

NOTA SULLA TEOLOGIA DI AUROBINDO

La presente nota è scritta perché sia leggibile di per sé, ma vuole anche essere una postilla al capitolo XII del mio libro *Alla ricerca di Dio per le vie dell'Oriente*. Lì ho esposto il pensiero di Aurobindo riferendomi a quella sua vasta e matura opera che è intitolata *La sintesi dello Yoga*. Mi propongo, ora, di rivisitare in modo più specifico il concetto che egli ha di Dio e del suo rapporto con la creazione. Mi riferirò, qui, al Libro I de *La vita divina*, dal titolo particolare “La realtà onnipresente e l’universo”.

Per dare inizio, ricordo che un certo filone secolare, e anzi millenario, della spiritualità indiana muove dalle Upanishad e perviene allo Yoga. Ricorre, qui, l’idea che il principio primo di ogni realtà è il puro Sé: quello che viene chiamato l’Atman o il Brahman.

Un primo commento che mi viene spontaneo è questo: un’affermazione analoga potrebbe essere condivisa dallo stesso Cristianesimo, dove la prima e più originaria Persona della Trinità è il Padre. Osservo, poi, che una Trinità analoga è proposta dal Neoplatonismo di Plotino. Qui la prima Persona è chiamata l’Uno. Se analizziamo come questo primo principio viene caratterizzato sia nelle Enneadi plotiniane che nella teologia cristiana classica, possiamo giungere alla scoperta che esso appare qualcosa di molto simile al Sé degli yogi.

La spiritualità di questi yogi è tutta concentrata nella ricerca del Sé, di quello che per loro costituisce il principio assoluto unico. L’esperienza che se ne può avere è, appunto, quella di un Sé che contempla se stesso in una pura autotrasparenza. Qui l’Io non è ancora uscito da se medesimo per considerare altre realtà, per conoscerle, per crearle, per agire su di esse.

Il Sé che gli yogi scoprono spogliandolo di qualsiasi contenuto empirico, di qualsiasi pensiero o immagine o sensazione di concreti fatti, di esistenti di questo mondo, un tale Sé è talmente astratto da non potere più essere il Sé di Caio, Tizio o Sempronio. Come è ormai esperito, può essere il Sé di ciascuno e di tutti. Viene, perciò, identificato con la presenza, in ciascun uomo, dell’unico Sé divino.

Ecco, allora, che il puro principio spirituale di ciascun uomo, il suo Atman, viene identificato col Brahman, cioè col puro Principio divino nella sua assoluta originarietà.

Di qual sorta di identità si tratta? Mi sentirei indotto a definirla una identità partecipativa: l’Atman non è uguale al Brahman *sic et simpliciter*, ma si identifica con esso in quanto ne partecipa, così come il raggio del sole che entra in questa stanza è indubbiamente il sole, anche se non è proprio il sole in sé in tutta la sua potenza, nel suo immane smisurato calore, come lo avvertirebbe chi, senza esserne bruciato all’istante, riuscisse ad esperirlo entrando proprio dentro il suo nucleo.

Ad ogni modo gli yogi sono convinti di potere infine riuscire ad ottenere col Brahman una identificazione piena. Personalmente dubito che alcun uomo l’abbia finora attinta, mentre non ho nulla in contrario ad ammettere che un tale traguardo possa venire raggiunto al coronamento ultimo dell’evoluzione umana.

Secondo il pensiero che domina nelle Upanishad, nel Vedanta (specialmente “non dualista”) e nello Yoga, il Sé divino, il Brahman, costituisce l’essenza della Divinità:

essenza non solo originaria, ma esclusiva. In altre parole Dio è, propriamente, il puro Sé. Sta di fatto che non solo tradizioni spirituali diverse, ma lo stesso Induismo attribuisce a Dio altri modi d'essere.

Si può dare, in Dio, un momento – metafisico, non temporale, beninteso – che precede ogni atto di conoscenza o di volontà, ogni atto creativo; ed è il momento del Dio che si autocontempla: Dio come il Brahman, l'Uno, il Padre. Ma ci sono, poi, sempre in Dio stesso, momenti derivati.

C'è il Dio che dà senso d'essere a tutte le realtà e a tutti gli eventi in quanto fenomeni di una Coscienza assoluta, eterna, senza divenire, Coscienza che comprende la totalità degli spazi e dei tempi ed ogni molteplicità riduce ad unità. Un tale modo d'essere di Dio è identificabile con la seconda Persona della Trinità: col Logos, Verbo o Parola di Dio dei cristiani; col Nous dei neoplatonici; anche, in certo modo, col Tathata (l'Esser Così) del Mahayana e dello Zen (soprattutto di certe loro scuole di tendenza più marcatamente idealistica).

C'è, poi, il Dio (o il modo d'essere divino) che crea, ad ogni realtà donando esistenza concreta e fattuale. Lo stesso Induismo è ricco di un'esperienza religiosa nel senso proprio, dove l'uomo ha con la Divinità un rapporto personale di adorazione e di preghiera. Qui Dio appare un Tu, un totalmente Altro. È un terzo modo d'essere della Divinità che possiamo ben assimilare a quello che per i cristiani è lo Spirito Santo, per i neoplatonici l'Anima del Mondo.

Ora questo del Dio creante è concepito dagli induisti come un modo d'essere decisamente inferiore e meno valido. Il solo Brahman è definibile quale Dio nel senso pieno e proprio. Il Dio creante – che volta per volta può essere chiamato il Signore Ishwara, ovvero la Shakti (Sposa) del Dio, ovvero la Dea Madre – questo Dio creante è avvertito più come una sorta, per così dire, di Sotto-Dio.

Anche per i neoplatonici la terza Persona (l'Anima del Mondo) è una emanazione relativamente depotenziata della seconda (Nous), così come questa lo è dell'Uno originario.

Per i cristiani, invece, la seconda Persona è altrettanto valida della prima, è – diciamo – al medesimo livello di essere, pur derivandone; e la terza, pur derivata ulteriormente, ha, rispetto alle altre due, il medesimo grado di dignità ontologica.

Quella cristiana si presenta, così, come una Trinità forte, autrice di una creazione forte. Allorché la creazione del mondo sarà ultimata e perfezionata, essa entrerà nell'eternità, e sarà per sempre. Siamo ben lungi dalla visione ciclica del succedersi di tante creazioni, parimenti effimere, che si susseguono in una interminabile serie di ere cosmiche senza mai raggiungere alcuna vera soluzione compiuta, perfetta, definitiva.

Il filone Upanishad-Vedanta-Yoga, interamente concentrato nella ricerca del Sé, attua, in quest'ambito, le più significative scoperte. Possiamo dire che tale è il contributo originalissimo e specifico della spiritualità indù a quella universale.

Ora, però, va rilevato che una ricerca del Sé perseguita in maniera così esclusiva finisce per svuotare le altre dimensioni di quello che potrebbe e dovrebbe essere, invece, una spiritualità integrata. Identificando lo stesso Dio col puro Sé (il Brahman, l'Uno, il Padre), essa finisce col relativizzare gli altri modi d'essere della Divinità, le altre divine Persone. Finisce, al limite, per considerarle irreali, puro dominio dell'illusione, o della negatività, dell'errore.

Nella misura in cui si concentra in esclusiva sul Sé trascurando ogni altro piano d'essere, trascurando qualsiasi altra dimensione del divino fino a negare tutto, una spiritualità può, sì, rivelarsi profondamente realizzata nel suo specifico, ma, per tutto il resto, monca.

Grande merito di Sri Aurobindo è di avere riconosciuto un valore di piena divinità – se mi posso così esprimere – non solo alla dimensione originaria del Divino, cioè al Brahman, ma ancora a quel suo modo d’essere in cui il Divino esce da sé per concepire il mondo, per pensarlo, per crearlo.

Per esprimere questo importante concetto nel linguaggio dello stesso Aurobindo, verranno così ad attuarsi le potenzialità manifestate dall’Uno, la Parola o il Nome che vibra fuori dal Silenzio senza nome, la Forma che realizza l’essenza priva di forma, la Volontà o Potenza attiva che procede dalla Forza tranquilla, il bagliore dell’autocognizione che irradia dal sole della coscienza di sé fuori del Tempo, l’onda del divenire che si solleva in forma d’esistenza autocosciente fuori dell’Essere eternamente cosciente di sé, la gioia e l’amore che sgorgano in eterno dall’eterna Felicità immobile.

Nella visione di Aurobindo il Brahman silenzioso e il Brahman attivo non sono due entità differenti, opposte e inconciliabili, l’una che nega, l’altra che afferma un’illusione cosmica. Esse sono, all’opposto, l’unico Brahman sotto due aspetti, positivo e negativo di cui ciascuno è necessario all’altro. Perciò è da questo Silenzio che procede per sempre il Verbo che crea i mondi; giacché il Verbo esprime quello che si è nascosto nel Silenzio.

Sempre secondo i concetti del grande filosofo e maestro spirituale indiano, il vero Monismo, il vero Adwaita, è quello che riconosce tutte le cose come l’unico Brahman e non cerca di dividere la Sua esistenza in due entità incompatibili, un’eterna Verità e un’eterna Menzogna, Brahman e Non Brahman, il Sé e il non-Sé, un Sé reale e una Maya irreali eppure eterna. Se è vero che il Sé solo esiste, deve essere anche vero che tutto è il Sé.

In tale prospettiva è possibile per la coscienza, nell’individuo, entrare in uno stato in cui l’esistenza relativa sembra dissolta e perfino il Sé sembra diventare una concezione inadeguata. È possibile penetrare in un Silenzio che è al di là del Silenzio. Ma questa non è la pienezza della nostra esperienza ultima, né la verità unica che esclude tutto il resto.

Nessun indietreggiamento deluso dell’anima dalla grande avventura. Nel proprio evolversi, la nostra coscienza umana ricerca non l’annullamento di sé ma la propria perfezione.

La perfezione del conoscere, la Verità unica, assoluta è quella cui si accede unificando l’esperienza del puro Sé con quella di tutte le altre realtà da questo poste in essere. È quanto fa Dio stesso nel suo conoscere panoramico, onnicomprensivo. In questo senso la vera natura dell’Essere divino è definibile come una Supermente che tutto contiene, che dà origine a tutto, che tutto compie. Un altro nome che Aurobindo dà alla Supermente è la Coscienza-di-Verità.

In altre parole si tratta di un’autoconoscenza ordinatrice mediante la quale l’Uno manifesta le armonie della propria infinita molteplicità potenziale. Senza di essa, senza la sua legge direttrice, l’infinita potenzialità della divina creazione si esprimerebbe in un caos mutevole.

La divina Supermente va ben oltre i limiti della Mente umana, che può solo considerare le cose in maniera separata, analizzando e distinguendo senza riuscirne a conseguire mai altro che una visione parziale. All’opposto la Supermente conosce il nostro presente, passato e futuro nella visione d’insieme di un presente eterno.

La Supermente è il Divino onnicomprensivo, che, insieme, tutto conosce, vuole e attua: la Supermente vede l’universo e il suo contenuto come se stessa in un unico atto indivisibile di conoscenza, un atto che è la sua vita, che è il movimento stesso della sua

autoesistenza. Di conseguenza, nel suo aspetto di Volontà, questa coscienza divina che abbraccia tutto non si occupa tanto di guidare o governare lo sviluppo della vita cosmica quanto di compierla in se stessa mediante un atto di potere inseparabile dall'atto di conoscenza e di movimento d'autoesistenza: si tratta in verità di un solo e medesimo atto.

In altre parole la forza universale e la coscienza universale sono una sola cosa – la forza cosmica è l'azione della coscienza cosmica. Parimenti si può dire che la Conoscenza divina e la Volontà divina sono una; esse sono il medesimo, fondamentale movimento o atto d'esistenza.

Ci si può chiedere quale ragione, causa o impulso induca mai lo stesso Dio ad uscire da sé per concepire, pensare, porre in essere altre realtà, per dare luogo alla creazione dell'universo.

Suggestiva replica di Aurobindo è che l'esistenza del mondo è la danza estatica di Shiva che moltiplica infinitamente allo sguardo il corpo del Dio: una danza che lascia questa pallida esistenza esattamente dove e com'era, come è e sarà sempre; il suo unico scopo assoluto è la gioia di danzare.

Se tutto è gioia, come possono darsi dolore e sofferenza? È un problema che ci si pone soprattutto quando si concepisce Dio come un Essere che trascende noi e il nostro mondo. In una prospettiva di questo tipo ci si può chiedere come possa, un tal Dio, porre in essere tanti mali, o anche semplicemente permetterli. Se è in suo potere risparmiarci, perché non lo fa? Non ci può far nulla? Allora non è onnipotente. Può evitarceli, ma non vuole? Allora non è buono con noi.

Un Dio che ci trascende e ci rimane estraneo, un Dio che non è di per sé l'universo ma ne è e ne rimane al di sopra, rimane anche al di sopra di ogni male senza esserne toccato.

Ora, dice Aurobindo, un simile Dio non è il Satcitananda [Esistenza-Coscienza-Beatitudine] del Vedanta. Il Satcitananda vedantino è l'essere unico senza secondo; tutto ciò che esiste, è Lui. Se esiste dunque il male e la sofferenza, è Lui che sopporta il male e la sofferenza nella creatura in cui Egli stesso si è incarnato.

In tal caso il problema cambia interamente. Non si tratta più di sapere come Dio ha potuto creare per le sue creature una sofferenza e un male che non gli appartengono e dai quali è perciò immune, ma come quella Esistenza-Coscienza-Beatitudine ammisse dentro di sé ciò che non è beatitudine, ciò che sembra essere la sua concreta negazione.

Una cosa è la crudeltà che io infliggo ad altre persone, mentre la sofferenza che io autoinfliggo a me stesso, io che sono l'unica esistenza, è tutt'altra cosa.

Il monoteista che crede in un Dio trascendente si pone il problema del male perché lo percepisce proprio come male: come qualcosa di negativo, di ingiusto e – se vogliamo – di immorale quando provenisse dalla crudeltà o dall'insensibilità, dall'ignavia di un Essere supremo che può tutto.

Aurobindo critica il tentativo del pensiero umano di introdurre per forza un significato etico in tutto l'insieme della Natura. Egli afferma che la natura materiale non è etica; la legge che la governa è una coordinazione di abitudini fisse, che non riconoscono né il bene né il male, ma solo la forza che crea, la forza che ordina e mantiene, la forza che sconvolge e distrugge in maniera imparziale, non etica, secondo la segreta Volontà che è in essa, secondo la muta soddisfazione che quella Volontà trova nelle sue proprie autoformazioni e autodissoluzioni.

Noi, osserva Aurobindo, non biasimiamo la tigre perché sbrana e divora la preda, e tantomeno incolpiamo la tempesta perché distrugge o il fuoco perché tortura e uccide. L'etica nasce quando giudichiamo noi stessi. Allorché invece biasimiamo gli altri in

esclusiva, non esprimiamo un vero giudizio etico, ma applichiamo solo il linguaggio che l'etica ha per noi elaborato a un impulso emotivo di disgusto o di avversione davanti a quello che ci ripugna o ferisce.

Questi impulsi, di avversione ma anche di desiderio, si possono generare nel nostro intimo solo finché noi permarremo in una condizione di ignoranza e di immaturità spirituale. Sono i dolori e i piaceri della nostra esistenza egoistica. Formano una vegetazione lussureggiante e soffocante di erbe velenose che impedisce alla felicità di esistenza di emergere.

Ma quando la divina forza-cosciente che opera segretamente in noi avrà divorato queste vegetazioni di desiderio, quando il fuoco di Dio, secondo l'immagine del Rig-Veda [I, 65, 4] avrà consumato i germogli della terra, ciò che è nascosto alle radici di questi dolori e piaceri, la loro causa e il loro essere segreto, la linfa della felicità in essi, emergerà in nuove forme non di desiderio, ma di soddisfazione autoesistente che sostituirà il piacere mortale con l'estasi dell'Immortale.

In altre parole, per Aurobindo il male non esiste come pura negatività. Quanto possiamo dirne in tal senso è superficiale e illusorio. Parimenti illusorio è, per lui, il senso che Dio ci trascenda e si partecipi nell'universo dove più, dove meno: "in una parte più, e meno altrove", direbbe Dante (Par. I, 3).

Tutto è bene, tutto è felicità: quell'immutabile felicità d'essere che è Dio nella sua dimensione eterna si trasforma in quell'infinita e variabile felicità di divenire che è l'universo in evoluzione. È lo stesso Essere cosciente assoluto che determina, col suo movimento, le variazioni di piacere, dolore e neutra indifferenza nella nostra esistenza sensoriale.

Nell'esperienza ordinaria questa verità ci rimane nascosta, e solo confusamente ne intravediamo qualcosa. È apprendendo a vivere interiormente che noi ci rendiamo conto di quella presenza profonda, gioiosa, che è il nostro vero sé, ed è lo stesso Dio, o almeno il suo irradiazione in noi. Diveniamo, così, consapevoli di questa presenza interiore che sostiene e aiuta l'apparente sé di superficie e sorride ai suoi piaceri e ai suoi dolori come si sorride all'errore e al cruccio d'un bambino.

Mi viene spontaneo da dire che il cruccio di un bambino è ben altra cosa da certe spaventose tragedie di cui la nostra umana vita, ahimè, è piena. C'è ben poco, non dico da ridere, ma nemmeno da sorridere!

Altra cosa è questo grandioso affresco dell'essere, la cui contemplazione può solo suscitare un'emozione estetica suprema. Qualcosa di molto simile, in grado incomparabilmente minore, si prova alla lettura di un'opera – come, che so io, l'Edipo Re di Sofocle o l'Inferno di Dante – che rappresenti le cose più tremende con arte altissima, trasfigurando ogni materia, inducendo nell'animo del lettore, o dello spettatore, una totale catarsi.

Questa contemplazione estetica ed insieme estatica – gioco di parole involontario, di cui mi scuso – è volta al panorama intero delle realtà e degli eventi presenti, passati e futuri, vissuti nella contemporaneità di un presente eterno.

Questa divina indifferenza del puro contemplante sembra appartenere al piano del divino Logos, o Verbo. Sembra appartenere al piano di quella che, della divina Trinità, è la seconda Persona. Tale è la Coscienza assoluta, eterna di tutte le cose: quella che Aurobindo chiama la Supermente.

Aurobindo è tutto concentrato, direi in esclusiva, nella considerazione della Supermente. Per lui la Supermente è tutto: è principio di conoscenza, è principio creativo ed è le creature stesse.

Mi pare che gli sfugga la realtà effettuale, ben distinguibile, di una terza dimensione del Divino, quella dove opera la terza Persona, lo Spirito Santo dei cristiani, l'Anima del Mondo dei neoplatonici, la Shakti (Sposa del Dio) o Madre Divina degli induisti.

È la dimensione in cui realmente Dio pone le cose in essere, non solo, ma ne rimane distinto, e vi opera dando loro vita ma restandone trascendente, totalmente Altro.

È la dimensione in cui Dio crea noi uomini attraverso il divenire, e via via ci illumina, ci sorregge, e finalmente si incarna in noi perché diveniamo infine come Lui stesso.

È la dimensione in cui la divina Presenza varia a seconda del grado di essere e di bene di ciascuna creatura, ed è incomparabilmente più forte nel santo che nel malvagio, nel sapiente che nello stolido, nel pittore autentico che nell'imbrattatore, e via dicendo.

È la dimensione ove una gerarchia di valori vige chiara e severa.

È la dimensione dove il bene si distingue dal male e gli si contrappone fortemente.

È la dimensione ove l'uomo colloquia con un Tu divino, il quale si pone di fronte a lui come un Altro, come un totalmente Altro che lo trascende in maniera infinita.

Chi veramente si cala in questa dimensione non è un illuso, non è un superficiale: al preciso opposto, è uno che vive nella massima intensità tutto quel che in tale dimensione può apprendere di conoscenza genuina e certa.

Vorrei, qui, aggiungere che l'assoluta alterità di Dio rispetto a noi, quale precisamente appare in questa terza dimensione divina, non esclude affatto che, considerato in una dimensione diversa – la prima o la seconda – Egli possa rivelarsi come il nostro io più profondo e più vero.

Su questo punto potremmo convenire con la conclusione di Aurobindo: che, cioè, noi stessi *siamo* la divina Supermente, o Coscienza universale, nella quale il nostro lungo e travagliato iter conoscitivo, nel pervenire al suo traguardo ultimo, è destinato, infine, a sfociare.

Noi, però, consideriamo altresì quella terza dimensione, che Aurobindo – a quanto pare – disconosce nel suo specifico, e praticamente assorbe nella seconda, cioè nella Supermente.

Nondimeno questa terza dimensione si mostra realissima, nel suo rivelarsi nell'esperienza religiosa. Ora, nell'ambito dell'intera vita spirituale dell'uomo, l'esperienza religiosa appare fundamentalissima.

Quanto noi veniamo a scoprire nell'esperienza religiosa non è per nulla riducibile ad una semplice maniera di conoscere limitata e parziale, ad una maniera di sentire immatura, ad una maniera di agire egoistica, e nulla di più.

Ora nell'esperienza religiosa noi ci confermiamo che bene e male esistono come due realtà ben distinte ed irriducibili. Ci confermiamo che Dio è bene sommo, presente in ogni bene nella misura del suo diverso grado di bontà.

Nell'esperienza religiosa noi diveniamo altresì coscienti che l'agire di Dio non coincide affatto col suo conoscere: Egli conosce anche il male, ma opera solo il bene. La Natura fisica può non essere "etica", ma Dio è certamente etico, morale in grado sommo assoluto.

Se vogliamo mantenere la distinzione fra i tre piani divini, fra le tre divine dimensioni o Persone, possiamo dire, pur in modo estremamente schematico:

1) il filone indù che va dalle Upanishad allo Yoga valorizza la prima dimensione divina in esclusiva, o quasi;

2) Aurobindo allarga la sfera del Divino fino a comprenderne la seconda dimensione;

3) egli, però, al contrario di quanti perseguono l'esperienza religiosa vera e propria, devozionale, non riconosce la terza dimensione in tutto il suo specifico.

Il contributo di idee che ci viene da Aurobindo ci aiuta, senza dubbio, ad arricchire, ad approfondire quanto concerne il secondo punto. In questo senso egli appare un grande riformatore del pensiero indù.

Rimane, però, aperto il problema di quanto riguarda il terzo punto, la terza dimensione del Divino. Qui le possibili soluzioni ci possono venire solo da qualche altra parte: da chi realmente approfondisca l'esperienza religiosa nel senso stretto in quanto le è proprio.