karma* si può giudicare buono o cattivo a seconda che il suo *phala* (frutto) sia rispettivamente piacevole o doloroso.
- Se uno stesso *karma* debba produrre gioia o dolore dipende dalle intenzioni e dalle attese (frutti) da parte della persona che effettua quell'azione. Se il desiderio e le aspettative vengono soddisfatte, la persona ne sarà appagata, altrimenti ne soffrirà. In tal modo le tre modalità dei *karma* vengono a dipendere, alla fine, dalle aspettative e desideri circa il *phala* che la persona ha in mente.
- Quando uno yogi effettua un *karma* con l'approccio del complesso di *nirmana-citta-kaya*, esso viene compiuto solo per l'espiazione, e attraverso quest'ultima ottenere l'annullamento dei *samskara* delle azioni passate. Egli è privo di ogni aspettativa per i frutti delle sue azioni e del desiderio per qualsiasi tipo di *phala*. I suoi *karma*, essendo totalmente privi di aspettative, sono pertanto neutri, o *niskama*. Le sue azioni, pertanto, non lasciando alcun residuo, non diventano un *karma*. La catena di *karma*→*samskara*→*phala*→*karma*, altrimenti eternamente auto-alimentante, si interrompe, e così la catena delle rinascite (nascita→vita→esperienze piacevoli e spiacevoli→rinascita...).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:8. *tatas tad-vipakanugunanam evabhi-vyaktir vasananam*

- *tatah* ($\rightarrow as$) = da questi , da questo;
- *tad* = di questo;
- *vipāka* = maturazione, fruttificazione;
- *anuguna* ($\rightarrow anam$) = in accordo con, adatto e necessario alla (natura dei);
- *eva* = solo;
- *abhivyakti* ($h \rightarrow r$) = manifestazione (è);
- *vasana* (*nam*) = inclinazioni, tendenze, impulsi che portano al desiderio.

- **Trad. lett.:**
- **«Da questi (*samskara*) (si) manifestano soltanto quelli (in forma di) tendenze (o desideri), che sono necessari e favorevoli alla fruttificazione di quelli (*karma*)».**

- Il termine *tatah* può avere due significati, entrambi applicabili in questo contesto. (1) da questo/i, cioè dai *samskara* karmici; (2) a seconda delle caratteristiche dei tipi di *karma* come descritti in IV:7. Entrambe le interpretazioni sono applicabili, lo scopo del *sutra* rimanendo inalterato. Qui tuttavia si è preferita l'interpretazione (1).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:8. tatas tad-vipakanugunanam evabhi-vyaktir vasananam (2)

- Come abbiamo visto, quello di *karma*→*phala* è un circolo che mai si interrompe. Esso si può sviluppare come segue: *karma*→*samskara*→*phala*, il quale ultimo è un *bhoga*, cioè un'esperienza generatrice di nuovo *karma*, che a sua volta crea un nuovo circolo di *samskara*→*phala* (un *karma*)...e tutto ciò senza fine. In questo processo ogni *karma* (azione motivata dal desiderio) viene conservato in forma di *samskara*, traccia o residuo che si accumula nella sezione di *citta* nota come *karmasaya*.
- Come da III:22, *karma* differenti richiedono differenti periodi per la loro maturazione e produzione del *phala* finale. Quando il periodo di fruttificazione di un dato *karma* è maturo, in *citta* si attiva la corrispondente *vasana*, in accordo con la natura di quel *karma* e del rispettivo *phala*. Nella sua prima manifestazione, la *vasana* è puramente una tendenza o inclinazione ad eseguire il (nuovo) *karma*, adatto a soddisfare quel *phala*. Detto altrimenti, la *vasana* all'inizio è soltanto uno stimolo ad agire karmicamente in modo tale da soddisfare quel *phala*. Ma nell'uomo comune, accade che tale *vasana* venga associata all'aspettativa e alla brama per un *phala* che può essere notevolmente differente da quello naturale e legittimo, cioè prodotto dal *karma* iniziale. Questo succede perché la *vasana* si presenta come un vago desiderio (e spesso la parola *vasana* viene tradotta come tale). L'associazione del desiderio con un *phala* diverso dipende dall'influenza degli innumerevoli *samskara* giacenti nel *karmasaya* in attesa di attualizzazione e che tendono a 'colorire' in tal senso quella *vasana*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:8. *tatas tad-vipakanugunanam evabhi-vyaktir vasananam* (3)

- Nel caso di uno yogi l'associazione di una *vasana* con *iccha* (= desideri) non ha luogo: anzitutto perché lo yogi, giunto ad un alto livello di sviluppo, necessariamente possiederà un elevato grado di *vairagya*, e quindi sarà privo di desideri; e secondariamente, dato che solo pochissimi karma della stessa o simile natura possono venir espiati mediante un *nirmana-citta-kaya* (v. IV:4), non vi può essere combinazione della *vasana*, avente come scopo l'espiazione di un *karma-samskara* precedente, con desideri di altri phala, venendo anche tutti i *samskara* rimanenti espiati simultaneamente mediante altri *nirmana-citta-kaya*.
- Siccome nello yogi la *vasana*, ormai purificata, serve soltanto come stimolo per attivare un *samskara* e avviare il processo di attualizzazione, non essendovi alcun desiderio per qualsiasi altro frutto, il nuovo *karma*, intrapreso dal processo di *nirmana-citta-kaya*, o anche dal *citta-kaya* naturale, di nascita, dello yogi, viene ad essere totalmente *niskama* (= privo di aspettative e desiderio). Non essendovi aspettativa e voglia di alcun genere circa i frutti dell'azione, la natura di questo fresco ed espiatorio *karma*, intrapreso come *phala*, non è né di merito né di demerito (v. II:14), perché la natura del *karma*, sia buono che cattivo, dipende da quella del suo *phala*. Ma nell'ottico dello yogi il phala è del tutto neutro, essendo egli del tutto distaccato ed equanime. Quindi, per lui, un karma è in effetti un *nis-karma*. Un'azione intrapresa con tale atteggiamento interiore non produce legami karmici: non essendovi aspettative, nessun *samskara* viene a formarsi e a depositarsi. Uno yogi intraprende le sue azioni nello spirito dell'espiazione, per spezzare il circolo vizioso di azione-reazione, ed ottenere attraverso di esse l'abolizione dei *samskara* del passato.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 9. *jati-desa-kala-vyavahitanam apy anantaryam smrti-samskarayor ekarupatvat*

- *jati* = (dalla) nascita, classe;
- *desa* = (dal) luogo, paese o regione;
- *kala* = (dal) tempo, periodo;
- *vyavahita* (\rightarrow anam) = separato, diviso (dai, plurale);
- *api* (\rightarrow y) = anche;
- *anantarya* (m) = relazione stretta, non separatezza;
- *smrti* = memoria;
- *samskara* (\rightarrow yo \rightarrow r) = traccia residua di un *karma* depositata nel *karmasaya* di *citta*;
- *ekarupatva* (\rightarrow at) = forma essenziale (dalla).

- Trad. lett.:
- «In base alla somiglianza dei due, cioè della *smrti* (=memoria) e del *samskara* (= residui di un karma), vi è vicinanza (conversione immediata) (del *samskara* in *smrti*) anche se (i due sono) separati da nascita, luogo o tempo».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:9. *jati-desa-kala-vyavahitanam apy anantaryam smrti-samskarayor ekarupatvat (2)*

- Non appena un'azione viene compiuta o un'esperienza (che dal punto di vista della Legge del Karma è un'azione passiva) viene vissuta, si genera una traccia o registrazione di essa nel *citta*. Questa registrazione rimane conservata per lungo tempo nel *citta*, finché si verificano le condizioni della sua estinzione in forma di *phala* o attualizzazione, grazie alla quale il *karma* originale viene espiato e il conto saldato. In altri termini, il *karma* è completamente esaurito e il suo *samskara* scaricato dal *karmasaya*.
- La registrazione del residuo è tecnicamente chiamata *karma-samskara* e la sezione di *citta* designata a conservare tali residui karmici è chiamata *karmasaya*; dove si trovi esattamente questo *karmasaya* e come vengano depositate e mantenute in esso le tracce degli atti compiuti non è mai stato spiegato compiutamente; l'unica deduzione che ci fa presumere la produzione dei *samskara* e l'esistenza di un *karmasaya* consiste nel fenomeno della memoria. Quando una persona riesce a ricordare un'esperienza vissuta molto tempo prima, talvolta precisa in ogni dettaglio, è chiaro che tale esperienza passata deve esser stata registrata e conservata in qualche forma e da qualche parte. La scienza moderna ha cominciato ad accettare che anche le esperienze pre-natali, vissute consciamente dalla sola madre, vengono impresse anche nella mente del nascituro. Secondo questa teoria, non si spiegherebbe altrimenti, nei termini razionali della scienza moderna, l'origine di certi complessi. Su una linea simile, gli antichi Saggi indiani supposero che certi tratti e caratteristiche visibili in una persona, possano ragionevolmente attribuirsi soltanto all'emersione di *samskara* generati nelle vite precedenti.

•

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 9. *jati-desa-kala-vyavahitanam apy anantaryam smrti-samskarayor ekarupatvat* (3)

- Anche un uomo comune capisce facilmente che il ricordo di un'esperienza, vissuta qualche tempo prima nella vita presente, è una parziale o totale rivisitazione dell'esperienza medesima, dato che egli ha la capacità innata di collegare questa rivisitazione all'esperienza originale. Si può pertanto dedurre e accettare che fino al momento del suo 'richiamo', quella esperienza debba essere stata registrata e conservata in qualche modo nella mente o, secondo gli antichi Saggi, nella sezione del *citta*, in forma di *karma-samskara*. Quando si verificano le circostanze adatte ad una tale rivisitazione, il *samskara* affiora nella presente consapevolezza e noi diciamo che una memoria è riemersa. Ordinariamente ciò succede solo per quanto riguarda la vita corrente. Molto spesso, quando una situazione sperimentata risale a molto tempo addietro (= *kala*) o è stata vissuta in qualche luogo (= *desa*) dimenticato, il riviverla nella memoria (= *smrti*) può facilmente connettere quell'esperienza al luogo e al tempo dimenticati e che ne furono la fonte. Ma se l'esperienza fu vissuta in una vita precedente, non può essere collegata ad alcun fatto avvenuto nella vita presente, perché l'uomo comune non possiede la capacità di rivivere le vite passate. Gli antichi Saggi dell'India, molti dei quali erano degli yogi avanzati, che avevano trasceso le limitazioni e i legami del tempo (v. III:52 e IV:12), erano in grado di richiamare le esperienze delle vite passate. Succede anche ad un uomo comune di rivivere esperienze delle vite passate, talvolta da sveglio, ma più facilmente nello stato di sogno. Ma non essendo egli capace di collegare tali esperienze a quelle originali, avute dal *citta* in una vita passata, ne è confuso e le considera delle stravaganze della mente.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 9. *jati-desa-kala-vyavahitanam apy anantaryam smrti-samskarayor ekarupatvat* (4)

- La riapparizione di tali esperienze delle vite passate, accumulate in forma di *samskara* nel *karmasaya* è facilmente osservabile durante i processi meditativi, specialmente nei *samapatti vitarka* e *vicara*, come spiegato in I:17 e 41-44.
- Dato che le *vasana* (= tendenze o inclinazioni a fare una determinata azione o *karma*) dipendono dall'attivazione di qualche *samskara*, il processo assomiglia a quello del richiamare qualcosa dalla memoria (= *smrti*). L'unica differenza consiste nel fatto che molto spesso la persona non è consapevole che si tratta di uno *smrti* o eccitazione di un *samskara* di esperienze passate, specie se queste appartengono ad una vita precedente. Inoltre, una *vasana* può non avere alcuna natura di *iccha* (= desiderio), dato che l'eccitazione del *samskara* può sorgere unicamente allo scopo di far compiere al *sadhaka* un'azione compensativa, onde annullare un *karma* passato assumendone lo *phala*. Uno *yoga-sadhaka* deve comprendere chiaramente il meccanismo mediante il quale uno yogi avanzato può esaurire in una sola vita tutti i *samskara* giacenti nel *karmasaya*; anche questa stretta relazione, di fatto l'identità, della *smrti* col *samskara* deve essere ben compresa.
- Patanjali sostiene nel presente *sutra* che la *smrti* e il corrispondente *samskara* sono *ekarupa* (= identici). Perciò anche se i due sono separati da grandi distanze geografiche o temporali, o addirittura da lunghi intervalli tra rinascite diverse, e la loro relazione sia difficile da riconoscere come identità, tuttavia in base alla loro identità il *samskara* depositato è come se si fosse istantaneamente convertito in *smrti*, se e quando si verifichi una situazione facilitatoria in tal senso.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 9. *Jati-desa-kala-vyavahitanam apy anantaryam smrti-samskarayor ekarupatvat* (5)

- Questa eccitazione del *samskara* e la sua conversione in *smrti* è così vivida, da sembrare che non vi fosse stato alcun intervallo di tempo, distanza fisica o differenza di vite. Il fenomeno della trasformazione di un *samskara* in memoria o *smrti*, pertanto, appare come se il primo sia diventato *smrti* nel momento stesso del suo deposito nel *karmasaya*. In altri termini, l'efficacia del cambiamento è tale che per ogni scopo pratico tra i due enti non vi è stato alcun intervallo. Se ciò è stato ben compreso e realizzato dal *sadhaka*, allora, una volta giunto alla soglia del *kaivalya*, lo yogi potrà esperire delle *vasana* assolutamente pure, senza alcuna interferenza di desiderio per dei *phala* estranei. Quelle *vasana* serviranno unicamente a suscitare *samskara* inducenti ad azioni prive di desiderio e motivazione. Ciò esaurirà il *samskara* stesso senza produrre a sua volta un nuovo *samskara*, l'azione compiuta essendo priva di scopo egoico o *niskama*. In tal modo la reazione a catena di *karma*→*phala* (=karma)→*phala* (=karma)... viene interrotto.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:10. *tāsām anāditvam cāśiso nityatvāt*

- *tasam* = di questi;
- *anaditva(m)* = senza inizio (è);
- *ca* = e;
- *asisa (h→o)* = volontà o desiderio di esistere (è);
- *nityatva (→at)* = (a causa della) perpetuità.

- Trad. lett.:
- «E (vi è il) senza-inizio di quelli (smṛti e saṃskara) la volontà di vivere essendo eterna»

- Può sorgere la domanda sul perché questi *saṃskara* si producano in *citta* e vengano poi conservati a lungo – anche per diverse vite – nella sezione di *citta* detta *karmasaya*.
- La risposta data dal presente sutra è quasi sulla stessa linea della scienza moderna. Secondo quest'ultima, ogni azione compiuta da un organismo vivente è diretta ad aiutare la conservazione della vita. La stessa malattia è un meccanismo protettivo: serve a prevenire una possibile e più pericolosa situazione o la morte stessa, e il suo scopo è di salvare l'organismo attraverso adeguati meccanismi perfezionati dall'evoluzione.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:10. *tāsām anāditvam cāśiso nityatvāt* (2)

- Il processo o meccanismo di *karma*→*samskara*→*phala* (cioè *karma*)→*samskara*→*phala* (*karma*)... serve allo stesso scopo della perpetuazione della vita, non soltanto di una singola esistenza, ma della continuità della vita di una stessa entità lungo molte esistenze. La forza dietro tutto questo è la volontà di vivere (= *asisa*), la quale è eterna ovvero senza principio. Anche i *samskara* si devono supporre come senza inizio, dato che si producono e vengono accumulati nel *karmasaya* dalla stessa forza di *asisa* attraverso la quale il ciclo delle successive vite viene perpetuato.
- Patanjali ha usato due termini differenti aventi il significato di ‘volontà di vivere’: ‘*asisa*’ e ‘*abhinivesa*’ (II:3 e 9). Il primo riguarda la forza positiva ed essenziale per il mantenimento delle attività vitali, yoga compreso. *Abhinivesa*, invece, è un *klesa*, cioè un fattore di tensione e disturbo, essendo associato all’egoismo divisivo, cioè ad *asmita*, che è un altro *klesa*.
- Come vi è una differenza molto sottile tra il benigno ‘*asmita-matra*’ (= la pura auto-consapevolezza, v. IV:4) e *asmita* (= ‘io ci sono’, l’egoismo, un *klesa*), così vi è una differenza tra il benigno *asisa* (pura volontà di vivere) e *abhinivesa* (= ‘attaccamento alla vita’ che si manifesta come lotta e sopraffazione dominata dall’egoismo: un *klesa*). *Avidya*, il primo *klesa* dalla quale derivano, e ne sono i diversi aspetti, tutti gli altri (v. II:3 e segg.), è eterna. Allo stesso modo sono eterni i *samskara* e i *karmasaya*. Se *asisa* è la causa, e i *samskara*, identici alle *smrti* (= memorie) che danno origine alle *vasana* (eccitazione di *samskara*, spesso ‘desideri’) sono le conseguenze, allora la sequenza: *samskara*→*smrti*→*vasana*→desideri è causata da *asisa* (volontà di vivere).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:11. *hetu-phalāśrayālabhanaih samgrhitatvādesām-abhāve tad-abhāvah*

- *hetu* = scopo, causa;
- *phala* = risultato, effetto, frutto;
- *āśraya* = rifugio, luogo sicuro;
- *alambana* (→ *aih*) = mezzi di sostegno (mediante o per i quali);
- *samgrhitatva* (→ *at*→*ad*) = la proprietà di essere tenuti insieme come una unità (in base alla);
- *esām* = di queste;
- *abhāva(e)* = assenza, scomparsa (in);
- *tad* = suoi o loro;
- *abhāva (h)* = assenza, scomparsa (è).

- Trad. lett.:
- «In base alla proprietà (= capacità) di essere tenuti insieme...(1) mediante i mezzi del supportare questa capacità unitiva e interezza (ovvero) la causa che qui è (a) il desiderio di vivere (b) i *klesa*, l'effetto (qui il risultato o frutto) e deposito (qui il *karmasaya*).... ovvero...(2) attraverso la causa, l'effetto, il deposito e sostegno (che qui sarebbero soggetti od oggetti mondani)....(dove vi è) assenza di questi (cioè dei fattori che sostengono o tengono insieme qualcosa, che per (1) sono tre e per (2) sono quattro) vi è assenza anche di quelli (dei *samskara* e delle *vasana*)».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:11. *hetu-phalāśrayālabhanaiḥ samgrhitatvādesām-abhāve tad-abhāvah* (2)

- Un'azione (*karma*) lascia un residuo in forma di *samskara* perché chi ha eseguito quell'azione ha delle aspettative o desiderio di qualche sorta di ricompensa (*phala*) come conseguenza di essa. L'azione karmica è stimolata: dalla forza di *āśisa*, secondo l'interpretazione (a), o dalla forza pressante dei *kleśa*, secondo l'altra interpretazione (b), e essa converte, per così dire, il *samskara* in *vasana*, il quale funge da stimolo per l'attivazione del *samskara* di quel *karma* quando la fase di maturazione del *karma* stesso è superata e il suo frutto (*phala*) sta per apparire.
- Questo *karma-phala-akanksa* (aspettativa e desiderio del frutto dell'azione) o *vasana* è prodotto, come abbiamo visto, in base ad (1) *asisa* (desiderio di vivere) o (2) *klesa*, che pertanto sono la vera causa (*hetu*) che conduce alla registrazione e conservazione del *samskara* di quel *karma* nel deposito o *karmasaya*.
- Dopo un certo tempo, quando si verificano le circostanze favorevoli, il *phala* o effetto del *karma* si verifica. Fino ad allora il *karma-samskara* rimane nel deposito (= *aśraya*) del *karmasaya*. Pertanto l'intera catena dal *samskara* al *phala* dipende da questi fattori di sostegno (= *ālambana*) e diventa un processo integrale in base ad essi. Se questi *alambana* (o anche uno di essi) sono assenti, l'intero meccanismo si incepperebbe, essendo tutti questi fattori egualmente essenziali a tenerlo insieme.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 11. *hetu-phalāśrayālbambanaih samgrhitatvādesām-abhāve tad-abhāvah* (3)

- Se si assume che *asisa* (= desiderio di vivere) sia la causa (= *hetu*), allora il rimedio consisterebbe nel *para-vairagya* (= assoluto non attaccamento). Se si assume che la causa si trovi nei *klesa*, allora il rimedio consisterebbe nel *kriya-yoga* (cfr. II, 2 segg.). Onde abolire l'effetto (*phala*), si deve abolire il desiderio per i frutti (*phala-akanksa*), come è ben spiegato nella Bhagavad-gita. È evidente che anche per questa operazione è necessario un elevato grado di *vairagya*. Se non c'è desiderio dei frutti dell'azione (*phala*), allora quest'ultima (= *karma*) diventa *niskama* (= priva di desiderio). Così la ragione per convertire il *karma* in *samskara* e questo in *vasana* non ha ragione di esistere e così il suo deposito nel *karmasaya*.
- Con il distacco (*vairagya*), l'*alambana* (preso separatamente come il quarto fattore che tiene insieme la catena *karma-phala* secondo l'interpretazione (2) del *sutra*), come dire che il soggetto-oggetto mondano è divenuto per lo yogi del tutto insignificante e tale da non avere alcuna influenza sul processo di *karma-samskara-phala* (da cui nuovo *karma*)...Ne consegue che il *vairagya* è il rimedio principe per l'abolizione tutti i fattori (i tre o quattro elencati) che supportano il processo di attivazione e deposito dei *samskara-vasana* e per interrompere la sequenza di *karma-samskara-vasana-phala* che altrimenti continuerebbe per l'eternità.
- Quando i desideri (= *iccha*) causanti il deposito dei *samskara* scompaiono, assieme alla loro causa principale (*hetu*), la volontà di vivere (*asisa*), allora lo yogi non ha nulla da aspettarsi e da ottenere e quindi neanche il desiderio di continuare a vivere ulteriormente. È quindi in grado di uscire dal circolo delle rinascite e liberarsi dai legami e dalle sofferenze della vita e della morte ed accedere al *kaivalya*, ossia all'Assolutezza.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV: 11. *hetu-phalāśrayālabanaih samgrhitatvādesām-abhāve tad-abhāvah* (4)

- Il termine *alambana* significa sostegno, e abbiamo interpretato il composto '*alambanaih samgrhitatvat*' come 'sulla base dei mezzi sostenenti questa interezza'. Pertanto, la traduzione lett. (1) del *sutra*, secondo la quale il mezzi (= *alambana*) che mantengono questa interezza sono tre, ossia la causa (= *hetu*), il frutto (= *phala*) e il deposito (*asraya*), ci sembra la più appropriata.
- Altri commentatori individuano nel termine *alambana* un ulteriore quarto fattore che supporta il processo di *samskara*→*vasana*, che cioè lo mantiene come processo integrale. Essi interpretano *alambana* come sostegno, che identificano con gli oggetti o soggetti mondani che rendono possibile l'azione o l'esperienza, donde il *karma* e i *samskara*. Anche se si accetta questa seconda interpretazione, come data nella trad. lett. (2), il significato generale e lo scopo del *sutra* non cambia di molto. Dato che l'assenza di uno qualsiasi di questi fattori equivale all'assenza di tutti gli altri, e quindi la scomparsa dei *samskara* e delle *vasana*, non importa granchè se essi siano tre o quattro.
- Dalla composizione del *sutra* (come nella prima interpretazione), sembra che *asisa* (a) sia la causa (*hetu*) più plausibile. Altri ritengono che sia da ricercarsi piuttosto nei *klesa* (b), probabilmente sulla base del *sutra* II: 12, dove si dice che essi sono l'origine del *karmasaya*. Ma ciò non cambia le cose dato che *abhinivesa*, molto simile ad *asisa*, è compresa nei *klesa*; pertanto la spiegazione data in (1) (b) può pure essere accettata, sebbene quella data in (1)(b) sembri la più corretta.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:12. *atitanagatam svarupato'sty-adhvabhedad-dharma-nam*

- *atita* = passato, andato via;
- *anagata* = non ancora venuto, futuro;
- *svarupatah* ($\rightarrow o$) = datta o per sua propria (reale) natura;
- *asti* ($\rightarrow y$) = è;
- *adhva* = sentiero, direzione;
- *bheda* ($\rightarrow at \rightarrow ad$) = differenza (dovuto alla);
- *dharma* ($\rightarrow anam$) = qualità o proprietà fondamentali (delle).

- Trad. lett.:
- «(la percezione o la nozione del) passato e del futuro è nella sua natura (cioè realmente un sentite prodotto semplicemente) dovuto alla differenza delle direzionalità dei *dharma* (cioè delle proprietà basiche delle cose)».

- Il sutra sembra affermare che le nozioni di passato e futuro, ovvero del fluire continuo del tempo, non è reale. Si tratterebbe di una nozione causata dalle diverse direzionalità dei *dharma*, cioè delle proprietà basiche che determinano la natura di una particolare sostanza o cosa.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:12. atitanagatam svarupato'sty-adhvabhedad-dharma-nam (2)

- È un fatto riconosciuto che tutte le cose subiscono dei mutamenti e che questo alla lunga porta alla loro totale distruzione o scomparsa. Secondo il *Samkhya-yoga* (v. Bhagavad-gita II,16), tuttavia, nulla viene distrutto davvero. La distruzione o sparizione è un cambiamento drastico, dove i *dharma* (le qualità di una cosa) vengono cambiati al punto che la cosa che ne risulta non è riconoscibile come figlia dell'originale e quindi si è generata l'impressione della sua scomparsa.
- In questi processi di distruzione e scomparsa, cioè di drastica trasformazione, ciò che accade è che alcuni *dharma*, dal loro stato manifesto fanno ritorno allo stato immanifesto, e noi diciamo che essi 'se ne sono andati' e sentiamo che sono diventati il 'passato'. Dallo stato immanifesto altri nuovi *dharma* emergeranno, e noi diremo che essi sono 'futuro'. Perciò il concetto abituale di 'tempo' non è reale. È una concezione generata semplicemente dalle due direzioni del movimento dei *dharma*, da manifesto a immanifesto e viceversa, da immanifesto a manifesto. Questa visione, esposta molti secoli fa, è simile a quella cui sta arrivando la scienza moderna. Come un viaggiatore sul treno vede scorrere e cambiare il paesaggio, così una persona nota la scomparsa dei vecchi *dharma* (delle cose) e il sorgere di nuovi *dharma* (nella cosa trasformata). Ciò crea l'impressione dello scorrere del tempo, con il senso del passato, presente e futuro, mentre si tratta solamente della conseguenza della duplice e opposta progressione dei *dharma*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:12. *atitanagatam svarupato'sty-adhvabhedad-dharma-nam* (3)

- Dopo aver descritto il metodo attraverso il quale lo yogi esaurisce tutti i *samskara* accumulati nel passato, simultaneamente precludendone l'accumulazione di nuovi, Patanjali doveva spiegare la natura del 'tempo', poiché una chiara comprensione circa l'illusorietà di questo fenomeno ne rimuove i legami e i condizionamenti, che costituiscono un forte ostacolo alla libertà di *citta* sul sentiero che conduce al *kaivalya*.
- La liberazione totale dal legame del senso del 'tempo' è realizzata mediante il *samyama* sugli *ksana* (unità di tempo, i 'quanta') e loro sequenzialità (v. III, 52 e segg.). Questa operazione, come viene spiegato, porta al *viveka-jnana*, facoltà che rende possibile allo yogi di realizzare la realtà dietro le forme apparenti dei fenomeni e attraverso di essa attingere al *kaivalya*.
- I sutra che seguono chiariscono ulteriormente quanto sopra, e inoltre rendono comprensibile la *vibhuti* dell' *atita-anāgata-jnāna* e in generale il meccanismo per cui sono possibili le profezie. Lo yogi o il profeta non fanno altro che spostare la loro consapevolezza nel cosiddetto futuro, che secondo la teoria sopra enunciata è già presente, sebbene in uno stato che per tutti gli altri è ancora immanifesto.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:13. *te vyakta-suksmā gunātmānah*

- *te* = essi;
 - *vyakta* = manifesto;
 - *sukhma* (→āh →ā) = sottili, non manifesti;
 - *guna-ātmāna* (→h) = della natura dei *guna*.
-
- Trad. lett.:
 - «essi sono manifesti e non manifesti (e) della natura dei *guna*».
-
- ‘Essi’ si riferisce ai *dharma* del *sutra* precedente. Questi sono *gunatmana*, vale a dire di natura *prāktika* e possono essere *vyakta*, ovvero manifesti al momento presente, oppure *sukhma* o sottili, latenti, che sono stati manifesti nel passato e che si manifesteranno nel futuro. Siccome il duplice aspetto del tempo, ossia passato e futuro, è soltanto una sensazione causata dalla doppia direzionalità della progressione dei *dharma*, la descrizione, in particolare la prima parte ‘*vyakta-sukhma*’, si può applicare ai *dharma* passati e sulla via di riemergere, in altre parole anche ai tempi passati, presenti e futuri.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:14. *parināmaikatvād-vastu-tattvam*

- *parinama* = trasformazione;
 - *ekatva* (*at*→*ad*) = unicità (dalla, in base alla);
 - *vastu* = cosa, oggetto;
 - *tattva* (*m*) = essenza, principio di individualità (è stabilito, esiste).
-
- Trad. lett.:
 - «in base all'unicità delle trasformazioni (è stabilita l'esistenza della) essenza di una cosa».
-
- *Prakṛti* essendo in eterna trasformazione (*parinami*), anche ogni cosa o fenomeno è soggetto a mutevolezza continua. Negli oggetti della stessa specie o tipo vi è una stretta rassomiglianza tra i rispettivi *dharma* (le caratteristiche fondamentali determinanti la natura e la specie di tali oggetti), tuttavia ogni individuo di una specie o classe differisce da tutti gli altri in qualche modo sottile. A causa di queste differenze sottili è possibile distinguere una cosa dalle altre della stessa classe o specie. Queste trasformazioni, pertinenti al suo *dharma*, sono uniche per ogni membro individuo della stessa classe, siano esse secondarie ed esterne o stati veri e propri, o entrambe (v. II:13). Ciò è espresso dal composto '*parinama-ekatva*'.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:14. *parināmaikatvād-vastu-tattvam* (2)

- Il termine *tattva* si può tradurre con: elemento essenziale, qualità che distingue una cosa particolare da tutte le altre, natura, ecc. In base a questa caratteristica di unicità delle trasformazioni si stabilisce la natura reale e il principio essenziale dietro quella cosa particolare. Questa realtà o essenza non è la Realtà Ultima dietro la cosa, ma ciò che possiamo designare come il principio di identità, corrispondente al concetto di 'personalità' nel caso di un essere umano. Il *sutra*, pertanto, sostiene che a dispetto di ogni trasformazione che una cosa possa subire, vi è in essa un principio o elemento sottile che ne mantiene l'unicità o individualità specifica.
- Questo *vastu-tattva* è strettamente collegato a tale principio, che viene indicato con la parola *dharmi* nel *sutra* III:14. Indubbiamente *dharmi* è più sottile e possiede una maggiore personificazione, laddove *vastu-tattva* è più grossolano, riguardante più l'aspetto materiale della cosa, ed ha minore personificazione.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:15. *vastu-sāmye citta-bhedāt-tayorvibhaktah panthāh*

- *vastu* = cosa, sostanza;
- *sāmya* (→e) = (nella) stessa, unicità;
- *citta-bheda* (→at) = (dovuta alla, in base alla) differenza dei *citta*;
- *tayoh* (→r) = dei due;
- *vibhakta* (h) = separati;
- *pantha* (→ah) = sentieri, direzione (→legami).

- Trad. lett.:
- «nell'unicità di una cosa (cioè anche in una condizione in cui una cosa è una e la stessa), a causa delle differenti nature dei *citta* (individuali) (vi sono) direzionalità separate dei due (della cosa e del *citta*).»

- Sebbene l'epoca della composizione dello *Yogasutra* non sia determinata con esattezza, gli studiosi concordano nel collocarla due o tre secoli dopo il Buddha. In quel tempo le diverse scuole di filosofia buddhista dovevano essere già ben strutturate e molto popolari. I quattro *sutra* (IV:14-17) sembrano essere una confutazione della concezione secondo la quale tutte le cose non sarebbero che una produzione della mente e come tali prive di esistenza reale, come sostenuto dalle scuole idealistiche, in particolare quella dei *Vijñānavādī*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:15. *vastu-sāmye citta-bhedāt-tayorvibhaktah panthāh* (2)

- L'argomento principale portato a supporto di tale concezione è che lo stesso identico oggetto appare (viene sperimentato) in modo diverso dalle diverse persone. Essi sostengono che se la cosa in questione avesse esistenza reale, dovrebbe apparire ed essere sperimentato in modo identico da tutte le persone. Dato che non è così, sostengono che le cose non posseggono una esistenza reale ma sono creazioni della mente.
- Patanjali spiega che la cosa percepita dal *citta* sta subendo per conto proprio delle trasformazioni, e che *citta* differenti, in base alla differente loro composizione (cioè dei rapporti specifici tra *sattva*, *rajas* e *tamas* in ciascuno di essi) percepisce e quindi fa esperienza di tali trasformazioni, ognuno a suo modo distinto dagli altri, poiché la percezione di un *citta* particolare è per così dire 'colorata' dalle sue proprie trasformazioni.
- Così, secondo Patanjali, il fatto di aversi percezioni differenti da parte di differenti *citta* a proposito della stessa cosa, non va a contraddire una reale esistenza della cosa medesima. Un classico esempio per mostrare come differenti persone possano avere dello stesso oggetto una percezione del tutto diversa è quello del serpente. Anche se si trattasse di un rettile assolutamente innocuo, viene generalmente evitato con orrore. Ma per un etologo capace di riconoscerne la specie, lo stesso può essere visto con interesse; la stessa reazione si verifica spesso nei bambini indiani non avvertiti dell'eventuale pericolo. I *samskara* nei *citta* di questi differenti esseri umani sono ampiamente diversi tra loro, come pure le composizioni dei *triguna*, e così le rispettive reazioni di fronte all'identico fatto o fenomeno.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:16. *na caika-citta-tantram vastu tad-apramanakam tada kim syat*

- *na* = no;
- *caika-citta-tantra (m)* = e sotto il controllo (guidato da) di un citta (è);
- *vastu* = cosa, oggetto;
- *apramanaka(m)* = non comprovato, inesistente, irreal;
- *tada* = allora;
- *kim* = che cosa? (particella interrogativa);
- *syat* = essere, diventare (con probabilità);

- Trad. lett.:
- «e la cosa (o oggetto) non è governata da (alcun) singolo *citta*. Di conseguenza diventa non-reale (non-esistente) quando tale (particolare *citta*) non sta percependo quella cosa o oggetto?».

- Il *sutra* è la continuazione del precedente e concorre, precisandola, alla confutazione dei *Vijnanavada* buddhisti.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:16. *na caika-citta-tantram vastu tad-apramanakam tada kim syat (2)*

- Un oggetto non subisce trasformazioni per il semplice desiderio di una persona; come dire, esso non si trova sotto il controllo di alcun *citta*. Onde sottolineare l'assurdità dell'affermazione secondo la quale le cose sono pure creazioni mentali o di *citta*, Patanjali avanza una domanda molto pertinente: «cosa diventa un oggetto nel momento in cui un *citta* non lo sta considerando o percependo?». Diverrebbe inesistente? Ovviamente la risposta è negativa. L'esperienza comune e universale è che quando una persona (il suo *citta*) non sta prestando attenzione o percependo una cosa, essa viene percepita da altri. E sebbene possano esservi delle differenze nella percezione di una determinata cosa da parte di *citta* differenti, ci sarebbero degli aspetti della cosa comune a tutte le diverse percezioni, poiché facenti parte della natura della cosa stessa. Ciò costituisce un'ulteriore prova dell'esistenza di un *vastu-tattva*, un principio essenziale o elemento di realtà, presente in quella cosa.
- Ciascun *citta* è vagamente consapevole dell'esistenza della cosa anche quando non se ne sta occupando direttamente: ciò costituisce una ulteriore confutazione della concezione Vijñānavada. Se le cose fossero mere creazioni di *citta*, quest'ultimo si disfarebbe almeno di quelle problematiche e insopportabili mediante un semplice atto di volontà. Ma non è così: al contrario, è proprio ai problemi arrecati dalle cose che il *citta* ne diventa viepiù consapevole. Tutto ciò contrasta completamente con la visione dei Vijñānavadi.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:17. *tat-uparāgapeksitvāc-cittasya vastu jñātajñātam*

- *tat* ($\rightarrow d$) = (di, per) esso;
 - *uparaga* = essere colorito, prendere il colore (di);
 - *apeksitva* ($\rightarrow at \rightarrow ac$) = (1) dovuto alla necessità di, come risultato di; (2) in proporzione a;
 - *citta* (*sya*) = il citta (del);
 - *vastu* = cosa, oggetto;
 - *jñata* = conosciuto;
 - *ajñata* (*m*) = non conosciuto (è).
-
- Trad. lett.:
 - (1) «(per la cognizione di una cosa) è necessario che vi sia una ‘coloritura’ (= assunzione delle sue qualità) del *citta* da parte di essa (la cosa), con il risultato che quella cosa viene conosciuta, altrimenti (essa rimane) sconosciuta».
 - (2) «La cosa diviene (relativamente) conosciuta o meno in proporzione alla ‘coloritura’ del *citta* da parte di essa».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:17. *tat-uparāgapeksitvāc-cittasya vastu jnātajnātam* (2)

- La concezione occidentale moderna dei meccanismi della percezione è che qualche tipo di energia o vibrazione proveniente da un oggetto colpisce uno dei nostri sensi, e il relativo stimolo nervoso, giunto per via nervosa al cervello, in un modo ancora non chiaro, influenza la mente e il pensiero. Ne risulta la percezione dell'oggetto da parte della mente (la scienza moderna fa fatica ad accettare l'esistenza di una 'mente' del tutto indipendente dal corpo, tuttavia è costretta ad accettare tale termine).
- Gli antichi pensatori indiani credevano che sia il *citta* (l'apparato della consapevolezza che, come spiegato in I:2, ha un'estensione di attività molto più ampia di quella della 'mente') a volgersi all'esterno attraverso i sensi, verso gli oggetti e assorbirne le qualità in grado maggiore o minore. Maggiore l'assorbimento delle qualità dell'oggetto (= il 'venirne colorata' secondo l'espressione del *sutra*) e migliore sarà la percezione e la conoscenza dello stesso. Questo assorbimento delle qualità dell'oggetto da parte del *citta* è detto essere il suo *uparaga* (coloritura da parte dell'oggetto).
- Il termine '*apeksa*' ha due significati: (1) aspettativa, necessità di; (2) in confronto o in relazione a. Le due traduzioni del *sutra* dipendono dai due significati di *apeksitva*. Dal punto di vista pratico, il significato generale del *sutra* rimane lo stesso in entrambi i casi.
- Nel primo, si afferma che lo *uparaga* (= 'coloritura') del *citta* da parte dell'oggetto (= *vastu*) è necessario onde avere la conoscenza di quest'ultimo, che altrimenti rimarrebbe sconosciuto.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:17. *tat-uparāgapeksitvāc-cittasya vastu jnātajnātam* (3)

- Nel secondo, questa necessità dello *uparaga* di *citta* da parte dell'oggetto resta confermata, ma viene ulteriormente precisato che il *vastu* viene conosciuto (o rimane sconosciuto) in funzione al grado di 'coloritura' (*uparaga-apeksitva*) di *citta* da parte delle qualità dell'oggetto.
- Delle due interpretazioni, la seconda sembra preferibile, perché se Patanjali vuole dire che l'oggetto diventa conoscibile solo quando la 'coloritura' di *citta* da parte dell'oggetto è avvenuta, allora i termini '*apeksi*' e '*ajnatam*' del composto '*jnatajnātam*' sono superflui. L'espressione '*taduparagatvat-cittasya vastu jnatam*' (= se vi è coloritura di *citta* da parte dell'oggetto, questo diventa conosciuto) sarebbe sufficiente. È ovvio che se non vi fosse 'coloritura' di *citta* da parte dell'oggetto, questo rimarrebbe sconosciuto, quindi non vi è bisogno di aggiungere il termine '*ajnatam*'. E tuttavia Patanjali lo ha aggiunto: ciò può essere soltanto per precisare che l'oggetto rimarrebbe sconosciuto in relazione alle qualità che non producono 'coloritura' di *citta*. Questa interpretazione (II) chiarisce inoltre la questione sollevata in IV:15 e cioè 'perché lo stesso oggetto è visto diversamente da differenti persone?': la 'coloritura' (*uparaga*) da parte dell'oggetto avviene in proporzioni diverse nei vari *citta*, dipendendo dalla composizione dei *guna* di ciascuno di questi. Pertanto, la conoscenza dell'oggetto da parte dei diversi *citta* è variabile, ognuno percepisce le qualità diversamente.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:18. *sada jnatas-citta-vrttayas-tat-prabhoh purusasya-parinamitvat*

- *sada* = sempre;
- *jnata* ($\rightarrow \bar{a}h \rightarrow \bar{a}$) = conosciuti (sono);
- *cittavrtti* (*ayah* \rightarrow *ayas*) = le vrtti di citta;
- *tat* = di essi;
- *prabhu* ($\rightarrow oh$) = signore, superiore, controllore;
- *purusa(sya)* = purusa (del);
- *aparinamitva* ($\rightarrow \bar{a}t$) = immutabilità (in base alla).

- Trad. lett.:
- «in base all'immutabilità del *purusa*, le *citta-vrtti* (modificazioni funzionali di *citta*) divengono conosciute a (questo *purusa* che è) il loro signore».

- Onde misurare o valutare correttamente qualcosa, è necessario che la taratura dello strumento rimanga costante. Questa regola vale anche nella valutazione dei cambiamenti o delle attività che hanno luogo in un oggetto.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:18. *sada jnatas-citta-vrttayas-tat-prabhoh purusasya-parinamitvat* (2)

- Per l'essere umano il mezzo di cognizione è la sua mente o *citta*, ma questa subisce continue modificazioni (= *vrtti*). Il *citta*, grazie alla sua potenzialità di conoscere, può conoscere anche tali modificazioni aventi luogo in sé stesso. Ma, come detto nel *sutra* precedente, esso conosce in proporzione alla 'coloritura' presa dall'oggetto che sta conoscendo. Perciò la conoscenza ottenuta dal *citta* è sempre relativa e come tale imperfetta. È ben noto che ciò è particolarmente vero a proposito dell'auto-conoscenza: sempre distorta da preconcetti, valutazioni giustificative, ecc. intrinseche al conoscitore. Perciò la cognizione e la valutazione dei propri *vrtti* da parte del *citta* è piuttosto imperfetta. Specialmente quando si tratti di controllare, inibire e infine arrestare totalmente (= *nirodha*) le *citta-vrtti*, il *citta* stesso non può farlo a perfezione, proprio a causa dell'imperfetta cognizione delle sue proprie *vrtti*. Per questo scopo supremo, pertanto, è necessario ricorrere a qualcosa di immutabile. Grazie alla sua immutabilità (= *aparina-mitva*) il *purusa*, che ha la potenzialità (latente o immanifesta) di produrre consapevolezza, funge da strumento di misura stabile con l'aiuto del quale le *citta vrtti* possono venir giudicate nella loro totalità. Questo fatto viene spiegato nel *sutra*, dove il *purusa* viene indicato come 'il signore del *citta* e delle *vrtti*': il *purusa* può osservare queste *cittavrtti* senza esserne in alcun modo influenzato e quindi la conoscenza che ne viene è da considerarsi corretta.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:19. *na tat-svābhāsam drsyatvāt*

- *na* = no;
 - *tat* = questo;
 - *svabhāsa (m)* = auto-illuminante (è);
 - *drsyatva (-→at)* = la natura di essere percepito (per il fatto di).
-
- Trad. lett.:
 - «Per il fatto di essere della natura di un *drsyā* (= di qualcosa che può essere percepita) esso (il *citta*) non è auto-illuminante».
-
- Come la luce rende visibili gli oggetti, così la consapevolezza è l'illuminazione interna che la potenzialità di *citta* rende capace di percepire e conoscere le cose. Ma questa potenzialità non è intrinseca al *citta*: esso sembra possedere la consapevolezza, ma questa è un riflesso della potenzialità del *purusa*, proprio come la luce lunare è luce del sole riflessa, e tuttavia rende visibili gli oggetti. La luna viene vista come oggetto luminoso, ma non per luce propria.
 - Ciò si spiega dal fatto che il *citta* è esso stesso qualcosa che viene percepita, come spiegato in IV:18. Se una cosa viene percepita, colui che la percepisce deve essere un altro ente.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:19. *na tat-svābhāsam drsyatvāt* (2)

- Nel caso del *citta*, quando esso percepisce qualcosa del mondo esterno, ciò si deve alla potenzialità di percezione e cognizione ottenuta – come riflesso della potenzialità simile (ma latente) - dal *purusa*. Il rapporto del *citta* col *purusa*, fonte della sua consapevolezza, è simile a quello della luna, priva di luce propria, e che tuttavia grazie al sole rende visibili gli oggetti di notte.
- I termini ‘illuminazione’, ‘percezione’ e simili non si riferiscono alla luce fisica e alla vista. Essi sono qui usati in rapporto alla consapevolezza e ai funzionamenti e agli effetti di quest’ultima. Il *citta*, che è qualcosa che può essere percepito e conosciuto (*drsya*) non gode di luce propria e di autoconoscenza. È il *purusa*, definito un ‘*citi-sakti*’ (IV:22, 34) ad avere quelle potenzialità. Precisamente, il *purusa* non è di per sè (attivamente) conscio, ma può suscitare consapevolezza in un altro ente, cioè nel *citta*. La potenzialità di consapevolezza del *purusa* è pertanto ‘latente’. Per la sua stessa presenza il *citta* ne viene stimolato e attivato e reso capace di conoscere, ovvero di esserne ‘illuminato’.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:20. *eka-samaye cobhayānavadhāranam*

- *eka* = uno;
- *samaya* ($\rightarrow e$) = tempo (al);
- *cobhayanavadharana* (*m*) = e, impossibilità di conoscere entrambe.

- Trad. lett.:
- «e (a causa dell') impossibilità di conoscere entrambe (il *citta* stesso come percettore e la cosa percepita) allo stesso tempo».

- La congiunzione 'e' ci mostra che questo *sutra* è un'estensione del precedente. Esso fornisce un ulteriore argomento in favore dell'affermazione che il *citta* non è auto-conoscente, cioè non è in grado di conoscere il proprio sé. Per sua natura il *citta* conosce continuamente delle cose, ma anche in tale caso può conoscerne solo una alla volta, anche se talvolta, a causa della rapida successione delle immagini, può sembrare il contrario. Se il *citta* potesse affrontare simultaneamente una moltitudine di soggetti, non vi sarebbe bisogno di sviluppare in esso la concentrazione (*ekagrata*) né sarebbe necessario uno sforzo particolare per realizzarla. Per sua natura, il *citta* (come la mente, che ne fa parte) è molto fluttuante e vaga incessantemente da una cosa all'altra, e come l'*ekagrata* possa trarne vantaggio è spiegato in III:12, che tratta appunto della concentrazione in un punto di *citta* (*ekagrata-prinama*).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:20. *eka-samaye cobhayānavadhāranam* (2)

- Che si debbano compiere sforzi speciali onde ottenere l'*ekagrata* di *citta* è un'ulteriore conferma del fatto che il *citta* non può afferrare simultaneamente più di un soggetto. Il *citta* fa continuamente esperienza del mondo esterno e a noi sembra che il *citta* abbia allo stesso tempo la consapevolezza diretta di tali sue esperienze. Ma, come spiegato in IV:19, il *citta* non può essere consapevole di due cose simultaneamente. Come mai allora si ha questa impressione? La risposta è che questa consapevolezza è il riflesso della consapevolezza (latente) del *purusa*. A causa del *samyoga* (II:17) si forma un falso senso di sovrapposizione o identità del *citta* col *purusa*, che produce questa sensazione che sia il *citta* stesso a conoscersi mentre allo stesso tempo conosce il mondo esterno. Il sutra ripete che in verità il principio veggente o *drasta*, che percepisce e conosce il *citta* e i suoi dinamismi (*vrtti*), non è il *citta* stesso, ma il *purusa*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:21. *cittantara-drsye buddhi-buddheratiprasangah smrti-samskaras-ca*

- *cittantara* = i differenti *citta*;
- *drsya* ($\rightarrow e$) = venir percepito (in);
- *buddhi* = intelligenza, comprensione;
- *buddhi* ($\rightarrow eh \rightarrow er$) = cognizione (della);
- *atiprasanga* (*h*) = stiramento eccessivo di un principio, superfluità di argomenti (è);
- *smrti* = memoria;
- *samkara* ($h \rightarrow s$) = mescolanza causante confusione (è);
- *ca* = è.

- Trad. lett.:
- «E nella (presumendo il fenomeno della) percezione di un *citta* da parte di un altro, diverso *citta*, ciò sarebbe un caso di riduzione ad assurdo e cioè la cognizione di (un'altra) cognizione di (un'altra ancora) cognizione...all'infinito (il che inoltre condurrebbe alla) mescolanza delle memorie, causante confusione».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:21. *cittantara-drsye buddhi-buddheratiprasangah smrti-samskaras-ca* (2)

- L'iniziale 'e' mostra che questo è un ulteriore argomento che rafforza le affermazioni dei tre *sutra* precedenti (IV:18-20). Se si ammette che l'attività di un *citta* viene percepita dal potere cognitivo (= *buddhi*) di un altro *citta*, estendendo tale ragionamento si deve riconoscere che anche l'attività di questo secondo *citta* viene percepita dalla *buddhi* di un terzo *citta*, e così via. La catena dei *citta* e delle rispettive *buddhi* si estenderebbe all'infinito, l'argomentazione non arriverebbe mai ad un punto fermo, ogni discussione diverrebbe impossibile e ne risulterebbe una situazione assurda. Tale ragionamento, che non porta da nessuna parte, pertanto va scartato. Anche la nostra esperienza pratica va contro una tale impostazione.
- Se si ammette possibile una serie infinita di *citta*, ognuno dei quali ne percepisce un altro, allora vi sarebbero altrettanti *karmasaya* (deposito dei *samskara* o memorie sorgenti da ciascuno di essi). Questo perché tali *citta* non sono i *nirmana-citta* di cui parla il *sutra* IV:4, ma dei *citta* naturali che come tali possiedono ciascuno il rispettivo *karmasaya*. In tale situazione, la prima difficoltà deriverebbe dal fatto che, se vi sono così tanti *citta* per persona, ciascuno dei quali con il rispettivo *karmasaya*, in quale di questi deve venir depositato un *samskara* nuovo, prodotto dall'azione karmica di quella persona, resterebbe indeterminato.
- Secondariamente, come detto nel *sutra*, se anche un solo *samskara* emergesse in forma di memoria da ciascuno di questi *karmasaya*, ci sarebbero innumerevoli memorie sovrapponesi e prementi sulla consapevolezza della persona, ad ogni momento, dando luogo ad una situazione caotica, dato che vi sarebbero continui motivi di conflitto. Pertanto, anche l'argomento della catena dei *citta* non può essere accettato.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:21. *cittantara-drsye buddhi-buddheratiprasangah smrti-samskaras-ca* (3)

- Un altro argomento è suggerito dal *sutra* che va contro l'argomentazione della catena dei *citta* ognuno percepente un altro. Un *citta* esiste e funziona in un corpo e con un corpo. Quindi gli innumerevoli *citta* dovrebbero avere altrettanti corpi, il che non è il caso. Se si presume che tutti questi *citta* stiano in un unico corpo, allora, dato che non si tratta di *nirmana-citta* ma di *citta* naturali, ognuno di essi cercherebbe di controllare e manipolare quel corpo indipendentemente e senza rispetto degli altri. Ciò darebbe luogo prima o poi a dei conflitti. Ma una tale cosa non è mai successa.
- Prendendo in considerazione tutti questi ragionamenti, si deve concludere che il *citta* viene percepito e conosciuto da un altro ente finale. Questo 'vero osservatore' del *citta*, insegna il *Samkhya-yoga*, è il *purusa*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:22. *citer-apratisamkramayas-tad-akara-pattau svabuddhi-samvedanam*

- *citi* (→*eh*→*er*) = la potenzialità (latente) di consapevolezza, *purusa-tattva*;
- *apratisamkrama* (→*ayah*→*ayas*) = incrociare o andare verso (il soggetto da comprendere);
- *tadakarapattau* = in grado di fondersi o assumere la sua forma (di *citi* o *purusa*).
- Trad. lett.:
- «in ragione della natura di *citi* di non andare verso (il soggetto da comprendere), (il *citta*) ottiene la sua conoscenza attraverso il potere di cognizione (che viene intensificato) nello stato di fondersi in esso (nel *citi*)».
- Il termine '*purusa*' viene spesso tradotto con consapevolezza o principio-conscio. Ma come spiegato in I:3 e segg., il *purusa* non è entrambe queste cose. Essendo *aparinami* (= immutabile), *a-karta* (= non agente), ecc., esso di per sé non può né percepire né conoscere direttamente, dato che percepire e conoscere comportano un mutamento e un'azione. Il *purusa* pertanto è solamente ciò che causa la consapevolezza. La facoltà di consapevolezza si manifesta unicamente nel *citta*. Il *purusa* è unicamente 'il principio sullo sfondo' avente la potenzialità latente e immanifesta di illuminare di consapevolezza il *citta*. Il termine '*citi*' (e *citi-sakti* nel *sutra* IV:34) viene impiegato per indicare questo aspetto del *purusa*, distinguendolo dal *citta*, il principio della consapevolezza attiva.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:22. *citer-apratisamkramayas-tad-akara-pattau svabuddhi-samvedanam* (2)

- Secondo l'antico punto di vista indiano il *citta* deve venir 'colorito' (*uparaga*) dall'oggetto che intende conoscere (v. IV:17). Si pone la questione: quando il *purusa* conosce le *vr̥tti* (modificazioni) del *citta*, ne viene a sua volta 'colorito'? Ovviamente la risposta è negativa, perché la natura del *purusa* è di essere *aparināmitva* (= immodificabile) e *akartr̥tva* (= inattivo). Allora, ci si chiede, come diventa possibile la conoscenza delle *citta-vr̥tti*? La risposta viene data dal sutra presente.
- Dalla composizione del *sutra* si evince che il *citta* 'si fonde nella forma del *purusa*': dato che il *purusa* non ha forma, qui si intende 'si fonde nella natura del *purusa*', cioè ne diviene una copia o riflesso esatto. In tale condizione, l'aspetto *buddhi* di *citta* (la parte avente il potere cognitivo) diventa così acuto da divenire altrettanto potente della *citisakti* del *purusa*, divenuta manifesta e attiva.
- La conoscenza del *citta* e delle *vr̥tti*, che la *buddhi* (la funzione cognitiva del *citta* stesso) ottiene, è, virtualmente, la conoscenza ottenuta dalla *citi* del *purusa*. A ciò si è altrove alluso con le espressioni: 'Il *purusa* percepisce con la mediazione di *citta-buddhi*', o 'Il *purusa* ottiene *pratyaya* o esperienza con la mediazione di *citta*' (II:20).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:22. *citer-apratisamkramayas-tad-akara-pattau svabuddhi-samvedanam* (3)

- La *drastatva* (testimonianza, veggenza) da parte del *purusa* rispetto al *citta* è di questo tipo. Quando la Realizzazione finale del *purusa* (*vivekakhyati*, *sutra* II:26, 28) è compiuta nei *nirbija* e *dharmamegha samadhi*, allo stesso tempo avviene la perfetta purificazione di *citta*, che diventa quasi altrettanto puro del *purusa* (cfr. *suddhisamyā*, *sutra* III:55) come ne fosse una replica. Ciò è detto *purusa-jnana* o *purusa-khyati*: non si tratta di conoscenza comune, cioè di qualcosa di esterno, ma di una Realizzazione, cioè del 'divenire uno con quel soggetto'. L'avvio per questa 'Realizzazione' della realtà del *purusa* comincia con la *svabuddhisamvedana* (auto-conoscenza di *citta* grazie alle sue proprie facoltà cognitive) che ha luogo nel momento in cui il *citta* diventa una copia esatta del *purusa*.
- [Da quanto detto, appare come se il *citta* (o mente) venisse percepito dallo stesso *citta* (o mente). Ma vi è una sottile distinzione nei due tipi di espressione e nelle due chiarificazioni del fenomeno. Ciò è stato necessario a Patanjali per chiarire la natura dei *purusa* e di *citta*, in accordo con i punti di vista fondamentali del *Samkhya* e dello *Yoga*].

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:23. *drastr-drsyoparaktam cittam sarvartham*

- *drastr* = il *Drastā*, il veggente, colui che percepisce;
 - *drsya* = ciò che viene visto e percepito, la manifestazione,
 - *uparakta* = ‘colorito’ (dalla cosa percepita);
 - *citta (m)* = *citta*;
 - *sarvartha (m)* = che comprende ogni cosa, onnisciente (è).
-
- Trad. lett.:
 - «Il *citta*, venendo ‘colorito’ dal *drastā* (= il veggente, il *purusa*) e dal *drsya* (il mondo manifesto) comprende ogni cosa».
-
- Il *citta*, come dai *sutra* IV:19 e 20, facendo parte del ‘visibile’, non può, per suo potere, percepire neanche la sua propria attività. La percezione del retro-principio che rende possibile la percezione, cioè del *purusa*, è ancora più lontana dalle capacità del *citta*. Come è possibile, allora, la conoscenza, o meglio la realizzazione del *purusa*?

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:23. *drastr-drsyoparaktam cittam sarvartham* (2)

- Come sostenuto dal sutra precedente, il *citta* sviluppa questa capacità nel momento in cui, per così dire, diventa identico, o una copia, del *purusa*. Quest'ultimo, naturalmente, in base alla sua natura di *aparinamitva* (= immutabilità), rimane del tutto indifferente e non influenzato da tutto ciò che accade al *citta*, che appartiene al regno di *prakrti*. Ma quando vi è una perfetta purificazione di *citta*, al punto di divenire una copia esatta del *purusa*, (*suddhisamyā*, cfr. III:55), allora non rimane alcuna barriera ai suoi poteri di cognizione, comprensione e realizzazione (IV:22). Esso diventa allora assolutamente onnisciente e in grado di afferrare e comprendere non soltanto il mondo esterno ma anche le sue proprie attività interiori (*vrtti*), come fosse un'estensione del *purusa* stesso, ed essendone una copia, ne può realizzare la natura.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:24. *tad-asamkhyeya-vasanabhis-citram-api parartham samhaty akaritvat*

- *tat* = questo;
- *asamkhyeya (eya)* = innumerabile;
- *vasana (bhīh → bhis)* = desideri subliminali (dovuto a);
- *citra (m)* = variegato, sfaccettato (è);
- *api (→y)* = anche allora;
- *parartha (m)* = per beneficio dell'altro;
- *samhati (→y)* = assemblaggio, riunione di parti;
- *akaritva (→at)* = produzione, creazione (a causa di).

- Trad. lett..
- «Questo *citta* è sfaccettato a causa delle innumerevoli *vasana* (desideri inconsci); anche così (si può comprendere che) esso è allo scopo dell'altro (cioè del *purusa*), essendo il prodotto di un assemblaggio (di parti diverse: *vasana*, *samskara*, ecc.)».

- Come gli archeologi, dalla scoperta di resti di costruzioni organizzate, deducono l'esistenza di antiche civiltà, così quando si vede un ordinato assemblaggio di parti diverse, tale da rivelarne uno scopo, se ne deduce l'esistenza di una qualche intelligenza che ha pianificato tutto questo.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:24. *tad-asamkhyeya-vasanabhis-citram-api parartham samhaty akaritvat (2)*

- Questo modo di ragionare è molto spesso usato dai credenti per concludere che Dio esiste.
- Anche il *citta* è un produttivo assemblaggio di parti diverse avente uno scopo. Ogni *karma* intrapreso dall'individuo viene registrato come *samskara* e la registrazione viene immagazzinata nella sezione di *citta* nota come *karmasaya*. Queste *samskara* affiorano nella memoria corrente in forma di *smrti* (= memorie, ricordi). In tale processo le memorie vengono associate con i corrispondenti desideri subliminali o *vasana*, che sono innumerevoli. Tuttavia, nell'infinita varietà delle *vasana*, si scorge una trama nel loro affiorare, mirante ad uno scopo, che sul piano biologico viene spesso generalmente riconosciuto come conservazione della vita e su quello spirituale come Liberazione o Salvezza.
- Questo '*samhatyakaritva*' (assemblaggio avente uno scopo) costituisce una chiara indicazione che il *citta* (con le sue innumerevoli e variegate *vasana* e *samskara* e le sue ben organizzate sezioni di *manas*, *buddhi*, ecc.), è stato unificato allo scopo di servire il suo Signore, ossia il *purusa* (IV:18).

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:25. *visesa-darsina atma-bhava-bhavana-vinivrttih*

- *visesa-darsin* ($\rightarrow ah \rightarrow a$) = uno che vede in modo speciale (che distingue *purusa* dal *citta*) (di);
- *atma-bhava* = senso di essere il sé;
- *bhavana* = il sentire;
- *vinivrtti* (*h*) = totale cessazione (è).

- Trad. lett.:
- «vi è totale cessazione del senso di essere (una delle diverse entità: il corpo, la mente, il *citta*, ecc.) nella persona capace di vedere in modo speciale (che ha realizzato la distinzione del *purusa* da tutto il resto)».

- L' uomo tende erroneamente ad identificare molte cose con il principio o essenza dell'Essere, che per il Samkhya-yoga è il *purusa-tattva* presente nell'essere umano. Questa falsa identificazione di sé come 'io' e 'mio', può essere con la Nazione, la società, la famiglia, ecc. Il *sutra* II:5 spiega che tali false identificazioni sono l'aspetto finale di *avidya*. La distinzione tra la maggior parte di queste cose e il sé o io, è molto facilmente accertabile; tuttavia, l'uomo comune tende ad identificarsi con il corpo, sebbene l'espressione abitualmente usata: 'il mio corpo', indichi chiaramente come anche nella percezione comune il corpo sia percepito distinto dal sé. Tale distinzione al solo livello intellettuale non è sufficiente a sradicare radicalmente la falsa identificazione. Ci vuole molto tempo e lavoro yogico per realizzarla.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:25. *visesa-darsina atma-bhava-bhavana-vinivrttih* (2)

- Ancora più difficile è rimuovere questa falsa identificazione del sé con entità interne come la mente, o con il suo aspetto più ampio, il *citta*. Ma il fatto stesso che usiamo l'espressione 'la mia mente' (o *citta*) indica che si tratta di qualcosa di 'separato' dall'elemento essenziale che lo constata e lo dice, cioè dal 'sé'. Ma anche qui la semplice e facile comprensione intellettuale non abolisce radicalmente l'*avidya* del sovrapporre le attività della mente-*citta* all'inattività perfetta del principio veggente o *purusa*, il Sé reale. Anche in uno yogi avanzato tale *atmabhava-bhavana* (identificazione) relativo al *citta* non è definitivamente abolito. La vera e definitiva realizzazione della distinzione tra *citta* e *purusa* si ha solo nell'ultimo stadio del *samadhi*, il *dharmamegha* del *sutra* IV:29. Allora lo yogi diviene un '*visesa-darsin*', cioè capace di vedere ciò che gli altri, non giunti al suo livello, non possono vedere. Egli è giunto alla soglia del *kaivalya* e solo a questo punto si ha la totale scomparsa di *atma-bhava-bhavana*, la falsa identificazione indotta da *avidya*.
- Tuttavia, questo *atma-bhava-bhavana-vinivrtti* si presenta solo a tratti intermittenti, quando il *citta* trascende lo *asmita* ed entra nel *nirbija samadhi*, quindi non può dirsi definitivamente acquisito. In quei momenti, tuttavia lo yogi ha potuto pregustare la Liberazione finale: è ciò che verrà chiarito nei prossimi due *sutra*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:26. *tada viveka-nimnam kaivalya-pragbharam cittam*

- *tada* = allora;
 - *viveka* = discriminazione, qui tra purusa e citta (v. III:52);
 - *nimna (m)* = ripiegato;
 - *kaivalya* = Liberazione finale;
 - *pragbhara (prak→g)* = pre-caricato;
 - *citta (m)* = *citta* (è).
-
- Trad. lett.:
 - «Allora (quando lo *atmabhavana-bhavana-vinivrtti* è realizzato) il citta è spinto in basso (dal peso di) *viveka* e pre-caricato con (l'assenza di peso del) *kaivalya*».
-
- Come spiegato in IV:25, lo *atma-bhava-bhavana*, cioè il senso di identificazione del 'sè' con le cose che gli sembrano appartenere, scompare al raggiungimento del *nirbija samadhi*, essendo stata trascinata l'*asmita*, o auto-consapevolezza. Ma tale scomparsa dello *atmabhavabhavana* dura soltanto fintanto che si è in *nirbija-samadhi*, perciò viene detto che si tratta di uno stato intermittente (IV:27). Tuttavia, l'effetto di tale temporanea scomparsa persiste a lungo nel *citta*, anche dopo l'uscita del *nirbija-samadhi*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:26. *tada viveka-nimnam kaivalya-pragbharam cittam* (2)

- Con la scomparsa di *atmabhavana*, sorge *viveka*, la discriminazione definitiva tra il *purusa* e il *citta*. L'evento è talmente gravido d'importanza che il *citta* si piega metaforicamente in due essendo incapace di reggerne il peso. Tale 'piegarsi in due' (= *nimna*) può avere qui anche un altro significato, sebbene non affermato esplicitamente dal *sutra*. Dato che con la comparsa di *viveka* l'ultima traccia di *asmita* (= il senso di 'essere') si dissolve, vi è totale assenza di orgoglio ed egoismo. Lo yogi, pertanto, diviene assolutamente umile e mite, il che è, in certo modo, conseguenza di *viveka*.
- Nell'espressione '*pragbhara*' è pure compresa questa nozione di pesantezza metaforica. Lo yogi ottiene una pre-degustazione o un 'anticipo' del *kaivalya* anche quando è nello stato di *nirbija samadhi*, particolarmente quando tale stato è ben consolidato, grazie ad una *abhyasa* continuata, ed è prossimo allo stadio terminale di *dharmamegha samadhi*. Questo assaporamento anticipato del *kaivalya* è percepito con tale travolgente intensità che allo yogi viene da esclamare: «quanto 'pesa' questo *kaivalya*!».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:27. *tac-chidresu pratyayantatani samskarebhyah*

- *tacchidra* (→*esu*) = negli spazi in esso (in *atmabhavabhavana-vinivrtti*);
 - *pratyaya* = esperienza o contenuto nel citta;
 - *antara* (→*ani*) = differenti, altri;
 - *samskara* (→*ebhyah*) = effetti residui di un karma (dovuto a, attraverso).
-
- Trad. lett.:
 - «negli spazi in questo (scomparsa della falsa percezione di sé in rapporto agli oggetti estranei), (vi sorgono) altri *pratyaya* (contenuti in *citta*) dovuti ai *samskara* (residui karmici)».
-
- Lo *atmabhavabhavana* (prendere oggetti estranei, corpo e mente compresi, per il sé) non scompare definitivamente fin dall'inizio del *nirbija-samadhi*. La scomparsa dura sempre più a lungo via via che il *sadhaka* ripete ed approfondisce la pratica di tale *samadhi*. Nei *sutra* I:50 e 51 si ribadisce che tutti i *samskara* (tranne quello del *sabija-samadhi* stesso) sono contrastati e resi inefficaci nel *sabija-samadhi* e anche il *sabija-samadhi-samskara* viene abolito nel *nirbija-samadhi* e si realizza il *sarva-nirodha* (= cessazione di ogni *vrtti* e *samskara*), che fissa il *nirbija-samadhi*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:27. *tac-chidresu pratyayantatani samskarebhyah* (2)

- Da ciò si produce l'impressione della totale e definitiva scomparsa di tutti i *samskara* fin dall'inizio del *nirbija-samadhi*. Ma qui diventa evidente che non è esattamente così. Qui si afferma esplicitamente che ciò che il *sutra* I:50 intende, e cioè che 'per effetto del *nirodha* di tutti i *samskara* si attinge il *nirbija-samadhi*', è che solo al compimento finale, ovvero a perfezione raggiunta nel *nirbija-samadhi*, vi è *sarva-nirodha* (= cessazione di tutti i dinamismi di *citta*: *vrtti*, *samskara*, ecc.).
- Mentre il *sadhaka* sta continuando, giorno dopo giorno, la sua pratica di *nirbija-samadhi*, specialmente agli inizi si verificano delle interruzioni, anche se le sedute sono quotidiane. Durante questi intervalli di rottura il senso del sé circa gli enti del non-sé (particolarmente il *citta* e talvolta il *corpo*), spesso si impone irresistibile nel *sadhaka*. In tale casi egli non può e non deve praticare il *samadhi* per un giorno intero. Anche in tali giornate, mentre il *citta* ritorna alla consapevolezza ordinaria, e il *sadhaka* affronta le esigenze del corpo per il proprio sostentamento e assolve altri doveri, il senso di sé, forse molto flebile e vago, in riguardo al *citta* e al corpo, continua ad agire sottotraccia. Tali interruzioni dell'esperienza della scomparsa della falsa identificazione del sé col non-sé (*atma-bhavabhavana-vinivrtti*) accadono perché: (1) i *samskara* imbrigliati durante il *sabija-samadhi* riemergono liberi anche negli stadi iniziali del *nirbija-samadhi*; (2) sono creati ex-novo quando il *sadhaka* fa ritorno alla vita normale, come detto sopra. Duranti tali interruzioni, il *citta* compie esperienze (*pratyaya*) diverse.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:27. *tac-chidresu pratyayantatani samskarebhyah* (3)

- In breve, il *sutra* precisa che il *nirbija-samadhi* non è stabilito permanentemente fin dall'inizio, come si potrebbe erroneamente evincere dal *sutra* I:51. All'inizio vi sono frequenti interruzioni. Da ciò si può dedurre che esso diverrebbe perfetto e stabile grazie ad una pratica continuata e che solo allora lo *atmabhavabhavana* sarebbe definitivamente vinto.
- Tale ulteriore sviluppo e culminazione del *nirbija-samadhi* ('*samadhi* senza seme') è tecnicamente noto come *dharma-megha-samadhi*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:28. *hanam-esam klesavad-uktam*

- *hana (m)* = distruzione, annicchilimento (è);
- *esam* = di questi;
- *klesa* = fattori ultimi di disturbo e sofferenza (v. II:3-12);
- *vat (→d)* = come, nella stessa maniera di;
- *ukta (m)* = detto, descritto (è).

- Trad. lett.:
- «L'annicchilimento (rimozione permanente) di questi (è da ottenersi) nella stessa maniera come prescritto per i *klesa*».

- Nel termine '*esam*' ('questi') si può leggere sia *samskara*, sia *pratyaya* o gli 'intervalli' di cui al *sutra* precedente. Secondo le regole usuali dell'interpretazione di un *sutra*, il riferimento dovrebbe essere all'ultima parola, che in IV:27 è *samskara*. Ma dal contesto l'interpretazione più corretta sembra essere con riferimento ai *chidra* (gap, intervalli) o ai *pratyaya* manifestantisi in tali intervalli. Tuttavia, quale di queste tre interpretazioni sia quella che Patanjali aveva in mente nell'impiegare il termine '*esam*', il senso generale del *sutra* non ne viene distorto, in quanto tutti questi elementi sono talmente legati uno all'altro che la presenza di uno qualsiasi durante le interruzioni del *nirbija samadhi* implica la presenza anche degli altri due.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:28. *hanam-esam klesavad-uktam* (2)

- La tecnica prescritta per superare queste interruzioni, durante le quali riappare la falsa identificazione del sé con il *citta*, causata dai *samskara* e produttrice di *pratyaya*, è la stessa prescritta per la totale eliminazione dei *klesa*. Essa consiste nella '*pratiprasava*', ovvero contro-evoluzione, invertita rispetto lo schema evolutivo del *Samkhya-yoga* (II:10). Come lì spiegato e come sarà chiarito in IV:34, il completamento perfetto di questo *pratiprasava* corrisponde al *kaivalya*, il che si realizza solo dopo aver compiuto tutto il sentiero dell'*astanga-yoga*.
- In altre parole, la totale eliminazione dei *samskara* si compie solo nello stato di *kaivalya*. Ciò che il *sutra* vuole sottolineare è che il *kaivalya* si stabilisce attraverso il totale annicchilimento dei *samskara*, e questo si può realizzare solo mediante la pratica dello yoga, vale a dire mediante l'*abhyasa*, cioè l'*anusthana* (ripetizione quotidiana) del *nirbija samadhi*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:29. *prasamkhyane 'py-akusidasya sarvatha viveka-khyater-dharmameghah samadhih*

- *prasamkhyana* ($\rightarrow e$) = la completa e integrale conoscenza (in);
 - *api* ($\rightarrow y$) = anche;
 - *akusida* (*sya*) = uno che non prende indebito beneficio o interesse (di);
 - *sarvatha* = in ogni modo;
 - *viveka* = discriminazione (qui tra *purusa* e *citta*);
 - *khyati* ($\rightarrow eh \rightarrow er$) = conoscenza o effettiva realizzazione (di);
 - *dharmamegha* (*h*) = ("nube del dharma"): stadio avanzato di *samadhi*;
 - *samadhi* (*h*) = *samadhi* (è).
-
- Trad. lett.:
 - «(Lo stato di *samadhi*) di uno (yogi), che non prova interesse (o si aspetta beneficio) alcuno neanche per la *prasamkhyana* (= conoscenza completa e definitiva) (ed è preso) in ogni modo in *vivekakhyati* (= realizzazione dell'assoluta distinzione del *purusa* da tutto ciò che è *prakrtika*, *citta* compreso), (è detto lo stato di) *dharmamegha-samadhi*».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:29. *prasamkhyane 'py-akusidasya sarvatha viveka-khyater-dharmameghah samadhih (2)*

- Quando lo yogi possiede la facoltà di *viveka-khyati* (realizzazione dell'assoluta distinzione tra *purusa* e *prakrti*) in tutti i modi, cioè compiutamente, in ogni aspetto, e continuamente, egli ovviamente possiede la più alta conoscenza o realizzazione finale, fine della ricerca yogica. Egli deve aver già acquisito la perfetta maestria del *samyama* (III:4,5), che non utilizzerà per ottenere alcuna *vibhuti*, specie se in lui si è insediato il più alto livello di *vairagya* (I:15,16). In virtù di questo assoluto distacco, sostenuto da una *vivekakhyati* perfettamente stabilita, egli non sarà interessato nemmeno alle *vibhuti* dell'onnipotenza o dell'onniscienza citati in III:49, come in nessun'altra facoltà o potere. A questo livello egli potrà essere disinteressato financo alla salvezza (= *moksa*), alla liberazione dal dolore (= *duhkha*) o al ciclo delle rinascite. In altre parole, egli non si aspetta niente dalla sua realizzazione. Come detto in III:50, egli entra direttamente nell'assoluto stato del *Kaivalya*. A questo stadio finale di sviluppo del *samadhi* viene dato il nome di *dharmamegha*.
- Dopo essere entrato nel nirbija-samadhi, anche quando i semi dell'*asmita* (= senso di esistere) sono distrutti e non vi è possibilità che lo yogi possa venir nuovamente tentato dalle suggestioni del mondo e di venirne intrappolato, il suo *citta* deve ritornare, ad intervalli, allo stato di consapevolezza ordinaria, come spiegato in IV:27. Ma una volta entrato in *dharmamegha-samadhi*, per il *citta* non vi è più una tale alternanza di stati di coscienza. L'unica via e termine è ormai il *Kaivalya*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:29. *prasamkhyane 'py-akusidasya sarvatha viveka-khyater-dharmameghah samadhih* (3)

- il significato del termine '*dharma*', come qui impiegato, non è chiaro. Anche il composto '*dharma-megha*' è difficilmente spiegabile. Nelle lingue occidentali '*dharma*' si traduce usualmente con 'dovere', 'virtù' e simili, in senso religioso. Ma entrambi questi significati, associati a '*samadhi*', non hanno molto senso, rispetto ad uno stadio così elevato, molto vicino alla Liberazione finale. Patanjali deve aver usato la parola '*dharma*' nel senso delle proprietà fondamentali o attributi essenziali (v. III:13,45 e IV:12).
- Se '*dharma*' viene inteso nel senso largo di 'essenza religiosa universale', cioè degli aspetti profondi comuni a tutte le religioni, poco o molto sviluppate che siano, aventi lo scopo di realizzare una esperienza interiore altamente mistica e spirituale, allora questo massimo *samadhi*, citato nel sistema yoga di Patanjali, come una nube carica di pioggia (= il *megha*), piovendo, apporta questa essenza o *jivana* (= l'acqua come elemento vitale) del *dharma* (quintessenza di tutte le religioni) allo yogi. Qui essa è chiamata *kaivalya*, ma in altri sistemi può essere nominata diversamente.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:30. *tatah klesa-karma-nivrthih*

- *tatah* = da questo (dal *dharmamegha-samadhi*);
 - *klesa* = i *klesa*, primordiali cause della sofferenza;
 - *karma* = *karma*, azioni con conseguente catena di *samskara* (tracce) e *phala* (fruizione);
 - *nivrthi (h)* = termine, cessazione (è).
-
- Trad. lett.:
 - «Da ciò vi è la cessazione dei *klesa* e del *karma*».
-
- Dalla composizione del *sutra*, attraverso il *dharmamegha-samadhi* (o *sarvatha viveka khyati*) i *klesa* e i *karma* vengono completamente aboliti. Ciò è come dire che tale abolizione è il risultato del *dharmamegha-samadhi*. Ma tale affermazione può anche essere capovolta. Infatti, l'abolizione dei *klesa* e dei *karma* è l'essenza stessa del *dharmamegha-samadhi*. Solo nell'ordinario modo di pensare e di parlare diciamo che il *dharmamegha-samadhi* conduce al *nivrthi* di *klesa* e *karma*, e l'affermazione del *sutra* è esposta in tal modo. Ma è anche possibile affermare che la totale abolizione (= *nivrthi*) dei *klesa* e dei *karma* risulta nel *dharmamegha-samadhi*.

KAIIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:30. *tatah klesa-karma-nivrttih* (2)

- Quando *viveka-khyati* (= realizzazione della distinzione tra *purusa* e *prakrti*) è perfettamente e permanentemente stabilito nel *dharmamegha-samadhi*, l'aspetto più fondamentale di *avidya*: la falsa identificazione del non sé (= *anatma*) col sé (= *atma*) è eliminato, e gli altri quattro *klesa* automaticamente scompaiono, esistendo gli stessi soltanto derivazioni di *avidya* (II:4). I *karma-samskara* passati possono venir rapidamente esauriti dallo yogi, se necessario, mediante ricorso al metodo descritto in IV:4-11.
- Nel sutra IV:29 è stato puntualizzato che lo yogi prossimo al *dharmamegha-samadhi* avrà già realizzato il più alto *vairagya* (= distacco) e quindi da parte sua non vi saranno desideri e aspettative di sorta. Ogni azione compiuta dallo yogi sarà ormai '*niskarma*' (=non produttrice di *karma*) perché: (1) i *klesa*, causa-radice della formazione del *karmasaya*, sono stati eliminati (II:12); (2) le azioni dello yogi essendo prive di aspettative di *phala* (frutti), non lasciano alcun residuo o *samskara* e quindi non diventano (in senso tecnico) dei '*karma*'.
- Attraverso *viveka-khyati*, quindi, i *klesa* vengono eliminati, e i *samskara* accumulati, a loro volta, vengono esauriti mediante *nirmana citta-kaya* (IV:4-11), azioni prive di desiderio-aspettativa non producenti *karma-samskara*. Tutto ciò sfocia nel *dharmamegha-samadhi*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:31. *tadā sarvāvarana-malāpetasya jnanasyānantyāj-ineyam-alpam*

- *tada* = allora;
- *sarva* = tutti;
- *avarana* = veli, cortine;
- *mala* = impurità;
- *apeta (sya)* = uno libero da (di);
- *jnana (sya)* = conoscenza (di);
- *anantya* (→ *āt* → *āj*) = senza fine, senza limiti, infinitezza (da, dovuto a);
- *jneya (m)* = degno di conoscere (è);
- *alpa (m)* = minimo, quasi nullo (è).
- Trad. lett.:
- «Allora, a causa dell'illimitatezza della conoscenza posseduta da colui (lo yogi), che è libero da tutti i veli (fattori oscuranti) (e da tutte) le impurità, vi sono (rimangono) (ben poche cose) degne di essere conosciute».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:31. *tadā sarvāvarana-malāpetasya jnanasyānantyāj-ineyam-alpam (2)*

- L'omniscienza dello yogi che abbia raggiunto i più alti livelli del *samadhi* è già stata evidenziata nei sutra III:49 e IV:29. Ciò viene qui reiterato, ma con un approfondimento circa la natura e i fattori causali di questa potenzialità posseduta dallo yogi.
- L'omniscienza si sviluppa nello yogi anche se egli non vi applica alcun *samyama*, come prescritto nei *sutra* III:44 e segg., non essendo egli interessato a possedere tale facoltà. Lo sviluppo di tale potere, infatti, è un derivato automatico della perfetta e permanente *viveka-khyati* prodotta nel *dharmamegha-samadhi*. La ragione per cui questo potere viene sviluppato è che, nella perfezione di *viveka-khyati*, si ha la scomparsa di *avidya* e degli altri *klesa* (II:4 e IV:30), cioè dei fattori che velano, oscurandola e distorcendola, l'acquisizione della conoscenza. Anche nei riguardi della semplice conoscenza mondana, ognuno dei quattro *klesa* 'secondari': *abhinivesa*, *dvesa*, *raga* o *asmita*, producono una distorsione della realtà. Ciò si può facilmente notare nello stadio di *udara* (pienamente operante) di ciascuno di essi. Nei riguardi della conoscenza superiore, significativa nella sfera spirituale, i *klesa* agiscono come delle velature che schermano la luce, impedendo una corretta visione finché non vengono adeguatamente indeboliti (*klesa-tanukarana*, II:2 e segg.). Nel *dharmamegha samadhi*, essendo stabilita *viveka-khyati*, *avidya* e gli altri *klesa* spariscono, e con essi gli schermi o veli sul sentiero delle realizzazioni della vera conoscenza spirituale.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:31. *tadā sarvāvarana-malāpetasya jnanasyānantyāj-ineyam-alpam (3)*

- Un *karma* lascia una traccia residua nel *citta* (precisamente nel sua *karmasaya*) in forma di *samskara*. Questi *samskara* sono le impurità che, fra l'altro, interferiscono nell'acquisizione di conoscenza, oscurando le facoltà illuminative interiori, esattamente come la fuliggine sui vetri di una lanterna. I *samskara* interferiscono e causano distorsione anche nella conoscenza comune: il sistema dei valori e i punti di vista di una persona viene 'colorita' dai suoi *samskara*. Essi causano ancor più oscuramento nell'acquisizione di conoscenza spirituale.
- Quando queste schermature (*avarana*) dei klesa e queste impurità oscuranti (*mala*) dei *samskara* sono rimossi nel *dharmamegha-samadhi*, non rimane più alcun ostacolo alla facoltà di illuminazione interiore o *rtambhara-prajna* (I:48, II,27). Essa allora risplende di fronte allo yogi, ed egli può conoscere la realtà di ogni cosa e ogni cosa. Grazie a tale facoltà di onniscienza, quando lo yogi vuole conoscere un particolare soggetto, o qualsiasi cosa, un lampo conoscitivo la illumina all'istante. La capacità conoscitiva dello yogi è pertanto priva di restrizioni e rimane ben poco, o piuttosto nulla, che sia a lui sconosciuto o che egli voglia conoscere.
- Si può anche dire che lo yogi ha acquisito la più ambita delle conoscenze e che ogni altra abbia poco o nullo significato in confronto a quella.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:32. *tatah krtarthanam parinama-kramasamaptir-gunam*

- *tatah* = da ciò;
- *krtartha* (\rightarrow *anam*) = (quelli i cui) scopi sono stati raggiunti;
- *parinama* = trasformazione, cambiamento;
- *krama* = sequenza, processo;
- *samapti* ($h \rightarrow r$) = fine, termine (è);
- *Guna* (\rightarrow *anam*) = triguna, i tre componenti fondamentali di *prakrti* (dei).

- Trad. lett.:
- «da ciò (dall'illimitatezza della conoscenza) (risulta) la fine del processo delle trasformazioni dei *guna*, (il cui scopo) è stato raggiunto».

- Secondo la visione del *Samkhya-Yoga* circa l'evoluzione di *prakrti*, la *mula-prakrti* (radice di *prakrti*) o *pradhana* è uno stato di equilibrio (= *samyavastha*) dei tre *guna*. In tale stato i tre *guna* si bilanciano tra loro perfettamente e nessuno di essi è manifesto. Tale equilibrio viene disturbato per influenza o vicinanza di *purusa* al *pradhana*, che ne viene 'magneticamente' (e misteriosamente) influenzato, con il risultato che l'illusione di un'associazione, tecnicamente '*samyoga*' (II:23), tra *purusa* e *prakrti*, viene a crearsi.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:32. *tatah krtarthanam parinama-kramasamaptir-gunam* (2)

- Il *pradhana* comincia a proliferare e la prima sua evoluzione è quella del '*mahat*' (al livello individuale, questo elemento è chiamato '*buddhi*', un aspetto di *citta*) e i tre *guna* (*sattva*, *rajas* e *tamas*), che costituiscono i dinamismi fondamentali del *pradhana*, perduto l'equilibrio si fanno manifesti, con la dominanza di uno sugli altri due, a seconda del quale il risultato prende i nomi di *sattvika*, *rajasika* o *tamasika*. Si sostiene che la causa del *samyoga* sia *avidya*, ma visto da un'altra angolazione si può anche dire che il *samyoga* stesso sia un aspetto, il più importante, di *avidya*. La parte più potente di *avidya*, e la più difficile da rimuovere, è l'illusoria identificazione di *citta* (un evoluto di *prakrti*) col *purusa*, identificazione che non è altro che il '*samyoga*'.
- Con l'infinita conoscenza realizzata nel *dharmamegha-samadhi* (IV:29), si ha la realizzazione dell'assoluta separazione e assenza di qualsiasi contatto del *purusa* con *prakrti*, in questo contesto, con il *citta*. Come detto nel *sutra* II:23, tale è lo scopo del *samyoga*, che in seguito aveva innescato il processo di evoluzione di *prakrti* e di trasformazione del *triguna*. Da quando questo scopo, dietro il processo delle trasformazioni dei *guna*, è stato compiuto e il *samyoga* è scomparso, essendo stata rimossa *avidya* che ne è stata la fonte, il suo ultimo forte appiglio, la falsa identificazione di *citta* con *purusa* essendo caduto, viene pure a termine il processo di trasformazione dei *guna*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:33. *ksana-pratiyogi parinamaparanta-nirgrahyah kramah*

- *ksana* = istante, la più piccola unità di tempo;
- *pratiyogi* = uno che realmente aiuta a finire un'opera ma sembra fare una cosa contraria;
- *parinama* = trasformazione, cambiamento;
- *nirgrahya (h)* = totalmente afferrato o compreso (è);
- *krama (h)* = *krama*, sequenzialità (è).

- Trad. lett.:
- «il *krama* (sequenzialità produttore un senso di continuità) è il contro-cooperatore (= *pratiyogi*) del *ksana* (=istante) (e) viene compreso nella sua totalità (solo) alla fine delle trasformazioni (= *parinama*) (dei *guna* di *prakrti*)».

- Accade spesso di vedere che due cose che sembrano antagoniste e produrre effetti opposti, nella loro azione combinata danno luogo a risultati desiderati, che ognuna di esse non avrebbe potuto conseguire separatamente in modo altrettanto efficace. Esse vengono dette '*prati-yoga*' che possiamo tradurre con contro-cooperatrici. In un caso estremo di *pratiyoga* (= cooperazione antagonista) le due cose possono essere così contraddittorie e incompatibili da annullarsi a vicenda se troppo ravvicinate. E che tuttavia non possono esistere separatamente. Un buon esempio è dato dai poli positivo e negativo di una calamita.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:33. *ksana-pratiyogi parinamaparanta-nirgrahyah kramah* (2)

- Lo *ksana* viene comunemente tradotto con ‘istante’, ovvero l’unità minima di tempo. Che il concetto di ‘tempo’, specialmente la nozione della sua continuità lineare, sia un’illusione, è già stato spiegato in III:52 e IV:12. Lo *ksana* è paragonabile all’atomo, cioè alla particella minima della materia.
- L’antagonismo tra lo *ksana* (=atomo di tempo) da una parte, e *krama* (= sequenzialità del tempo) dall’altra può essere facilmente compreso. Il primo è contenuto, discontinuo, laddove *krama* e *kala* (=tempo) possiedono la nozione opposta, della continuità. Perciò non appena il concetto di *ksana* è fatto proprio dal *citta*, la realtà di *krama* e *kala*, vale a dire di una continuità lineare, viene spezzata, e viceversa. E tuttavia il *kala* e lo *krama* esistono perché esistono gli *ksana*. Come l’occhio non riesce a percepire gli spazi tra le immagini di una pellicola mentre questa viene proiettata sullo schermo, poiché esse si fermano davanti all’obiettivo per meno di un decimo di secondo, così gli innumerevoli *ksana* si susseguono talmente rapidi che la mente ordinaria non riesce a cogliere le singole unità immobili e si crea l’illusione della continuità di *krama* da cui nasce il senso del ‘tempo’ (*kala*). Si vede, pertanto, che *krama* (come pure *kala*) sono *prati-yogi*, cioè contro-cooperatori dello *ksana*.
- Come detto in IV:12, onde non avere limitazioni alla sua libertà, il *citta* dello yogi deve trascendere la barriera costituita dalla nozione dell’inevitabilità coercitiva del tempo, cioè di *kala* e di *krama*.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)
IV:33. *ksana-pratidyogi parinamaparanta-nirgrahyah kramah* (3)

- Questa nozione è talmente radicata nel nostro citta che per una persona ordinaria è impossibile vincerla e trascenderne la barriera. Lo yogi lo può invece fare con relativa facilità puntando il *samyama* sugli *ksana* della sequenzialità temporale, come suggerito in III:52.
- Ma se lo yogi ha un *vairagya* compiuto, e quindi si sente completamente disinteressato (cfr. *akusida*, IV:29) persino alla rimozione perpetua di *duhkha* o alla stessa salvezza (= *moksa*), egli potrebbe disinteressarsi anche della necessità di applicare il *samyama* come dal sutra III:52, per liberarsi dal giogo del tempo. Eppure, per accedere al *kaivalya* (lo stato assoluto, nel quale molto probabilmente è implicita la cessazione di *duhkha* e simili), egli deve trascendere le barriere di *kala* e di *krama*. Nel suo caso, ciò accade automaticamente, allorché vi è *parinama-krama-samapti* (= cessazione della sequenzialità delle trasformazioni dei *guna*, IV:32) in *prasamkhyana* e *jnanasyanantya* (IV:29, 31) nel *dharmamegha-samadhi*. La fine della sequenza delle trasformazioni dei *guna* è anche, naturalmente, il punto finale (= *aparanta*) delle trasformazioni (= *parinama*) dei *guna*. Senza ricorrere ad alcun *samyama* (come quello del sutra III:52), l'assurdità e irrealtà di *krama* e di *kala* viene realizzata dallo yogi grazie alla sua omniscienza, poiché questi enti sono incompatibili con il *ksana*, l'ente direttamente e realmente da lui percepito. Non appena cessa il *parinama-krama*, rimane solo lo *ksana* come entità reale e quindi la vera natura di entità irreale (= *vikalpa*) di *krama*, e il suo rapporto antitetico con *ksana*, agli occhi dello yogi, appare chiara.

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:34. *purusārtha-sunyaṅam guṇaṅam pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpa-pratistha va citisaktir-iti*

- Purusārtha = scopo di purusa;
 - Sunya (anam) = privo (di);
 - Guna (anam) = triguna (del);
 - Pratiprasava (h) = contro-evoluzione;
 - Kaivalya (m) absolutezza (è);
 - Sva = suo proprio;
 - Rupa = forma, stato;
 - Pratistha = installazione, stabilimento;
 - Va = oppure;
 - Citisakti (h→r) = potenzialità di citi, immanifesta potenzialità di consapevolezza (è);
 - Iti = fine.
-
- Trad. lett.:
 - «la contro-evoluzione (*pratiprasava*) dei *guna*, (ora) privi di ogni scopo, tranne quello di servire il *purusa*, (è) *kaivalya* (il quale è) il re-stabilimento (dei principi primordiali di *prakṛti* e *purusa*) nel loro proprio stato originario o (il quale è) la potenzialità di *citi* (la fonte latente della consapevolezza). Finis».

KAIVALYA PADA (Sezione riguardante la Liberazione finale)

IV:34. *purusartha-sunyanam gunanam pratiprasavah kaivalyam svarupa-pratistha va citisaktir-iti (2)*

- Al composto '*purusartha-sunya*' si possono qui attribuire due significati: *Purusartha* = (1) l'abilità di fare cose specialmente importanti; (2) allo scopo del *purusa*. Pertanto, il composto *purusartha-sunya* può significare 'talmente fragile da non poterci fare alcunché di utile', oltre al significato attribuitogli sopra. I tre *guna* nello *yogi* in *dharmamegha-samadhi* sono talmente affievoliti da risultare praticamente inefficaci, perché ne è scomparsa la forza propulsiva (IV:32). Accogliendo il significato (2) di *purusartha*, lo scopo dell'esistenza dei *guna*, cioè di *Prakrti*, è quello di servire *purusa* (II:18-21). Il *drashta* (= testimone, supervisore) del *bhoga* (= il fare esperienza) di *citta*, è il *purusa*. L'attingimento del *kaivalya* comporta la cessazione della *drastrtva* (= lo status di supervisore o testimone) di *purusa* e l'acquisizione di *apavarga* (= liberazione, assoluzione) e il ristabilimento del puro pristino stato di *purusa*. Con ciò non rimane alcuna ulteriore necessità del processo di trasformazione dei *guna*, la loro funzione di servire gli scopi del *purusa* essendo ormai 'vuota' (= *sunya*).
- *Prakrti* e *purusa* riprendono il rispettivo stato originale nel *kaivalya*, quindi *svarupavasthana* (I:3) e *svarupapratistha* (in questo *sutra*) si possono considerare sinonimi indicanti questo fatto. Il *purusatattva*, non è in sé né conscio né 'la consapevolezza', come è stato spesso spiegato; esso, tuttavia, ha il potere di eccitare passivamente il *citta* a produrre della consapevolezza attiva, grazie alla sua mèra presenza; tale è la sua eterna natura, presente quindi anche nel *kaivalya*. Tale caratteristica del *purusa* è indicata dal termine *citi-sakti* (IV:22).
- L'ultimo termine del *sutra*: '*iti*', indica la conclusione del Trattato sullo *yoga*.

