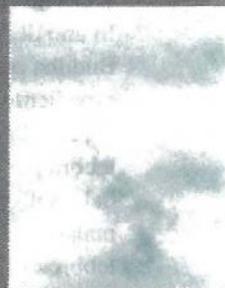


DESIDERIO E LIBERAZIONE NEL CONTESTO HINDU*

■ Antonio Rigopoulos



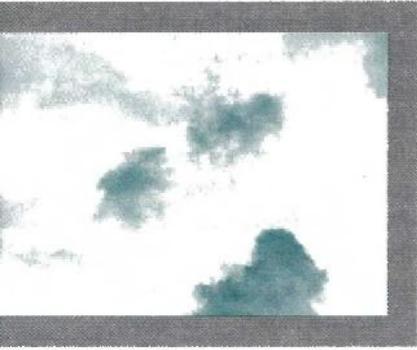
Debbo iniziare il mio breve intervento con una necessaria premessa: quando diciamo 'hinduismo' non ci riferiamo a una religione, come ad esempio il cristianesimo, ma dobbiamo piuttosto pensare a un intricato fascio di 'religioni' con teologie e presupposti epistemologici e gnoseologici molto diversi, a volte contrastanti e addirittura opposti l'un l'altro, in dipendenza della tradizione (*sampradāya*) o dello specifico 'punto di vista filosofico' (*darśana*) che di volta in volta si privilegia. In particolare, desidererei qui riferirmi a due tradizioni. La prima è quella piú elitaria e 'filosofica' del non dualismo radicale o *kevala-advaita-vedānta*, che si sposa per molti aspetti con la riflessione che il prof. Corrado Pensa ha poc'anzi svolto. La seconda, invece, è una prospettiva squisitamente 'religiosa', postulante un dualismo tra il fedele e la sua

divinitá d'elezione (*iṣṭa-devatā*), nel rapporto tra i quali si configura la 'perfezione del desiderio'. Qui si tratta di un desiderio radicale, assoluto, insaziabile, di un Dio personale. Illustrerò queste due posizioni in modo tale che si possa gustare la polimorficitá del mondo indiano e cogliere come non si tratti affatto d'un 'monolite'. É vero piuttosto il contrario: nella storia plurimillenaria del subcontinente indiano si sono sviluppate le piú svariate tradizioni, correnti religiose e vie di salvezza.



Partiamo da una sorta di minimo comun denominatore, un dato diremmo pressochè assiomatico che accomuna le correnti religiose indiane, per lo meno dal periodo post-vedico. Possiamo enunciare tale assioma nel modo seguente: la vita umana non ha valore in sè e per sè, bensí solo quale *strumento* per

operare il suo stesso trascendimento, ossia per attingere l'uscita da un'esistenza percepita come insoddisfacente, segnata com'è dall'impermanenza, dalla sofferenza e dal dolore. E, nella prospettiva ontologica del Vedānta, l'impermanenza (*anitya*) porta con sè l'irrealitá. L'esistenza è ciò che, con termine tecnico, si definisce *saṃsāra*, il ciclo inconcludente di nascite e morti, di rinascite e rimorti. Tutte le tradizioni dell'India, per lo meno dalle *Upaniṣad* in avanti, postulano diverse soluzioni, diverse vie d'uscita da questa prigione che è l'esistenza condizionata, che, lo ripeto, è avvertita come dolorosa, disagiata, e fondamentalmente frustrante e dalla quale si desidera uscire. Questo è un fondamento di pressochè tutte le tradizioni religiose indiane: l'urgenza, l'imperativo d'uscire, di liberarsi, di scuotersi di dosso il giogo del *saṃsāra*. Ne consegue che



tutte le tradizioni religiose dell'India si configurano come soteriologie, ovvero vie di salvezza da questo circolo inconcludente della **rasmi**grazione.

Il termine più impiegato a designare tale via d'uscita è *mokṣa* (equivalente della nozione di *nirvāṇa* nella tradizione buddhista, ancorchè anche un classico dello 'hindūismo' come la *Bhagavad-gītā* parli di *brahma-nirvāṇa* o "estinzione [dell'io] nel Brahman"), derivato da una forma desiderativa della radice verbale *muc-* significante "liberare", "slegare" – che viene a designare lo scioglimento da un legame e *in prīmis* la liberazione dal ciclo delle rinascite. Naturalmente, il contenuto, ciò che caratterizzi tale liberazione, varierà in dipendenza delle tradizioni considerate. Il *mokṣa*, dunque, sia contenutisticamente che come approdo, si articola in

modi molto diversi a seconda della prospettiva spirituale e della teologia che si privilegi. Comunque sia, tutte le vie di liberazione sono marcate da quest'urgenza di uscita dal mondo, dal contingente, dal fenomenico. Esaminiamo ora seppur introduttivamente la prima prospettiva, quella del non dualismo radicale o *kevala-advaita-vedānta*. Essa si fonda su d'un fondamento che definirei anch'esso pan-indiano, ossia sulla **con**trapposizione tra il desiderio - includente ogni forma di 'sete' o brama/attaccamento - e il *mokṣa* che, nella tradizione dell'*advaita*, è, appunto, la liberazione in quanto soluzione di tutti i desideri. L'uomo, come anche ci ricorda il primo aforisma dell'*Upadeśa-pañcaka* ascritto a Śaṅkara, è chiamato a ponderare sugli **in**trinseci difetti dei godimenti dell'esistenza. In sanscrito, desiderio, attaccamento e 'sete' sono resi da vari termini tecnici. Quello più impiegato è certamente *kāma* (lo si confronti col latino *comis*), designante in modo particolare l'appetito sessuale. *Kāma* fa spesso coppia con *rati*, delizia o voluttà. Il *mokṣa* configura l'estinzione, lo scoloramento (*vairāgya*)

di tutti i desideri. In realtà, il *kāma* è riconosciuto quale fine legittimo dell'umana esistenza (è, infatti, insieme allo *artha* e al *dhama*, uno dei tre *puruṣārtha*): nella prospettiva brāhmaṇica il *kāma* è peraltro considerato quale il fine più basso (di competenza tipicamente femminile). Il *mokṣa*, al **con**trario, è innalzato al rango d'un quarto *puruṣārtha*, essendo il supremo fine ultraterreno.



Ora, questo tema della polarità *kāma-mokṣa* (l'orizzonte del desiderio e del suo scoloramento/annichilimento) è antichissimo. Già negli inni vedici vediamo emergere il Desiderio personificato quale *Eros protogonos*, responsabile della manifestazione e quindi causa prima della dualità e della molteplicità con la sua brama di 'essere molti'. Di qui s'originano tutte le infinite coppie di opposti, tipizzate, ad esempio, da *rāga* e *dveṣa*, "attaccamento" e "avversione". Si osservi come nelle **tra**dizioni buddhiste il desiderio - o anche la coppia

* E' qui riportato il testo dell'intervento qual è stato pronunciato in occasione del convegno. Alla trascrizione sono stati apportati solo minimi aggiustamenti, onde agevolare la lettura.

DESIDERIO E LIBERAZIONE NEL CONTESTO HINDU

prīti/ṛṣṇa (“diletto”/“sete”) - venga significativamente identificato con *Māra*, la Morte personificata, giacché la brama, la pulsione erotica ha appunto la dissolvenza, la fine d'ogni nome e forma quale suo interfaccia ineludibile.

A tal proposito, si può leggere un passo tratto dalla *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (IV.4.6):

“L'uomo che è soggetto alle passioni, per effetto delle azioni, giunge alla meta cui la mente s'era rivolta.

Quando ha esaurito l'effetto della sua opera, qualunque cosa abbia quaggiù fatto, dall'altro mondo torna su questa terra, all'operare. Questo per chi è in preda al desiderio.

Ma per chi non ha desideri, è privo di desideri, libero da desideri, per chi ha spento i suoi desideri e non ha che il desiderio dell'*ātman*, di costui

i soffi vitali non s'allontanano [dal corpo]: egli, che è già *Brahman*, si ricongiunge con il *Brahman*.” [1]

Il ciclo *saṃsārico* continua dunque inesorabilmente, fondato sulla legge del *karmān*, della retribuzione conseguente all'atto: così è per chi è preda del desiderio (*kāma*). Ma per chi è privo di desideri, per chi ha rinunciato al *kāma* aderendo a una prospettiva ascetica o monastica e non ha dunque che il *Brahman* quale unico obiettivo, egli, che è già il *Brahman* (pur non rendendosi ancora conto; anche qui l'*iter* spirituale si risolve essenzialmente in una gnoseologia, in un 'accorgersi' di ciò che si è già da tutta l'eternità), si 'ricongiunge' al *Brahman*. Nel Vedānta la consapevolezza che vi è solo il *Brahman* conduce alla presa d'atto che tanto il legame karmico e *saṃsārico* quanto la liberazione non sono effettivamente reali.

Come recita un celebre detto:

*brahma satyaṃ
jagan mithyā /
jīvo brahmaiva
nāparaḥ //*

Ovvero:

“Il *Brahman* è Realtà/Verità, l'universo manifestato è illusorio; invero, l'anima individuale altro non è che il *Brahman*, non v'è altro!”

Se il *kāma* esemplifica sin dal periodo più antico la spinta creatrice e quindi il 'seme' (*bīja*) d'ogni dualità, ecco allora che il *mokṣa* si presenta quale l'unica possibilità d'uscita dal fenomenico.

Tale liberazione non è una qualche esistenza paradisiaca, un qualche mondo di *Brahmā*, ma l'estinzione del ciclo vita/morte, il dissolvimento dell'immenso dramma del *saṃsāra*. Il *saṃsāra* non concerne infatti soltanto l'esistenza terrena ma, nella visione cosmologica hindū, comprende anche i mondi celesti e gli inferi. Perciò anche gli dèi stan dentro questa terribile rete del *saṃsāra*. L'uscita, il *mokṣa*, si configura sempre come un 'oltre', la cifra d'una trascendenza radicale.

Il percorso ha caratteristiche sia etiche che psicologiche, ed è simile a quello buddhista: si insiste sulla considerazione dell'impermanenza, sulla necessità del distacco, sull'osservazione dei contenuti mentali. Peraltro, nel Vedānta il 'presupposto' fondamentale, diametralmente opposto alla prospettiva buddhista del non-Sè, è la credenza nell'*ātman* e nell'identità tra Sè individuale e Sè universale, tra *ātman* e *Brahman*: tale la grande scoperta delle *Upaniṣad*.



Nel Vedānta, come nel buddhismo, l'unica 'sete' concessa è quella di verità, di realtà (*sat*) che, nella prospettiva dell'*advaita* śāṅkariano, è definita *mumukṣutva*, il desiderio della liberazione.



A questo proposito, in *Vivekacūḍāmaṇi* 3 leggiamo: "Difficili ad attingersi sono invero questi tre, e dovuti solo alla grazia divina: la condizione umana, il desiderio di liberazione e l'associazione con un saggio eminente."

(*durlabhaṃ trayam-evaī tad-devānugraha-hetukam / manuṣyatvaṃ mumukṣutvaṃ mahāpuruṣa-saṃśrayaḥ* //)

In tale prospettiva, vi è dunque un'unica possibilità di utilizzazione 'positiva' del desiderio: come un chiodo ne scaccia un altro, così, attraverso la nescienza (*avidyā*), è creduto possibile liberarsi della stessa nescienza. È impossibile che ci si sforzi di raggiungere un qualsivoglia scopo, sia esso lo studio dei sacri *Veda* o la ricerca della liberazione, senza esser mossi dal desiderio. Significativamente, non posso qui non citare il bel titolo che proprio il prof. Pensa ha voluto dare a una collezione di suoi saggi sulla pratica contemplativa buddhista,

ovvero "la tranquilla passione". [2] Certo, il desiderio per la liberazione è sempre solo punto di partenza, *non* mai punto d'arrivo. Nella prospettiva dell'*advaita* la liberazione si configura come pura equanimità, perfetto distacco. Anche il contenuto che spesso s'intende riferito alla scoperta dell'identità *ātman-Brahman* (che è pura appercezione epistemologica, un 'accorgersi' di ciò che si era e si è da tutta l'eternità), ovvero *ānanda*, la gioia beatifica (un termine in antico associato al piacere dell'orgasmo e alla perdita di coscienza della propria identità individuale), è detto essere identico alla Realtà, coincidente con Essa, e non è perciò configurabile quale attributo da Essa separabile. Almeno così nella visione di Śāṅkara. Per quest'ultimo, infatti, la stessa gioia beatifica è alla radice d'ogni godimento provato nell'esperienza (al proposito, si vedano i commenti di Śāṅkara a *Taittirīya-upaniṣad* II.8.4 e a *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* IV.3.32-33). Non vi sarebbe alcuna possibilità di godimento nell'esperienza mondana se il suo sostrato non fosse questa stessa gioia suprema - di cui ogni felicità mondana non è che un pallido riflesso - la quale è 'una' con

l'identità *ātman-Brahman* giacchè, in tale prospettiva, non v'è secondo, non v'è alterità (*ananyatā*). C'è dunque una radicale *distinctio* o cesura tra il desiderio/brama, derivante da una identificazione egoica, e la gioia (*ānanda*) che è il frutto maturo della propria identità con l'Assoluto.

Il *kāma* viene demolito secondo una logica molto simile, e, invero, apparentabile, a quella delineata dal prof. Pensa relativamente al buddhismo *theravāda*. Il liberato (*mukta*) è colui che ha abbandonato ogni senso dell'io e 'abita' una dimensione non-egoica.

La contrapposizione tra *kāma* e *mokṣa*, tra desiderio e liberazione, ha senso solo nella dimensione del discepolato. Infatti, allorchè albeggi la conoscenza liberatrice della propria vera identità, ci si rende conto che anche il fondamento del desiderio più sensuale altro non era che una esplicitazione dello stesso *Brahman*.

A proposito del distacco (*vairāgya*), un *locus classicus* è il capitolo 5 della *Bhagavad-gītā*, il 'Vangelo dell'India' come è stata giustamente definita data la sua straordinaria importanza. Leggiamone alcuni versi nella bella resa italiana di Stefano

DESIDERIO E LIBERAZIONE NEL CONTESTO HINDU

Piano:

(5.3) Si deve considerare un perpetuo rinunciante colui che non prova nè avversione nè attrazione; giacchè chi è al di là delle coppie di opposti, o eroe dalle grandi braccia, facilmente si libera da [ogni legame.

(5.12) Il vero adepto dello *yoga*, rinunciando al frutto delle azioni, ottiene la perfetta pace; chi non pratica lo *yoga*, attaccato al frutto del suo [agire, è legato dall'azione motivata dal desiderio.

(5.18) In un *brāhmaṇo* ricco di sapere e di modestia, in una vacca, in un elefante, perfino in un cane e in un uomo di infimo rango vedono la stessa cosa i sapienti.

(5.19) Già in questa vita hanno vinto il mondo coloro la cui mente è ferma in questa equanimità: privo di difetti e impassibile è il *Brahman* e per questo essi dimorano nel *Brahman*.

(5.28) Soggiogando i sensi, la mente e l'intelletto il silenzioso mira soltanto alla liberazione; in lui desiderio, paura e collera sono scomparsi per sempre ed egli è davvero un [liberato! [3]

Il *mokṣa* non dipende, dice Śaṅkara nel suo commento al primo sūtra dei *Brahma-sūtra*, dallo studio del *dharma* (che può fruttare al più un paradiso transitorio) o da pratiche rituali. Esso è un riconoscimento, e si fonda su una conoscenza o gnosi che è la scoperta dell'identità *ātman-Brahman*. Tale scoperta si articola in quattro momenti. Il primo prevede la discriminazione tra realtà eterna e non eterna (*nitya-anitya-vastu-viveka*).

Il secondo momento consta dell'abbandono del desiderio di godimento del frutto delle proprie azioni, sia qui che in un mondo supero, nell'al di là (*ihāmutra-artha-bhoga-virāga*). Questo abbandono del desiderio di godimento non va inteso come automortificazione poichè - in tale prospettiva gnoseologica - si rinuncia solo quando si è pienamente maturi per farlo (ovvero non si postula una mortificazione previa, 'propedeutica'). Semplicemente, come un frutto cade quando è maturo, così ci si incammina in questa via di salvezza allorchè vi è una base sufficientemente forte di *vairāgya*, di 'scoloramento' delle passioni. Il terzo momento concerne la pratica delle virtù quali la rettitudine, la veracità,

la fermezza, la mansuetudine, etc. unitamente alla pratica della contemplazione (*śama-dama-ādi-sādhana-sampat*).



Ricordiamo come l'etica, la pratica della virtù, sia elemento essenziale in ogni cammino soteriologico - ivi compreso il Vedānta - giacchè l'interfaccia della gnosi è sempre la compassione. Il quarto momento si dà con il desiderio intenso, urgente e bruciante per l'attingimento della liberazione (*mumukṣutva*). Questa, insieme alle tre precedenti, è condizione imprescindibile per intraprendere lo studio delle *Upaniṣad*. Solo il *mumukṣutva* può suscitare la ferrea, risoluta motivazione indispensabile a chiunque s'incammini per quest'ardua via della presa di coscienza dell'Assoluto. Tale desiderio implica la volontà di scioglimento d'ogni legame fittizio, annichilendo alla radice il senso dell'io e del mio. Solo così l'adepto potrà ridestarsi alla propria 'forma intrinseca' (*sva-rūpa*), coincidente con l'Assoluto in quanto pura consapevolezza. La prospettiva devozionale, anzichè rigettare il *kāma*, lo articola in una prospettiva di radicale dualità, ove vi sono io e la mia divinità d'elezione,

un Tu che mi si pone di fronte, e per il quale o la quale nutro sentimenti d'amore (*preman*). In altri termini la via della *bhakti* mira a trasferire - purificandole - le varie pulsioni dell'amore umano sulla divinità che ne diviene il solo ricettacolo. Ci riferiamo qui in modo particolare alle correnti della *bhakti* che hanno conosciuto grande fioritura soprattutto a partire dal medioevo indiano e che si sono anche variamente innestate a tradizioni non dualiste (*advaita-bhakti*). Cionondimeno, desidererei qui considerare la via devozionale quale via a sè stante, indipendente dalla prospettiva metafisica non dualista.

Il termine *bhakti* traduce "devozione" e sottende un rapporto di circolarità d'amore. In senso letterale, la *bhakti* implica il fatto d'aver parte di qualcuno, sia in un rapporto sessuale ma anche attraverso un sentimento di pura venerazione. Secondo la tradizione hindū, non è tanto il devoto a scegliere la propria divinità d'elezione quanto è la divinità, nella sua grazia (*kṛpā, prasāda*), a comunicarsi al devoto. Il devoto risponde allora all'iniziativa, alla chiamata del suo Signore offrendosi e consacrandosi alla divinità in un vincolo di

comunione d'amore. Docile alla grazia, il devoto è colui o colei che appartiene al suo dio (o al suo maestro, *guru*, venerato quale manifestazione divina), che appassionatamente accoglie e ama tale divinità fino a donarsi a lei completamente, spogliandosi di tutto.

Vi è un intenso dinamismo in quest'amore divino che continuamente si dona, si comunica, e che chiama, interpella l'uomo a rispondervi.

Molte sono le correnti della *bhakti*, una via religiosa 'laica' e aperta a tutti, uomini e donne, indipendentemente dall'appartenenza castale.

In ambito dotto brāhmaṇico, a fondare questa tradizione precisando le varie tappe della progressiva purificazione del devoto tramite l'amore, sono i *Bhakti-sūtra* ("Aforismi sulla *bhakti*"). Si tratta d'un testo viṣṇuita ascritto ai mitici Nārada e Śaṅḍilya, il cui contenuto appare quale una sintesi di concezioni già presenti nelle porzioni più antiche del *Bhāgavata-purāṇa*. La datazione di questi *Bhakti-sūtra*, forse da collocarsi intorno al secolo XI, rimane peraltro assai problematica. Se la prospettiva della *bhakti nirguṇa* ("priva d'attributi") si configura quale via più elitaria, ove la devozione è

rivolta a un Assoluto informale trascendente, la tipologia della *bhakti* di gran lunga più popolare è quella detta *sagūṇa* ("con attributi"), ove il devoto venera un nome e una forma specifica della divinità, una precisa icona divina (*mūrti*) ch'è identificata con l'Assoluto.

Indubbiamente, il testo più popolare e che è un po' la 'Bibbia' per tutte quelle tradizioni devozionali che s'incentrano nel viṣṇuismo, è il *Bhāgavata-purāṇa*. In tale prospettiva devozionale viene a dispiegarsi un vero e proprio *itinerarium ad Deum*, le "nove membra" (*navāṅgāni*) del cammino del *bhakta* verso l'Amato. C'è qui un intensissimo rapporto io -Tu - non già la fredda impersonalità del *Brahman* - un rapporto intimo, personale tra devoto e divinità d'elezione, sia essa Kṛṣṇa, Rāma o una qualsiasi altra tra le innumerevoli divinità del



DESIDERIO E LIBERAZIONE NEL CONTESTO HINDU

pantheon hindū. L'itinerarium ad Deum descrittoci nel *Bhāgavata-purāṇa* (VII.5.23 ss.) e forse ripreso nei *Bhakti-sūtra* (ove si elencano undici tipi d'amore devoto, cf. *sūtra* 82), si articola come una scala, una ascensione progressiva. Si inizia con l'ascolto, l'audizione (*śravaṇa*) dei nomi e delle gesta della divinità (ricordiamo che ogni conoscenza ha inizio dall'udire) cui segue il canto d'inni di lode (*kīrtana*) celebrante il dio. Si prosegue quindi con una intensificazione dell'amore, del desiderio d'unione con tale figura, che conosce un momento essenziale nel terzo *aṅga* costituito dalla rammemorazione del nome divino (*nāma-smaraṇa*) tanto vocale quanto mentale, silente.

Come senza mezzi termini ebbe ad affermare il grande santo bengalese Gadādhara Cattoṇṇadhyaī, meglio noto

come Śrī Rāmakṛṣṇa (1836-1886):

“Un certo saggio aveva un libro. Qualcuno gliene chiese l'argomento. Il saggio aprì il libro. In ogni pagina stava scritto il Nome di Dio: 'Om Rāma'. Non c'era altro.” [4]

E ancora, ascoltiamo al proposito altre sue significative sentenze:

“La semenza del Nome di Dio è molto potente; essa distrugge l'ignoranza e il male. Un seme è molto fragile, come pure una pianticella; eppure questa perfora la terra e vi si apre un varco.” [5]

“Ma come, credete forse che il Nome di Dio sia insignificante? Lui e il Suo Nome sono identici.

Satyabhama, ammucciando oro e gioielli sul piatto di una bilancia, non potè far salire d'un grado il secondo piatto sul quale si teneva in piedi il Signore. Ma Rukmini vi riuscì mettendo sul piatto una foglia di *tulasi* [pianta di basilico sacra ai viṣṇuiti] con il nome di Krishna.” [6]

“Quando si arriva a credere alla potenza del santo Nome di Dio, e ci si sente disposti a ripeterlo costantemente, non sono più necessari nè discernimento nè esercizi di pietà d'alcuna sorta. Tutti i dubbi sono placati, lo spirito diviene puro, e Dio stesso è realizzato dalla potenza del

Suo santo Nome.” [7]

“Invocate con amore il Nome benedetto del Signore, e la montagna dei vostri peccati svanirà davanti a voi come una palla di cotone sparisce nel fuoco per sola virtù di una scintilla.” [8]

“Che cosa è *preman*?

È ciò che avviene quando pronunciando il dolce nome di Hari voi dimenticate non solo tutto il mondo esterno, ma anche il vostro proprio corpo, che vi è tanto sacro.” [9]

Il quarto momento è rappresentato dal servizio reso ai piedi della divinità (*pāda-sevana*), il ricettacolo della grazia per antonomasia, seguito poi dal culto (*arcana*) e quindi dal saluto riverente implicante tutta una serie d'atti d'omaggio (*vandana*).

In questa *escalation* di celebrazione e servizio, si giunge così al settimo *aṅga*, detto *dāśya*, e implicante il riconoscersi quali “schiavi” della divinità, suoi umili ‘servi inutili’. L'ottavo ‘gradino’ segna invece una svolta, soprattutto psicologica, giacchè il devoto è ora chiamato a relazionarsi alla divinità non più quale servo o subordinato ma, per così dire, su d'uno stesso piano, sviluppando un sentimento di fiducia e amicizia (*sakhya*) implicante un alto grado d'intimità. È un rapporto di



prossimità e vicinanza per cui s'afferma che la separazione dualista, la distanza che separa il devoto dalla sua divinità d'elezione, è quasi colmata. Al proposito, mi sovviene sempre quel celebre detto attribuito a Gesù che troviamo nell'*Evangelo di Giovanni* (15.12-17): "Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io ho amato voi. Nessuno ha amore più grande che quello di dar la sua vita per i suoi amici. Voi siete miei amici, se fate le cose che io vi comando. Io non vi chiamo più servi; perchè il servo non sa quel che fa il suo signore; ma voi vi ho chiamati amici, perchè vi ho fatto conoscere tutte le cose che ho udite dal Padre mio. Non siete voi che avete scelto me, ma son io che ho scelto voi, e v'ho costituiti perchè andiate, e portiate frutto, e il vostro frutto sia permanente; affinché tutto quel che chiederete al Padre nel mio nome, Egli ve lo dia. Questo vi comando: che vi amiate gli uni gli altri." Giungiamo infine al nono *aṅga*, culmine supremo di quest'itinerario, che è l'offerta o abbandono radicale di tutto se stessi alla divinità (*ātma-nivedana*). Nel viṣṇuismo meridionale, soprattutto a partire da Rāmānuja (1050-1137) e dai suoi epigoni

(si pensi alla scuola Tenkalai, che si caratterizza per l'abbandono completo alla divinità al modo dei gattini, che si lasciano trasportare passivamente dalla madre, e alla santità dei mistici tamil detti *ālvār*, "immersi" in Dio), questa offerta si configura quale *prapatti*, l'abbandono fidente, la resa perfetta alla volontà dell'Amato divino. Nella *prapatti* vi è un radicale annichilimento e svuotamento dell'io, un oblio di sé che conduce a una totale impotenza, una nuda vulnerabilità. Si è come 'un cadavere nelle mani del lavatore di morti', per usare una metafora cara al sufismo e che potremmo senz'altro applicare a questo vertice della via della *bhakti*. La divinità - nella sua grazia insondabile - può allora manifestarsi pienamente al devoto, colmandogli la mente e il cuore.



Significativamente, i sentimenti (*bhāva*) che son detti preparare il devoto all'unione col suo Signore sono cinque: *sānta* (la calma pace interiore), *dāśya* (la sottomissione), *vātsalya* (l'affetto), *sakhya* (l'intima amicizia) e *mādhurya* (la dolcezza del rapporto d'amore, culminante nella comunione

perfetta). Per citare ancora Śrī Rāmakṛṣṇa:

"Per 'possedere' il Signore, occorre stabilire con Lui una certa relazione umana; questa può essere *sānta*, *dāśya*, *sakhya*, *vātsalya* o *mādhurya*. *Santa* è lo stato di spirito nel quale i *rsi* [veggenti antichi] adoravano Dio. Essi non desideravano mai altro che Lui. Proprio come la sposa devota, fedele al proprio marito, vede in lui l'ideale stesso della bellezza e dell'amore.

Dāśya era l'atteggiamento di Hanuman, cioè quello del servitore. Al servizio di Rama, Hanuman era un potente leone. Anche la sposa ha il medesimo atteggiamento, quando essa serve suo marito con tutto il cuore e tutta l'anima. Così pure fa la madre, come per esempio nel caso di Yashoda [la moglie del mandriano Nanda e nutrice di Kṛṣṇa].

Sakhya è il rapporto familiare che esiste fra amici. Uno dice all'altro: 'Viene a sederti vicino a me'. Shridaman e gli altri pastori amici di Shri Krishna gli davano da mangiare dei frutti nei quali avevano già dato qualche morso; gli montavano perfino sulle spalle!

Il tipo di *vātsalya* è Yashoda, la madre (adottiva) di Krishna. Anche la sposa partecipa un

DESIDERIO E LIBERAZIONE NEL CONTESTO HINDU

poco di questo tipo; ella nutre suo marito col soffio stesso della sua vita. La madre non è contenta che quando il suo bambino ha mangiato abbondantemente. E Yashoda, col burro in mano, cercava dappertutto Krishna per farglielo mangiare.

Madhurya è rappresentata da Shrimati [= Radha], e anche dalla sposa. E contiene in sé anche gli altri quattro atteggiamenti (*bhava*).” [10]



Il *Bhāgavata-purāṇa* (III.29.13) rileva come il devoto possa sperimentare il *mokṣa* secondo una delle seguenti cinque tipologie, da quella più dualistica e esteriore a quella unitiva. Così, a seconda dei casi, il *bhakta* può: 1) pervenire allo stesso 'mondo' della divinità (*sālokya*); 2) essere uguale ad essa in rango, potere e gloria (*sārṣṭi*); 3) godere della vicinanza della divinità (*sāmīpya*); 4) assumere la medesima forma della divinità (*sārūpya*); e 5) attingere la perfetta unione con la divinità (*sāyujya, ekatva*).

In dipendenza delle diverse teologie cui ci si appoggia, la divinità sarà creduta poter concedere al devoto la tanto sospirata unione in virtù d'una perfetta fusione ovvero potrà permanere tra loro una

qualche distinzione.

Ad esempio, nella prospettiva di Rāmānuja si dà un non dualismo “qualificato” (*viśiṣṭa-advaita*): una unione nella quale purtuttavia permangono delle distinzioni. Le anime individuali così come il mondo sono interpretati come il corpo del Signore Supremo Viṣṇu. Qui la liberazione ha come contenuto l'esperienza della contemplazione piena d'amore del devoto per il suo Amato, e in questo mistero d'amore egli attinge l'unione con Lui non smarrendo però mai completamente la propria individualità. Lo ribadiamo: anche nel Vedānta le teologie possono variare e, di fatto, variano assai. Si può dare un rigido dualismo tra *ātman* e *Brahman* (come nella dottrina *dvaita* di Madhva) così come si può dare una prospettiva devozionale anche nel monismo *advaita*.

Ugualmente, accanto a una via di non dualismo radicale, si dà anche una prospettiva che serba il mantenimento d'una qualche distinzione. Vorrei concludere segnalando un mistero fondamentale che rinvia a una dimensione di silenzio: potremmo definirlo come quella tendenza, propria a molte correnti soteriologiche indiane, a sviluppare una teologia mistica di

coincidentia oppositorum, di 'coincidenza degli opposti' che si risolve in unità.

Così la figura del *bhakta* ideale è tipicamente incarnata da Rādhā, la pastorella (*gopī*) devota al Signore Kṛṣṇa. Rādhā, la 'sposa divina', rappresenta il paradigma dell'amore per Dio, vissuto nello struggimento della separazione e nell'ansia del ricongiungimento, dell'unione mistico-erotica, che la spingerà a impersonare Kṛṣṇa con le amiche. Rādhā viene a rappresentare quell'amore infinito che costituisce la profonda essenza del Signore Kṛṣṇa medesimo. La tensione al ricongiungimento e all'unione tra polarità femminile e maschile, sia essa declinata in chiave erotica (si pensi a certe forme di cultualità yogico-tantrica prevedenti il coito rituale - *maithuna* - senza tuttavia l'emissione di liquido seminale, a sottolineare la sublimazione ovvero il trascendimento del desiderio ordinario) o di puro slancio devozionale, è esemplificata in modo evidente da una ricca varietà di diadi complementari quali *idā/pīṅgalā*, sole/luna, etc. Si pensi poi alla figura di Śiva che incarna in molti cicli mitici il paradosso dell'asceta erotico: le due polarità, quella del *kāma* e del *mokṣa*,

si tengono insieme in una sorta di eterna sistole e diastole, che rimanda alla suprema, imprevedibile libertà del dio stesso. Al riguardo, non si può non ricordare il bel saggio, tradotto anche in italiano, della studiosa statunitense Wendy Doniger: *Śiva. L'asceta erotico* (Adelphi, Milano 1997). Così, nello śivaismo tantrico il momento dell'estrinsecazione della pulsione del *kāma*, del desiderio - in cui il dio o il devoto può anche volontariamente scegliere di perdersi - conosce tipicamente una 'reintegrazione' nella potente riaffermazione dell'Uno, soluzione d'ogni polarità. Il punto d'arrivo coincide con l'attingimento della condizione di equanimità (*sama, samatva*), per cui 'tutto ha oramai lo stesso sapore'. Le coppie degli opposti vengono a stemperarsi, a sciogliersi. Quest'esito ritenuto naturale e spontaneo è invero assai difficile da concettualizzare o razionalizzare. Così, nello stesso tantrismo l'utilizzo rituale della sessualità è meramente strumentale. Non si dà qui identificazione con l'atto sessuale. Si ricerca piuttosto una sublimazione del desiderio carnale, così da trascendere la polarità maschile/femminile ricostituendosi

androgenicamente in unità secondo l'esempio paradigmatico di Śiva e Śakti. Certamente, nel mondo indiano l'abbandono e il radicale venire a cadere d'ogni attaccamento è - anche psicologicamente - alla base d'ogni autentica conoscenza (*jñāna*): essa sola può condurci oltre i marosi del *samsāra* e permetterci l'approdo all'altra riva, sia questa la *nirvāṇa* buddhista o il *mokṣa* hindū. L'equanimità è perfetta allorchè non si dà più alcun contenuto nè di attaccamento nè di avversione. Per citare ancora la *Bhagavad-gītā*: (2.48) Ben saldo nello *yoga*, compi le tue azioni lasciando da parte ogni attaccamento (*saṅgāṁ [tyaktvā]*, o *Dhanam jaya*, e rimanendo equanime (*samo*) nel successo e [nell'insuccesso: lo *yoga* è equanimità (*samatvam yoga ucyate*). [11] Non si può non osservare come la virtù capitale dell'equanimità presenti tratti d'universalità. Per non citare che un esempio tratto dal Nuovo Testamento, viene alla mente il caso dell'apostolo Paolo. Nella *Lettera ai Filippesi* (4.12-13), egli, ancorchè sia in prigione, si sente libero nel cuore giacchè s'è totalmente abbandonato all'amore di Dio:

“Fratelli, ho imparato ad essere povero e ho imparato ad essere ricco; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza. Tutto posso in Colui che mi dà la forza.”

Notiamo come non sia un caso che il cristianesimo - nel suo dialogo con il mondo hindū - abbia in genere privilegiato quale proprio interlocutore le correnti teiste della *bhakti*, insistenti su una teologia dell'amore e della grazia e certamente più affini all'universo teologico cristiano. L'incontro di ambiti monastici cristiani con il non dualismo advaitico, per quanto significativo e importante, ha invece riguardato - e riguarda tuttora - delle esigue minoranze, delle *élites*. In conclusione leggerò ora degli *śloka* tratti da un poemetto, la *Datta-laharī* ascritta a Dāladanamuni, ove la divinità d'elezione è Datta



DESIDERIO E LIBERAZIONE NEL CONTESTO HINDU

o Dattātreyā, figura di sintesi particolarmente venerata nell'area culturale marāṭhī dell'India centrale, che nella sua forma tricripite comprende la stessa *trī*murti di Brahmā, Viṣṇu e Śiva. Il poeta si rivolge a Datta - paradigma del Maestro Eterno (guru) e del Rinunciante Supremo (*saṃnyāsīn, avadhūta*) - in uno spirito d'amore e di devozione e sottolinea, in una prospettiva che è vedantica, come la chiave della salvezza riposi nell'attingimento della perfetta equanimità:

(34) "A volte apparendo come un asceta con le matasse di capelli intrecciate e ricoperto della corteccia degli alberi, altre volte indossante vesti stupendamente ornate; a volte cosparso di ceneri,

altre volte col corpo contrassegnato da profumi fragranti; a volte come uno *yogin*, altre volte come un gaudente, in realtà supremamente distaccato Tu t'aggiri per il mondo: segno di grande sapienza è il poterTi riconoscere; perfino gli asceti aventi fatto voto di silenzio non sono in grado d'attingerla." [12]

E ancora:
(35) "A volte manifestandosi quale Pura Coscienza, altre volte come un idiota, Egli può mostrarsi come il conoscitore di tutti gli Āgama (= testi tantrici) e altresì come un ignorante. Tu t'aggiri per il mondo di volta in volta sotto le spoglie più svariate; per i veggenti Tu, che sei la

Realtà Suprema, sei il Maestro. Le tue ampie gesta son note soltanto al Gran Dio dai quattro volti (= Brahmā), non agli intelligenti." [13]

Da ultimo, leggiamo lo splendido *śloka* 71 della *Datta-laharī*, che ci segnala una volta di più come la prospettiva soteriologica si risolve essenzialmente in una gnoseologia, ove Datta è la divinità che conferisce la conoscenza suprema (*jñāna, vidyā*). *Bhakti* e *jñāna*, lo ribadiamo, sono l'uno l'interfaccia dell'altro, giacché non si può conoscere senza amare e non si può amare senza conoscere:
(71) "A motivo dell'oscurità (= l'ignoranza) la dimora delle api silenziose (= gli occhi) certamente rimane chiusa' (= cieca): così è detto.

Al contrario, nel Tuo occhio di loto Colei che dimora nel loto (= Sarasvatī, dea della conoscenza) è perfettamente aperta. Sempre, attratto dalla vera conoscenza, Egli (= Dattātreyā) s'avvicina e l'occhio Suo misericordioso s'apre. Oh Signore! Colui sul quale il Tuo occhio si posa attinge invero il tesoro della salda comprensione, oh Signore degli asceti che han fatto voto di silenzio!" [14]

NOTE

[1] Carlo Della Casa (a cura di), *Upaniṣad*, UTET, Torino 1976, p. 133.

[2] Corrado Pensa, *La tranquilla passione*. Saggi sulla meditazione buddhista di consapevolezza, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1994.

[3] Stefano Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā (Il canto del Glorioso Signore)*, San Paolo, Milano 1994, pp. 146, 148, 150, 152.

[4] Shri Ramakrishna, *Alla ricerca di Dio*. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1963, p. 133.

[5] *Ibid.*, p. 133-134.

[6] *Ibid.*, p. 134.

[7] *Ibid.*, p. 134-135.

[8] *Ibid.*, p. 283.

[9] *Ibid.*, p. 287.

[10] *Ibid.*, pp. 283-284.

[11] S. Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā (Il canto del Glorioso Signore)*, op. cit., p. 111.

[12] Dalādanamuni, *Dattalaharī. L'onda di Datta*. A cura di Antonio Rigopoulos. Cafoscarina, Venezia 1999, p. 81.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 107.

