

Sri Aurobindo

LA SINTESI dello YOGA

Vol. I
LO YOGA DELLE OPERE DIVINE
Nuova edizione

A cura di
MAURIZIO MINGOTTI

La vita intera, quando guardiamo dietro le apparenze, è un vasto yoga della natura. Lo yoga può essere considerato come un mezzo per comprimere la propria evoluzione in una singola vita, o anche in pochi anni, o addirittura mesi, di esistenza corporea.

Ubalдини Editore - Roma

Prefazione del traduttore

È passato più di mezzo secolo dalla prima edizione italiana della *Sintesi dello yoga*, pubblicata da Astrolabio-Ubalдини nel 1967. Erano tempi pionieristici nel campo delle pubblicazioni sullo yoga, ed era la prima volta che una delle opere principali di Sri Aurobindo appariva in lingua italiana. La traduzione di Nata, al secolo Adalberto Grassi, il primo italiano accettato da Mère¹ a far parte dello Sri Aurobindo Ashram nel 1963, è stata un punto di riferimento costante e fondamentale per tutte le persone interessate, sia praticanti dello yoga sia studiosi.

Negli anni si sono succedute diverse edizioni inglesi, tra le quali spicca quella della *Sri Aurobindo Centenary Library* (SABCL) del 1972, che celebra il centenario della nascita dell'autore (15 agosto 1872). Un'edizione dopo l'altra, grazie al lavoro degli archivisti dell'Ashram di Pondicherry, molti refusi sono stati corretti e varie revisioni autografe ritrovate tra i manoscritti sono state vagliate e incorporate, finché con l'ultima edizione delle opere complete, pubblicata nel 1999 sotto il titolo *Collected Works of Sri Aurobindo* (CWSA), si è giunti a un testo critico dell'intera opera aurobindiana che può considerarsi definitivo.²

Era quindi necessario un adeguamento dell'edizione italiana della *Sintesi*, e questa nuova traduzione obbedisce a tale esigenza. Come la precedente, l'edizione si comporrà di tre volumi; il fatto che venga pubblicata nel corso dell'anno 2022, in cui ricorre il centocinquantenario della nascita di Sri Aurobindo, costituisce senz'altro una coincidenza fortunata e un elemento di buon auspicio.

*

Nel 1967, nella sua nota introduttiva all'edizione precedente, Giulio Cogni scriveva che *La sintesi dello yoga* “non ha niente in comune con volumi didattici del genere, ma svolge in modo libero e creativo una elevatis-

¹ Mirra Alfassa (1878-1973), la compagna spirituale di Sri Aurobindo.

² Lo sviluppo del testo della *Sintesi* dalla prima stesura nel 1914-21 fino alle revisioni del 1930 e 1940 è descritto nei particolari nelle *Note al testo* che fanno da appendice a questa prefazione.

sima visione del mondo”; chiudeva poi lodando la fluidità e la bellezza del testo di Aurobindo, che “si leva alle vette della psicologia e della metafisica con il volo della poesia”.

Quelle che Cogni metteva in evidenza sono due caratteristiche fondamentali della *Sintesi*, e in verità di tutta l’opera di Aurobindo: una è la scelta senza compromessi da parte dell’autore di esporre la sua visione più alta in modo completo e senza riserve, dandole la precedenza sull’aspetto pratico del metodo (che comunque, in uno yoga integrale, segue sempre la visione e deve adattarsi costantemente alla condizione reale dell’individuo); l’altra è l’innegabile eleganza della sua prosa che ancora oggi, a più di cento anni di distanza, risulta estremamente efficace nel trasmettere quella visione “con il volo della poesia”. Prenderemo spunto proprio da queste due caratteristiche per esaminarne le varie, e interessanti, implicazioni.

Non c’è dubbio che *La sintesi dello yoga* sia un’opera di saggezza e visione, più che di metodo e pratica: è un’esposizione sintetica e completa dello yoga inteso come mezzo di conoscenza psicologica e spirituale ai fini dell’evoluzione individuale e collettiva, ma non contiene nessuna istruzione e nessuna tecnica o prescrizione di uso immediato. Il motivo di una tale scelta, che potrebbe deludere chi cercasse un prontuario di metodi più che una sintesi dei principi, viene messo in chiaro dall’autore fin dalle prime pagine:

Ciascun individuo che intraprende questo cammino sviluppa il proprio metodo di yoga. Esistono però alcune linee di massima comuni a tutti che ci permettono di stabilire, se non proprio un sistema prescrittivo di pratica, almeno uno *śāstra* o metodo scientifico generale per lo yoga frutto della nostra sintesi.³

Se [il maestro dello yoga integrale] darà un metodo, lo offrirà come un ausilio, come uno strumento che può essere utilizzato, non come una formula imperativa o una routine prescritta. Inoltre, farà sempre attenzione che gli strumenti non si trasformino in limiti, o che i procedimenti non diventino meccanici.⁴

È chiaro che per ‘yoga’ Sri Aurobindo intendeva qualcosa di più di un insieme di pratiche, come ad esempio metodi di meditazione, modi di stare seduti o di assumere varie posizioni con il corpo, di respirare, di recitare *mantra*, di eseguire rituali, o una qualsiasi combinazione di queste cose,

³ Si veda *Introduzione*, cap. 5, *La sintesi dei sistemi*, p. 61.

⁴ Si veda *Prima parte*, cap. 1, *I quattro strumenti*, p. 79.

che riteneva pratiche secondarie; intendeva piuttosto un percorso evolutivo e uno spazio di libertà in cui qualsiasi pratica particolare può trovare facilmente posto, secondo le necessità e le circostanze. Non sorprende allora più di tanto che, nella parte introduttiva dell’opera, egli ci offra questa definizione: “Lo yoga non è altro che psicologia pratica”.⁵ Definendolo in questo modo voleva dire che la chiave dello yoga è la piena consapevolezza del nostro sé cosciente e dei processi che avvengono dentro e fuori di noi, attraverso discipline di attenzione e trasformazione tali da permetterci di superare la dimensione meramente egoica e personale, senza peraltro negarla.

In uno sviluppo che forse l’autore della *Sintesi* avrebbe osservato con interesse, una simile interpretazione ha trovato, negli ultimi trent’anni, un suo spazio accademico attraverso discipline come la psicologia integrale⁶ e la psicologia transpersonale.⁷ In effetti, Aurobindo potrebbe essere considerato come un precursore di tali discipline, perché fin dai primi anni del secolo scorso aveva cercato di formulare una conoscenza integrata, psicologica e spirituale, che può risultare comprensibile e in parte accettabile anche per il mondo laico e accademico. La sua intenzione di mantenere aperto un confronto con tale mondo è evidente, anche se difficilmente si sarebbe adattato a operare entro i confini normativi dell’accademia; l’accademia moderna infatti, in quanto istituzione figlia dell’illuminismo e preposta alla validazione e allo sviluppo della conoscenza intellettuale, è la massima espressione e palestra proprio di quell’io mentale che lo yoga si propone in qualche modo di superare e trascendere. Come altri maestri, Sri Aurobindo insisteva sul fatto che l’io debba essere ‘decostruito’, allentato e dissolto, in modo che cessi di oscurare la realtà, ovvero la pura consapevolezza. Una tale decostruzione della personalità egoica e la scoperta del vero soggetto o stato naturale della coscienza⁸ rimane un passo indispensabile e decisivo anche nello yoga in-

⁵ Si veda *Introduzione*, cap. 5, *La sintesi dei sistemi*, p. 59.

⁶ Alla definizione di ‘psicologia integrale’ è riconducibile una significativa corrente di pensiero e di pratica sorta negli ultimi decenni. Il termine è stato coniato da Indra Sen (1903-1994), psicologo e autore, studente di Martin Heidegger e discepolo di Sri Aurobindo, che è stato il fondatore della psicologia integrale come disciplina accademica.

⁷ A volte chiamata anche psicologia ‘yoga’ o spirituale, è la scuola della psicologia moderna che cerca di reintegrarvi gli elementi trascendenti dell’esperienza umana. Il termine fu probabilmente introdotto da Roberto Assagioli (che coniò anche il termine ‘psicosintesi’) e adottato in seguito da Carl Jung.

⁸ Questo è il punto su cui da sempre insistono gli yoga tradizionali più essenziali e diretti. Si vedano per esempio l’indagine e la scoperta dell’*ātman* (*ātmicāra*) nel-

tegrale, anche se in esso costituisce più una scoperta e realizzazione necessaria che un compimento finale, perché un compimento integrale ed evolutivo non può limitarsi alla realizzazione dell'essere ma deve includere il divenire, la vita e la materia.

Un'integralità senza compromessi è in verità il *Leitmotiv* della visione espressa nella *Sintesi*, come annuncia chiaramente l'epigrafe che campeggia nel frontespizio dell'opera: *All Life is Yoga*, "tutta la vita è yoga". La frase viene puntualmente spiegata poche pagine più avanti:

Nella giusta visione sia della vita sia dello yoga, tutta la vita è in modo consapevole o subcosciente uno yoga. [...] La vita intera, quando guardiamo dietro le apparenze, è un vasto yoga della natura. [...] Nell'essere umano, ossia ciò che in lei pensa, la natura per la prima volta sulla terra ha sviluppato mezzi consapevoli e organizzato forme intenzionali di attività al fine realizzare in modo più rapido e vigoroso il suo vasto disegno. Come ebbe a dire Svāmī Vivekānanda, lo yoga può essere considerato come un mezzo per comprimere la propria evoluzione in una singola vita, o anche in pochi anni, o addirittura mesi, di esistenza corporea. [...] Solo una tale visione dello yoga può formare la base di una solida e razionale sintesi dei suoi metodi; solo così, infatti, lo yoga cessa di apparire come qualcosa di mistico e di anormale che non ha alcun rapporto con i processi ordinari dell'energia-del-mondo, o con lo scopo che tale energia persegue nei suoi due grandi movimenti di realizzazione di sé oggettiva e soggettiva.⁹

Queste citazioni mettono in evidenza altri due aspetti dello yoga di Sri Aurobindo: il primo è la concezione evolutiva, che proviene dalla scienza occidentale¹⁰ anche se qui è declinata in chiave spirituale. Sri Aurobindo infatti, come Svāmī Vivekānanda e altri mistici e filosofi orientali e occi-

l'Advaita Vedānta o l'introduzione diretta allo stato di conoscenza (tib. *rig pa*) nell'insegnamento tibetano della 'grande perfezione' (tib. *rdzogs chen*), conosciuto anche come Atiyoga (yoga primordiale).

⁹ Si veda *Introduzione*, cap. 1, *Le condizioni della sintesi*, p. 24.

¹⁰ Nelle filosofie spirituali dell'India giunte fino a noi, sia induiste sia buddhiste, la manifestazione cosmica è considerata sostanzialmente di tipo fisso e ciclico, in un alternarsi di periodi di espansione e riassorbimento; l'idea dell'evoluzione è assente, anche se in alcune delle scritture più antiche come i *Veda* o i *Purāṇa* si può trovare qualche segnale di una più antica concezione evolutiva, come per esempio nella leggenda delle incarnazioni successive di Viṣṇu in forme sempre più complesse e coscienti.

dentali dell'epoca, non considera l'evoluzione un frutto del caso, ma la inserisce all'interno della sua vasta teodicea (una delle più comprensive e coerenti che siano state esposte), attribuendole un'origine e una finalità ultima di natura divina; in particolare, non la considerava un'evoluzione di forme fisiche che casualmente o misteriosamente producono forme progressive di coscienza, ma un'evoluzione del principio originario totalmente cosciente (*brahman*, *ātman*) che, nella materia, produce forme fisiche sempre più capaci di manifestarlo. Il secondo aspetto è una conseguenza del primo: se infatti lo yoga, come dice Aurobindo, "cessa di apparirci come qualcosa di mistico e di anormale che non ha alcun rapporto con i processi ordinari dell'energia del mondo", ne consegue che può iniziare a svolgere un ruolo crescente nell'evoluzione individuale e collettiva dell'umanità nel suo insieme. Sri Aurobindo riteneva infatti che lo yoga fosse destinato a prendere un posto importante tra le attività umane, molto più significativo del ruolo elitario o marginale che ha storicamente ricoperto nella società (a parte poche eccezioni limitate nel tempo e nello spazio).

Proprio per questo riteneva indispensabile una riformulazione dei sentieri e metodi tradizionali dello yoga. Nella *Sintesi* Sri Aurobindo esamina lo *hatha yoga* e il *rāja yoga* (brevemente nella parte introduttiva e più a fondo verso la fine della seconda parte, dove dedica un capitolo a ciascuno dei due), per poi dedicarsi al *trimārga* ovvero al 'triplice sentiero' composto da *karma yoga*, *jñāna yoga* e *bhakti yoga*, gli yoga delle opere, della conoscenza e della devozione. A un riesame di queste tre vie e alla loro riformulazione nei termini dello yoga integrale sono dedicate le prime tre parti della *Sintesi*; la quarta e ultima parte è dedicata all'esposizione del *pūrṇa yoga* ovvero lo yoga 'pieno' o integrale, visto come il frutto della sintesi.

Notando come tutti gli yoga e i sentieri tradizionali fossero strettamente legati alle culture particolari dei popoli presso cui si erano sviluppati, e come nei secoli si fossero ulteriormente formalizzati, specializzati e frammentati in sette e scuole diverse, Aurobindo individuò subito la necessità di scoprire o riscoprire "il principio unico e il potere che li accomuna, quello da cui tutti traggono il proprio essere e la tendenza che li contraddistingue, verso cui tutti subcoscientemente si dirigono e in cui tutti, pertanto, possono consapevolmente riunirsi".¹¹ L'esigenza di una tale riunione attorno a un principio unificante è l'originaria ragione d'essere e la finalità della *Sintesi dello yoga*. Naturalmente, una sintesi del genere richiede un principio unificatore attorno al quale compiersi. Tale principio

¹¹ Si veda *Introduzione*, cap. 2, *I tre stadi della natura*, p. 27.

è individuato da Aurobindo nell'energia divina, la Madre, la Śakti, l'infinita coscienza-forza che a noi, nell'ignoranza dualistica, appare come una sconfinata natura cosmica meccanica e inconsapevole (*prakṛti*). Ora, l'idea della Śakti e del suo ruolo centrale ha da sempre contraddistinto quella che, dopo il Vedānta, è l'altra grande scuola di pensiero e di yoga dell'India: il Tantra. Non a caso il Tantra è l'unico tra i sentieri tradizionali che non invita a rinunciare al mondo ma, al contrario, a padroneggiarlo e a goderne senza egoismo e senza attaccamento (e per questo è già, in buona misura, integrale):

I *Veda* e il Vedānta sono un aspetto dell'unica verità; il Tantra, con il suo accento sulla Śakti, ne rappresenta un altro. In questo yoga sono inclusi tutti gli aspetti della verità, non nelle forme sistematiche che hanno ricevuto in passato, bensì nella loro essenza, e portati al loro significato più alto e completo. [...] La conoscenza del Tantra, con l'ascesa della coscienza attraverso i centri e ciò che ne consegue, è presente dietro tutto il processo di trasformazione al quale ho dato tanta importanza, così come la verità che niente può essere compiuto se non grazie alla forza della Madre.¹²

Combinando il principio di padronanza e fruizione del Tantra con quello del distacco e della sovrana libertà dello spirito o *puruṣa* del Vedānta, Sri Aurobindo arrivò presto (nel 1912) a una concezione integrale (*pūrṇa*) dello yoga che, unita alla visione evolutiva, costituiva una via sostanzialmente nuova.¹³

*

Venendo all'altra caratteristica dell'opera di Sri Aurobindo, vale a dire il tono 'alto' e poetico delle sue parole, viene naturale pensare a quella che un tempo si chiamava 'ispirazione' ed era considerata una vera e propria facoltà, attribuita tanto ai poeti e ai letterati quanto ai mistici e ai religiosi. Per educazione e affinità Aurobindo aveva familiarità soprattutto con i primi, dai poeti classici fino ai romantici che aveva letto avidamente quando studiava al King's College di Cambridge; e naturalmente cono-

¹² Sri Aurobindo, *Letters on Yoga II*, CWSA, vol. 29, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 2013, p. 459.

¹³ Per approfondire le fasi di sviluppo della visione e del metodo dello yoga integrale attraverso gli scritti e le lettere di Sri Aurobindo, si veda il volume *Pūrṇa yoga. Lo yoga integrale*, Astrolabio, Roma 2021.

sceva i testi e le testimonianze della cristianità. Al suo ritorno in India entrò poi in contatto con l'idea che parole e immagini potessero essere non solo 'ispirate', anche divinamente, ma a tutti gli effetti *apauruṣeya*, 'non prodotte da esseri umani', vale a dire di origine puramente divina.¹⁴ Per esempio, è convinzione degli hindu che tutti gli inni dei *Veda* siano *apauruṣeya*. I Rishi (*ṛṣi* o 'veggenti') nominati negli inni vedici non ne sono considerati gli autori, ma i canali: si suppone che li abbiano ricevuti in stati di profonda meditazione, già composti nei loro metri perfetti. Tutte le scuole induiste considerano i *Veda* come *śruti* ovvero 'rivelazioni udite' e quindi trascritte.

Anche se i discepoli oggi considerano le sue opere come *śruti*, Sri Aurobindo non ha mai rivendicato per i suoi scritti una 'dettatura' divina. Ha tuttavia descritto in modo esteso (e con quella che sembra una chiara cognizione di causa) l'ispirazione che la mente umana, sviluppando le necessarie capacità, può imparare a ricevere dalle sfere subliminali e sovracoscienti. In un suo saggio di critica poetica e letteraria in chiave spirituale, intitolato *The Future Poetry*, si legge:

Quando parliamo di ispirazione intendiamo quell'impulso alla creazione ed espressione poetica che ci giunge da una sorgente supercosciente situata sopra la mentalità ordinaria, per cui quanto viene scritto non assomiglia per nulla alle fabbricazioni della mente cerebrale, ma si presenta come qualcosa che è stato 'in-spirato' in noi, o si è riversato in noi dall'alto. Anche Platone ha parlato di una simile 'possessione' da parte dell'*enthousiasmos* divino.¹⁵

In effetti non è difficile percepire una differenza tra le tipiche "fabbricazioni della mente cerebrale" e gli scritti di Sri Aurobindo. I suoi testi sono di carattere spirituale e mistico e possono essere più o meno condivisi nei contenuti, ma l'*enthousiasmos* che ispira il suo discorso è evidente, così come lo è il talento di scrittore usato nel tradurre quell'ispirazione in parole.

Dal punto di vista puramente letterario la sua opera (recensita e apprezzata a più riprese dall'autorevole *Times Literary Supplement*)¹⁶ è ca-

¹⁴ Si veda P. Heehs, *Eternal Truth and the Mutations of Time: Archival Documents and Claims of Timeless Truth*, pubblicato su *Aisthesis*, Università degli Studi di Firenze 2020, 13 (2), pp. 143-53.

¹⁵ Sri Aurobindo, *The Future Poetry*, CWSA, vol. 26, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 1997, p. 183.

¹⁶ Scrivendo sul *Times Literary Supplement* nel gennaio del 1942, pochi mesi prima della sua morte, Sir Francis Younghusband commentò così gli scritti di Aurobindo: "In

ratterizzata da immagini suggestive e da forme e scelte lessicali tipicamente vittoriane, nel senso migliore del termine. Come stile e maestria nell'uso della lingua, Aurobindo è in tutto pari ai migliori autori inglesi della sua epoca; tra i suoi più grandi estimatori contemporanei spiccano lo scrittore e critico James Cousins¹⁷ e premi Nobel per la letteratura come il compatriota Rabindranath Tagore e il francese Romain Rolland.¹⁸

All'origine della cultura squisitamente umanistica e occidentale di Aurobindo c'è il forte desiderio del padre, Krishnadhan Ghose, che i suoi tre figli ricevessero un'educazione europea ed entrassero a far parte del prestigioso Indian Civil Service o ICS, l'amministrazione coloniale inglese. Medico, razionalista convinto e avversario del "fumoso misticismo" indiano che considerava irrimediabilmente retrogrado, Krishnadhan Ghose fece frequentare ai figli solo scuole materne ed elementari inglesi e quindi, con grandi sacrifici, li mandò tutti e tre a studiare in Inghilterra affinché potessero ricevere la preparazione necessaria a superare l'esame dell'ICS. Il minore dei tre era Aurobindo, che aveva solo sette anni quando lasciò l'India. Diversi anni dopo, terminati gli studi medi superiori alla St. Paul's School di Londra, vinse una borsa di studio per il King's College di Cambridge sottoponendo la "migliore prova scritta di cui gli esaminatori avessero memoria".¹⁹ Siccome il padre non avrebbe potuto mantenerlo in Inghilterra più di altri due anni, il giovane Aurobindo si fece ba-

ogni parte dell'esposizione della sua filosofia, è evidente il tocco di una mente sottile e potente. [...] Il signor Aurobindo non considera la vita sulla terra come una preparazione per un'altra vita in qualche lontano paradiso oltre le nuvole. Quello che vuole è il paradiso in terra; vuole innalzare gli esseri umani al livello divino. [...] Nel risvegliare un tale spirito, l'opera di Aurobindo può svolgere una parte decisiva". Younghusband restò così impressionato dalle opere di Aurobindo da proporre il nome per il premio Nobel per la letteratura. La nomina, sostenuta dalla Royal Society of Literature, fu accettata dall'Accademia di Svezia nel 1943, anno in cui però il premio non fu assegnato.

¹⁷ James H. Cousins (1873-1956), esponente del movimento letterario irlandese guidato da W. B. Yeats e George Russell (A. E.), incluse Aurobindo nel suo saggio antologico *New Ways in English Literature*, pubblicato per la prima volta nel 1917, mettendolo in compagnia di Yeats, A. E., Meredith, Austin ed Emerson.

¹⁸ Così Tagore scriveva di Aurobindo nel 1913: "Mi resi conto al primo sguardo che Aurobindo era un ricercatore dell'anima e che l'aveva trovata, attraverso un lungo processo durante il quale si era accumulato in lui un silenzioso potere di ispirazione. [...] Gli dissi: 'Tu hai il Verbo, e noi siamo in attesa di riceverlo da te. L'India parlerà con la tua voce'". E Romain Rolland, nel 1915: "Aurobindo è tra noi, la più completa sintesi finora realizzata tra il genio dell'Asia e quello dell'Europa".

¹⁹ Si veda P. Heehs, *The Lives of Sri Aurobindo*, Columbia University Press, New York 2008, p. 19.

stare quel tempo per partecipare al corso di filologia classica conosciuto come 'Cambridge Classics Tripos' e superarne l'esame principale, vincendo nel contempo per due volte il premio universitario per la miglior composizione poetica in giambi greci ed esametri latini. Si presentò quindi all'esame per l'ICS nel 1892, superando brillantemente tutte le prove orali e scritte e risultando primo in greco (con "record marks") e secondo in latino.²⁰ Aveva così soddisfatto il desiderio del padre; nel frattempo, però, politicamente si era orientato su idee indipendentiste e nazionaliste (ispirandosi anche a Giuseppe Mazzini) e quindi, per evitare di essere inserito nell'amministrazione coloniale inglese, non si presentò all'esame di equitazione, che era obbligatorio, precludendosi così la possibilità di essere chiamato a far parte dell'Indian Civil Service. Chiudiamo questa parentesi citando il fatto singolare che il secondo posto nella prova di greco all'esame per l'ICS di quell'anno andò a Charles Porten Beachcroft, che anni dopo in India sarebbe stato il giudice del processo di Alipore in cui il suo ex compagno di studi Aurobindo Ghose, insieme ad altri, doveva rispondere dell'accusa di "aver mosso guerra all'impero britannico".

Per stile e linguaggio, le opere di Aurobindo appartengono chiaramente alla loro epoca. Com'è tipico degli autori della sua generazione, cresciuti sui classici greci e latini, i periodi tendono a essere lunghi, anche se non si disuniscono mai; il senso è sempre limpido e profondo, e nessuna parola è mai casuale, ma ciascuna porta la sua precisa sfumatura di significato. L'autore Aurobindo sembra sempre intento a esprimere ogni idea nel modo migliore e più completo possibile, e quella è chiaramente la sua priorità rispetto alla facilità di comprensione. Non è certamente un autore che si possa leggere *en passant*, ma l'attenzione che richiede è ampiamente ricompensata dalla ricchezza del pensiero e dall'ampiezza delle vedute che è capace di offrire. Questo vale sia per il pubblico 'laico', che vuole apprezzare Aurobindo come pensatore, con il dovuto giudizio e discernimento, sia per i seguaci e i praticanti dello yoga, che lo vedono come una guida spirituale e si avvicinano alle sue opere in un modo meno critico e più orientato alla comprensione e alla ricerca interiore; e vale naturalmente anche per ogni possibile gradazione intermedia.

È impossibile poi non notare l'abbondante uso di termini che normalmente sono considerati pure astrazioni. Parliamo di parole come luce, potere, beatitudine, coscienza, illuminazione, forza, spirito, eternità, infinito, divino, altezza, verità, profondità e così via, insieme a tutti i loro contrari e sinonimi. Non ci sono dubbi che, in un letterato come Sri Auro-

²⁰ *Ivi.*

bindo, un tale uso fosse consapevole e deliberato. Ne conosciamo le ragioni perché nel 1946 ebbe occasione di spiegarle a K. D. Sethna (suo discepolo nonché noto scrittore, saggista e poeta indiano del secolo scorso), che gli aveva scritto riportando alcune critiche apparse su una rivista indiana.²¹ Sri Aurobindo rispose:

Per il mistico non esistono astrazioni. Tutto ciò che per la mente intellettuale è astratto, per lui possiede una concretezza e una sostanzialità che sono più reali della forma sensibile di qualsiasi oggetto o avvenimento sul piano fisico. Per me, la coscienza è la sostanza stessa dell'esistenza e posso sentirla ovunque, mentre avvolge e penetra tanto la pietra quanto l'uomo o l'animale. Un movimento, un flusso della coscienza, per me non è un'immagine, ma un fatto. [...] Per il mistico, quelle che per il lettore ordinario sono astrazioni intellettuali o speculazioni metafisiche costituiscono verità, cose reali e presenti (persino continuamente presenti) alla sua esperienza, intime al suo essere. Il mistico scrive di esperienze che sono distanti dalla mentalità ordinaria, tanto da risultare per questa inintelligibili, o tali da lasciarla confusa [...], sempre che non le liquidi come fantasie poetiche espresse con immagini fabbricate dall'intelletto.²²

C'è infine un innegabile aspetto filosofico o metafisico del suo linguaggio, che secondo alcuni diluirebbe la linfa poetica dei suoi scritti. A questo proposito va notato che Sri Aurobindo, scrivendo su argomenti come lo yoga e l'evoluzione all'inizio del XX secolo, si inseriva in un dibattito filosofico-spirituale che faceva ampio uso dei termini dell'idealismo metafisico; adottò quindi tale terminologia, ma volle salvaguardarsi da una possibile lettura delle sue opere come mera speculazione metafisica (che considerava cosa arida e priva di interesse). Chiari a più riprese di non essere un filosofo, e che i suoi enunciati erano da leggersi non come una filosofia intellettuale, ma come un *darśana*, una 'visione' o 'modo di vedere' che, pur essendo espresso in termini filosofici, è parte inscindibile di un sistema di yoga fondato sulla pratica spirituale e sull'esperienza che ne discende. Indicò come fondamento del suo discorso la metodologia vedantica della traduzione in termini filosofici dell'intuizione e dell'esperienza acquisite con mezzi spirituali, rivendicando per la propria visione un 'idealismo' molto più vasto:

²¹ Le critiche erano rivolte alla poesia di Aurobindo, ma sono ugualmente applicabili alla sua prosa.

²² Sri Aurobindo, *Letters on Poetry and Art*, CWSA, vol. 27, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 2004, p. 94.

L'interpretazione idealistica presuppone un rapporto tra il fenomeno concettuale in primo piano e la verità che gli sta dietro, un rapporto che non può essere meramente di antinomia o opposizione. La visione che presento spinge l'idealismo ancora oltre: vede l'idea creativa come un'idea-reale, vale a dire come un potere di coscienza-forza che esprime l'essere reale, che nasce dall'essere reale e partecipa della sua natura.²³

*

Venendo al presente volume, non è un caso che in uno yoga integrale il cui motto è "tutta la vita è yoga" il primo a essere preso in considerazione sia proprio lo yoga delle opere, o *karmayoga*. Molte forme di yoga considerano necessaria una rinuncia all'azione per volgersi verso il divino; ma, secondo Sri Aurobindo, le cose cui dobbiamo rinunciare non sono l'azione e la vita, bensì il desiderio egoistico e l'attaccamento:

Il movimento dell'ignoranza è egoistico nella sua essenza, e niente per noi è più difficile che liberarci dell'egoismo mentre ancora riconosciamo come vera la nostra personalità e aderiamo all'azione in penombra e a intensità ridotta di questa nostra natura incompiuta. È più facile ridurre l'io all'inedia abbandonando ogni volontà di agire, o sopprimerlo abolendo qualsiasi movimento legato alla personalità. È più facile esaltarlo fino all'oblio di se stesso immergendosi in una trance di pace o nell'estasi dell'amore divino. Il nostro problema più arduo è tuttavia liberare la vera persona e attingere un'umanità divinizzata, che sarà il puro ricettacolo e il perfetto strumento della forza e dell'azione divina.²⁴

Questo *Yoga delle opere divine* fu l'ultima delle quattro parti della *Sintesi* a essere rivista dall'autore e l'unica a essere pubblicata durante la sua vita. Il secondo volume conterrà la seconda e la terza parte dell'opera, *Lo yoga della conoscenza integrale* e *Lo yoga dell'amore divino*, completando così l'esposizione del classico *trimārga* in chiave evolutiva e integrale; il terzo e ultimo volume conterrà la quarta parte, *Lo yoga della perfezione di sé*, che sulla indispensabile base delle prime tre presenta lo yoga integrale vero e proprio o *pūrṇa yoga*.

²³ Sri Aurobindo, *The Life Divine*, CWSA, vol. 21, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry 2005, p. 125.

²⁴ Si veda *Prima parte*, cap. 11, *Il maestro dell'opera*, p. 242.

SRI AUROBINDO
 LA SINTESI DELLO YOGA
 Vol. I
 Lo yoga delle opere divine

SRI AUROBINDO (1872-1950), tra i massimi maestri spirituali dell'India del '900, nasce a Calcutta e a sette anni viene mandato in Inghilterra per ricevere un'educazione occidentale: apprende il latino, il greco e diverse lingue europee. Ottenuto un incarico presso il maharaja di Baroda, fa ritorno in patria; studia il sanscrito e le principali lingue indiane e inizia un'instancabile attività politica, fino a diventare guida del movimento per l'indipendenza indiana. Verso i trent'anni si sposa. Sempre a causa dell'attività politica viene arrestato dagli inglesi, tenuto in isolamento per un anno e infine assolto. L'esperienza della prigione costituisce il passaggio definitivo dalla politica alla spiritualità. Nel 1910 Sri Aurobindo si reca a Pondicherry, allora colonia francese; dopo anni di studio e pratica dello yoga fonda la rivista *Arya* ed elabora un metodo che definirà 'yoga integrale'. Il numero di seguaci cresce fino alla formazione di un ashram, nel 1926, anno in cui il maestro si ritira in isolamento, lasciando a Mirra Alfassa, 'la Madre', la direzione della comunità spirituale.

Dello stesso autore sono già apparsi in questa collana, oltre ai tre volumi di *La sintesi dello yoga*, *Il karma e il significato della rinascita*, *Īśā upaniṣad*, *L'evoluzione dell'uomo*, *Pūrṇa yoga*.

In occasione del 150° anniversario della nascita di Sri Aurobindo vede la luce una nuova traduzione in tre volumi del suo capolavoro, condotta sull'ultima edizione inglese delle opere complete, *Collected Works of Sri Aurobindo* (CWSA). Grazie al lavoro degli archivisti dell'Ashram di Pondicherry, molti refusi sono stati corretti e varie revisioni autografe ritrovate tra i manoscritti sono state vagliate e incorporate, finché si è giunti a un testo critico che può considerarsi definitivo.

Nella sua opera, Aurobindo mette in luce la sintesi o l'essenza universale di tutte le scuole e gli insegnamenti yoga, tentandone una grandiosa visione d'insieme. Egli discute a lungo i tre sentieri dello yoga delle opere (*karma yoga*), della conoscenza (*jñāna yoga*) e della devozione (*bhakti yoga*), e commenta più brevemente altri percorsi come l'*hatha yoga*, il *rāja yoga* e gli yoga tantrici. Infine presenta il proprio sistema di yoga, frutto della sintesi: il *pūrṇa yoga* o 'yoga integrale', il cui principio cardine è un abbandono di sé, un abbandono dell'essere umano nell'essere, nella coscienza, nella potenza e nella delizia del Divino. Lo yoga integrale non si limita unicamente all'ingresso nella coscienza divina, ma ricerca la sua discesa sulla terra per trasformare la mente, la vita e il corpo. Il supremo Sé, con la luce della sua presenza e della sua guida, compie così l'opera di perfezionamento dell'essere umano e lo conduce a una vita divina.

Indice

Prefazione del traduttore	pag.	7
Note al testo	»	18

Introduzione
 Le condizioni della sintesi

1. La vita e lo yoga	»	23
2. I tre stadi della natura	»	27
3. La triplice vita.	»	37
4. I sistemi di yoga	»	47
5. La sintesi dei sistemi.	»	56

Prima parte
 Lo yoga delle opere divine

1. I quattro strumenti	»	67
2. La consacrazione di sé.	»	81
3. La resa di sé nelle opere: la via della <i>Gītā</i>	»	99
4. Il sacrificio, l'unica e triplice via e il Signore del sacrificio	»	114
5. L'ascesa del sacrificio I. Le opere della conoscenza: l'essere psichico	»	140
6. L'ascesa del sacrificio II. Le opere dell'amore: le opere della vita	»	161
7. Canoni di condotta e di libertà spirituale.	»	189
8. La volontà suprema.	»	207
9. Equanimità e annichilazione dell'io.	»	219
10. Le tre modalità della natura.	»	229
11. Il maestro dell'opera	»	239
12. L'opera divina	»	259

Appendice alla Prima parte

13. La supermente e lo yoga delle opere.	»	273
<i>Glossario</i>	»	279