LA VISIONE PROFONDA

La conoscenza di sé e l'insegnamento

P.: Qual è il rapporto tra il vostro insegnamento, così come si esprime con le parole che usate nei vostri libri e nei vostri discorsi, e il processo reale della conoscenza di sé? In tutti gli altri metodi per giungere alla verità, le parole del maestro sono interpretate come l'indicazione di una direzione, qualcosa verso cui muovere. Le vostre parole hanno lo stesso carattere e, se così, qual è il loro rapporto con il processo intuitivo dell'autocoscienza?

K.: Mi chiedo se ho capito bene la domanda. Sono nel giusto se la riformulo in questo modo: Qual è il rapporto tra la parola e la realtà di cui K sta parlando? Si tratta di questo?

P.: Quando K parla della disciplina, o parla del punto di vista Mistico, abbiamo la parola. Poi viene il reale processo dell'autocoscienza e di ciò che in essa è rivelato. Qual è il rapporto della parola di K con questa conoscenza rivelata?

K.: Questo punto non lo afferro bene.

P.: Voi dite "nessuna autorità", nessuna autorità psicologica o spirituale. Abbiamo una tendenza a prendere di peso quell'espressione "nessuna autorità" e ad applicarla alle nostre esistenze; il che comporta di non trovarsi in quella condizione, di non scoprire la libertà dall'autorità nel processo dell'autocoscienza, ma semplicemente di stare a vedere se riusciamo a raggiungere una condizione di non-autorità. Prendiamo la vostra parola come fosse la verità stessa.

K.: Ho capito. "Nessuna autorità" è un'astrazione verbale e quindi un'idea, e allora uno finisce per inseguire quell'idea? Quando K dice "nessuna autorità", il fatto è di per sé evidente, o rimane semplicemente una conclusione, uno slogan?

A.: C'è anche un altro aspetto della cosa: quando dite "nessuna autorità", è un ordine, un ordine al quale uno cerca di ottemperare con la più stretta approssimazione possibile?

K.: Sì, questo è giusto.

A.: L'uno si trova nel campo dell'azione, e l'altro nel campo della astrazione.

P.: Esiste la conoscenza di sé; ciò che si rivela nel processo dell'autocoscienza non è conoscibile con la parola. Uno vi ascolta parlare, uno comprende quello che dite, oppure uno legge i vostri libri e li applica alla sua vita quotidiana; perciò si crea un vuoto tra la conoscenza di se stessi e la vostra parola. Ora, dov'è la verità?

K.: Non nella parola e nemmeno nell'autorivelazione. Ne è completamente distinta.

P.: Potremmo discuterne?

K.: Sto ascoltando K mentre parla della conoscenza di se stessi, mette in rilievo l'autoconoscenza, la sua importanza, afferma che senza la conoscenza di sé manca del tutto la base. Egli dice questo. Io ascolto. In che modo ascolto un'affermazione del genere? L'ascolto come fosse un'idea, un ordine, una conclusione? O accade invece che nella mia autoconoscenza mi rendo conto delle implicazioni dell'autorità, e perciò vedo che quanto K dice concorda con quello che scopro da me stesso? Se ascolto la parola e traggo una conclusione da quella parola sotto forma di idea, e perseguo l'idea, allora non

è evidente di per sé. È soltanto una conclusione. Ma quando sto studiando me stesso, quando sto seguendo i miei pensieri, allora attraverso le parole di K avviene una scoperta di sé?

P.: Ora, la parola di K è necessaria alla scoperta di sé?

K.: No. Lo affermo: senza la conoscenza di sé qualunque cosa io pensi o faccia o porti avanti, non ha base alcuna. Così vengo per parlare o leggo un libro perché mi interessa l'autoconoscenza e la ricerco. E quando sento K parlare della "non autorità", qual è la condizione della mia mente mentre ascolto quelle parole? Sono consenziente, ne traggo una conclusione, oppure è un fatto?

P.: In che modo diventa un fatto? Lo diventa perché se ne è fatta la scoperta nel processo intuitivo dell'autoconoscenza? O perché voi l'avete detto?

K.: Il microfono è un fatto. Non esiste perché dico che è il microfono.

P.: Ma quando voi dite "microfono", non è un fatto nello stesso senso in cui il microfono è un fatto.

K.: Così, la parola non è il fatto. La descrizione non è ciò che è descritto. Perciò, su questo punto, sono stato chiaro che la parola non è mai la cosa stessa? La parola "montagna" non è la montagna. Mi son fatto capire? Oppure mi è sufficiente la descrizione e in quella rimango impegolato? Accetto la descrizione svuotata di ciò che viene descritto e radicato nell'idea? Non respingete in blocco la struttura verbale. Per comunicare io mi servo del linguaggio; vi voglio dire qualcosa. Mi servo di parole che conosciamo entrambi. Ma entrambi sappiamo che le parole che usiamo non sono il sentimento reale che ho dentro di me. Così la parola non è la cosa.

D.: Si parla per mezzo del processo mentale oppure si parla senza il processo mentale.

K.: Signore, si tratta di due cose diverse. O comunicate con la parola o comunicate senza la parola.

D.: No, le parole sono lì; ma quando vi ascoltiamo, sappiamo che voi non parlate nel modo in cui parliamo noi.

K.: Perché dite questo?

D.: Mi fate una domanda difficile, ma è una sensazione precisa, tanto reale quanto vedere un microfono. K non parla allo stesso modo che parlo io, la fonte delle sue parole giace molto più profonda delle parole che usiamo noi.

K.: Capisco, signore. Posso dire superficialmente: "Io vi amo", ma posso anche dire: "Vi amo davvero". È una cosa del tutto diversa: il tono, la qualità della parola, la profondità del sentimento. Le parole comunicano la profondità.

D.: Mi spingerò un pò oltre.

K.: Spingetevi oltre.

D.: Le parole comunicano un sentimento profondo, indefinibile, che noi chiamiamo amore - ma non conosco la parola per nominarlo.

K.: Non conoscerete la parola, tuttavia io potrei tenervi la mano, potrei fare un gesto.

D.: È vero. Tuttavia tra il gesto e la parola non c'è raccordo.

K.: Pupul, è questo che cercate di comunicarci?

P.: Una delle nostre difficoltà nel comprendere e nell'andare oltre, è che uno accoglie

la vostra parola, tanto parlata che scritta, e questa diventa un'astrazione alla quale cerchiamo di approssimarci. Poi, da un altro canto, c'è il processo dell'autoconoscenza nel quale la verità della vostra parola può rivelarsi; ma di solito le cose non vanno così. Mi sembra sempre che l'ascoltarvi senza impedimenti potrebbe originare un cambiamento nella natura della mia mente in quanto tale, ma la realtà delle parole che impiegate può rivelarsi soltanto nel processo dell'autoconoscenza.

K.: Che cosa dovrei rispondervi?

P.: Signore, in primo luogo dovremmo investigare la conoscenza di se stessi. Non l'abbiamo fatto per un lunghissimo tempo.

K.: Facciamolo. Della "conoscenza di se stessi" si parlava migliaia di anni fa, da Socrate e da altri prima di lui. Ora, che cos'è la conoscenza di se stessi? In che modo conoscete voi stessi? Che cos'è conoscere se stessi? Conoscete forse voi stessi dall'osservazione dell'esperienza; dall'osservazione di un pensiero, e da quel pensiero l'osservazione di un altro pensiero che insorge, ed essendo noi riluttanti a lasciar cadere quel primo pensiero, vi è conflitto tra il primo pensiero e il secondo? Oppure l'autoconoscenza dovrà abbandonare il primo pensiero per seguire il secondo e poi il terzo pensiero che insorge, lasciando cadere il secondo per seguire il terzo; lasciando cadere il terzo per seguire il quarto; in modo che ci sia una costante vigilanza e consapevolezza del movimento del pensiero? Ora, andiamo avanti. Sto osservando me stesso in uno stato d'animo di gelosia. La reazione istintiva alla gelosia è la razionalizzazione. Nel processo razionalizzante ho dimenticato o messo da parte la gelosia. Così sono invischiato nella razionalizzazione, nelle parole, nell'attitudine a esaminare e poi reprimere. Vedo l'intero movimento nel suo insieme. Insorge poi il desiderio di fuggirne. Esamino quel desiderio, quell'evasione. È una fuga in che cosa?

P.: A volte è una fuga nella meditazione.

K.: Si capisce, questo è il trucco più facile - nella meditazione. Così, dico io, che cos'è la meditazione? Si tratta di un'evasione da "ciò che è"? È questa la meditazione? Se è una fuga, non è meditazione. Allora faccio un passo indietro ed esamino la mia gelosia: perché sono geloso? perché dipendo, perché ritengo di essere importante, e così via. Tutto questo processo è la rivelazione. Poi vengo al punto essenziale: Chi esamina, l'osservatore, è diverso dall'osservato? Naturalmente non lo è. Un esame così sincero è possibile quando non c'è l'osservatore.

P.: Avete detto, "Naturalmente non lo è". Approfondiamo questo punto.

K.: L'osservatore è il passato; è il passato, la memoria, l'esperienza, la conoscenza immagazzinata nella memoria. Il passato è l'osservatore, e io osservo il presente che è la mia gelosia, le mie reazioni. E per indicare quel sentimento mi servo della parola "gelosia" perché lo riconosco come un qualcosa che è già accaduto nel passato. Si tratta di un ricordo della gelosia per il tramite della parola che fa parte del passato. Così, sono io capace di osservare senza la parola e senza l'osservatore che è il passato? È la parola che induce quel sentimento o c'è il sentimento senza la parola? Tutto questo fa parte della conoscenza di sé.

P.: Come si fa a osservare senza la parola?

K.: Senza l'osservatore, senza un solo ricordo. Questo è molto importante.

P.: Come si affronta in pratica il problema dell'osservatore?

A.: Vorrei far notare che nel modo di osservare dell'osservatore è anche presente la sua disapprovazione o approvazione di se stesso.

K.: Questo è il passato. Questo è il suo condizionamento. Questo l'intero movimento del passato, che è contenuto nell'osservatore.

A.: Quella condanna costituisce la barriera.

K.: È proprio quello che Pupul sta chiedendo. Lei dice: In che modo osserverò l'osservatore? Qual è il processo per il quale si osserva l'osservatore? Sento K affermare che l'osservatore è il passato. È così?

Par.: Nel porsi una simile domanda si crea un altro osservatore.

K.: No, non creo nulla. Sto solo osservando. Il problema è, che cos'è l'osservatore? - chi è l'osservatore? In che modo osservo questo microfono? Lo osservo per mezzo di una parola che impieghiamo per indicare che si tratta di un microfono; è registrato nel cervello come microfono, come ricordo; mi servo di questa parola per comunicare la realtà del microfono. È piuttosto evidente.

P.: Si può osservare l'osservatore?

K.: Ci sto arrivando. In che modo si osserva l'osservatore? Non lo si fa.

P.: È l'incapacità di osservare l'osservatore che rende possibile la comprensione della natura dell'osservatore?

K.: No. Non si osserva l'osservatore. Si osserva soltanto "ciò che è", non l'interferenza dell'osservatore. Voi parlate, invece, di riconoscere l'osservatore. Vedete la differenza? Procedete con calma. C'è la gelosia. L'osservatore interviene e dice: "Sono stato geloso in passato; quel sentimento lo conosco". Così lo riconosco, ed è l'osservatore a farlo. Non è possibile osservare l'osservatore di per sé. L'osservazione dell'osservatore avviene soltanto nel suo rapporto con l'osservato. Quando l'osservatore sospende l'osservazione, allora c'è consapevolezza dell'osservatore. Non è possibile osservare l'osservatore di per sé. È possibile soltanto osservare l'osservatore in rapporto a qualcosa. È più che evidente. Nel momento in cui si prova un sentimento non c'è né l'osservatore né l'osservato, c'è soltanto quella condizione. A questo punto interviene l'osservatore dicendo "questa è gelosia", e si mette a interferire con ciò che è, ne fugge via, lo reprime, lo razionalizza, lo giustifica, o cerca di evaderne. Questi movimenti stanno a indicare l'osservatore in rapporto a ciò che è.

F.W.: Nel momento in cui l'osservatore è presente, c'è qualche possibilità di osservare l'osservatore?

K.: È proprio quello che stiamo dicendo. Sono in collera o violento. Al momento della violenza non c'è nulla. Non ci siete voi come osservatore, né l'osservato. C'è soltanto quello stato di violenza. A questo punto interviene l'osservatore, cioè il movimento del pensiero. Il pensiero è il passato - non esiste pensiero che sia nuovo - e quel movimento del pensiero interferisce col presente. Quell'interferenza è l'osservatore, e l'osservatore può essere esaminato soltanto attraverso quell'interferenza. Egli tenta di evadere da quanto vi è di irrazionale nella violenza, di giustificarla e così via, e questi sono tutti modi tradizionali di entrare in rapporto col presente. Il rapporto tradizionale è l'osservatore.

P.: In un certo senso, quindi, l'osservatore si manifesta soltanto in termini di evasione

dal presente.

K.: Di evasioni, o di razionalizzazioni.

D.: O d'interferenza.

K.: Qualunque forma di interferenza col presente è opera dell'osservatore. Non accettate il mio discorso passivamente. Smontatelo, scoprite da soli.

Par.: Se non c'è il passato, non c'è interferenza?

K.: No, non è questo il punto. Che cos'è il passato?

Par.: Il contenuto accumulato, immagazzinato della mia esperienza.

K.: Che consiste in cosa? Le vostre esperienze, le vostre tendenze e motivazioni, tutto questo è il movimento del passato, cioè la conoscenza. Il movimento del passato può realizzarsi soltanto per mezzo della conoscenza, che è il passato. In tal modo il passato interferisce col presente; l'osservatore entra in azione. Se non c'è interferenza l'osservatore non c'è, c'è soltanto l'osservazione. Nell'osservazione non c'è né l'osservatore né l'idea dell'osservare. Comprendere questo è molto importante. Non c'è né l'osservatore né l'idea di non avere un osservatore; il che significa che c'è soltanto la pura osservazione senza la parola, senza il ricordo e l'associazione del passato. Non c'è niente, soltanto l'osservazione.

F.W.: In questo modo l'osservazione dell'osservatore è possibile?

K.: No, l'ho detto: l'osservazione dell'osservatore avviene soltanto quando il passato interferisce. Il passato è l'osservatore. Quando il passato interferisce col presente, l'osservatore è all'opera. Soltanto allora vi rendete conto che esiste un osservatore. Ora, quando vi accorgete di questo fatto, quando ne avete l'intuizione, allora l'osservatore non c'è, esiste soltanto l'osservazione. Perciò, sarò in grado di esaminare la "non autorità" per se stessa, non perché voi me ne abbiate parlato?

P.: No, posso osservare solo una cosa: il movimento dell'autorità. Non potrò mai osservare la "non autorità".

K.: Naturalmente no. Ma ci sarà l'osservazione dell'autorità; l'osservazione dell'autorità che è la richiesta di essere illuminati da un altro; l'appoggiarsi, il legarsi a un altro, sono tutte forme di autorità. E c'è "autorità" in atto nel mio cervello, nella mia mente, nel mio essere? L'"autorità" può essere l'esperienza, la conoscenza che dipende dal passato - un'immagine e così via. È possibile osservare il movimento del pensiero in quanto "autorità"?

P.: Che cosa è più importante? L'osservazione di ogni movimento della mia mente umana, della mia coscienza, oppure lo sforzo di scoprire nella mia coscienza la verità, la realtà di quanto voi dite? È un problema molto sottile. Non so come esprimerlo.

S.: Potrei metterla in questo modo? Per esempio, osservo il dolore.

K.: Osservate il dolore perché K vi ha detto di farlo?

S.: Mi sento ferito. Vedo l'improvviso insorgere del dolore. L'osservazione del dolore è qualcosa che posso fare come parte dell'autoconoscenza. Ma dov'è che io creo l'autorità? Quando Krishnaji dice: "Una volta che avete visto il dolore questo non è più", è proprio allora che creo l'autorità. Allora proietto una certa condizione, un movimento verso quella condizione, perché non voglio essere preso nella trappola di una perenne osservazione del dolore. Ma ci sono diversi altri fattori nella coscienza. Mi rendo conto che invece di

osservare il dolore, di tanto in tanto io ascolto una persona che afferma che l'osservazione del dolore senza l'osservatore è la fine del dolore. È qui che creo l'autorità.

K.: Capisco. Osservo il dolore e tutte le conseguenze del dolore, il modo in cui quel dolore si è prodotto e così via. Sono consapevole dell'intero processo di quel dolore, e con la mente sento K che dice: una volta che lo vedete nella sua totalità, olisticamente, allora scompare, non proverete mai più dolore. Questo lo ha detto.

S.: È lì nella mia coscienza.

K.: Che cosa c'è nella vostra coscienza? La parola?

S.: A parte la parola, la condizione che egli ha comunicato quando l'ha pronunciata, perché quando K parla, egli sembra indicare una "condizione" che va oltre la parola.

K.: Guardate, Sunanda: sono addolorato. So di essere addolorato. Avendovi ascoltato ne vedo le conseguenze - il ritiro in me stesso, l'isolamento, la violenza, tutto questo lo vedo. Lo vedo perché voi me l'avete fatto notare? Oppure lo vedo nonostante il fatto che me l'abbiate fatto notare?

S.: Ovviamente il fatto esiste, siete entrato nella mia vita e io vi ho ascoltato.

K.: Allora nasce la domanda: K afferma che una volta che lo si veda totalmente, olisticamente, allora l'intero dolore scompare. Che autorità c'è in questo?

S.: L'autorità c'è perché si afferma l'esistenza di una condizione nella quale mi vorrei trovare.

K.: Esaminate allora la condizione che è ambizione, che è desiderio.

P.: Vorrei esaminare l'uso che fate della parola "olistico", e indagare anche qualcosa che avete detto, cioè: Siete in grado di sostenere il dolore e di rimanervi assieme - cioè, olisticamente? Che cosa implica il sostenere?

K.: Sono addolorato. So perché sono addolorato. Sono consapevole dell'immagine che è rimasta ferita e delle conseguenze di quel dolore - l'evasione, la violenza, la limitazione, la paura, l'isolamento, il ritiro in me stesso, l'ansia e tutto il resto. In che modo ne sono consapevole? È perché voi me l'avete fatto notare? O sono io ad esserne consapevole. lo vedo e procedo con voi? In questo non c'è autorità. Non sono disunito da quel che dite voi. Il segreto è qui.

S.: Fino a un certo punto muoviamo con voi.

K.: Anch'io muovo con voi.

D.: Così la vostra parola è come un indicatore.

K.: No, no.

S.: Finché procedo con voi, esiste un rapporto.

K.: Nel momento che interrompo questo rapporto, sorge la domanda: Come farò a raggiungere lo scopo? Se sto seguendo fedelmente quello che dite vedendo che è l'immagine a rimanere ferita, e poi l'evasione, la violenza - io sto muovendo con voi. È come un'orchestra, un'orchestra di parole, un'orchestra di sentimento, l'intero insieme si muove. Finché procedo con voi non c'è contraddizione. Voi dite allora: "Una volta che avete visto questo nella sua totalità, la cosa cessa di esistere" - sono con voi?

S.: Non è mai accaduto.

K.: Vi dirò il perché. Perché non avete ascoltato.

S.: Volete dire che non ho ascoltato per vent'anni?

K.: Non ha importanza. Un giorno è sufficiente. Non avete ascoltato. Voi ascoltate la parola, e vi portate dietro la vostra reazione. Non muovete con lui.

R.: C'è differenza tra quel modo di ascoltare e il punto di vista olistico?

K.: No. Sentite. Siete capace di ascoltare nel senso di non interpretare, di non esaminare, di non fare confronti?

R.: Di non avere aspettative.

K.: Niente, ascoltare soltanto. Io ascolto. È come fossero due fiumi che scorrano insieme laggiù in un unico fiume. Ma io non ascolto in quel modo. Vi ho sentito dire "olisticamente" e voglio appropriarmene. Perciò non sto più ascoltando perché voglio quella cosa.

R.: Per cui la domanda: come si rimane assieme a ciò che è, è una domanda sbagliata, non è vero?

K.: Rimango con la cosa.

R.: Sì, ma la domanda stessa è un allontanamento dal fatto di rimanere con la cosa.

K.: Naturalmente.

P.: C'è un'emozione di intenso dolore, e un'osservazione che impedisce che questo dolore venga disperso da un qualsiasi movimento che ce ne distolga. In un momento di crisi c'è un'intensità di energia: per restare con essa totalmente l'unico atto possibile è il rifiuto di allontanarsene. Il mio discorso è valido?

R.: Questo non significa forse che possiamo soltanto osservare ogni movimento che se ne allontani, senza indicare il modo in cui rimanervi assieme?

P.: Il dolore insorge e vi colma. Questo è il modo in cui agisce quando è qualcosa di molto profondo. Come si dovrà agire su di esso? Qual è l'atto che gli permetterà di fiorire senza disperdersi?

K.: Ciò accade se vi colma realmente, se il vostro intero essere è ricolmo di quella straordinaria energia che si chiama dolore e non ne evadete; ma il momento che ve ne allontanate in una direzione qualsiasi, c'è una dispersione di quella energia. Siete assolutamente colmi di quell'energia chiamata dolore, o esiste una parte di voi, un qualche vostro recesso, dove c'è una via di scampo?

R.: Credo che ci sia sempre una via di scampo perché si ha paura di qualsiasi cosa riempia il nostro intero essere. Credo che quel timore sia presente.

K.: Così, il dolore non ha colmato il vostro essere.

R.: No, è così.

K.: Questo è un fatto. Così non tenete dietro al dolore ma alla paura. La paura di quello che potrebbe succedere, ecc. Così esaminate la paura, dimenticate il dolore ed esaminate la paura.

D.: L'impiego della parola "olistico" implica la realtà. La realtà stessa è il tutto.

K.: No, no. Signore, cerchiamo di capire il significato della parola "olistico". Intero significa sano, fisicamente sano. Quindi significa equilibrio, sia mentale che fisico, e da qui nasce l'idea di sacro. Tutto questo è implicito nella parola "olistico" o "intero".

D.: Questo risulta chiaro per la prima volta.

K.: Quando godete di un'ottima salute, e quando il cervello sia emotivamente che intellettualmente è in uno stato di equilibrio, libero da scattosità e da movimenti

nevrotici, è sacro. Questo è l'atteggiamento olistico. Se vi sono scattosità, un'idiosincrasia, una credenza, non è integro - così fate pulizia, non parlate dello stato olistico. Lo stato olistico si stabilisce quando vi è equilibrio, salute.

S.: Ecco dove nasce il dilemma. Voi dite di tener dietro al frammento. Ma a meno di vedere il frammento olisticamente…

K.: Non vi preoccupate dell'olistico.

S.: Allora, in che modo si dovrà osservare il frammento? Allora, quale processo vi è coinvolto? Cosa viene prima?

K.: Lo sto facendo. Non so nulla dell'olistico. Non so nulla. Conosco il significato della parola, la descrizione della parola, quello che comunica, ma questo non è il fatto. Il fatto è che io sono un frammento, lavoro, vivo, agisco per frammenti, secondo me stesso. Non so nulla di quell'altra cosa.

F.W.: Questo ci riporta alla domanda iniziale: Qual è il senso della vostra parola facendo astrazione dalla nostra comunicazione attuale? Nella mia vita quotidiana, il ricordo di quanto voi dite, che uno non dovrebbe mai soffrire, ha un senso quando sto soffrendo?

K.: No, sto soffrendo. È tutto quello che so. È un fatto. Sto soffrendo perché ho un'immagine di me stesso. Ho scoperto quell'immagine da me, oppure è K ad avermi detto che chi soffre è l'immagine? È molto importante chiarire questo punto. È la descrizione che ha creato l'immagine, oppure io so che l'immagine esiste?

S.: Uno sa che l'immagine esiste.

K.: Va bene. Se l'immagine esiste, mi interesso all'immagine, non al modo di liberarmene, non al modo di considerare l'immagine olisticamente, Non ne so nulla.

S.: "Considerare l'immagine", sembra implicare il concetto di Mistico".

K.: No, non so nulla di un tale concetto. So soltanto che ho un'immagine. Non mi atterrò a nulla che non sia il frammento, "ciò che è" - l'olistico è un non-fatto.

S.: Questo risulta chiarissimo. Ma in che modo lo si debba considerare, in che modo sostenere in sé il dolore totalmente? È qui che sorge il problema.

P.: Questa è una sua affermazione.

K.: Quale?

SP.: "Totalmente". Questa è una vostra affermazione.

K.: Naturalmente. Ma respingetela pure.

S.: Allora non sussiste problema, perché uno osserva determinati sintomi del dolore. Lo si osserva e ha termine. Questo processo continua, non ho bisogno che sia K a dirmelo. Questo lo so; osservare qualcosa a quel livello, qualunque cosa appaia nella coscienza, l'osservarla e il suo acquietarsi.

A.: La discussione ha avuto inizio con la questione cruciale dell'autorità. Il punto essenziale per il quale abbiamo avviato questa discussione sull'autorità sta nel fatto che noi diamo valore di autorità a quanto avete detto, perciò questo fatto crea una barriera.

K.: È ovvio.

D.: Sento che manca qualcosa.

K.: Sentite, signore, da tutto questo sta emergendo qualcosa di molto interessante. State imparando o avete un'intuizione diretta? L'apprendimento implica l'autorità. State

imparando e operando a partire dall'apprendimento? Imparo la matematica, la tecnologia e così via, e a partire da quella conoscenza divento un ingegnere e agisco. Oppure mi inserisco in un'attività, agisco e imparo. In entrambi i casi si tratta dell'accumulazione della conoscenza e dell'agire a partire dalla conoscenza - la conoscenza diventa l'autorità. Delle due l'una: o accumulate la conoscenza e agite, oppure intraprendete un'attività, operate e imparate. Entrambi sono modi di agire conformi alla conoscenza. Così la conoscenza diventa l'autorità, che si tratti dell'autorità del medico, dello scienziato, dell'architetto, oppure del guru che dice: "Io so" - e questa è la sua forma di autorità. Ora, sopraggiunge qualcuno e dice: "Guardate, l'agire in modo conforme alla conoscenza è una prigione; non sarete mai liberi; non riuscirete a innalzarvi attraverso la conoscenza". E una persona come K vi dice: "Abbiate una prospettiva diversa, osservate l'azione con intuito - non accumulate la conoscenza per poi agire, bensì l'intuizione e l'azione". In questo non c'è nessuna autorità.

P.: Avete usato la parola "intuizione". Qual è il significato reale di questa parola?

K.: Avere capacità di penetrazione in qualcosa; afferrare la cosa all'istante; ascoltare attentamente. Vedete, voi non ascoltate, insisto su questo. Voi agite secondo un apprendimento; vale a dire, nell'apprendimento c'è un'accumulazione di informazione, di conoscenza e voi agite in modo conforme a quella conoscenza, con abilità o senza abilità. Questo è imparare; l'accumulare conoscenza e l'agire a partire da essa. Poi c'è l'apprendimento dalla pratica, che corrisponde al precedente. Entrambi sono modi di agire che si fondano sulla conoscenza. In tal modo la conoscenza diventa l'autorità, e dove c'è autorità ci deve essere repressione. Non ci sarà alcuna ascesa attraverso quel processo; è meccanico. Riuscite a vederli entrambi come processi meccanici? Se lo vedete, questa è intuizione. Di conseguenza, il vostro agire non parte più dalla conoscenza; ma dalla consapevolezza delle implicazioni della conoscenza e dell'autorità. Il vostro agire è completamente diverso. Così, a che punto siamo? La conoscenza di se stessi e la parola di K. Se ci muoviamo insieme, allora quella non è più. È molto semplice. Vi state muovendo.

P.: La parola di K e il movimento in accordo con quella parola sono essenziali? La rivelazione può avvenire senza la parola?

K.: D'accordo. K dice; "Siate una luce per voi stessi". Questo non significa che voi diventiate l'autorità. K dice: "Nessuno vi ci può condurre; non potete sollecitarla". K dice: "Potreste ascoltare K all'infinito per il prossimo milione di anni senza riuscire a raggiungerla". Ma egli dice: "Siate per voi stessi una luce", e olisticamente voi vedete la cosa. L'autoconoscenza è una delle cose più difficili perché nell'osservazione di me stesso vengo a una conclusione circa quanto sto vedendo; e l'osservazione successiva avviene attraverso quella conclusione. Sarà possibile osservare la collera del momento senza giungere a una conclusione, senza giudicarla giusta, ingiusta, buona, cattiva? È possibile osservare olisticamente? L'autoconoscenza non è conoscere se stessi, ma conoscere ogni movimento del pensiero. Perché il sé è il pensiero, l'immagine, l'immagine di K e l'immagine dell'"io". Così, osservate ogni movimento del pensiero, senza mai lasciarne passare uno senza rendervi conto di che cos'è. Provate. Fatelo, e vedrete cosa accade. Questo fa i muscoli al cervello.

S.: Potreste affermare che in un unico pensiero si trovi l'essenza del sé?

K.: Sì. Direi "sì". Vedete, il pensiero è paura, il pensiero è piacere, il pensiero è dolore. E il pensiero non è amore. Il pensiero non è compassione. L'immagine che il pensiero ha creato è il "me". Il "me" è l'immagine. Non c'è differenza tra "me" e l'immagine. L'immagine sono io. Ora, sto osservando l'immagine che è me, che è, tanto per dire: "Voglio raggiungere il nirvana", il che significa che sono avido. Questo è tutto. Invece di desiderare il denaro, voglio quell'altra cosa. Si tratta di avidità. Così esamino l'avidità. Cos'è l'avidità? "Il di più"? Ciò significa che voglio trasformare quel che è in qualcosa di più, qualcosa di più grande. Quindi si tratta di avidità. Così dico: "Perché, dunque, sto facendo questo?". "Perché voglio di più?". Ciò si deve alla tradizione, all'abitudine, alla reazione meccanica del cervello? Voglio scoprirlo. Posso scoprirlo con un unico sguardo oppure per gradi. Posso osservarlo con un unico sguardo soltanto se non ho un movente, perché il movente è il fattore della distorsione. L'autoconoscenza è cosa del massimo interesse perché voi stessi potreste essere l'universo - non l'universo teorico ma l'universo globale. Voglio conoscere me stesso perché vedo con molta chiarezza che, se non mi conosco, qualunque cosa io dica è senza senso, è corrotta - non è un modo di dire, io vedo che è corruzione. Il mio agire è un agire corrotto e io non voglio vivere una vita corrotta. Vedo che devo conoscere me stesso. Per conoscere me stesso osservo; osservo i miei rapporti con voi, con mia moglie, con mio marito. In quell'osservare vedo me stesso riflesso in quel rapporto. Voglio mia moglie perché desidero il sesso; perché voglio il suo conforto; si prende cura dei miei figli; fa da mangiare; io ne dipendo. Così, nel mio rapporto con lei, scopro il principio del piacere, il principio della dipendenza, il principio del benessere e così via. Osservo tutto questo senza il passato, senza venire ad alcuna conclusione? Il mio esame è scrupoloso? Nel momento che uno dice: "Sii una luce per te stesso", ogni autorità svanisce, compresa l'autorità della Gita, dei guru, degli ashrama. Il problema sarebbe realmente interessante per se stesso. Se io sono luce a me stesso, quali sono i miei rapporti nel senso politico, economico, sociale? Ma voi non vi ponete queste domande. Sono luce a me stesso - andate avanti, risolvete la cosa - sono luce a me stesso. Questo lo vedo con molta chiarezza. Non mi affido ad autorità alcuna, non ho una guida. Quale sarà, allora, il mio comportamento in relazione alla tirannide, la tirannide del guru, degli ashrama? Essere luce a se stessi significa essere olistici. Tutto ciò che non è olistico è corruzione. Un uomo olistico non ha rapporti con la corruzione.

La fine dell'identificazione

P.: Vogliamo discutere il problema della coscienza e del rapporto della coscienza con le cellule cerebrali? Hanno in comune la stessa natura, oppure c'è qualcosa che dà loro identità distinte?

K.: Ecco una domanda interessante. Cominciate voi.

P.: Nella sua accezione tradizionale, la parola "coscienza" comprende ciò che si trova di là dall'orizzonte.

A.: Giustissimo. Il cervello non è altro che un agglomerato di cellule, una foresta di cellule, e tuttavia ogni cellula dipende dalle altre benché di fatto ognuna di esse sia in grado di funzionare in modo autonomo. Così potremmo porci la domanda: Com'è

possibile conoscere la somma totale dell'intera coscienza, di tutte le cellule? Esiste un fattore di coordinamento? Il cervello non è altro che un risultato? Un'ulteriore domanda è questa: Che cos'è primario e che cos'è secondario? Viene prima la coscienza e poi il cervello, o prima viene il cervello e poi la coscienza?

K.: Permettete una domanda: Che cosa intendete con la parola "coscienza"? Partiamo dall'inizio: Che cos'è la coscienza? Cosa significa "essere consapevoli di"? Voglio essere certo che diamo entrambi alla parola lo stesso significato. Per esempio, uno è consapevole del microfono. Ne sono consapevole e perciò uso la parola "microfono". Così, quando siete consapevoli di qualcosa comincia l'atto del nominare; quindi le simpatie e le antipatie. Perciò "coscienza" significa essere a conoscenza di, essere consapevoli di, rendersi conto della sensazione, della conoscenza, dei contatti.

A.: Penso che la coscienza sia anteriore alla sensazione. Rappresenta il terreno, e in qualunque momento sono consapevole di una sua parte attraverso la sensazione; penso che la coscienza sia molto più ampia. Io mi accorgo di essere consapevole soltanto di una parte di qualcosa che ha una vastità immensa. Non sono consapevole dell'intero campo. Perciò non voglio limitare la coscienza a qualcosa che sia presente tutto il tempo. La mia consapevolezza potrà non essere molto ampia, ma la coscienza può essere considerata come qualcosa di molto più esteso.

K.: Qual è il rapporto tra la coscienza e le cellule cerebrali? Pupul si è servita del termine "coscienza", e ha chiesto quale sia il rapporto tra il cervello e la coscienza. Io vi domando: Qual è questo rapporto?

P.: Quando K dice che il contenuto della coscienza è la coscienza, questo implicherebbe il fatto che il contenuto delle cellule cerebrali sia la coscienza. Se esiste un campo al di fuori delle cellule cerebrali che è anch'esso coscienza, allora dovete ammettere che tutto quell'insieme è coscienza. Ma non potete dire poi che il contenuto della coscienza è la coscienza.

K.: Questo punto è chiaro? Ho detto che il contenuto della coscienza è la coscienza.

A.: "Il contenuto della coscienza è la coscienza" è un'affermazione che non tiene conto di colui che percepisce, che non è in rapporto con lui. È un'asserzione sulla coscienza, non la vostra o la mia coscienza.

K.: Questo è vero. Perciò quello che è fuori dal campo della coscienza non è il suo contenuto.

P.: Nel momento in cui postulate qualcosa fuori dalla coscienza, postulate una condizione che potrebbe come non potrebbe esistere.

A.: Il conosciuto sarebbe una parte della nostra coscienza, essendo la coscienza il contenuto?

P.: La differenza principale tra la posizione di K e quella Vedantica è che K usa la parola "coscienza" in un'accezione molto particolare. La posizione Vedantica è questa: la coscienza è ciò che esiste prima che esista ogni altra cosa.

A.: Fondamentalmente, l'origine dell'esistenza è un'immensa illimitata energia che essi chiamano "Chaitanya". "Chaitanya" è l'energia, l'origine. Essi affermano che esiste questa fonte di energia, alla quale danno il nome di "Chit'. La posizione Buddista non ne parla affatto. Essa rifiuta di farvi il minimo accenno. La posizione Buddista, quindi, non ci

mette in grado di dare una risposta alla nostra indagine. Il Buddhista dirà: "Non parlatene, qualunque cosa ne diciate sarà un discorso teorico, e i processi teorici non sono intesi per la realtà pratica".

K.: "L'ignoranza non ha principio, ma ha un termine. Non indagate l'origine dell'ignoranza ma scoprite come porle termine".

A.: Ci siamo imbattuti all'improvviso in qualcosa che ha un peso.

K.: Vero, signore, una giusta osservazione.

A.: I Buddisti dicono: "Non esiste la coscienza come fatto generale. L'ignoranza non ha principio. L'ignoranza può aver termine. Non indaghiamo le origini dell'ignoranza perché sarebbe un fatto teorico, sarebbe tempo sprecato. Ma come è possibile porre termine all'ignoranza? L'ignoranza e la coscienza". La coscienza come ignoranza è un punto che dovremo investigare. I seguaci del Vedanta vi diranno che l'origine alla quale vi riferite come ignoranza ha la stessa natura del Sat, della Chit e dell'Anand. Si rinnova continuamente; si realizza continuamente; e l'intero processo della nascita, della morte, del decadimento è un movimento che ne fa parte. Penso che chi non accetti la posizione Buddista, non accetterà facilmente quanto voi dite, che l'origine è ignoranza e che si tratta di un processo che si sostiene in maniera autonoma. Rintracciare l'inizio è impossibile, ma lo si può portare a un termine. Ho enunciato le due posizioni, e queste due posizioni sono in conflitto.

K.: Diciamo semplicemente che l'ignoranza non ha inizio; lo si può riscontrare in noi stessi, rendersene conto entro i confini della coscienza, entro quel campo.

P.: Se si trova entro quel campo, possiede allora un'esistenza indipendente dalle cellule del cervello che di essa contengono memoria? Il punto di vista scientifico è questo: mentre le cellule del cervello e le loro attività sono misurabili, la coscienza non è misurabile, e perciò le due entità non sono sinonime.

K.: Aspettate un momento. Quel che state dicendo è che le cellule cerebrali e il loro movimento sono misurabili, ma che la coscienza non è misurabile.

A.: Posso suggerire qualcosa? Quando guardiamo attraverso un telescopio potentissimo, noi vediamo l'estensione del cosmo secondo la profondità di cui quello strumento è capace. Se avremo uno strumento più potente ancora, la nostra visione sarà più ampia. Anche se la misuriamo, quella misurazione sarà relativa soltanto allo strumento che è un elemento relativo. La coscienza è incommensurabile nel senso che non esistono strumenti coi quali metterla in relazione. La coscienza è qualcosa di cui non si può dire che sia misurabile o incommensurabile. Di conseguenza, la coscienza è qualcosa sulla quale non si può affermare nulla.

K.: Questo è vero. La coscienza non è misurabile. Quel che Pupul sta chiedendo è questo: Fuori dalla coscienza così come la conosciamo, esiste una condizione che non abbia rapporto con questa coscienza?

P.: Esiste una condizione non divisibile, non conoscibile, non accessibile all'interno delle cellule cerebrali?

K.: Ci siete, Achyutji? Non conoscibile nel senso di non riconoscibile; qualcosa di completamente nuovo.

A.: Ci sto arrivando. Dico che la coscienza così come la conosciamo è la fonte di ogni

ricordo recente e di ogni ricordo che l'uomo abbia avuto nel passato. Le cellule del cervello riconosceranno qualunque cosa emerga dalla memoria della razza; qualunque cosa rientri nel campo del passato, che provenga da ciò che è stato conosciuto.

P.: I milioni di anni del conosciuto.

A.: Perfino le memorie più remote dell'uomo, il cervello potrebbe riuscire a ricordarle.

K.: Un momento, non complicate la cosa. Abbiamo detto che il conosciuto è la coscienza - il contenuto della coscienza è il conosciuto. Ora, esiste qualcosa fuori di questo, qualcosa di non conosciuto, di completamente nuovo e che non sia già presente nelle cellule cerebrali? Se è fuori dal conosciuto, è riconoscibile? - perché se è riconoscibile si trova ancora nel campo del conosciuto. È accessibile soltanto quando il processo del riconoscere e dell'esperimentare hanno termine. Voglio attenermi a questo. Pupul ha chiesto: Si trova nel conosciuto o fuori dal conosciuto; e se è fuori dal conosciuto, si trova già nelle cellule cerebrali? Se si trova nelle cellule cerebrali, è di nuovo il conosciuto perché le cellule cerebrali non possono contenere qualcosa di nuovo. Nel momento in cui si trova nelle cellule cerebrali, è tradizione. Mi piace di scavare in profondità. Fuori dal cervello, esiste qualcos'altro. Questo è tutto. Io dico che c'è. Ma ogni processo di riconoscimento, d'esperienza, è sempre nel campo del conosciuto, e ogni movimento delle cellule cerebrali per allontanarsi dal conosciuto, nel tentativo di esplorare l'altro è ancora il conosciuto.

M.: Come fate a sapere che c'è qualcosa?

K.: Non potete saperlo. C'è uno stato in cui la mente non riconosce nulla. C'è uno stato nel quale il riconoscere e l'esperimentare, che sono l'attività del conosciuto, hanno termine del tutto.

A.: In che modo si differenzia da uno stato che fa parte del processo del riconoscere, dell'esperimentare?

P.: È di natura diversa?

K.: Vedete, l'organismo, le cellule cerebrali giungono a una fine. Tutto l'insieme crolla; ci si trova in uno stato completamente diverso.

P.: Permettetemi di porvi la domanda in un altro modo. Quando dite che tutti i processi di riconoscimento giungono a un termine, pur trattandosi di uno stato di vitalità, si prova un sentimento di esistenza, dell'esserci?

K.: Le parole “esistenza” e “essere” non sono pertinenti.

A.: Che differenza c'è col sonno profondo?

K.: Non so cosa vogliate intendere con “sonno profondo”.

A.: Nel sonno profondo i processi di riconoscimento e di registrazione sono per il momento sospesi del tutto.

K.: È una cosa completamente diversa.

P.: Cosa accade dei sensi nello stato di cui parlavate poc'anzi?

K.: I sensi rimangono temporaneamente inattivi.

P.: Non sono in funzione?

K.: In quello stato potrò grattarmi - mi seguite - ci sono delle mosche e mi si appoggiano sopra. Questa è l'attività dei sensi, ma non incide su quello stato.

M.: La consapevolezza che vi state grattando è presente.

K.: Questo è un fatto naturale. Su questo punto dovete procedere con la massima prudenza. Ogni attività del conosciuto, ogni attività, potenziale o non potenziale, si trova nel campo del conosciuto. Voglio essere del tutto sicuro che voi e io stiamo intendendo la stessa cosa. Cioè: quando il contenuto della coscienza con le sue esperienze, le sue esigenze, il suo ardente desiderio di qualcosa di nuovo, ivi compreso il suo desiderio della libertà dal conosciuto giungono definitivamente a un termine, soltanto allora l'altra modalità viene in essere. Il primo stato ha una motivazione; il secondo non ha motivazioni. La mente non può giungervi attraverso la motivazione. La motivazione è il conosciuto. Così, è possibile che la mente giunga a un punto finale che dice: "Esaminare la motivazione non serve a nulla, so come portarla a un termine, l'ignoranza è parte del contenuto, l'ignoranza è parte di questa richiesta di esperimentare di più?". Quando questa mente giunge alla fine - una fine non causata dallo sforzo cosciente nel quale sono presenti la motivazione, la volontà, una direttiva - allora l'altra cosa è lì.

M.: L'altra cosa è lì. Nella situazione in cui ci troviamo ora, ne avete esperienza?

K.: Naturalmente, vedo la vostra camicia, ovviamente ne vedo il colore. I sensi sono in attività. Il riconoscimento funziona normalmente. L'altra cosa è presente. Non è una dualità.

M.: La conoscenza ne fa parte?

K.: No. Devo procedere con molta prudenza. Lo so dove volete arrivare. Voglio affrontare la cosa con molta semplicità. Vedo il colore; i sensi sono in attività…

A.: Anche il tentativo di tradurre quello che state dicendo è un modo per impedirsi di giungervi perché costituirebbe immediatamente una dualità. Quando dite qualcosa, una qualsiasi attività della mente è sempre un ostacolo che ne allontana.

K.: Achyutji, cosa state cercando di dire?

A.: Sto facendo notare le difficoltà che insorgono nel comunicare. Credo che una comunicazione circa quell'altro stato non sia possibile. Io cerco di comprendere lo stato cosciente della mente dell'uomo che mi sta parlando. Su quali basi mi dice che c'è qualcosa?

K.: La base è questa: quando non c'è alcuna attività del riconoscere dell'esperimentare, del motivare, ha luogo la libertà dal conosciuto.

M.: Che è conoscenza pura senza identificazione.

K.: Lo state spiegando con altre parole. Questa attività, per il momento, è giunta a un termine. Questo è tutto.

M.: L'attività che la riconosce. Dov'è che interviene l'elemento tempo? Esiste un tempo diverso?

K.: Ricominciamo daccapo. Il cervello funziona nel campo del conosciuto; in quella funzione c'è il riconoscere. Ma quando il cervello, la vostra mente, sono completamente calmi, voi non vedete la vostra mente calma. Non c'è alcuna consapevolezza del fatto che la vostra mente è calma. Se lo sapete, non è calma, poiché allora c'è un osservatore che dice: "Io so". La calma di cui stiamo parlando non è riconoscibile, non è sperimentabile. Ed ecco giungere qualcuno che vuole dirvi questo attraverso la comunicazione verbale. Nel momento che lui, questa entità, entra nella comunicazione, la mente calma non è più. Osservatela. Qualcosa ne viene fuori. È li per l'uomo. Non dico che sia sempre lì. È lì

per l'uomo che comprende il conosciuto. È lì e non si allontana mai; e benché la comunichi, egli sente che non ci ha mai lasciati, è lì.

M.: Perché usate la parola "comunicare"?

K.: Questa è comunicazione.

M.: Chi comunica? Voi mi avete parlato appena adesso.

K.: Appena adesso? Le cellule cerebrali hanno acquisito la conoscenza del linguaggio. Sono le cellule cerebrali che comunicano.

M.: Il cervello contiene l'osservatore suo proprio.

K.: Il cervello stesso è l'osservatore e l'agente.

M.: Ora, qual è il rapporto tra quello e questo?

K.: In via del tutto sperimentale, direi che non esiste alcun rapporto. Il fatto è questo: le cellule cerebrali contengono il conosciuto, e quando il cervello è in perfetto equilibrio, assolutamente tranquillo, non c'è alcuna asserzione verbale o comunicazione - il cervello è perfettamente silenzioso. Allora, qual è il rapporto tra il cervello e quell'altra cosa?

M.: Per quale magia, con quali mezzi, la condizione di una mente silenziosa crea un ponte? Come si fa a costruire un ponte permanente tra il cervello e quella cosa, e fare che il ponte sussista?

K.: Se uno vi dice: "Non lo so", cosa risponderete?

M.: Lo avete ereditato attraverso un qualche karma o qualcuno ve l'ha dato.

K.: Ricominciamo daccapo. È per un caso che un simile evento possa accaderci, è un fatto eccezionale? Di questo stiamo discutendo ora. Se si tratta di un miracolo, potrà accadere anche a voi? Non è un miracolo; non è una cosa concessa dall'alto così che uno possa chiedersi: Com'è che questo succede a questa persona e non a quell'altra - giusto?

M.: Cosa possiamo fare?

K.: Dico che non potete fare nulla - il che non significa non fare nulla!

M.: Quali sono questi due significati della parola "nulla"?

K.: Vi spiegherò i due significati della parola "nulla": il primo si riferisce al desiderio di avere esperienza di "Quello", di riconoscere "Quello" e di restare tuttavia inerti rispetto a "Quello". Il secondo significato è di non fare nulla nell'altro senso, è di vedere o di essere consapevoli, in un modo non teorico ma reale, del conosciuto.

M.: Voi dite, "Non fate nulla, osservate soltanto".

K.: Se preferite mettetela così.

M.: Fa' sì che l'illuminazione diventi operativa.

K.: Questo problema dovete trattarlo con estrema delicatezza. Dovete trattarlo con molta delicatezza - il cibo, i discorsi - e quando il corpo e l'intelligenza acquistano una grande sensibilità, i giorni e le notti scorrono facilmente. Vi accorgete che si muore a ogni istante. Ho risposto alla vostra domanda, o almeno con un buon grado di approssimazione?

P.: Non avete risposto in un senso specifico.

K.: Per dirla in altri termini: Chiameremo "Quello", per il momento, l'energia infinita mentre l'altra, l'energia creata dalla lotta e dal conflitto - è completamente diversa da "Quello". Quando non c'è più conflitto di sorta, l'energia infinita si rinnova continuamente. L'energia che si esaurisce è quella che conosciamo. Che rapporto c'è tra l'energia che si

esaurisce e "Quello"? Nessuno.

Quali profondità ci è dato raggiungere?

P.: Signore, quali profondità ci è dato raggiungere?

K.: Vogliamo riproporre la domanda in questo modo? Le nostre esistenze sono per lo più molto superficiali: è possibile vivere a grandi profondità e al tempo stesso agire superficialmente? Per la mente è possibile dimorare o vivere a grandi profondità? Non sono sicuro che stiamo tutti chiedendo la stessa cosa. Conduciamo vite superficiali, e la maggior parte di noi ne siamo soddisfatti.

P.: Non ne siamo soddisfatti. Ma non sappiamo come scendere in profondità.

K.: La maggioranza di noi si rassegna. Ora, in che modo potrà la mente penetrare fino a grandi profondità? Stiamo forse studiando la profondità in termini di misura? La profondità implica la misura. Voglio mettere in chiaro che non stiamo usando questa parola nel senso della misura o nel senso del tempo, bensì come qualcosa di profondo. Questi termini hanno un significato temporale, ma noi elimineremo del tutto il significato di tempo e misura. Ci stiamo domandando se la mente, che vive in genere in modo superficiale, è in grado di penetrare fino a grandi profondità. La domanda è questa. Io dico che è necessario creare un'energia, un'urgenza, e chiedo: In che modo verrà creata questa energia?

P.: Non conosco altre dimensioni. È necessario creare un'energia penetrante. Come si farà a creare quest'energia, o è una domanda errata?

K.: Per il momento lasciamo da parte la parola "energia". Faccio una vita molto superficiale e vedo, intellettualmente o verbalmente, la bellezza di una vita, di una mente che è discesa molto, molto profondamente in se stessa. Ora, io mi dico che ne vedo la bellezza, ne vedo la qualità, come si fa per ottenerla? Atteniamoci a questo punto, invece di chiamare in ballo l'energia e tutto il resto. In che modo si dovrà agire? La mente è in grado di penetrarvi? Il pensiero può divenire profondo? Signori, per favore ascoltatemi. Vivo una vita superficiale. Voglio condurre un genere di vita diverso, a grande profondità. Do per inteso che il termine profondità non indica una misura o il tempo impiegato a discendere, bensì la profondità di ciò che non ha fine, l'incommensurabile; e io intendo trovarlo e con esso vivere. Ora, ditemi che cosa devo fare. Io non lo so. Io vi chiedo se il pensiero che è il tempo, che è il passato, se il pensiero è in grado di penetrare questo abisso. Prestatemi attenzione. Vedo con molta chiarezza che ogni profondità misurabile si trova sempre entro limiti ristretti. Vedo che la discesa implica il tempo, potrà durare degli anni, e così io mi accorgo intellettualmente, ragionandoci sopra, mi accorgo che la profondità si riferisce a una qualità eterna, incommensurabile, un infinito di cui non si tocca mai il fondo. Non è un concetto. Per me non è un fatto verbale. L'ho soltanto trasposto in parole per voi. Perciò per voi diventa un concetto.

M.: State rivolgendo la domanda a me o sono io che faccio la domanda a me stesso?

K.: Io faccio la domanda a me stesso e perciò vi chiedo di fare la domanda a voi stessi. Vedo che la mia è una vita superficiale. Questo è ovvio. Così mi dico: Il pensiero è in grado di penetrare questa profondità, dal momento che il pensiero è l'unico strumento che ho?

I.: In questo caso, non possiamo usare lo strumento.

R.: In che modo può accadere che uno trovi questa profondità senza usare lo strumento?

K.: Conduco una vita molto, molto superficiale, e voglio scoprire da solo se esista una profondità incommensurabile, e mi accorgo che il pensiero non può raggiungerla perché il pensiero è una misura, il pensiero è il tempo, il pensiero è la reazione del passato; perciò il pensiero non può assolutamente attingervi. Allora, che cosa farà sì che ciò avvenga? Se il pensiero non può raggiungerla, e il pensiero è il solo strumento che l'uomo abbia in suo possesso, allora che cosa dovrà fare? Il pensiero con il suo movimento, con le sue funzioni, ha creato questo mondo superficiale nel quale vivo, al quale appartengo. Questo è ovvio. Ora, è possibile che la mente, senza far uso del pensiero, raggiunga qualcosa di incommensurabile? Non solamente per qualche istante mentre dormo o quando cammino per conto mio, ma vivere là con essa. La mia mente dice che la profondità deve essere trovata, per far sì che la mente ne abbia la stessa qualità devo essere consapevole di quella strana profondità incommensurabile di qualcosa che è senza nome.

P.: In che cosa si deve penetrare, scavare?

K.: Io non userei queste parole.

P.: No, signore. Il pensiero è lo strumento della misurazione. Bisogna essere liberi dal meccanismo che produce il misurare.

K.: No, no. Su questo punto siate semplice.

P.: Potete indagare che cosa sia il pensiero?

K.: Questo l'abbiamo già fatto. Il pensiero è il tempo, il pensiero è la misura, il pensiero è la risposta della memoria, il pensiero è la conoscenza, l'esperienza, il passato, quindi il passato è il tempo. Il pensiero non può che funzionare sempre in modo superficiale. È una cosa semplice.

P.: Quello che avete appena detto si conclude con una grossa astrazione.

K.: No.

P.: Ma sì, signore.

K.: Non è un'astrazione. È una realtà. Ma che cos'è il pensiero?

P.: Avete detto che il pensiero è il tempo. Questo l'avete estrapolato dal pensiero.

K.: Il pensiero non può penetrare la profondità. Questo è tutto. Lasciate la cosa così.

P.: Dal momento che è lo strumento che misura, potete andare a fondo di questo strumento?

K.: No, a me interessa la profondità, non il meccanismo della misurazione. Il meccanismo della misurazione è abbastanza ovvio, non ho da rivangare tutto questo.

P.: Se voi dite così, allora io dico: In quale dimensione dovrà uno penetrare? Se il pensiero non lo accettate, e il pensiero è l'unico strumento che conosciamo, in quale dimensione penetrare senza il pensiero?

K.: Non si tratta affatto di penetrare.

P.: Allora di cosa?

K.: Siamo ancora vincolati dal macchinario da costruzione in nostro possesso, che non è in posizione tale da rivelare l'insondabile condizione nella quale vorremmo vivere, perché il linguaggio è debole. È uno strumento troppo fragile. Dobbiamo avere un

linguaggio adatto per occuparci di quella dimensione. Dobbiamo avere lo strumento per comunicare.

P.: Di quale strumento si tratta? Il linguaggio è troppo fragile. Io non posso parlarvi del "come" quando mi trovo in quella condizione.

K.: Ci interessa la comunicazione verbale o ci interessa di raggiungere quella profondità?

I.: So che qualche volta la raggiungo. Come posso parlarvi di quello stato?

P.: Avete detto che non vi servite dello strumento esistente a vostra disposizione, che è il pensiero.

R.: Tuttavia penso che Krishnaji abbia messo in rilievo la differenza: che non si tratta tanto di percepirci quello stato in modo occasionale, quanto della maniera di esserci dentro, di viverci dentro.

K.: L'appetito viene mangiando. Poiché conduco una vita superficiale, come fanno gli esseri umani, io dico a me stesso che vorrei trovare quella profondità, dove c'è una grande ampiezza e bellezza, qualcosa di immenso. Ora, cosa devo fare? Qual è l'altra operazione o l'altro movimento che deve aver luogo quando il pensiero non è in funzione? Può la mente continuare a essere senza la misura?

P.: La domanda allora si pone così: Quella condizione può verificarsi dove non c'è misura alcuna?

K.: Questo è tutto. Avete conosciuto la misura per tutta la vita. Ora, io vi domando: La mente può esistere senza la misura?

P.: Se io vi domandassi "come", voi direste "no". La sola cosa che rimane da fare, allora, è di osservare la propria mente che misura, perché non c'è altra via.

K.: Questo l'avete fatto? Avete osservato, la mente ha osservato il suo movimento e il suo misurare?

P.: Sì.

K.: Il confrontare, il misurare e il finire. Poi cosa?

P.: Poi c'è il silenzio.

K.: Voi dite che il movimento del misurare è giunto a un termine. È proprio così? Potete sinceramente, realmente affermare che il movimento di misurazione è giunto a un termine?

P.: Ha avuto termine proprio adesso.

K.: Questo non basta. Abbastanza significa che attraverso l'intera mia vita la misurazione ha cessato di esistere.

P.: Come posso saperlo?

K.: Voglio scoprirlo. Voglio scoprire se la mia mente che è stata condizionata dal movimento della misurazione - la misurazione è la stessa cosa che il confronto, l'imitazione, il conformismo, un ideale, una resistenza che la protegge dalla non-misurazione - se la mia mente può dire: "Ora ho compreso l'intero movimento della misurazione e vedo dov'è il suo posto legittimo e dove non ha diritto alcuno di esserci".

P.: Questo come viene compreso da una mente vuota di pensiero?

K.: Se ne accorge. Ve lo dimostro. Per il momento il pensiero l'ha investigato e analizzato, il pensiero ha indagato, si è spinto avanti, ha investigato, e dice di aver visto

l'intero movimento della misurazione, e la percezione stessa di quel movimento è la fine di quel movimento. La percezione medesima di esso, cioè il vedere, è l'azione e la fine. Vedere che questo movimento è tempo, è misura, vederne l'intera mappa, la sua natura, la sua struttura, questa percezione stessa agisce nel senso di portarlo a un termine. Così, il vedere è il finire. In tutto ciò non è implicato alcuno sforzo. Voi dite: "Questo l'ho visto". Ci siete riusciti davvero?

L'azione come attenzione

K.: Mi domando che cosa intendiamo dire quando parliamo di azione.

M.: L'azione invariabilmente vuol dire cambiamento.

K.: Voglio scoprire il significato delle parole "agire", "fare", non "aver fatto" o "che si farà", tanto nel passato che nel futuro. L'agire avviene sempre nell'attivo presente, non come azione passata o azione futura, bensì come azione che si svolge ora.

P.: Può esserci azione nell'Adesso?

K.: Voglio scoprire, Pupul, se esiste un'azione che sia continua, che sia, perciò, un movimento perenne senza una causa. Sto esplorando, procedete con me.

P.: Che cosa intendete con la parola azione?

K.: L'azione deve necessariamente avere sempre una causa, un motivo, una direzione?

P.: Non si tratta di un problema della mente? L'azione è "fare". È in relazione a qualcosa. Qual è il movimento dell'azione?

K.: Il passato, il presente, e il futuro. Questo lo sappiamo. Che cosa intendiamo per "azione"? Il fare, il fare fisico, l'andare da qui a laggiù, risolvere un problema intellettuale o emotivo? Così, azione significa per noi "operare su", "operare per mezzo", oppure "operare da". Sto solo esplorando. Esiste un'azione che non produca conflitto - all'esterno o all'interno? Esiste un'azione che sia completa, non frammentaria? C'è un'azione il cui movimento non sia in rapporto con l'ambiente, in rapporto con la mia persona o con la comunità? C'è un'azione che sia un movimento fuori del tempo? Tutto questo per me è azione. Ma per noi l'azione è in rapporto con qualcos'altro. L'azione è in rapporto con la comunità nella quale viviamo. Il nostro agire ci viene imposto dalle condizioni economiche, climatiche, personali, ambientali. Si fonda su credenze, ideali e così via. Questo è il tipo di azione che noi conosciamo. Ora, voglio scoprire se esiste un tipo di azione che non sia il risultato della pressione ambientale.

M.: L'azione non è un movimento a sé stante. Essere qui o essere è agire.

K.: Voglio sapere che cos'è l'azione. Non mi state aiutando. Che cos'è azione, spostarsi da qui a là, tirar via un bambino dalla strada quando sopraggiunge una macchina? Pensare a qualcosa e agire?

M.: E la motivazione che conta.

K.: La motivazione fa parte dell'azione. Voglio qualcosa e me la procuro. Non mi piacete e agisco, oppure mi piacete e agisco. Questo lo sappiamo. Stiamo cercando di scoprire cosa sia l'azione?

P.: Se è cosa ovvia, allora qual è il fattore che dà impulso a quel movimento?

K.: Pupulji, credo che dall'azione dobbiamo eliminare la motivazione. È possibile

questo?

P.: Abbiamo dato inizio a qualcosa che è un movimento in una certa direzione. Anche nell'attenzione c'è movimento. Quando si è attenti c'è poco da dormirci sopra. Io adesso vi sto parlando o Maurice vi sta parlando, e vi stiamo ascoltando e non c'è altro movimento fra di noi. La domanda è: In questa condizione, nella quale non c'è altro se non il vedervi, qual è l'elemento che crea la motivazione, che dà l'impulso?

K.: Voglio arrivare a qualcosa di molto più profondo. Qual è l'azione che nutre se stessa di energia? Un'azione che sia movimento infinito dotato di infinita energia? Riesco a chiarirvi qualcosa? Io penso che quella sia azione. Sto avanzando con prudenza verso qualcosa. Ho l'impressione che tutte le nostre azioni siano frammentarie. Tutte le nostre azioni sono distruttive: tutte le nostre azioni generano separazione, e da quella separazione nasce il conflitto. Le nostre azioni fanno sempre parte del campo del conosciuto e, perciò, sono legate al tempo e quindi non libere. È così. Ora voglio scoprire se esiste qualche altra forma di azione. Conosciamo l'azione nel campo del conosciuto. Conosciamo l'azione tecnologica, l'azione del pensiero, l'azione del comportamento. Esiste un agire di tipo diverso?

P.: In che modo questa corrente, l'"altra azione", prende contatto o entra in rapporto con le cellule cerebrali? Se non è in relazione con le cellule cerebrali e con la coscienza, allora sarebbe un sinonimo di Dio.

K.: Io sto chiedendo: che cosa è l'azione? Nell'ambito della coscienza, sappiamo benissimo che cos'è l'agire. È contenuto interamente nell'ordine del conosciuto. Penso che un agire di questo tipo debba condurre a numerose forme di frustrazione, di dolore, di disintegrazione. Ora, procediamo adagio. Io mi domando: esiste un'altra qualsiasi forma di azione che non appartenga a questa coscienza con la sua frustrazione, i suoi fallimenti, i suoi dolori, la sua infelicità, la sua confusione? Esiste un agire che sia fuori dal tempo? La mia è una domanda legittima? Si è sempre agito nel campo del conosciuto. Voglio scoprire se c'è un'azione che non sia fonte di attrito. Questo è tutto. So che ogni azione genera qualche forma di attrito. Voglio trovare un'azione non contraddittoria, che non sia causa di conflitto.

A.: Se non ce ne fosse un motivo voi non sareste qui.

K.: Questo non significa che questo agire sia logico, che segua un modello preordinato. Obbedire a un modello porta alla completa distruzione del cervello. Un'azione del genere non è che una ripetizione meccanica. Io voglio scoprire un'azione che non sia ripetitiva, che non sia conflittuale, che non sia imitativa, conforme e perciò corrotta.

M.: Vivere significa agire sull'ambiente.

K.: Perciò, io non dipendo dall'ambiente. Voglio vivere una vita priva dei conflitti per i quali la vita è azione. E mi accorgo che la vita ha sempre in sé il conflitto. E voglio trovare una maniera di vivere che sia agire nella quale non ci sia conflitto. Il conflitto significa imitazione, acquiescenza e obbedire a un modello allo scopo di non entrare in conflitto, e questo è un modo di vivere meccanico. Riusciremo a trovare un modo di vivere nel quale non ci sia ombra di imitazione, di acquiescenza, di repressione? In primo luogo, non si tratta di "trovare", cancelliamo la parola "trovare". È un vivere adesso, oggi, nel quale

non c'è conflitto.

M.: Un'azione del genere non potrebbe essere disastrosa?

K.: Non sarebbe disastrosa. La mia intelligenza, guardando tutte le azioni nell'ambito del conosciuto, osservandole, considerandole con attenzione, la mia intelligenza si pone questa domanda. L'intelligenza è adesso al lavoro.

A.: La mia intelligenza mi insegna che io non posso far del male a qualcuno senza danneggiare me stesso in modo molto più grave. Al mondo non esiste proprio il fatto che uno possa far del male a qualcuno senza fare un danno maggiore a se stesso.

K.: La parola "intelligenza" non vuol dire soltanto essere dotati di una mente sveglia, ma saper leggere tra le righe. Io ho letto tra le righe dell'attività del conosciuto. Avendo letto, la mia intelligenza mi dice che sul terreno del conosciuto l'azione sarà contraddittoria.

P.: Sembra che su questo punto ci siamo completamente bloccati. Voi dite qualcosa, e non c'è alcun modo di scoprire, alcun modo di parlarne.

K.: Ho detto che voglio indagare.

M.: Cosa accade quando l'intelligenza va alla ricerca di qualcosa?

P.: Qual è la differenza tra le parole "investigare" e "ricercare"?

K.: C'è una grande differenza. Investigare significa "seguire le tracce". Ricercare significa "cercare qualcosa che va trovato".

P.: In che modo investigherete questo problema?

M.: Nelle scienze, investigare significa trovare ciò che non si conosce ancora.

K.: A me interessa la parola "investigare", non il significato che gli dà la scienza o che posso dargli io. Secondo il dizionario, investigazione significa "seguire le tracce". Io vedo che ogni azione che abbia una causa deve inevitabilmente portare come conseguenza una diversione, una contraddizione. Questo io lo vedo non come un'idea, ma come un fatto. Così, mi domando se mentre la sto investigando, esiste nella mia mente qualche contraddizione. Voglio vedere cosa accade. Facendo attenzione, mi accorgo che un'azione fondata su di una credenza è contraddittoria. Così dico a me stesso: C'è in me una credenza forte, attiva, perciò contraddittoria? Se c'è, rintraccio quella credenza e la annullo.

P.: Chi è che rintraccia quella credenza?

K.: In quell'attenzione non c'è un rintracciare, non c'è un annullare. A partire da quell'attenzione, da quell'osservazione, l'opinione ha termine in me, non in voi. Ha termine. Con quell'attenzione io vedo che ogni forma di conformismo genera paura, repressione, obbedienza. Così, proprio attraverso quell'attenzione, io annullo tutto ciò in me stesso, e qualsiasi azione fondata sulla ricompensa e la punizione non è più, ha termine. Così, che cosa è accaduto? Vedo che nei rapporti ogni azione fondata su un'immagine separa le persone. Prestando attenzione al conosciuto, tutti i fattori del conosciuto, la loro struttura e natura hanno fine. E a questo punto l'attenzione diventa molto importante. L'attenzione dice: "Esiste un'azione che non contenga alcuno di questi elementi?".

M.: Vorreste dire che l'attenzione stessa non contiene alcuno di questi elementi?

A.: Direste che l'attenzione stessa è azione?

K.: Proprio così. Perciò, l'attenzione è intuizione in atto, e di conseguenza in essa non c'è conflitto. È infinita. L'azione che nasce da una credenza è uno spreco di energia. L'azione nell'attenzione produce la sua propria energia, e non ha fine. Il cervello ha sempre funzionato nel campo del conflitto, dell'opinione, dell'imitazione, del conformismo, dell'obbedienza, della repressione; ha sempre funzionato in quel modo e quando comincia ad accorgersene l'attenzione, allora, entra in azione. Le stesse cellule cerebrali si fanno attente.

M.: A quanto mi par di capire, sembrate dire che l'attenzione richiama l'energia e l'energia in seguito dà le direttive.

K.: L'attenzione è azione. Abbiamo anche detto che la coscienza è il suo proprio contenuto.

P.: Nello stato di attenzione, le stesse cellule cerebrali subiscono un mutamento?

M.: Dal punto di vista biologico, ogni cellula è individuale, capace di ricaricarsi di energia e, perciò, di funzionare. Ogni singola cellula funziona anche perché la coscienza è incorporata nelle cellule.

K.: Penso di sì. Vorrei partire da una considerazione diversa. Le cellule cerebrali hanno portato a un termine lo spreco di energia che è conflitto, imitazione, e tutto il resto. Ci sono abituate. Le cellule cerebrali, adesso, hanno fermato quel movimento. Sono fuori da quel campo, non ne sono più l'elemento residuo. Potrà funzionare in modo tecnologico e così via, ma il cervello che vede la vita è attivo ed è libero dal conflitto, è in uno stato di attenzione. Quando l'attenzione è completa, proprio da dentro, non imposta, non orientata, non voluta, allora l'intera struttura è viva; non nel senso abituale, ma in un senso diverso. Penso che avvenga una trasformazione fisica. Penso che sia un orientamento di morte e che la morte sia questo. Così, esiste un'azione non ripetitiva e perciò la libertà dal conosciuto è l'attenzione rivolta al non conosciuto.

P.: Anche la libertà dal conosciuto è contenuta nelle cellule cerebrali. Le cellule cerebrali rappresentano il conosciuto, ma anche la libertà dal conosciuto è contenuta nelle cellule cerebrali.

K.: Perciò, viene a verificarsi una trasformazione ben precisa.

M.: Il cervello è libero da engrammi; si tratta di una trasformazione fisica.

K.: Ed è logico che sia così, nel senso che finché la mente funziona nell'ambito del conosciuto, essa funziona all'interno di un solco, e le cellule cerebrali hanno funzionato all'interno di solchi. Ora, quando questi solchi non esistono è l'intero cervello che agisce, non in solchi, bensì in libertà, che è attenzione.

Silenzio e disordine

P.: Vogliamo discutere che cosa sia il silenzio? Il silenzio si presenta sotto svariati aspetti o forme? In che modo lo si raggiunge? Implica soltanto l'assenza del pensiero? O non si tratta piuttosto del silenzio che nasce da esperienze e situazioni molteplici, diverse per natura, consistenza e orientamento?

K.: Da dove vogliamo cominciare? Volete dire: C'è un giusto modo per accostarsi al silenzio e se c'è, in cosa consiste? Esistono differenti aspetti del silenzio, il che significa metodi differenti per conseguirlo? Qual è la natura del silenzio? Vogliamo approfondire il

problema in questo ordine? In primo luogo, esiste un modo giusto per avvicinarci al silenzio e cosa intendiamo per "giusto"?

P.: Esiste un'unica via d'accesso? Se i silenzi sono tutti della stessa natura, le vie d'accesso potrebbero allora essere parecchie.

K.: Sto solo chiedendo: Che cosa intendete dire quando parlate di un giusto modo di avvicinarlo?

P.: L'unico di fronte ai tanti.

K.: Perciò, qual è l'unico? Qual è l'avvicinamento vero, naturale, ragionevole, logico e di là dalla logica? È questa la domanda?

P.: Non metterei la questione in questi termini. Direi che il silenzio esiste quando la coscienza non è attiva, quando il pensiero non è attivo. Il silenzio è definito in genere come assenza di pensiero.

K.: Senza pensieri di sorta posso rendermi vacuo, basta che ripeta qualche formula e mi svuoto. È questo il silenzio?

.S.: Come fate a conoscere il vero silenzio?

K.: Cominciamo dalla domanda: Esiste un giusto modo di accostarci al silenzio e qual è quel giusto modo? Esistono molti generi di silenzio e il silenzio è assenza di pensiero? In questo sono implicite molte cose, come ad esempio: all'improvviso posso svuotarmi; sto pensando, non faccio che arrestare il pensiero guardando qualcosa per poi svuotarmi - sognare ad occhi aperti. Vorrei affrontare questo problema chiedendo: Esiste un modo autentico per accostarci al silenzio? Avete cominciato con questa domanda. Penso che dovremmo considerarla per prima, e dopo approfondire altri problemi.

S.: Mi sembra che poniate l'accento sul giusto modo di accostarsi al silenzio piuttosto che sulla sua vera natura.

K.: Infatti è così, perché c'è chi si è esercitato al silenzio controllando il pensiero, suggestionandosi al silenzio, controllando il chiacchierio della mente a un punto tale che questa si fa del tutto ottusa, stupida e silenziosa. Così vorrei cominciare l'indagine sotto il profilo del giusto modo di affrontare il problema; altrimenti potremmo smarrirci. Esiste un modo naturale, sano, logico, obiettivo, equilibrato di affrontare il problema del silenzio? Vogliamo procedere da qui? Perché il silenzio è necessario?

P.: È facile capire perché il silenzio è necessario. Anche nella vita quotidiana quando una mente che chiacchiera tutto il tempo, che viene continuamente eccitata trova riposo prova una sensazione di ristoro. La mente è rinvigorita in modo del tutto indipendente dal resto, perciò il silenzio è importante di per se stesso.

B.: E inoltre, anche nel senso ordinario non si percepiscono i colori, non si vedono le cose a meno che il silenzio non sia in qualche misura presente.

S.: C'è poi tutta una tradizione che sostiene che il silenzio è importante, è necessario, e i diversi sistemi del pranayama, del controllo del respiro, esistono per garantirlo. Così ci sono molti stati di silenzio, e non si può far distinzione tra uno stato malsano e uno sano.

K.: Supponendo che non sappiate nulla di quanto altri hanno detto e del perché dovreste essere silenziosi, vi porreste la domanda?

P.: Ci porremmo la domanda anche a livello dei tranquillanti.

K.: Così vi ponete la domanda allo scopo di tranquillizzare la mente.

P.: Sì.

K.: Perché la mente chiacchiera, e questo logora e sfinisce. Perciò state chiedendo se esista un modo di tranquillizzare la mente senza le droghe? Conosciamo il modo di tranquillizzare la mente con le droghe, ma esiste un mezzo che renda la mente tranquilla in un modo naturale, sano, equilibrato, logico? In che modo affrontereste questo problema? Essendo stanco, sfinito dal chiacchierio della mente, io mi domando: "Mi sarà possibile, senza l'uso di droghe, di calmare la mente?".

S.: Ci sono molti modi per farlo.

K.: Io non ne conosco nessuno. Dite tutti che ci sono molti modi. Mi domando come la mente possa ottenere questo senza sforzo? Perché lo sforzo implica l'irrequietezza della mente, non porta con sé la tranquillità, porta con sé lo sfinimento. E lo sfinimento non è tranquillità. Il conflitto non porterà con sé la tranquillità, porterà con sé lo sfinimento, e questo potrà essere interpretato come silenzio da coloro che alla fine della giornata si sentono del tutto sfiniti. Posso andare nella stanza destinata alla meditazione e restarmene tranquillo. Ma è possibile creare nella mente la tranquillità senza conflitto, senza disciplina, senza distorsione - tutti questi sono processi che logorano.

S.: Quando si fa il pranayama non c'è conflitto, non vi sfinisce e tuttavia c'è silenzio. Qual è la sua natura?

K.: In questo caso voi respirate, fate entrare nel vostro organismo una maggiore quantità di ossigeno, e l'ossigeno naturalmente vi aiuta a rilassarvi.

S.: Si tratta anche di uno stato di silenzio.

K.: Degli stati di silenzio discuteremo dopo; voglio scoprire se la mente può diventare tranquilla senza alcun genere di sforzo, di respirazione, di costrizione, di controllo, di indottrinamento.

Par.: La mente si domanda se è possibile ottenere una tranquillità non conflittuale soltanto perché è agitata, disturbata.

K.: Ho chiesto: Può esistere un silenzio senza conflitto, senza indottrinamento, senza costrizioni di alcun genere? Posso prendere una droga, un tranquillante e far sì che la mente diventi molto calma. Siamo sullo stesso livello del pranayama; controllo la mente e il silenzio è reso possibile. Siamo sullo stesso piano della respirazione, o delle droghe. Voglio partire da una condizione in cui la mente è agitata, chiacchiera, si sfinisce per l'incessante attrito del pensiero, e chiedere se è possibile di essere veramente calmi senza alcun espediente artificiale. Per me questo è un problema capitale. Se dovessi approfondirlo lo affronterei in questo modo. Metterei da parte i controlli artificiali - le droghe, il controllo del respiro, il controllo della luce, i mantra, i hajan - tutti questi sono mezzi artificiali, e producono un genere particolare di silenzio.

S.: Sono esteriori, motivati?

K.: Fa tutto parte della stessa cosa. Considererei tutti questi espedienti come costrizioni artificiali allo scopo di provocare il silenzio. Cosa succede quando guardate una montagna? La grandezza, la bellezza, la grandiosità delle montagne vi assorbono. Vi rendono silenziosi. Ma si tratta ancora di un artificio. Considererei artificiale ogni forma di incentivo atto a creare il silenzio.

S.: Guardare una montagna è un'esperienza non-dualistica. Come potete dire allora

che questo non è ancora silenzio?

K.: Non lo chiamerei silenzio perché lo spettacolo è così imponente che per il momento la sua grandiosità vi sopraffà.

S.: L'assenza del "me" non è presente al livello di coscienza, ma c'è.

K.: Vi trovate davanti a un quadro stupendo, a un tramonto meraviglioso, a un'immensa catena di montagne, ed è come quando un bambino è assorto in un giocattolo; per il momento quella grandiosità sopraffà il "me", e la mente diventa silenziosa. Potete farne la prova.

S.: Ma voi dite che quello non è silenzio.

K.: Non lo chiamerei silenzio perché la montagna, la bellezza di qualcosa, per il momento hanno il sopravvento. Il "me" è messo da parte; ma nell'istante in cui quell'esperienza svanisce, ritorno al mio chiacchierare. Voglio almeno rendere chiaro il fatto che ogni atto artificiale provvisto di una motivazione, di un orientamento, sembra a K una distorsione che non porterà alla profondità del silenzio. In questo sono inclusi gli esercizi, la disciplina, il controllo, l'identificazione col più grande e il calmarsi attraverso di essa, e così via. Poi mi domando: Che necessità c'è del silenzio? Farei questa domanda se non ce ne fosse motivo?

Par.: State descrivendo la vostra mente?

K.: No, signore, non sto descrivendo la mia mente. Ho detto: Qualsiasi incentivo sotto qualunque forma, sottile o evidente che sia, non porterebbe alla profondità del grande silenzio. Lo considererei superficiale; potrei sbagliarmi, stiamo indagando.

Par.: Lo stato della vostra mente è già quello di una mente silenziosa.

K.: Può darsi, non so. Allora, qual è il modo naturale, sano per accostarsi alla tranquillità?

R.: Ma un avvicinamento è una motivazione.

K.: Non userei questa parola. Qual è lo stato della tranquillità naturale? Come si fa a trovarla in modo naturale? Se voglio ascoltare quello che dite, la mia mente deve essere calma - questo è un fatto naturale. Se voglio vedere qualcosa con chiarezza, la mia mente non deve chiacchierare.

P.: In quella condizione risiede ogni equilibrio, ogni armonia.

K.: Direi che la base della profondità del silenzio sia l'equilibrio, l'armonia tra la mente, il corpo e il cuore, una grande armonia, e l'esclusione di qualsiasi metodo artificiale, compreso il controllo. Direi che la vera base sia l'armonia.

P.: Avete usato una parola nuova: "armonia". Come può questa risolvere il problema? La sola cosa che conosco è il conflitto. Non conosco il silenzio.

K.: Perciò, non parlate del silenzio. Occupatevi del conflitto, non del silenzio. Se c'è disarmonia tra la mente, il corpo, il cuore, ecc. occupatevi di quella, non del silenzio. Se vi occupate del silenzio in uno stato di disarmonia, allora si tratta di una cosa artificiale. È così.

P.: Una mente agitata ricerca naturalmente uno stato di non-agitazione.

K.: Interessatevi della mente agitata, non del silenzio. Occupatevi di "ciò che è" e non di quello che potrebbe essere.

R.: State chiedendo se la mente agitata può occuparsi della sua stessa agitazione?

K.: Questa è una domanda diversa.

B.: La nostra amica sta dicendo che la mente agitata si pone naturalmente questa domanda.

K.: Sì, perciò non preoccupatevi del silenzio, ma del perché la mente è agitata.

P.: Essa ricerca la condizione opposta.

K.: Allora è in uno stato di conflitto. Il concetto ha le sue radici nel proprio opposto.

R.: Il concetto medesimo è parte dell'agitazione.

K.: Direi che una completa armonia sia il fondamento per la purezza del silenzio.

S.: Come si viene a conoscere questa completa armonia?

K.: Approfondiamo questo punto. In seguito verremo alla questione delle diverse qualità di silenzio. Dunque, cos'è l'armonia?

P.: L'armonia nasce quando il conflitto ha termine?

K.: Voglio scoprire cos'è l'armonia tra la mente, il corpo e il cuore, un sentimento globale di interezza senza frammentazione, senza l'ipersviluppo dell'intelletto, ma con l'intelletto che funziona lucidamente, obiettivamente, equilibratamente; e il cuore che non agisce col sentimento, l'emotività, gli accessi d'isterismo, ma con le qualità dell'affetto, della sollecitudine, dell'amore, della compassione, della vitalità; e il corpo, con l'intelligenza che gli è propria, non ostacolato dall'intelletto. La sensazione che tutto stia lavorando, funzionando magnificamente come una macchina splendida è importante. Sarà possibile?

A.: Quell'armonia ha un centro?

K.: Non lo so, possiamo scoprirlo. È possibile che la mente funzioni con efficienza, senza attrito di sorta, senza confusione alcuna? La mente può avere l'intelligenza, la capacità di ragionare, di percepire, di essere lucida? Quando esiste un centro ciò è evidentemente impossibile, perché il cervello interpreta ogni cosa in conformità ai propri limiti. Vi ho ridotto tutti al silenzio?

R.: Perché avviene questa scissione tra la mente e il corpo?

K.: Avviene per via della nostra educazione, nella quale si dà importanza allo sviluppo dell'intelletto come memoria e ragione, come una funzione indipendente dal vivere.

R.: Questa è l'eccessiva importanza data alla mente. Allo stesso modo senza educazione si può dare un'importanza eccessiva alle emozioni.

K.: Naturalmente. L'uomo riserva all'intelletto un culto molto più grande di quello che riserva alle emozioni. Non è così? Un'emozione è convertita in devozione, in sentimentalismo, in ogni genere di stravaganza.

Par.: Come si fa a distinguere tra l'accumulazione della memoria per scopi tecnici o della vita di ogni giorno, e l'accumulazione della memoria emotiva?

K.: È una cosa semplicissima, signore. Perché il cervello in quanto deposito della memoria dà tanta importanza alla conoscenza tecnologica, psicologica, e di relazione? Perché gli esseri umani hanno dato una così straordinaria importanza alla conoscenza? Ho un ufficio. Divento un burocrate importante, il che significa che ho la conoscenza necessaria a svolgere determinate funzioni, e divento tronfio, stupido, ottuso.

Par.: È un desiderio innato?

K.: Dà sicurezza - questo è ovvio. Vi dà una posizione sociale. Gli esseri umani hanno

venerato la conoscenza - la conoscenza nella sua identificazione con l'intelligenza. L'erudito, lo studioso, il filosofo, l'inventore, lo scienziato, a tutti questi interessa la conoscenza e hanno creato in questo mondo cose meravigliose, come andare sulla luna, costruire dei sottomarini di nuovo tipo, e così via. Hanno inventato le cose più straordinarie e l'ammirazione, lo stupore di fronte a quella conoscenza è schiacciante, e noi l'accettiamo. In tal modo abbiamo sviluppato per l'intelligenza un'ammirazione smoderata, che confina quasi con l'adorazione. Questo vale per tutti i testi sacri e le loro interpretazioni. Correggetemi se sbaglio. In contrasto con ciò, c'è una reazione che porta ad essere emotivi, ad essere sensibili, ad amare, ad avere dedizione, sentimentalismo, sovrabbondanza nell'esprimersi, e il corpo rimane trascurato. Voi questo lo vedete e perciò praticate lo yoga. Questa scissione tra il corpo, la mente e il cuore avviene come fatto innaturale. Ora noi dovremo creare un'armonia naturale in cui l'intelletto funzioni come un orologio meraviglioso, dove le emozioni e gli affetti, la premura, l'amore e la compassione funzionino in modo sano e il corpo, che è stato tanto depredato, che è stato tanto maltrattato,, rientri nei suoi diritti. Ora, come farete a farlo?

G.M.: Adoro la conoscenza perché ne ho bisogno.

K.: Certo che ne ho bisogno. È molto chiaro, signore, per parlarvi in inglese mi occorre la conoscenza. Per andare in bicicletta, per guidare una macchina, la conoscenza è necessaria.

I.: Devo risolvere il problema dell'infermità. Per affrontarlo mi occorre la conoscenza. È qualcosa che rientra ancora nel campo della conoscenza.

K.: Il centro, in quanto quel "me" che ha la conoscenza, abusa della conoscenza. Perciò mi sento superiore all'uomo che ha un grado di conoscenza minore. Mi servo della conoscenza per procurarmi una posizione; sono più importante di colui che non ha conoscenza alcuna.

S.: Se mi consentite, avevamo cominciato la discussione con il silenzio e con i diversi modi coi quali giungiamo al silenzio. Voi avete fatto notare che se non c'è armonia ci manca la base per indagare o per domandarci che cosa sia il silenzio.

D.: Non facciamo una distinzione tra la conoscenza e la scoperta del nuovo?

K.: Naturalmente, signore. Quando la conoscenza interferisce non c'è alcuna scoperta del nuovo. Ci deve essere un intervallo tra la conoscenza e il nuovo; altrimenti non si fa che proseguire nel nuovo al modo del vecchio. Radha ha chiesto: "Perché c'è scissione tra la mente, il cuore e il corpo". Questo lo vediamo. In che modo questa scissione potrà aver termine naturalmente? In che modo lo farete: con la costrizione, con gli ideali dell'armonia che ci sono propri?Signore, siamo consapevoli di questa scissione - perché è una scissione - tra l'intelletto, le emozioni e il corpo. C'è questo intervallo tra tutti e tre. Come farà la mente a sopprimere questo intervallo e ad essere intera? Cosa dicono i tradizionalisti?

M.: Sforzatevi, stringete i denti.

P.: Ci stiamo impantanando. Abbiamo cominciato col silenzio. Non stiamo parlando del silenzio; poi avete impiegato la parola "armonia" e non possiamo parlare dell'armonia.

K.: Cosa farete, allora? Torneremo al silenzio.

P.: Ritorniamo a una cosa soltanto, e cioè che conosciamo soltanto la disarmonia.

K.: Perciò occupiamoci della disarmonia e non del silenzio, e quando avremo compreso la disarmonia, da lì potrebbe sgorgare il silenzio.

S.: Ci si pone anche la domanda: Come si fa a sapere che si è eliminata completamente la disarmonia?

M.: C'è un detto latino: "So cos'è giusto, ma non lo seguo".

K.: Non fate intervenire il latino. Affrontate la cosa così com'è. Pupul dice che abbiamo cominciato col silenzio, e noi abbiamo detto che non serve a nulla parlare del silenzio finché non scoprite se esiste un modo naturale di raggiungerlo. Il modo artificiale non è il modo vero. Il modo naturale è di scoprire se c'è armonia, ma noi non sappiamo nulla dell'armonia perché ci troviamo in uno stato di confusione. Allora occupiamoci del disordine, non dell'armonia, non del silenzio.

M.: Osservo la mia confusione e la confusione continua a guardarmi.

K.: Perciò nel vostro modo di osservare c'è una dualità, una scissione, una contraddizione, in quanto osservatore e colui che è osservato. Possiamo fare questo giochetto all'infinito. Per favore seguite quanto abbiamo discusso finora. Abbiamo cominciato col chiedere: Qual è la natura del silenzio, esistono differenti tipi di silenzio, esistono modi diversi per giungervi? Pupul ha chiesto anche: "Qual è la giusta via al silenzio?". Abbiamo risposto che ci potrà forse essere una "giusta" via, ma che qualsiasi espediente artificiale per provocare il silenzio non è silenzio; su questo non abbiamo alcun dubbio. Non ritorniamo indietro. Se non esistono mezzi artificiali, sarà possibile incontrare il silenzio in modo naturale, senza sforzo, senza incentivi, senza indicazioni, senza mezzi artificiali? Esaminando questo punto siamo giunti all'armonia. A questo proposito Pupul dice: "Non sappiamo cosa sia l'armonia, ma quella che conosciamo è la confusione". Allora mettiamo da parte tutto il resto e riflettiamo sulla confusione, non su cosa sia il silenzio. Una mente che si trova. in uno stato di confusione si informa su cosa sia il silenzio. Il silenzio diventa allora un mezzo per creare l'ordine o per sfuggire al disordine. Al disordine viene perciò imposto il silenzio. Così mettiamo tutto questo da parte e domandiamo: Perché esiste il disordine? È possibile finirla col disordine?

P.: C'è confusione quando interviene il pensiero mentre io voglio il silenzio.

K.: No, voi state cercando una causa, volete scoprire quale sia la causa del disordine.

P.: Non voglio questo.

K.: Allora?

P.: Osservo la natura del disordine. Non ne cerco la causa. Io non so.

K.: Uno osserva il disordine in se stesso.

P.: Vedo che si manifesta come pensiero.

K.: Non lo so. Vorrei approfondire questo punto con molta prudenza perché è piuttosto interessante. Perché chiamo ciò che osservo disordine?

S.: La confusione è disordine.

K.: Voglio proprio scoprirlo. Perché lo chiamo disordine? Il che significa che ho già una qualche vaga idea di cosa sia l'ordine. In tal modo io sto confrontando quello che ho sperimentato o conosciuto come ordine e per suo tramite domando cosa sia il disordine. Io questo non lo faccio. Vi dico, non fate confronti, basta che vediate cos'è il disordine. La mente è in grado di conoscere il disordine senza confrontarlo con l'ordine? Quindi, la mia

mente è in grado di desistere dai confronti? Il confronto potrebbe essere il disordine. Il confronto stesso potrebbe essere la causa del disordine. L'atto di misurare potrebbe essere disordine, e fintanto che faccio confronti deve esserci disordine. Io confronto il mio disordine attuale con un barlume d'ordine di cui ho avuto sentore, e lo chiamo disordine. Così mi accorgo che la cosa veramente importante è il confronto, non il disordine. Finché la mia mente confronta, misura, non ci può essere che disordine.

R.: Guardo me stessa senza fare confronti e vedo che c'è disordine perché ogni mia parte tira in una direzione diversa.

K.: Non ho mai provato la sensazione del disordine, salvo qualche rara volta, di quando in quando. Io dico a me stesso: Come mai tutta questa gente parla di disordine?

D.: Conoscono realmente il disordine, o lo conoscono soltanto attraverso il confronto?

P.: State introducendo parole che trovo molto difficili da capire. Non c'è nessun confronto consapevole da parte della mente che dice: "Questo è disordine e voglio portarlo a un termine". Conosco il disordine.

A.: Un senso di disagio.

P.: Io vedo un senso di confusione, un pensiero che si oppone a un altro. Direte che la parola "confusione" è di nuovo un confronto. Conosco la confusione.

K.: Conoscete soltanto la contraddizione, che è confusione. Attenetevi a questo. Dite che la vostra mente è in uno stato di confusione perché si contraddice tutto il tempo. Procedete da questo.

B.: Qui c'è un vero e proprio ostacolo. Avete parlato del silenzio, poi dell'armonia, poi del disordine. Perché parliamo di disordine? Almeno in parte funzioniamo anche con ordine.

P.: Mi dispiace, non conosco né l'armonia né il silenzio. Dico che osservo la mia mente, vedo disordine.

K.: E poi che cosa? Da lì muovetevi.

P.: Poi sono costretta a chiedermi: Questa è la natura della mente?

K.: Interrogatevi.

P.: Mi interrogo, e ci deve essere una via d'uscita da qui.

K.: E poi cosa?

P.: Poi osservo me stessa che si pone quella domanda.

K.: Sì.

P.: Per il momento l'attività della mente si arresta.

M.: In questo dov'è l'errore?

K.: In questo non c'è nessun errore. Ci sto arrivando.

P.: Guardate, signore, avremmo fatto meglio a non giungere a una conclusione. Ho pensato, tuttavia, che fosse meglio andare per gradi. Qui siamo arrivati a una conclusione. Forse questo non sarà vero per altri, ma per me è così. Qual è la sua natura? Torno alla mia prima domanda: In questa conclusione l'attività nascosta è ancora all'opera? Quando parliamo di differenti qualità, nature e dimensioni del silenzio vuol dire soltanto questo. Il punto di vista tradizionale è che l'intervallo tra due pensieri è silenzio.

K.: Quello non è silenzio. Il silenzio tra due note non è silenzio. Sentite quel chiasso là fuori. L'assenza di rumore non è silenzio. È soltanto assenza di rumore.

P.: In uno stato di disordine la percezione di se stessi si arresta.

K.: Pupul, non siete stata chiara. Quando dite "disordine" io non sono affatto sicuro che voi sappiate che cos'è il disordine. Lo chiamate disordine. Mangio troppo, e questo è disordine. Mi abbandono troppo a un'emotività insensata, ed è disordine.

P.: Mi sorprendo a parlare a voce altissima e questo è disordine.

K.: Perciò cos'è il disordine? Come fate a sapere che è disordine? Sentite, mangio troppo; mi viene mal di stomaco. Non lo chiamo disordine. Dico: "Ho mangiato troppo, non devo mangiare tanto".

P.: A partire dal silenzio siamo giunti all'armonia, e abbiamo scoperto che è impossibile approfondire la natura dell'armonia senza approfondire il disordine.

K.: Questo è tutto. Attenetevi a questi tre punti.

P.: Perché lo si chiama disordine?

R.: Non è detto che lo si debba riconoscere come disordine, perché quando c'è un conflitto tra il corpo, la mente…

K.: Associate il conflitto col disordine.

R.: No, il conflitto affatica, come voi dite, e uno sente istintivamente che lì c'è qualcosa che non torna.

K.: Allora, se ho ben capito, state dicendo che il conflitto denota disordine.

R.: Anche se non lo si nomina.

K.: Il conflitto è disordine. Lo interpretate come disordine. Non girate a vuoto.

P.: Dico che bisogna essere liberi dal conflitto.

M.: Dal disordine.

K.: Che è la stessa cosa. Silenzio, armonia, conflitto. Questo è tutto - non il disordine.

P.: Perdonatemi se ve lo dico, ma potete servirvi della parola "conflitto" e fare lo stesso discorso che avete fatto con la parola "disordine". Ma in rapporto al conflitto cosa dovrò fare?

K.: Tutto quello che ci interessa è: silenzio, armonia, conflitto. Come affronterò il conflitto in modo non artificiale? Non ne sapete nulla. State ascoltando per la prima volta. Dovete esaminare la cosa con me. Non dite: "Come considererò la cosa per la prima volta?". Viene qualcuno e dice: "Guardate questo meraviglioso congegno". Voi guardate.

S.: Fin qui vedo chiaro. Se mi trovo in uno stato di conflitto non posso pensare al silenzio o all'armonia.

K.: La mente è in grado di liberarsi di qualunque forma di conflitto? Questa è la sola cosa che potete chiedere. Qualcosa che non va in questa domanda?

R.: È di nuovo la mente che fa questa domanda.

S.: È una domanda legittima.

P.: La mente può liberarsi dalla disarmonia? Non vedo la differenza tra i due.

K.: L'abbiamo ridotta al conflitto. Attenetevi dunque a questo e vedete se la mente può liberarsene. In che modo la mente, sapendo cosa il conflitto è e fa, può riuscire a liberarsene? Questa è certamente una domanda legittima.

M.: Perché supponete che la mente possa farlo.

K.: Non lo so.

I.: Se esaminiamo a fondo questo problema del conflitto, se ne esaminiamo i diversi

aspetti, ci accorgiamo che non esiste conflitto che non sia accompagnato dal confronto.

K.: Il conflitto è contraddizione, confronto, imitazione, conformismo, repressione. Concentrate tutto questo in una sola parola e accettate il significato della parola così come l'abbiamo definita, e domandatevi se la mente può liberarsi dal conflitto.

S.: Beninteso che può liberarsi dal conflitto, ma poi sorge la domanda: Qual è la natura di quella libertà dal conflitto?

K.: Come fate a sapere da prima che potete essere libero?

S.: Per il momento c'è la consapevolezza dello stato conflittuale.

K.: Esiste una fine totale del conflitto?

S.: Per questo ho fatto la domanda: Il conflitto può finire del tutto?

M.: A me sembra che non ci sia termine al conflitto nell'universo così come ci viviamo di giorno in giorno.

K.: Non tirate in ballo l'universo. Nell'universo tutto si muove con ordine. Fissiamo l'attenzione sulle nostre menti che sembrano essere eternamente in conflitto. Ora, come farà la mente a far cessare il conflitto in modo naturale, dal momento che ogni altro sistema è coercitivo, autoritario, un metodo per esercitare il controllo, e tutto questo l'abbiamo escluso? Come può la mente liberarsi dal conflitto? Vi domando: In conclusione, a che punto siete? Io affermo che la mente può essere completamente, assolutamente libera dal conflitto.

S.: Per sempre?

K.: Non usate le parole "per sempre" perché introducete allora una indicazione di tempo, e il tempo è materia di conflitto.

P.: Voglio farvi una domanda. Può la mente trovarsi in una condizione di conflitto totale?

K.: Cosa cercate di dire? Non capisco bene.

P.: Vedete, in questa situazione mi sento del tutto impotente. Il fatto è che esiste il conflitto, e l'intervento dell'io su di esso conduce a ulteriore conflitto. Vedendo la natura di ciò, la mente può accorgersi che si trova in uno stato di totale conflitto?

K.: Può la mente essere consapevole di uno stato in cui non vi sia conflitto? È questo che cercate di dire? O la mente può conoscere soltanto il conflitto? Giusto? La vostra mente è del tutto consapevole del conflitto, o si tratta soltanto di una parola? O c'è una parte della mente che dice: "Sono consapevole di trovarmi in uno stato di totale conflitto e c'è una parte di me che osserva il conflitto". O c'è una parte della mente che desidera essere libera dal conflitto, il che significa, c'è un frammento che dice: "Non sono in uno stato di conflitto" e che si separa dalla totalità del conflitto? Se un frammento separato esiste, allora quel frammento dice: "Devo agire, devo sopprimere, devo andare oltre". Così questa e una domanda legittima. La vostra mente è pienamente consapevole che non c'è che il conflitto, o c'è un frammento che si distacca e dice: "Ho coscienza di trovarmi in uno stato di conflitto ma non sono in un conflitto totale". Così, il conflitto è un frammento oppure è totale? Mi atterrò alla stessa parola, e per il momento non la sostituirò con un'altra. L'oscurità è completa, o c'è da qualche parte una debole luce?

R.: Se quella luce non ci fosse, la consapevolezza sarebbe possibile?

K.: Non ne so nulla. Non fatemi questa domanda. Quando la mente è in uno stato

frammentario, quella stessa frammentarietà è conflitto. Accade mai che la mente sia consapevole di trovarsi in un conflitto totale? Pupul dice di sì.

P.: Vi siete allontanato dal nostro tema.

K.: Non è così.

P.: Non so nulla del conflitto totale.

K.: Perciò conoscete soltanto il conflitto parziale.

P.: No, signore, che sia parziale o no, conosciamo il fatto che c'è conflitto, e io chiedo: Possiamo rifiutare di allontanarci?

K.: Non mi sono discostato dal silenzio, dall'armonia o dal conflitto.

P.: In questo, dov'è la totalità?

K.: Penso che questa sia una domanda importante.

R.: Signore, la stessa consapevolezza della mente indica la presenza di un frammento.

K.: Questo è tutto. Di conseguenza dite: Mi trovo parzialmente in conflitto. Perciò non siete mai col conflitto.

P.: No, signore.

S.W.S.: Il conflitto totale non può conoscere se stesso se non ín rapporto a qualcos'altro.

K.: Questo è un punto che approfondiremo.

P.: Non mi sono spiegata. Lo stato di conflitto non ha uno spettro vasto, ampio. Quando dite "totale", è qualcosa che riempie la mente.

K.: Se l'intera stanza è piena di mobili - tanto per fare un esempio - non c'è spazio per muoversi. Lo giudicherei il massimo della confusione. La mia mente è piena di confusione al punto da non esserle consentito alcun movimento per allontanarsene. È così piena di confusione, di conflitto, come questa stanza lo è di mobili? Che cosa accade allora? È qui che voglio arrivare. Non stiamo discutendo il parziale qui o il parziale là. Quando il vapore raggiunge un massimo di pressione deve esplodere, deve far qualcosa. Non credo che noi consideriamo il conflitto in modo globale. Posso servirmi della parola "dolore"? Non c'è modo per allontanarsi dal dolore. Quando vi allontanate dal dolore, si tratta allora soltanto di una fuga. Esiste il fatto di essere colmi di dolore? Esiste il fatto di essere pienamente felici? Quando siete consapevoli di essere pienamente felici, non siete già più felici. Allo stesso modo, quando siete stracolmi di questa cosa che chiamiamo confusione, dolore, conflitto, essa non c'è già più. Questo è tutto.

R.: No, signore, sembra allora che sia un problema insolubile.

K.: Ecco perché bisogna rimanere con la verità della cosa, non con la sua confusione. La verità di una cosa è presente quando la mente ne è perfettamente colma; allora non può creare conflitto. Se vi amo ma in questo c'è attaccamento si tratta di una contraddizione, perciò non c'è amore. Così io vi dico, rimanete con la realtà di quella data cosa. La mente è perfettamente colma di questo dolore, di questa confusione, di questo conflitto? Non mi allontanerò finché non sia così.

M.: Il vostro modo di vedere ha una caratteristica particolare. Quando si fa un quadro c'è sempre un netto contorno scuro. I colori non si fondono. Nella realtà non ci sono contorni, ci sono soltanto dei colori che si fondono uno nell'altro.

K.: Per me è una cosa molto evidente. Se il cuore è pieno d'amore e in esso non c'è

alcuna parte di invidia, il problema è chiuso. L'intero problema insorge soltanto quando c'è una parte invidiosa.

P.: E se è pieno di invidia?

K.: Allora rimanete con quell'invidia pienamente: siate invidiosi, sentitelo!

P.: Allora ne conosco la natura per intero.

K.: È una cosa formidabile. Ma voi dite: "Sono invidioso e non devo essere invidioso". Da qualche parte in un angolo buio si trova il freno dell'educazione; e allora qualcosa va storto. Ma riuscirò a essere invidioso senza fuggirne? Allontanarsene è razionalizzare, reprimere, e tutto il resto. Non fate altro che rimanere con quel sentimento. Quando c'è il dolore, siate completamente con quel dolore. È una cosa spietata. Tutto il resto non è che inganno. Quando siete con qualcosa, l'azione ha avuto luogo. Non c'è niente che dobbiate fare.

I fattori del deterioramento

P.: Vogliamo discutere i problemi del deterioramento e della morte? Com'è che i meccanismi della mente hanno una tendenza innata a deteriorarsi, un declino dell'energia?

K.: Perché il corpo, la mente si deteriorano?

P.: Con l'età, col tempo, il corpo si deteriora; ma perché si deteriora la mente? Al termine della vita, ha luogo la morte del corpo e la morte della mente. Ma la morte della mente può avvenire anche se il corpo è in vita. Se, come voi dite, le cellule cerebrali contengono la coscienza, non è allora inevitabile che col deterioramento delle cellule del corpo umano le cellule della mente dell'uomo, il cervello, si deteriorino anch'esse?

K.: Stiamo parlando del deterioramento dell'intera struttura della mente e del cervello con l'età, col tempo? I biologi hanno dato la risposta. Loro che cosa dicono?

M.: Le cellule del cervello e del corpo si deteriorano perché non avviene alcun processo di eliminazione. Non sono fatte per funzionare in eterno. Non eliminano del tutto i prodotti del proprio metabolismo. Se venisse dato loro il modo di depurarsi a fondo, potrebbero vivere per sempre.

K.: La domanda è questa: Perché il cervello, che è stato attivo per un certo periodo di tempo, si deteriora? E la risposta biologica è che, data una sufficiente capacità di depurazione, può continuare a vivere per sempre. Qual è l'elemento depurante?

M.: Una eliminazione adeguata.

K.: Deve trattarsi, certo, di qualcosa di molto più sostanziale.

M.: Un'eliminazione adeguata è la manifestazione esterna del processo depurante.

P.: Non è adeguata. Se così fosse, il corpo umano, se depurato adeguatamente, non si deteriorerebbe. Ma la morte è inevitabile. La mente è qualcosa di diverso dalle cellule cerebrali?

K.: Si tratta di un deterioramento dell'energia o di un deterioramento delle cellule cerebrali nella loro capacità di produrre energia? Innanzitutto formuliamo la domanda con chiarezza.

B.: Quando diciamo che il cervello si deteriora, noi supponiamo che per un certo periodo esso abbia una piena vitalità, ma uno dei problemi dell'esistenza è la mediocrità

della mente.

K.: La domanda è questa: Perché il cervello non conserva le sue qualità di acume, di chiarezza, di profonda energia? Quando invecchia, sembra subire un deterioramento. Questo avviene perfino all'età di vent'anni. È già costretto in un solco e poco a poco si va spegnendo. Voglio scoprire se si tratta di una questione di età. Potete osservare che certe menti, benché siano ancora piuttosto giovani, hanno già perduto questo carattere di agilità. Sono già prese in una routine, e l'elemento deteriorante è già in atto.

S.: Il motivo è nel fatto che siamo nati con un certo condizionamento? È questo il fattore determinante?

K.: Si tratta di un problema di condizionamento e dell'aprirsi una breccia attraverso quel condizionamento che libera l'energia, e perciò consente alla mente di andare avanti per un tempo illimitato; oppure il deterioramento ha piuttosto a che fare con una mente che funziona in rapporto alle sue decisioni?

S.: Che cosa intendete con "funzionare in rapporto alle sue decisioni"?

K.: Ciò che agisce per mezzo della scelta e della volontà. Uno decide quale linea d'azione prenderà, e quella decisione non è fondata sulla chiarezza, non sull'osservazione dell'intero campo, ma secondo la soddisfazione e il piacere, che sono frammenti di quel campo. E si continua a vivere in quella frammentarietà. Questo è uno dei fattori del deterioramento. La mia scelta di diventare uno scienziato può essere fondata sull'influsso dell'ambiente, sull'influsso familiare, o sul mio desiderio personale di raggiungere il successo in una certa direzione. Queste diverse considerazioni attinenti alla scelta di una determinata professione, e quella decisione, quella scelta e gli atti che ne conseguono, costituiscono uno dei fattori del deterioramento. Io trascuro tutto il resto del campo per dedicarmi unicamente a un particolare ristretto angolo di quel campo. Le cellule del cervello non funzionano per intero, ma soltanto in una direzione. Vedete, questo è un fatto piuttosto interessante. Non siate subito d'accordo. Stiamo indagando.

P.: State dicendo che il cervello non funziona in modo completo, ma soltanto in una direzione.

K.: Il cervello non è pienamente attivo, e io credo che questa sia la causa del deterioramento. Mi avete chiesto quali sono i fattori del deterioramento, non se la mente sia o meno in grado di vedere la totalità. Per tutti questi anni ho potuto osservare che una mente che ha seguito una certa linea d'azione ad esclusione della totalità dell'azione si deteriora.

P.: Cerchiamo di esplorare questo punto. Le cellule cerebrali in se stesse possiedono innato il senso del tempo, della memoria, l'istinto. Esse operano in quanto riflessi. La natura stessa dell'agire in modo riflesso pone dei limiti al funzionamento totale del cervello. E non conosciamo altro modo che questo.

K.: Stiamo cercando di scoprire quali siano i fattori del deterioramento. Quando ne vedremo i fattori, riusciremo forse a raggiungere l'altro scopo, quello di vedere la totalità.

P.: Si possono prendere in considerazione una ventina di fattori di conflitto, per esempio.

K.: Non consideriamone troppi. Una carriera fondata sulla scelta, motivata dalla soddisfazione del raggiungimento o dal desiderio del successo, quel tipo di azione è

necessariamente fonte di conflitto. Così, il conflitto è uno dei fattori del deterioramento. Forse è il principale fattore del deterioramento Decido di diventare un uomo politico. Decido di diventare un uomo di religione. Decido di diventare un artista, un sanyasi; questa decisione è dovuta a un condizionamento originato da una cultura che per sua natura intrinseca è frammentaria. Come dire che decido di rimanere scapolo perché da quanto ho potuto vedere, da quanto ho sentito dire, sono convinto che per raggiungere Dio, la Verità, l'Illuminazione devo rimanere celibe. Ignoro l'intera struttura dell'umana esistenza, l'aspetto biologico, quello sociologico, e tutto il resto. Questa decisione, naturalmente, mi è causa di conflitto, un conflitto sessuale, un conflitto nel tenermi lontano dalla gente, e così via. Questo è uno dei fattori del deterioramento del cervello. Ne sto usando solamente una parte. Il fatto stesso di isolare un settore della mia vita da tutto il resto è un fattore di deterioramento. In questo modo, la scelta e la volontà sono fattori di deterioramento.

P.: E tuttavia sono gli unici strumenti utili all'azione in nostro possesso.

K.: Giusto. Consideriamo il fatto. L'intera nostra vita è fondata su questi due fattori: la capacità di distinguere o scelta e l'azione o volontà nella ricerca della soddisfazione.

S.: Perché la capacità di distinguere?

K.: La capacità di distinguere è la scelta. Io distinguo tra questo e quello. Stiamo cercando di scoprire quale sia il fattore di deterioramento, il fattore di base del deterioramento. Potremmo anche trovare inaspettatamente qualcosa di diverso. Mi accorgo che la scelta e la volontà all'opera sono fattori di deterioramento, e se anche voi ve ne accorgete, allora la domanda è: Esiste un tipo di azione che non contenga questi due elementi, questi due principi?

P.: Prendiamo in considerazione gli altri fattori, dal momento che ne esistono molti altri; ci sono i fattori ereditari, c'è anche lo stato di shock, per esempio.

K.: Se ho avuto in eredità una mente tarda, ottusa, sono un uomo finito. Potrò visitare i templi e le chiese più diverse, ma rimane il fatto che le mie stesse cellule cerebrali sono state intaccate.

P.: Poi c'è lo shock.

K.: Che sarebbe?

P.: L'opera della vita stessa.

K.: Perché la vita stessa dovrebbe produrre uno shock?

P.: Succede.

K.: Perché? Mio figlio muore, mio fratello muore. Questo mi ha causato uno shock perché non mi ero mai reso conto che mio figlio avrebbe potuto morire. All'improvviso mi rendo conto che è morto, si tratta di uno shock neurologico. State usando la parola "shock" in senso psicologico o fisico?

P.: È uno shock fisico, è uno shock neurologico quello di entrare in contatto reale col valore di qualcosa che finisce.

K.: Va bene. Prendiamo in considerazione lo shock, lo shock fisico, psicologico, emotivo dovuto all'improvvisa perdita di qualcosa, di qualcuno, lo shock di ritrovarsi soli, lo shock per qualcosa che improvvisamente ha incontrato la sua fine. Le cellule del cervello ricevono questo shock. Ora, in che modo vi comporterete in rapporto a questo

evento? Quello shock è un fattore di deterioramento?

S.: No, il fattore è costituito dal nostro modo di reagire allo shock.

P.: È possibile reagire con una calma assoluta? La mente ha registrato qualcosa che non è in grado di comprendere. Ci sono profondità oltre le quali è incapace di reagire. Stiamo parlando dello shock e di reazioni inedite. Fino a quale profondità siamo riusciti a penetrare?

K.: Un momento, Pupulji, andate piano. Mio figlio è morto, mio fratello è morto. È uno shock terribile perché abbiamo vissuto insieme, abbiamo giocato insieme. Quello shock ha paralizzato la mente, e continua a paralizzarla anche adesso. Il fattore importante è la condizione in cui la mente ne esce fuori. Ne esce con una lesione, con tutto ciò che una lesione implica, oppure ne esce senza traccia di danno?

S.: Potrei non saperlo. A livello cosciente potrei dire di averlo superato. Come posso sapere se non c'è traccia di danno?

D.: Signore, non potrebbe essere che in caso di shock sopraggiunga una morte, la completa estinzione di un modello mentale, e che il fatto stesso di vederla ne costituisca la fine?

K.: Tutto questo è implicito. Quando mio fratello muore, o muore mio figlio, l'intera mia vita cambia. Il cambiamento è lo shock. Devo lasciare questa casa, dovrò guadagnarmi da vivere in un modo diverso, devo fare una quantità di cose. Tutto questo è implicito nella parola "shock". Io sto chiedendo adesso se quello shock ha lasciato un segno o lesione, o no. Se non ha lasciato il minimo segno, il minimo danno, non una traccia o un'ombra di sofferenza, allora la mente ne emerge completamente rinvigorita, del tutto nuova. Ma se è rimasta ferita, brutalizzata, allora abbiamo di fronte un fattore di deterioramento. Ora, come fa la mente ad avere consapevolezza cosciente di non essere stata danneggiata nell'intimo, nel profondo?

P.: Se è rimasta danneggiata nell'intimo, nel profondo, questo significa che non c'è speranza e non c'è più niente da fare? O esiste un modo di cancellare il danno?

K.: Stiamo per parlare proprio di questo. Lo shock è un fatto naturale perché all'improvviso mi sono trovato in mezzo a una strada, per parlare sotto metafora. Da un punto di vista neurologico, psicologico, all'interno, all'esterno, l'intero quadro è cambiato. A quali condizioni la mente emerge da tutto ciò? Qui sta il problema. Ne emerge con un danno, o totalmente purgata da ogni danno? Si tratta di lesioni superficiali, o tanto profonde che la mente cosciente a un dato momento è nell'assoluta incapacità di conoscerle, e queste continueranno, di conseguenza, a ripetersi e a ripetersi? Tutto ciò è uno spreco di energia. Come fa la mente a scoprire se è stata colpita profondamente?

P.: I danni superficiali uno riesce ad allontanarli, ad affrontarli, ma i danni profondi…

K.: Come li affronterete?

P.: Ci sono la brutalità, la morte, c'è la violenza.

K.: Non tirate in ballo la violenza. Come avviene che la mente si imbatta nelle ferite profonde? Che cos'è una ferita?

P.: Una profonda sofferenza.

K.: Esiste una ferita profonda?

P.: Sì.

K.: Che cosa intendete con ferita profonda?

P.: Le ferite veramente profonde fanno seguito a una crisi, l'essenza stessa del vostro essere si trova al limite estremo del dolore.

K.: Mio fratello muore, mio figlio muore; marito, moglie, chiunque sia. È uno shock. Lo shock è una specie di ferita. Sto chiedendo se la ferita è molto profonda e cosa intendo con "molto profonda".

P.: Le profondità dell'inconscio vengono rigettate fuori.

K.: Che cosa viene espulso?

P.: La sofferenza.

K.: La sofferenza, della quale non eravate consapevole, e lo shock rende manifesta la sofferenza. Ora, che cos'era presente lì, la sofferenza o la causa della sofferenza?

P.: C'era la causa della sofferenza. C'era la causa della sofferenza, della quale non ero consapevole. Arriva lo shock e mi rende consapevole di quella sofferenza.

M.: Che cosa intendete quando dite che lo shock crea la sofferenza?

K.: La sofferenza era già presente. È uno dei fattori. Mio fratello è morto, questo è un dato assoluto, definitivo. Non posso richiamarlo indietro. Il mondo intero si trova di fronte questo problema, non io o voi soltanto, tutti quanti si trovano davanti questo problema. Si produce uno shock. Quello shock è una ferita profonda. La causa della ferita era già li da prima e lo shock l'ha soltanto rivelata? La ferita era lì perché non l'avevo mai affrontata? Non ho mai affrontato la solitudine. Non ho mai affrontato il sentimento di solitudine, che è uno degli elementi della lesione. Ora, sono io capace, prima che intervenga lo shock, di affrontare la solitudine? Sono capace, prima che venga lo shock, di sapere che cos'è essere soli? Prima che venga lo shock, sono riuscito ad approfondire il problema dell'appoggio, della dipendenza, che sono tutti fattori dannosi, le cause del danno, così che quando viene lo shock, riemergono tutti in piena evidenza? Ora, quando lo shock sopraggiunge, che cosa accade? Non ricevo alcun danno. È proprio così.

M.: Che cosa vi induce a prepararvi?

K.: Io non preparo. Io osservo la vita. Osservo quali sono le implicazioni dell'attaccamento o dell'indifferenza, o del fatto di coltivare l'indipendenza perché non devo dipendere. La dipendenza è causa di dolore, ma anche coltivare l'indipendenza può portare dolore. Così, io osservo me stesso, osservo e vedo che qualsiasi forma di dipendenza deve avere come conseguenza inevitabile un danno grave. In tal modo, quando lo shock arriva, non esiste la causa del danno. Accade qualcosa di completamente diverso.

S.: Può succedere che al fine di prevenire la sofferenza, noi tutti facciamo quello che avete descritto or ora.

P.: Signore, queste cose le abbiamo fatte tutte. Abbiamo osservato, ci siamo inoltrati nei problemi dell'attaccamento.

K.: Potreste dire che lo shock è "sofferenza"?

P.: Lo shock sembra raggiungere le profondità del mio essere che non sono mai riuscita a raggiungere prima, alle quali l'accesso mi è precluso.

K.: Che cosa intendete con questo? Se siete andata a fondo del problema della solitudine, dell'attaccamento, della paura, della ricerca dell'indipendenza o del distacco

come contrari dell'attaccamento, che cosa avviene allora? Quando viene lo shock, lo shock della morte, che cosa avviene? Vi sentite ferita?

P.: Questo è un termine sul quale vorrei soffermarmi. Sembra far emergere tutte le pene di cui abbia mai sofferto.

K.: Questo che cosa significa? Che non avete chiarito a voi stessa il dolore - il dolore della solitudine. Prendo questo a titolo di esempio.

P.: Quel che voglio chiedervi è questo: Esiste un modo di spiegare il dolore dovuto all'attaccamento, oppure si tratta di una comprensione totale di qualunque cosa esistente, un risveglio al processo del dolore nel suo insieme?

K.: No. Guardate, la sofferenza è dolore. Ci serviamo della parola "sofferenza" per comprendere solitudine, attaccamento, dipendenza, conflitto. Usiamo l'intero campo dell'evasione umana dalla sofferenza e la causa della sofferenza. Ci serviamo della parola "sofferenza" per includere tutto questo. Oppure preferite servirvi dell'espressione "la totalità della sofferenza"? La totalità della sofferenza, quella occulta e quella osservabile - la sofferenza di un contadino, la sofferenza e il dolore di una donna che ha perduto il marito, la sofferenza di un uomo ignorante, analfabeta, sempre in miseria; e la sofferenza di un uomo, il dolore di un uomo ambizioso, frustrato - tutto questo è sofferenza, e lo shock porta tutto questo dolore, non il vostro soltanto, alla superficie. D'accordo? Che cosa accade? Non so come affrontarlo. Piango, prego e vado in chiesa. Questo è quel che accade. Spero di rivedere mio fratello o mio figlio sul piano astrale. Faccio qualunque cosa pur di liberarmi da questa tortura del dolore. Per quale motivo lo shock dovrebbe evocare tutto questo?

P.: Le radici del dolore non sono mai state rivelate.

K.: Perché la vista di quel mendicante lungo la strada, un lebbroso, o del paesano che lavora incessantemente nella sofferenza, non hanno toccato il cuore dell'uomo? Perché dovrebbe farlo lo shock?

P.: C'è un perché?

K.: Perché quel mendicante non colpisce me personalmente e l'intera società? Perché non mi commuove?

D.: Lo shock attacca l'intera struttura del dolore e la rende attiva.

K.: Vi sto facendo una domanda semplice. Vedete il mendicante lungo la strada. Perché questo fatto non vi colpisce? Perché non piangete? Perché piango soltanto quando muore mio figlio? A Roma vidi un frate. Io ho pianto davanti alla sofferenza di una persona legata a un palo chiamato religione. In questo caso non piangiamo, ma piangiamo in quell'altro. Perché? Ovviamente c'è un "perché". C'è un "perché" della nostra insensibilità.

B.: La mente dorme. Lo shock la risveglia.

K.: Proprio così. Lo shock la risveglia e noi siamo desti al dolore, che è il nostro dolore: prima non eravamo desti al dolore. Questa non è teoria.

P.: No, signore, quando voi affermate qualcosa del genere, io mi risveglio al dolore e non è questione del mio dolore…

K.: È dolore. Ora, cosa ne fate del dolore? Il dolore è sofferenza. Che cosa accade?

P.: È come una tempesta. Se uno si trova in mezzo a una tempesta non sta a

domandarsi il "perché". In essa ogni dolore è presente.

K.: Ho già detto che non è il vostro dolore; è il dolore. Ho provato dolore quando ho visto quel mendicante. Quando ho visto quel frate, ho pianto. Quando ho visto quel contadino, ero angosciato. Quando ho visto quel riccone, ho detto: "Dio mio, guarda lì". La società, la cultura, la religione, l'intera vita dell'uomo è anche il dolore di perdere mio fratello. Così è il dolore. Cosa ne faccio del dolore? È profondo o superficiale? Voi dite che è molto profondo.

A.: È molto profondo.

K.: Che cosa intendete dire con "profondo"?

P.: Ciò che intendo con profondo è che esso penetra ogni zona del mio essere. Non è un'esperienza parziale; esso non agisce soltanto su una parte della mia vita.

K.: Voi dite "È molto profondo". Non lo chiamate profondo. Per il dolore non ci sono misure. Non è né profondo né poco profondo. Il dolore è il dolore. E allora? Rimanete in esso, sopportate il colpo?

B.: Non possiamo sfuggirgli né trovargli dei sostituti.

K.: Allora, cosa faremo del dolore? Lo ignoreremo? È quanto dobbiamo scoprire. Vado dall'analista per liberarmi del dolore, oppure leggo un libro, o vado a Tirupati o su Marte per liberarmene? Come me ne libererò? Che cosa ne farò?

P.: Il mio punto di vista è di rimanere immobili.

K.: Siete addolorati. Siete quel dolore. Sopportatelo. Voi siete lì. Voi lo sopportate. È il vostro dolore, e poi? Cerchiamo di scoprirlo. Io sono quel dolore - il dolore del contadino, il dolore del mendicante, il dolore dell'uomo ricco che passa un inferno d'angoscia, il frate e tutto il resto. Io sono quel dolore. Che cosa farò?

B.: Questo dolore non può essere trasformato in un risveglio?

K.: È quello che voglio scoprire.

S.: Al momento della morte, tutto è ostacolato.

K.: Al momento della morte, per qualche giorno ancora, tutto il mio sistema nervoso, biologico, psicologico è paralizzato. Non sto parlando di quel momento. Non ritornateci ancora sopra. Ora è passato. Ha un anno di età. Rimango con questo dolore. Cosa farò?

B.: Quando il cervello agisce stoltamente, il dolore si risveglia. Evidentemente, si tratta di un modo molto stupido di operare.

K.: Una madre perde suo figlio nel Vietnam, tuttavia le madri non sembrano accorgersi che i loro figli potrebbero venire uccisi dal nazionalismo, da concetti e da formule. Non se ne rendono conto. Questo è dolore. Io comprendo per loro. Soffro. Soffriamo. C'è sofferenza. Cosa farò?

Rad.: Cercherò di capire cos'è.

K.: Io lo vedo cos'è. Quel mendicante non potrà mai diventare un ministro, e quel monaco è tormentato dai suoi stessi voti, dalle sue personali idee di Dio. Tutto questo lo vedo. Lo vedo con tanta chiarezza. Non ho più da esaminarlo. Che cosa ne farò?

A.: La sensibilità per la quale il dolore del mendicante o di un altro divengono il vostro personale dolore ci è sconosciuta. Non tutti riescono a considerare come proprio il dolore del mendicante.

K.: Provo quel dolore, che cosa fare? Il fatto che gli altri lo vedano o no non mi

riguarda. Molta gente non vede le cose. Che cosa farò? Mio figlio è morto.

P.: Ci siete proprio in mezzo. Parlo dell'esserne presi e dell'esserci dentro.

K.: Avete sentito quel mendicante che cantava la notte scorsa. È stata una cosa tremenda. Il fatto è lì - il dolore, la sofferenza. Che cosa farete?

M.: Si interviene, si tenta di modificare la condizione del mendicante.

K.: Questa è la vostra idea fissa. Voi volete farlo a modo vostro e qualcun altro lo vuol fare a modo suo, ma io sto parlando del dolore. Ci siamo chiesti quali siano i fattori di deterioramento delle cellule cerebrali e della mente. Abbiamo detto che uno dei fattori principali è la conflittualità. Un altro fattore è la sofferenza, il dolore. E cosa sono i fattori? - paura, conflitto, sofferenza, la ricerca del piacere, chiamatelo pure Dio, servizio sociale, lavoro per il proprio paese. Così, questi sono i fattori di deterioramento. Chi deve agire? Che dovrò fare? A meno che la mente non chiarisca questo punto, il suo agire non farà che produrre nuova sofferenza, nuovo dolore.

P.: Il deterioramento sarà più rapido.

K.: Questo è un fatto ovvio. Siamo giunti a stabilire che il dolore, il trauma, la sofferenza e l'elemento della paura, oltre che la ricerca del piacere, sono alcuni dei fattori che causano il deterioramento. Che cosa farò? Che cosa farà la mente?

S.W.S.: Ponendosi questa domanda, la mente tenta di diventare qualcosa di diverso da quel che è.

K.: Se soffre, in che modo può agire?

S.: Come può diventare qualcosa di diverso? Il divenire è un altro dei fattori di deterioramento. Il divenire ne costituisce un fattore perché in esso vi è conflitto. Voglio essere qualcosa; perciò il divenire è la fuga dal dolore, quindi è conflitto. Allora, che cosa farò? Ho provato il lavoro rurale, ho provato il lavoro sociale, il cinema, il sesso, ma il dolore è sempre lì. Che dovrò fare?

I.: Ci sarà pure un modo perché il dolore se ne vada.

K.: Perché dovrebbe andarsene? Tutto quello che vi interessa è che se ne vada. Perché dovrebbe andarsene? Non c'è via d'uscita, non è così?

S.W.S.: Dovete viverci assieme.

K.: Come fate a vivere con qualcosa che è sofferenza, che e dolore? Come fate a convivere?

Rad.: Quando smetto di intervenire su di esso.

K.: Lo fate veramente o lo dite soltanto in via teorica? Cosa dovrà fare la mente di questa ferita tremenda che è causa di dolore, di sofferenza, di questa lotta incessante che porta al deterioramento delle cellule cerebrali?

B.: Si dovrebbe cercare di osservarla.

K.: Osservare che cosa, signore? La mia sofferenza, il mio dolore sono forse diversi da colui che li osserva? È un'altra cosa? Il dolore è diverso dall'osservatore? In tal caso, cosa accade? L'osservatore dice: "Devo liberarmi del dolore". Ma alla fine del viaggio è sempre lì. Ora, cosa succede quando l'osservatore è l'osservato?

A.: Abbiamo cominciato con la ricerca del fattore di deterioramento. Siamo arrivati alla conclusione che il dolore è il fattore di deterioramento. Se non vogliamo il deterioramento, non dobbiamo soffrire dolore. Perciò, l'eliminazione del dolore è

importante e non possiamo dire: "Io sono il dolore", "Devo vivere col dolore". È un processo interminabile. Dobbiamo smettere di soffrire. Ora, qual è il segreto a un tal fine? Ditecelo voi.

K.: Quale segreto? Voi introducete dei termini che io non ho mai usato. Io uso parole che corrispondono al dizionario. Io non voglio essere un muro vuoto e insensibile.

M.: Immunità non significa insensibilità.

K.: Vogliamo tutti liberarci del dolore. Sarebbe da idioti dire: "Devo sopportare il dolore", e questo è quello che fa la maggioranza della gente, e siccome sopportano il dolore si dànno a comportamenti nevrotici, come andare in chiesa e così via. Così, è assurdo affermare che dobbiamo sopportare il dolore. Al contrario, sapendo che il dolore è uno dei principali fattori del deterioramento, in quale modo giungerà a un termine? Signore, al termine del dolore, la mente diventa straordinariamente appassionata; non si tratta soltanto di una mente opaca, dalla quale il dolore è assente. Volete averne il segreto?

M.: Voi conoscete il segreto?

K.: Ve lo dirò. Lo desiderate? Affrontiamo la cosa diversamente. È possibile che una mente non venga mai colpita? Siamo danneggiati dall'educazione, dalla famiglia, dalla società. Io chiedo: "È possibile che la mente, vivendo in un mondo dove il danneggiamento esiste, rimanga indenne?". Qualcuno mi darà dell'imbecille. Qualcuno dirà che sono un grand'uomo. Potrete dire che sono un illuminato, un saggio, oppure che sono un vecchio sciocco. Chiamatemi come volete; è possibile che io non rimanga mai colpito? È lo stesso problema esposto in modo diverso.

S.: C'è una piccola differenza. Nel primo caso il problema era quello di restare colpiti e del modo di uscirne. Adesso la domanda è questa: Esiste una possibilità di non venir mai danneggiati?

K.: Ve la sto mostrando. Questo è il segreto. Che cosa farete di tutti i dolori che gli esseri umani hanno accumulato? Se non risolverete questo problema, qualunque cosa facciate, non potrà portare che a nuovo dolore. Andiamo avanti. Abbiamo chiesto un momento fa che cosa accade quando l'osservatore è l'osservato.

S.W.S.: Ci dovrebbe essere un'osservazione priva del centro.

K.: Un'osservazione priva del centro significa che esiste soltanto quella cosa che chiamate dolore. Non c'è un'entità che affermi che devo andare oltre il dolore. Quando non c'è nessuno che osserva, c'è il dolore? È l'osservatore che rimane ferito. È il centro che si sente lusingato. È il centro che dice di venire colpito. È il centro che dice: "Conosco il dolore". Ora, siete in grado di osservare questa cosa chiamata dolore facendo a meno del centro, facendo a meno dell'osservatore? Non si tratta di un vuoto. Che cosa accade?

M.: Il dolore altera il sentimento.

K.: Che cosa intendete dicendo che il dolore altera il sentimento? Signore, questo è un punto difficile perché noi consideriamo sempre il dolore a partire dal centro, sotto forma di un osservatore che dice: "Devo fare qualcosa". In tal modo, l'agire si fonda sul centro che interviene in qualche modo sul dolore, ma quando il centro è il dolore che cosa fate? Cosa resta da fare? Cos'è la compassione? La parola "compassione" significa passione, e in che modo può nascere? Dandosi un gran daffare? Come nasce? Quando manca la

sofferenza, l'"altra" esiste. Questo vi dice qualcosa? Come può una mente che soffre conoscere la compassione?

M.: La consapevolezza che c'è dolore è compassione.

K.: Perdonatemi. Non ho mai detto: "Diventate compassionevoli". Stiamo guardando il fatto, il "quel che è", che è la sofferenza. Questa è un fatto assoluto. Io soffro, e la mente fa tutto il possibile per fuggire. Quando non fugge via, allora osserva. Allora l'osservatore, se osserva molto molto da vicino, è l'osservato, e quello stesso dolore si trasforma in passione, che è compassione. Le parole non sono il fatto reale. Così, non sfuggite al dolore, il che non significa che diventiate morbosi. Vivete con esso. Vivete con il piacere, non è così? Perché non vivete col dolore in modo totale? Siete capaci di viverci insieme senza fuggirne? Che cosa accade? Osservate. La mente si fa molto chiara, molto intelligente. Si trova di fronte al fatto. La stessa sofferenza trasformata in passione è qualcosa di immenso. Da quella nasce una mente che non potrà mai subire danni. Punto e basta. Ecco il segreto.

L'energia e la coltivazione del terreno

P.: Vogliamo discutere una delle principali rémore dell'intelligenza, e cioè il fattore dell'attività egocentrica?

K.: Se parlate di egocentrismo, un centro implica una periferia. Possiamo dire che dove esiste un centro c'è un confine, una limitazione, e che ogni attività deve svolgersi all'interno del cerchio di centro e periferia? Questa è l'attività egocentrica.

P.: Quali sono i confini del sé?

K.: Può essere illimitato o chiuso entro dei limiti, ma esiste sempre un confine.

P.: Illimitato?

K.: Lo potete allargare quanto volete. Finché esiste un centro, c'è una periferia, un confine, ma quel confine può essere esteso.

P.: Questo significa, signore, che non c'è un limite a questa estensione?

K.: Procediamo con calma. Quando parliamo di attività egocentrica, viene implicato questo - un centro e una periferia, una restrizione, e ogni forma di attività ha luogo all'interno di quel cerchio: pensare a se stessi, progredire verso qualcosa, tutto questo procede sempre dal centro verso una periferia. Dove esiste un centro, esiste un confine, e quel centro potrà espandersi, ma si trova sempre all'interno di quel confine, e pertanto ogni attività ha luogo entro quel cerchio. Dal centro potrete espandervi quanto volete, attraverso il servizio sociale, la dittatura e la tirannide democratiche o per suffragio, tutto rientra in quell'ambito.

A.: Il punto essenziale, signore, è se sia possibile un'azione che non vada ad alimentare un centro.

K.: Oppure, se sia possibile che non vi sia un centro.

A.: Signore, dal nostro punto di vista questo non lo si può dire perché partiamo da un centro. Onestamente, realisticamente possiamo dire che sappiamo che esiste un centro, e sappiamo che ogni attività, compresa la respirazione, alimenta quel centro.

K.: Il punto è questo: l'energia che si espande tra la circonferenza e il centro è un'energia limitata, un'energia meccanica. Siete consapevoli, non a parole ma nella

vostra realtà interiore, del fatto che dove esiste un centro deve esserci una circonferenza e che qualsiasi attività abbia luogo entro quell'area è limitata, frammentaria, e quindi uno spreco di energia?

V.A.: Abbiamo discusso della circonferenza e del centro. Renderci conto dell'ego in noi stessi sarebbe il primo problema.

K.: Il problema è questo, signore. Siamo entità egoistiche. Siamo esseri umani egocentrici, pensiamo a noi stessi, alle nostre preoccupazioni, alla nostra famiglia - noi siamo il centro. Possiamo spostare il centro al lavoro sociale, al lavoro politico, ma è sempre il centro che opera.

P.: Vedere questo richiede maggiore acutezza, perché si può interessarsi a cose nelle quali si ha l'impressione che il centro non sia coinvolto.

K.: Vi potrà sembrare che sia così. Sono "io" che lavoro per i poveri, ma sto sempre lavorando all'interno di questi limiti.

P.: Signore, vorrei un chiarimento. Non state contestando il lavoro in favore dei poveri?

K.: Il problema è quello della mia identificazione col povero, la mia identificazione con la nazione, la mia identificazione con Dio, la mia identificazione con un qualche ideale, e così via.

Apa: Credo che Pupulji intendesse chiedere se questo movimento della mente con le sue abitudini possa essere messo a tacere. Questa attività della mente che si esaurisce nell'identificazione, nel movimento costante dal centro alla periferia, dalla periferia al centro, può essere messa a tacere? Esiste un'energia che sgorgando fuori le imponga il silenzio o la renda irrilevante, simile a un'ombra?

K.: Qui non riesco a seguirvi.

P.: In realtà si tratta di questo: abbiamo fatto di tutto per comprendere la natura di questa attività egocentrica. Abbiamo osservato, abbiamo meditato, ma il centro non si arresta, signore.

K.: No, perché penso che stiamo commettendo un errore. Non vediamo realmente, non sentiamo nel nostro cuore, nella nostra mente, che qualsiasi azione all'interno di questa periferia, dal centro alla periferia e alla circonferenza, e poi dalla circonferenza al centro, questo movimento di avanti e indietro è uno spreco di energia che deve necessariamente essere limitato e deve causare dolore. Tutto entro quell'area di dolore. Questo non lo vediamo.

P.: Signore, se fa parte delle nostre cellule cerebrali, e se è l'attività delle nostre cellule cerebrali di emettere continuamente queste piccole onde che vengono intrappolate, e in questo consiste in un senso l'esistenza egocentrica, allora…

K.: No, Pupul, il cervello ha bisogno di due cose: la sicurezza e il senso della durata.

P.: Ambedue sono fornite dall'ego.

K.: Ecco perché è diventato molto importante.

Apa: Signore, con la sua abitudine di cercare la sicurezza o la durata il cervello è un'entità meccanica, fisica. Ora, come si fa a sfuggire alle sue abitudini, alle sue operazioni meccaniche? Pupulji accennava a questo.

K.: Signore, non voglio entrare nel merito. Qualunque movimento di fuga è sempre

entro i confini della periferia. Esiste un'azione, una mossa che non sia egocentrica?

P.: Conosciamo, per esempio, degli stati nei quali sembra come che l'ego sia scomparso, ma se poi il seme dell'attività egocentrica è contenuto nelle cellule cerebrali, quella si ripeterà ancora. Allora dico a me stessa che ci deve essere un'altra energia, ci deve essere un'altra facoltà capace di annientarla.

Apa: I nostri cervelli sono dei computer, e i nostri modelli di comportamento e le nostre azioni sono condizionati e programmati in quel senso. I feedback stanno diventando sempre più complessi. Ora, cos'è l'energia? è attenzione, è silenzio, è esteriore, è interiore?

K.: Il nostro cervello è programmato per funzionare dal centro alla periferia, dalla circonferenza al centro, questo movimento di va e vieni. È programmato per questo, è allenato per questo, è condizionato a questo. È possibile interrompere questo impulso delle cellule cerebrali?

P.: Esiste un'energia che, al di fuori della mia volontà, annienterà l'impulso?

K.: Quest'impulso, questo programma del cervello, che è stato condizionato per millenni, può aver termine?

Apa: E decondizionarsi?

K.: Nel momento che si arresta, l'avete distrutto. Ora, esiste una energia che non sia attività egocentrica, un'energia immotivata, senza causa, un'energia che senza questi impedimenti non avrebbe fine?

P.: Sì. Ed è possibile, lo dico soltanto a titolo di esperimento, è possibile indagare sulla natura di quell'energia?

K.: Lo faremo.

A.: L'unico strumento che abbiamo è l'attenzione. Così, qualunque energia voi postuliate deve manifestarsi come attenzione. Ripeto che l'attenzione è il solo strumento che abbiamo.

P.: Se posso dirlo, io non voglio postulare nulla. Sto chiedendo a Krishnaji qualcosa che non abbiamo chiesto prima. Come dirlo con parole?

K.: State domandando, esiste un'energia che non parta dal centro, un'energia incausata, un'energia inesauribile e perciò non-meccanica. Abbiamo scoperto qualcosa. E cioè, che il cervello è stato condizionato attraverso i millenni a muoversi dal centro alla circonferenza e dalla circonferenza al centro, avanti e indietro, estendendo il campo, limitandolo e così via. E c'è un modo per arrestare quel movimento? Abbiamo appena detto che finisce quando c'è un'interruzione, quando stacchiamo la spina. Questo vuol dire che il cervello cessa di muoversi in quella direzione, ma se l'arresto ha una qualsiasi causa vi ritrovate nuovamente nel cerchio. Questo vi dice qualcosa? E cioè, è possibile che il cervello, che è stato condizionato per millenni a operare dal centro alla periferia e dalla periferia al centro, è possibile che quel movimento si arresti? Ora, la prossima domanda sarà: È possibile? Mi seguite? Credo che questa sia una domanda sbagliata. Quando vedete la necessità di un arresto, quando il cervello stesso vede la necessità che quel movimento abbia termine, si ferma. Mi domando se sono stato chiaro.

I.: Si. Ma ricomincia daccapo. Interrompe il movimento per un pò, ma poi ricomincia.

K.: No, signore, nel momento stesso che dice che lo rivolete, siete ritornato nel

centro.

I.: Probabilmente vorrei conseguire un arresto permanente.

K.: Questa è avidità. Se vedo la verità del fatto, nel momento che questo movimento si interrompe, che quel movimento è finito, la cosa non esiste più. Non è un continuo interrompere. Quando volete che sia continuativo, è un movimento del tempo.

Apa: L'atto di vedere, allora, è privo di movimento. Il vedere è giunto a un termine. Quel vedere, è un movimento del centro?

K.: Vedere, osservare l'intero movimento dal centro alla circonferenza, dalla circonferenza al centro, questo movimento è "ciò che è".

Apa: Ma quel vedere non ha alcun centro.

K.: Naturalmente.

I.: Così, signore, quel vedere si trova su di un piano diverso, in una dimensione completamente nuova.

K.: Io "vedo". C'è intuizione quando siete consapevoli senza scegliere. Siate soltanto consapevoli di questa attività. La programmazione si interrompe. Lasciamo questo tema da parte. Ci ritorneremo in seguito. La domanda di Pupul è questa: Esiste un'energia che non sia meccanica, che non abbia causa, un'energia, quindi, che si rinnovi continuamente?

V.A.: È l'energia della morte.

K.: Cosa intendete, signore? La morte nel senso della fine?

V.A.: La fine totale.

K.: intendete dire la fine totale della periferia.

V.A.: Di ciò che conosco come me stesso.

K.: Ascoltatemi. Qui voi avete detto qualcosa. La fine totale di questo movimento dal centro alla circonferenza è, in un certo senso, la morte: Allora, è questa l'energia senza causa?

V.A.: È senza causa, signore. C'è, come il sangue nel corpo.

K.: Capisco. Ma si tratta di un'ipotesi, di una teoria, o di una realtà?

V.A.: Di una realtà.

K.: E questo cosa significa? Che il vostro agire non parte da un centro?

V.A.: Per il tempo in cui quell'energia è presente.

K.: No, no. Niente periodi di tempo.

V.A.: In quel momento c'è un senso di atemporalità.

K.: Sì, signore. Poi che cosa succede?

V.A.: Dopo ritorna il pensiero.

K.: E così, tornate daccapo dal centro alla periferia.

V.A.: Uno ha paura di quel particolare evento, non soltanto del desiderio che si ripeta. Uno ha paura che quella particolare esperienza si ripresenti perché è come una morte totale.

K.: È accaduto senza sollecitazione da parte vostra.

V.A.: Si.

K.: Io dico che voi la sollecitate.

V.A.: Io non so se la sollecito o se ne ho paura.

K.: Che abbiate paura o che sollecitiate, di qualunque cosa si tratti rientra sempre nel cerchio. Questo è tutto. L'altra questione è quella che ha sollevato Pupulji a proposito di un viaggio senza fine. Volete discutere della kundalini?

P.: Si, signore.

K.: Signori, se volete veramente discutere, creare un dialogo sulla kundalini, siete disposti a dimenticare tutto quello che avete sentito in proposito? Lo siete? Stiamo affrontando un argomento molto serio. Dimenticherete di buon grado tutto quello che avete sentito in proposito, quello che i vostri guru ve ne hanno detto, o i vostri tentativi per risvegliarla? Riuscirete a partire da una condizione di vuoto assoluto? In questo caso dovrete indagare senza sapere assolutamente nulla della kundalini. Siete al corrente di quanto sta accadendo adesso in America, in Europa. Persone che affermano di avere fatto l'esperienza del risveglio della kundalini hanno aperto dei Centri Kundalini. Gli uomini di scienza oggigiorno se ne interessano. Credono che praticando certe forme di esercizio, di respirazione, risveglieranno la kundalini. Non si tratta che di una macchina per far soldi, nelle mani di gente tremendamente nociva.

I.: Vogliamo soltanto sapere se esiste un'energia capace di annientare il condizionamento.

K.: Finché esiste l'attività egocentrica, non potete attingervi. Ecco perché io sono contrario a ogni discussione sulla kundalini, o su quell'energia qualunque essa sia, perché non abbiamo dissodato il terreno. Non conduciamo una vita giusta e le vogliamo aggiungere qualcosa di nuovo e così perpetuare il nostro male.

V.A.: Anche dopo avere risvegliato la kundalini, l'attività egocentrica continua.

K.: Io dubito che la kundalini si sia risvegliata. Non so cosa intendiate con questo.

V.A.: Signore, questo è un punto che vorremmo comprendere, perché a volte si tratta di una realtà.

P.: Conoscete un'energia che ha inizio quando termina l'attività egocentrica? Noi supponiamo che questo fatto sia la fonte di quella infinita energia. Potrebbe anche non essere così.

K.: State parlando della fine di questo movimento dal centro alla circonferenza e dalla circonferenza al centro, la fine di quel…

P.: La sua fine temporanea…

K.: No, la sua fine, la sua fine totale - libera quell'energia illimitata?

P.: Non dico questo.

K.: Lo dico io.

P.: Che è molto diverso se sono io a dirlo.

K.: Vogliamo collocare l'energia della kundalini al suo giusto posto? Un certo numero di persone fanno l'esperienza di quello che chiamano kundalini, del quale fatto io dubito. Mi domando se si tratti di una realtà di fatto o di un qualche tipo di attività fisiologica che viene poi attribuita alla kundalini. Vivono una vita immorale nel senso che è una vita fatta di vanità, di sesso, ecc., e poi vengono a dire che la loro kundalini si è risvegliata. Ma la loro vita quotidiana, che è una vita egocentrica, continua.

P.: Signore, se dobbiamo esaminarla, cerchiamo di vedere come opera nella persona. Il risveglio della kundalini è collegato a determinati centri psichici situati in determinate

zone fisiche del corpo. Questo è quanto viene detto. La prima domanda che vorrei fare è se la cosa stia così. La liberazione di questa energia senza limiti ha qualcosa a che fare con i centri psichici nelle zone fisiche del corpo?

A.: Prima di esaminare questo problema, signore, non sarebbe essenziale di indagare se la persona che acquisti tale energia sia incapace di fare il male?

K.: No, signore. Fate attenzione. Come possiamo dire che qualcuno sia incapace di fare il male? Si dice che molti guru indiani abbiano fatto danni tremendi ingannando la gente.

A.: È proprio quello che sto dicendo, signore. Sono convinto che se il cuore di una persona non si è purificato dall'odio, e la sua sete di fare il male non ha subito una completa trasformazione, se questo non è accaduto, allora questa energia non può che produrre ulteriori danni.

K.: Achyutji, la domanda di Pupulji verte sul comune consenso che il potere di quest'energia passi per vari centri e sulla liberazione dell'energia, e così via.

A.: Io dico, signore, prima di porci quella domanda, che esiste nella tradizione indiana una parola alla quale attribuisco un grande valore. Questa parola è "adhikar". Adhikar significa che una persona deve purificarsi adeguatamente prima che sia in grado di porsi questa domanda. È un problema di purificazione.

K.: State dicendo che, a meno che non ci sia un arresto di questo movimento dal centro alla circonferenza e dalla circonferenza al centro, la domanda di Pupulji non è legittima?

A.: Penso di no. Mi servirò di un'altra parola, il termine buddista è "sheela". In realtà è la stessa cosa. La parola "adhikar" usata dagli Indù e la parola "sheela" usata dai Buddisti significano in realtà la stessa cosa.

P.: Suppongo che chi fa una domanda simile possieda un grado profondo di autoconoscenza. Non è possibile investigare quel sé che è anche capace di liberare l'energia se la propria vita non ha raggiunto un certo livello di equilibrio interiore, altrimenti quello che dice K non ha senso. Quando si ascolta Krishnaji, uno riceve secondo il grado di profondità col quale ci si è esposti, e perciò ritengo che sia giusto fare questa domanda. Perché dovrebbe rappresentare un pericolo maggiore di un'altra domanda qualsiasi? Perché dovrebbe essere più pericolosa che non indagare che cosa sia il pensiero, la meditazione, che cosa sia questa cosa o quell'altra? La mente disposta a comprendere comprenderà l'una e l'altra. La mente che non sia disposta a comprendere, non comprenderà né l'una né l'altra. Una mente incline all'abuso, abuserà di tutto.

K.: A meno che la vostra vita, la vostra vita quotidiana non sia un modo di vivere del tutto non-egocentrico, l'altra cosa non può entrare in funzione.

V.A.: L'energia insorge - all'inizio c'è gioia, poi la paura.

S.: Vorremmo sapere perché quell'energia fa nascere la paura.

V.A.: La paura viene dopo. Uno fa l'esperienza della morte e tutto svanisce. Tornate ad essere vivi e vi sentite sorpresi di essere vivi di nuovo. Ritrovate il mondo, e i vostri pensieri, e i vostri averi e desideri, e il mondo intero lentamente ritorna.

K.: Questo, signore, lo chiamereste il risveglio della kundalini?

V.A.: Signore, non so.

K.: Ma perché lo definite come il risveglio della kundalini?

V.A.: Per qualche giorno dopo quell'esperienza, per un periodo di un mese, l'intera vita cambia. Svanisce il sesso, svaniscono i desideri.

K.: Sì, signore, capisco. Ma poi vi fate ritorno.

V.A.: Uno vi fa ritorno perché non comprende.

K.: È proprio quello che sto dicendo, signore. Se c'è un ritorno a qualcosa, io dubito che voi abbiate avuto quell'energia.

P.: Come mai questa domanda ha sollevato tante difficoltà? La maggioranza delle persone attraversa un gran numero di esperienze spiritiche nel processo dell'autoconoscenza. Ci si rende anche conto, almeno ci si è resi conto perché abbiamo ascoltato Krishnaji, che tutte le esperienze spiritiche al loro insorgere devono essere accantonate.

K.: Su questo siamo d'accordo? L'esperienza spiritica deve essere del tutto accantonata.

A.: Non solo non le diamo importanza, ma la accantoniamo.

V.A.: Nel corpo si aprono dei condotti nuovi, e l'energia continua a sgorgare da quei passaggi ogni volta che si renda necessaria.

K.: Signore, perché vi sembra un fatto straordinario? Perché gli attribuiamo un carattere di eccezionalità? È soltanto un'ipotesi, potrebbe darsi che siate divenuto molto sensibile. Tutto qui. Estremamente sensibile.

V.A.: Sono dotato di maggiore energia.

K.: La sensibilità è dotata di maggiore energia. Ma perché dite che si tratta di un fatto straordinario, della kundalini, di questo, di quello o di quell'altro ancora?

P.: Il vero problema è in quale misura la propria vita abbia subìto un radicale cambiamento. Voglio dire che il risveglio ha senso solamente se si ha un modo di vedere completamente nuovo, un nuovo modo di vivere, un nuovo modo di entrare in rapporto.

I.: Signore, vorrei fare una domanda. Ammettendo che uno conduca una vita olistica, esiste qualcosa come la kundalini?

K.: Signore, voi conducete una vita olistica?

I.: No.

K.: Allora, non fate questa domanda.

P.: La mia domanda si pone da un'angolazione del tutto diversa. Secondo l'opinione generale, la kundalini è il risveglio di determinate energie psichiche situate in determinate zone fisiche del corpo umano, ed è possibile risvegliare le energie psichiche per mezzo di pratiche diverse che poi, attraversando questi svariati stati psicofisici e centri, trasformano la coscienza, e quando infine si sono aperte un varco oltrepassano l'attività egocentrica. Questo deve essere il significato fondamentale dell'intera faccenda.

Apa: La mescalina può riuscirvi; potete riuscirvi voi stessa.

P.: Io sto solo chiedendo a Krishnaji se esiste un'energia che risvegliandosi, non venendo risvegliata, ma risvegliandosi riesca ad annientare il centro completamente.

K.: Io direi piuttosto il contrario. A meno che il movimento egocentrico non si arresti, l'altra non può esistere.

A.: Io dico che l'intera tradizione dello Hatha yoga ha creato la convinzione che

manipolando questi centri potete ottenere dei risultati sulla vostra persona. L'intera idea si basa su di una falsa credenza.

P.: Cancellate via tutto.

A.: Dovremmo farlo.

P.: Dal momento che non sembra possibile di andare avanti con questa discussione, potrei fare un'altra domanda? Qual è la natura del campo che richiede di essere lavorato, al fine di poter ricevere l'illimitato?

K.: State coltivando il terreno del cervello, della mente, in modo da poterlo ricevere?

P.: Capisco la vostra domanda. Ma non saprei rispondere né sì né no.

K.: Allora, perché chiamarlo energia e introdurre la parola "terreno"? Preparate, lavorateci. Viviamo una vita di contraddizioni, di conflitto, di infelicità. Voglio scoprire se saprà porre fine al dolore, tutto l'umano dolore e indagare la natura della compassione.

S.: Esiste un altro modo di vivere per il quale la compassione sia anche parte del coltivare il sé? Perché fate questa domanda, perché volete coltivare il terreno?

K.: Dico che finché il vostro incentivo a coltivare il terreno avrà lo scopo di ricevere quell'energia, non la riceverete mai.

S.: Che cos'è la motivazione, signore? È la prigione nel suo insieme. Vedere la prigione nel suo insieme e domandarsi se esiste un'altra via d'uscita, è ancora una motivazione? Allora, uno rimane preso in un circolo, in una trappola.

K.: No, non avete fatto attenzione. Vivo una vita di tormento, d'infelicità, di confusione. Questo è il mio sentimento di fondo: e può aver termine? Non c'è motivazione.

S.: In questo non c'è motivazione. Ma state facendo anche un'altra domanda.

K.: No. Non ho da farne altre, soltanto quella prima domanda. È possibile che l'intero processo abbia termine? Solo allora potrò rispondere alle altre domande, che sono di una tremenda portata.

P.: Qual è la natura del terreno della mente umana che va coltivato in modo da poter ricevere l'energia? Voi mi dite che anche questa è una domanda impropria. Voi dite che mi trovo nel conflitto, che sto soffrendo, e io mi accorgo che una vita di conflitto e di sofferenza non ha termine.

K.: Questo e tutto. Se non può aver termine, allora quell'altra ricerca e indagine, e il desiderio di risvegliare l'energia allo scopo di annientare tutto questo è un procedimento errato.

P.: È ovvio.

K.: È come chiedere a un agente esterno di venire a ripulirvi la casa. Vi posso dire che nel corso del ripulimento della casa, di questa casa, accadranno molte, molte cose. Avrete il dono della chiaroveggenza, avrete le cosiddette "siddhi" e tutto il resto. Tutte queste cose vi verranno. Ma se ne restate intrappolati non potrete procedere oltre. Se non ne rimanete prigionieri, i cieli vi si apriranno. Avete chiesto, Pupul, se c'è un terreno da lavorare, non allo scopo di ricevere quell'energia, ma se il terreno deve essere preparato? Preparate, lavorateci, pulite la casa con tanta cura che non rimanga la minima possibilità di fuga. Soltanto allora possiamo chiedere che cosa sia la condizione della quale stiamo parlando. Se questo lo state facendo, preparando, lavorando in vista della

fine del dolore, senza lasciarvi andare, se questo lavoro lo state facendo e venite da me a chiedere se esiste un qualcosa che va sotto il nome di potere della kundalini, allora vi ascolterò volentieri.

A.: Signore, il motivo della mia obiezione è perché nello Hatha yoga Pradipika si afferma che questa indagine sulla kundalini ha il senso di rafforzarci nella nostra ricerca.

K.: Achvutji, per l'amor di Dio, state lavorando a ripulire la casa?

A.: Senz'altro.

K.: Ora, qual è la domanda? Esiste un'energia non meccanica, eterna, che si rinnova in se stessa? Io dico che esiste. Senza alcun dubbio. Ma non è quel che voi chiamate kundalini. Il corpo deve essere sensibile. Se state lavorando, se state ripulendo la casa, il corpo diventa molto sensibile. Il corpo allora possiede la sua propria intelligenza, non l'intelligenza che la mente impone al corpo. Perciò, il corpo diventa straordinariamente sensibile, non sensibile ai suoi desideri, o sensibile nel volere qualcosa, ma diventa sensibile in se stesso. Giusto? Cosa accade, allora? Se volete veramente che io mi addentri nella questione, lo farò. Sulle persone che parlano del risveglio della kundalini ho i miei dubbi. Non hanno fatto il resto del lavoro, ma affermano di avere risvegliato la kundalini. Perciò, io metto in dubbio la loro abilità, la loro sincerità. Non sono ostile, soltanto ho i miei dubbi. Un uomo che mangia carne, che vuole la pubblicità, che vuole questo e quello e afferma che la sua kundalini si è risvegliata, io dico che questa è un'idiozia. È necessario ripulire questa casa tutto il tempo. Poi, Pupul dice: "Potremmo parlare di un'energia che io sento deve esistere?", non in maniera teorica, ma perché ne ha avuto una visione fugace, la percezione di essa, di un'energia infinita, e K viene avanti e dice "sì", questa cosa esiste. C'è un'energia che si rinnova tutto il tempo, che non è meccanica, che non ha causa, che non ha un principio, e perciò neanche una fine. È un movimento eterno. Io affermo che esiste. Di che importanza può essere per chi mi ascolta? Io dico "si" e voi mi ascoltate. Io mi domando che utilità può avere per voi? Cambierete strada per quella energia e non ripulirete la casa?

P.: Questo significa, signore, che per una persona che indaga, l'essenziale è la coltivazione del terreno, cioè la fine del dolore.

K.: È l'unico lavoro da fare. Non ce n'è altro. È la cosa più sacra, perciò non potete sollecitarla. Ma voi tutti la sollecitate. Ripulire la casa richiede una disciplina molto ardua, non la disciplina del controllo, della repressione e dell'obbedienza, mi seguite? In se stessa richiede un'attenzione molto intensa. Se date la vostra completa attenzione, allora vedrete accadere qualcosa di assolutamente diverso, un'energia nella quale non ci sono ripetizioni, un'energia che non va e viene. Non è come se l'avessi un giorno e un mese dopo non l'avessi più. Questo implica il fatto che la mente deve essere tenuta del tutto vuota. Riuscite a farlo?

V.A.: Per un poco.

K.: No, no. Ho chiesto: La mente è capace di mantenersi vuota? In tal caso, quell'energia è presente. Non avete neppure da chiederla. Quando c'è spazio, la mente è vuota e quindi piena di energia. Così, nel ripulire, nel portare a termine i lavori riguardanti la casa, il dolore, può la mente rimanere completamente vuota, senza motivazioni, senza desideri di sorta? Mentre vi applicate a questo lavoro, di tenere la casa

pulita, altre cose avvengono naturalmente. Non siete voi a preparare il terreno in vista di ciò. Questa è meditazione.

P.: E la sua natura è di trasformare la mente umana.

K.: Vedete, come diceva Apa Saheb, siamo programmati da secoli di condizionamento. Quando si giunge al suo arresto, esso ha termine. Se estraete la spina dal calcolatore, esso non può più funzionare. Ora, il problema è questo: È possibile che il centro, che è l'egocentrismo, abbia termine? E non vada avanti indefinitamente? Può quel centro aver termine? Quando questo finisce, non c'è alcun movimento del tempo. Questo è tutto. Quando il movimento della mente dal centro alla periferia si ferma, si ferma il tempo. Quando non esiste più alcun movimento egocentrico, c'è un movimento di natura completamente diversa.

La fonte primaria della paura

P.: Krishnaji, avete sostenuto che l'intelligenza è la garanzia più forte nell'affrontare la paura. Il problema è questo: Durante una crisi, quando la paura dall'inconscio vi sommerge, dove ha posto l'intelligenza? L'intelligenza richiede la negazione di ciò che intralcia il cammino. Richiede capacità di ascolto, di sguardo e di osservazione. Ma quando l'intero essere è sommerso da una paura incontrollabile, una paura che ha una causa, ma una causa non immediatamente visibile, in questa condizione dove ha posto l'intelligenza? Come si affrontano le paure primordiali, archetipiche che giacciono alla base stessa della psiche umana? Una di queste paure è la distruzione dell'io, la paura di non essere.

K.: Qual è il tema della nostra comune indagine?

P.: Come si affronta la paura? Su questo punto non avete ancora risposto. Avete parlato dell'intelligenza come della massima protezione. È così; ma quando la paura vi sommerge, dov'è l'intelligenza?

K.: State dicendo che in presenza di una grande ondata di paura, l'intelligenza non è. E in che modo, in quel momento, si possa affrontare quell'ondata di paura? La domanda è questa?

S.: Uno si raffigura la paura come i rami di un albero. Ma affrontiamo queste paure una alla volta, e non c'è libertà dalla paura. Esiste una facoltà che vede la paura alla sua radice?

K.: K ha detto: "Vediamo le foglie, i rami, oppure andiamo all'origine stessa della paura?".

S.: È possibile andare alla radice di ogni singola ramificazione della paura?

K.: Vediamo di scoprirlo.

P.: Si potrebbe giungere a vedere l'intero attraverso una sola paura.

K.: Ho capito. State dicendo che ci sono paure consce e inconsce, e che le paure inconsce in certi momenti diventano straordinariamente potenti, e che in quei momenti l'intelligenza non è in funzione. Come si fa ad affrontare quelle ondate di incontrollabile paura? È questa la domanda?

P.: Queste paure sembrano assumere una forma tangibile. È qualcosa di fisico a sopraffarvi.

K.: Vi sconvolge da un punto di vista neurologico, biologico. Vediamo di esplorare. La paura esiste, a livello consapevole o in profondità, quando si prova un senso di solitudine, quando c'è la sensazione di un completo abbandono da parte degli altri, un senso di completo isolamento, il senso del non essere, il sentimento di un'assoluta mancanza di risorse. È in momenti del genere, quando insorge una profonda paura, l'intelligenza ovviamente non è presente, e c'è la paura, non chiamata, incontrollabile.

P.: Si può avere l'impressione di avere affrontato le paure che ci sono note, ma dove entra l'inconscio si rimane sommersi.

K.: È proprio quello che stiamo dicendo. Discutetene. Possiamo affrontare le paure fisiche, consce. Le zone marginali dell'intelligenza riescono ad affrontarle.

P.: Potete perfino lasciare che quelle paure abbiano rigoglio.

K.: E allora, proprio in quel rigoglio si manifesta l'intelligenza. Ora come affrontare le altre paure? Come mai l'inconscio - per il momento ci serviremo di questa parola "inconscio" - tiene in sé queste paure? Oppure l'inconscio induce queste paure? Le contiene in se stesso, hanno esistenza nelle tradizionali profondità dell'inconscio; o è qualcosa che l'inconscio raccoglie dall'ambiente? Ora, perché mai l'inconscio deve contenere le paure? Fanno tutte parte integrante della storia inconscia, razziale, tradizionale dell'uomo? Si trovano nei geni ereditari? Come affrontate il problema?

P.: Potremmo discutere la seconda parte, la paura raccolta dall'ambiente?

K.: Prima di tutto affrontiamo la prima parte. Perché l'inconscio dovrebbe davvero contenere le paure? Perché consideriamo gli strati più profondi della coscienza come il deposito, come il residuato della paura? Questo è imposto forse dalla cultura in cui viviamo, dalla mente cosciente che, trovandosi incapace di trattare con la paura, l'ha relegata nel fondo, per cui rimane al livello dell'inconscio? O si tratta del fatto che la mente con tutto il suo contenuto non ha risolto i suoi problemi, ed è allarmata dal fatto di essere incapace di risolverli? Voglio scoprire qual è il significato dell'inconscio. Mentre voi dite che queste ondate di paura arrivano, io dico invece che sono sempre lì, ma che, durante una crisi, ne diventate consapevoli.

S.: Esistono nella coscienza. Perché dite che si trovano nell'inconscio?

K.: In primo luogo la coscienza consiste del suo contenuto. Senza il suo contenuto non esiste coscienza. Uno dei suoi contenuti è questa paura di fondo, e la mente cosciente non l'affronta mai; è là, ma non dice mai: "Devo affrontarla". Nei momenti di crisi quella parte della coscienza si risveglia e si spaventa. Ma la paura è sempre lì.

P.: Non credo che sia così semplice. La paura non fa parte forse dell'eredità culturale dell'uomo?

K.: La paura è sempre presente. Fa parte dell'eredità culturale? O è possibile che uno nasca in un paese, in una cultura che non ammette la paura?

P.: Una cultura simile non esiste.

K.: Naturale che una cultura simile non esiste. E così io mi domando, la paura fa parte della cultura o e intrinseca all'uomo? La paura è un senso di non esistenza, come esiste nell'animale, come esiste in ogni cosa vivente; la paura di venire distrutti.

P.: L'istinto di conservazione sotto forma di paura.

K.: Forse che l'intera struttura delle cellule è spaventata dal non essere? Questo esiste

in ogni essere vivente. Perfino la formichina ha paura di non essere. Vediamo che la paura è lì, parte dell'umana esistenza, e uno ne diventa terribilmente consapevole nel pieno di una crisi. In che modo la affrontiamo al momento che l'ondata di paura insorge? Perché aspettiamo la crisi? Sto solo chiedendo.

P.: Non si può evitarla.

K.: Un momento solo. Diciamo che è sempre presente, fa parte della nostra umana struttura. L'intera struttura dell'essere, quella biologica, quella psicologica, è spaventata. La paura è lì, è parte della più piccola creatura vivente, della cellula più minuscola. Perché aspettiamo che intervenga una crisi e la porti alla luce? Questo è un modo estremamente irrazionale di accettarla. Dico, perché dovrei avere una crisi per affrontare la paura?

P.: Perché altrimenti non esiste; ad alcune paure riesco a far fronte con intelligenza. Uno fa fronte alla paura della morte. È possibile affrontarla con intelligenza. È possibile far fronte ad altre paure in modo intelligente?

K.: Dite che siete capace di affrontare queste paure con intelligenza. Io metto in dubbio che voi le affrontiate con intelligenza. Io dubito che possiate avere intelligenza senza aver risolto il problema della paura. L'intelligenza appare soltanto quando non c'è la paura. L'intelligenza è luce, e non potete affrontare la tenebra quando non vi è luce. La luce esiste soltanto quando non vi è la tenebra. Io dubito che siate in grado di affrontare la paura intelligentemente in presenza della paura. Io dico che non potete farlo. Potrete razionalizzarla, potrete vederne la natura, evitarla o superarla, ma questa non è intelligenza.

P.: Direi che l'intelligenza consiste nella consapevolezza della paura al suo insorgere, nel non immischiarmene, nel non darle una direzione,nel non allontanarmene, e così avanti fino all'estinzione della paura. Ma voi dite che dove c'è intelligenza la paura non insorge.

N.: La paura non insorge?

K.: Non permettiamo alla paura di insorgere.

N.: Io penso che la paura insorga. Non le permettiamo di prendere piede.

K.: Vedete, io sto rimettendo in questione complessivamente l'intera reazione a una crisi. La paura è lì; perché avete bisogno di una crisi che la risvegli? Voi dite che una crisi ha luogo e voi vi risvegliate. Una parola, un gesto, uno sguardo, un movimento, un pensiero, queste a vostro dire sono le provocazioni che la fanno riemergere. Sto chiedendo: Perché aspettiamo una crisi? Stiamo investigando. Sapete cosa significa questa parola "investigare"? - "seguire una traccia". Quindi, noi stiamo seguendo una traccia, non stiamo affermando questo, quell'altro o quell'altro ancora. Stiamo seguendola, e io vi domando: Perché aspetto una crisi? Un gesto, un pensiero, uno sguardo, un sussurro; ognuno di questi può essere una provocazione.

N.: Io non cerco la crisi. La sola cosa di cui sono consapevole è che insorge e che io resto paralizzato.

K.: Restate paralizzato, perché? Dunque per voi la provocazione è necessaria. Perché non entrate in contatto con la paura prima della provocazione? Dite che la crisi risveglia la paura. La crisi include pensiero, gesto, parola, bisbiglio, uno sguardo, una lettera. È

una provocazione a risvegliare la paura? Io mi dico, perché non dovrebbe essere possibile di risvegliarsi alla paura senza una provocazione? Se la paura è lì, dev'essere desta; o è assopita? E se è assopita, perché è assopita? Forse la mente conscia ha paura che la paura possa destarsi? L'ha forse messa a dormire rifiutandosi di guardarla? Andiamo cauti, siamo sulle tracce di un missile. La mente conscia si è forse spaventata nel guardare la paura, e perciò tiene la paura in stato di quiete? Oppure la paura è là, ben desta, e la mente cosciente non le permette di prendere piede? Ammettete che la paura è parte della vita umana, dell'esistenza?

P.: Signore, la paura non ha un'esistenza indipendente, separata dall'esperienza esterna, dagli stimoli dell'esperienza esterna.

K.: Un momento, lo metto in dubbio, non l'accetto. State dicendo che senza gli stimoli esterni non esiste. Se questo è vero per voi, lo deve essere anche per me, perché sono un essere umano.

P.: Io includo in un tutto unico tanto gli stimoli esterni quanto quelli interni.

K.: Non faccio distinzione tra esterno ed interno. Si tratta di un movimento unico.

P.: Se si prescinde dagli stimoli la paura non ha alcuna esistenza.

K.: Pupul, vi state allontanando.

P.: State chiedendo: Perché non la guardate, perché non la affrontate?

K.: Io mi dico: "Devo aspettare una crisi perché questa paura si risvegli?". La mia domanda è tutta qui. Se è lì, chi l'ha addormentata? E perché la mente conscia non sa come venirne a capo? Alla mente conscia preme di venirne a capo, ma non essendone capace l'addormenta, la riduce al silenzio. E la mente conscia rimane scossa quando sopraggiunge una crisi e insorge la paura. Così vado dicendo a me stesso, perché mai la mente cosciente dovrebbe sopprimere la paura?

S.: Signore, lo strumento della mente cosciente è l'analisi, la capacità di riconoscere. Con questi strumenti essa è inadeguata a trattare con la paura.

K.: Non può trattare con essa. Ma ciò che occorre è una semplicità vera, non l'analisi. La mente cosciente non è in grado di affrontare la paura, perciò dice la voglio evitare, non posso guardarla in faccia. Osservate cosa state facendo. State aspettando una crisi che la risvegli, mentre la mente conscia non fa che evitare la crisi tutto il tempo. Non fa che evitare, ragionare, razionalizzare. In questo gioco siamo maestri. Perciò dico a me stesso, se la paura è lì vuol dire che è sveglia. Non potete mettere a dormire qualcosa che fa parte della nostra eredità. La mente cosciente si illude di aver addormentato la paura. Quando si presenta una crisi la mente conscia ne rimane scossa. Perciò affrontatela diversamente. Quanto sostengo è tutto qui. Non è forse vero? La paura di fondo è quella della non-esistenza, un senso di assoluta paura dell'incertezza, del non essere, del morire. Perché la mente non fa emergere quella paura e non muove insieme ad essa? Perché dovrebbe aspettare una crisi? Siete forse pigri, e perciò vi manca l'energia di spingervi alla radice del problema? Quanto dico vi sembra irrazionale?

P.: Non è irrazionale. Sto cercando di capire se è valido.

K.: Diciamo che ogni essere vivente è spaventato dal non essere, dalla non sopravvivenza. La paura fa parte delle cellule del nostro sangue. Così il nostro intero essere è spaventato all'idea di non essere, all'idea di morire, all'idea di venire ucciso. Così

la paura di non essere è parte di tutta la nostra struttura psicologica, come pure di quella biologica, e io mi domando perché sia necessaria una crisi, perché una provocazione debba diventare importante. Io mi oppongo alla provocazione. Io mi voglio trovare di là dalla provocazione, non alle sue spalle.

P.: Non si può condividere quanto andate dicendo.

K.: Perché no? Ve lo dimostro subito. So che dovrò morire, ma ho intellettualizzato, ho razionalizzato la morte. Per cui quando dico che la mia mente è di gran lunga di là dalla morte, non è vero. E solo di gran lunga di là dal pensiero di essa il che non è essere di gran lunga oltre.

P.: Prendiamo il fatto nella sua realtà. Uno fa fronte alla morte e ha l'impressione di esserne un passo oltre, uno prosegue e all'improvviso si accorge di non averla affatto superata.

K.: Questo lo capisco. Non è altro che il risultato di una provocazione, che abbia avuto luogo ieri o un anno fa.

P.: Così la domanda è questa: Con quale strumento, con quale energia, da quale dimensione uno vede; e che cosa uno vede?

K.: Voglio essere chiaro. La paura fa parte della nostra struttura, della nostra eredità. Da un punto di vista biologico e psicologico le cellule cerebrali sono spaventate dal non essere. E il pensiero dice: questa cosa eviterò di guardarla. E così quando ha luogo la provocazione, il pensiero è "incapace di venirne a capo.

P.: Che cosa intendete quando dite: "Il pensiero dice: non voglio guardarla"?

N.: Vuole anche guardarla.

K.: Il pensiero non sostiene la vista della propria fine. In merito può soltanto razionalizzare. Vi sto chiedendo perché la mente aspetta una provocazione? È necessaria? Se dite che è necessaria, allora la state aspettando.

P.: Dico che non lo so. So soltanto che avviene una provocazione e insorge la paura.

K.: No, la provocazione risveglia la paura. Atteniamoci a questo, e io vi dico, perché aspettate una provocazione perché questa si risvegli?

P.: La vostra domanda è paradossale. Vorreste dire che non aspettate la provocazione, ma che la evocate?

K.: No, io sono del tutto contrario alla provocazione. Non cogliete il nocciolo di quanto sto dicendo. La mia mente non accetterà la provocazione in nessun momento. La provocazione non è necessaria per risvegliarsi. Dire che sono addormentato e che la provocazione è necessaria per risvegliarmi, è un'affermazione errata.

P.: No, signore, non sto dicendo questo.

K.: Così è sveglia. Allora che cosa sta dormendo? La mente cosciente? O è la mente inconscia che dorme mentre altre parti della mente sono sveglie?

P.: Quando sono sveglia sono sveglia.

N.: Voi sollecitate la paura?

K.: Se siete svegli, la provocazione non è la provocazione. Se come abbiamo detto è parte integrante della nostra vita che dobbiamo morire, in quel caso siamo svegli tutto il tempo.

N.: Non tutto il tempo. Non siamo consapevoli della paura. Ma è lì tutto il tempo sotto

il tappeto. Ma non la si guarda.

K.: Diciamo che sta sotto il tappeto, alzatelo e guardate. È là. Ecco l'essenziale. È là e ben sveglia. Così non occorre una provocazione per risvegliarla. Sono spaventato tutto il tempo dal non essere, dal morire, dal non raggiungimento. Questa è la paura di fondo della nostra vita, del nostro sangue, ed è lì, sempre all'erta, pronta a difendersi, a proteggersi. Ma è estremamente sveglia. Non dorme mai neanche un istante. Perciò, la provocazione non è necessaria. Che cosa farne e come affrontarla è un problema successivo.

P.: La cosa sta così.

A.: Vedendo tutto ciò, non accettate il fattore della non-attenzione?

K.: Ho detto che è desta, non sto parlando dell'attenzione.

A.: La paura è attiva, operante.

K.: È come avere un serpente nella stanza, è sempre lì. Potrò guardare altrove, ma è lì. La mente conscia si preoccupa del modo come affrontarla, ma poiché non vi riesce se ne allontana. La mente conscia riceve allora una provocazione e tenta di farvi fronte. Riuscite a far fronte a un essere vivente? Questo non richiede una provocazione. Ma poiché la mente cosciente si è accecata per difendersi dalla paura, la provocazione si rende necessaria. È giusto, Pupul?

N.: Quando ci si pensa, è soltanto un pensiero; tuttavia quell'ombra persiste nella mente.

K.: Seguitene le tracce, non correte a una conclusione. Vi siete affrettato a una conclusione. La mia mente rifiuta la provocazione. La mente cosciente non consente di venir destata dalla provocazione. È già desta. Ma voi ammettete la provocazione, mentre io non l'ammetto. Non rientra nella mia esperienza. Il problema che si pone subito dopo è questo: se la mente cosciente è desta alla paura, non può attirare qualcosa che già vi si trova. Fate un passo alla volta. Non tirate conclusioni ogni due minuti. Così, la mente cosciente sa che è lì, pienamente sveglia. Allora quale sarà la nostra prossima mossa?

P.: È qui che siamo impotenti.

N.: Io sono sveglio.

K.: L'essenziale vi sfugge completamente. È la mente cosciente che ne rimane spaventata. Quando è desta non è spaventata. In se stessa, non è spaventata. La formica non è spaventata. Se viene schiacciata, viene schiacciata. E la mente conscia che dice che questo mi spaventa,il non essere. Ma quando mi capita un incidente, un aereo che precipita, non c'è paura. Al momento della morte dico: "Sì, ora so cosa significa morire". Ma la mente cosciente con tutti i suoi pensieri dice: "Mio Dio, dovrò morire, non voglio morire, non devo morire, mi metterò al sicuro"; ecco l'elemento che rimane spaventato. Avete mai osservato una formica? Non è mai spaventata: se qualcuno la uccide, muore, Adesso avete visto qualcosa.

N.: Signore, avete mai visto una formica? Se le mettete davanti un pezzo di carta, lo evita.

K.: Vuole sopravvivere, ma non pensa alla sopravvivenza. Così ritorniamo al punto. Il pensiero crea la paura: è soltanto il pensiero che dice: "Morirò, sono solo. Non ho compiuto quanto dovevo". Ascoltatemi bene: si tratta di un'eternità senza tempo, della

vera eternità. Guardate quanto è straordinaria. Perché dovrei spaventarmi se la paura fa parte del mio essere? È soltanto quando il pensiero dice che la vita dovrebbe essere diversa che c'è la paura. Può la mente rimanere del tutto immobile? Può la mente raggiungere un perfetto equilibrio? Allora quella cosa accade. Quando quella cosa è desta, che cosa è più allora il centro originario della paura?

P.: A voi è mai capitato, signore?

K.: Diverse volte, molte volte, quando la mente è perfettamente equilibrata, senza moti di ripulsa, senza accettare o negare, senza razionalizzare o evadere, non c'è movimento alcuno, di nessun genere. Abbiamo raggiunto il fondo del problema, non è così?

Il vaniloquio della mente

M.: Vorrei discutere il problema del vaniloquio della mente. Cosa spinge la nostra mente a chiacchierare? Da dove prende energia, e qual è il fine di questo chiacchierio? È un'attività ininterrotta. La mente chiacchiera tutto il tempo.

P.: Non si tratta forse della natura intrinseca della mente?

M.: Questo non spiega il fatto, non offre un rimedio.

P.: Per esistere deve operare.

M.: Non è un "dovere". Non esiste un "dovere". La mente chiacchiera in continuazione, e l'energia spesa in questo senso occupa un aspetto importante della nostra vita.

K.: Perché la mente chiacchiera, qual è il suo scopo?

M.: Non esiste uno scopo. Osservando il cervello, vedo che il chiacchierio avviene soltanto nel cervello, è un'attività del cervello; c'è un flusso che scorre in su e in giù, ma è caotico, insensato e inutile. Il cervello si logora per effetto della sua stessa attività. Ci si può accorgere che per il cervello è sfibrante, ma non si arresta.

K.: Vale la pena approfondire?

P.: Se considerate il processo del pensiero come un fatto continuativo, senza principio né fine, perché allora si dovrebbe fare differenza tra il chiacchierio e lo stesso processo del pensiero?

M.: La nostra consapevolezza o attenzione subiscono in questo un assoluto spreco. Siamo consapevoli di qualcosa che non ha senso alcuno. Si tratta delle funzioni nevrotiche del cervello, e il nostro tempo, la nostra coscienza, l'attenzione, i nostri sforzi migliori vanno perduti.

P.: Volete dire che c'è un pensiero che ha senso, e il vaniloquio?

K.: La vostra mente chiacchiera: perché?

M.: Perché non riesco a fermarla.

K.: È un'abitudine? È la paura di non avere qualcosa di cui occuparsi?

A.: È un atto che sfugge alla volontà.

M.: Ha l'aria di essere un'attività puramente automatica. È lì e basta, non ci sono sentimenti, non c'è nulla.

K.: Non avete capito quello che intendo dire. La mente ha un bisogno evidente di occuparsi di qualcosa.

I.: La mente si occupa di qualcosa tutto il tempo.

K.: La mente si occupa di qualcosa e se non è occupata si sente vuota, si sente digiuna e perciò ricorre al vaniloquio. Sto solo chiedendo, si tratta di un'abitudine o della paura di non essere occupata?

M.: È un'abitudine, un'abitudine inveterata.

K.: Chissà se è un'abitudine?

P.: C'è quello che chiamiamo pensiero significante, pensiero orientato, un pensiero che è logico, analitico, che si occupa della soluzione dei problemi. Il parlottio non è un fatto cosciente. In uno stato inconsapevole c'è una continua attività della mente che espelle i suoi moti riflessi, che se ne viene fuori con l'ammasso dei rifiuti che ha accumulato negli anni e continua a espellere, e all'improvviso uno si sveglia e dice che la sua mente chiacchiera. Diamo importanza a ciò che chiamiamo attività significante in antitesi a ciò che chiamiamo vaniloquio. Questa importanza è giustificata?

K.: Perché la mente chiacchiera?

P.: Chiacchiera; non c'è un "perché".

K.: K vuole scoprire il motivo per cui chiacchiera. È come acqua che sgorga, come acqua che scorre via da un rubinetto?

M.: È una dispersione mentale.

P.: Sta a indicarmi che la mia mente è inerte.

K.: Quali obiezioni avete contro una mente che chiacchiera?

M.: Perdita di energia, perdita di tempo; il buon senso dice che ciò che accade è privo di utilità.

P.: Ci ritroviamo in uno stadio intermedio: non siamo né qua né là. E non si tratta soltanto della mente che chiacchiera, ma anche della consapevolezza del vaniloquio, che è un segno di inadeguatezza.

K.: Lasciate stare l'attenzione, la consapevolezza, per il momento. Io sto solo chiedendo: perché la mente chiacchiera? È un'abitudine, oppure la mente ha bisogno di occuparsi di qualcosa? E quando non si occupa di ciò di cui crede che dovrebbe occuparsi, lo chiamiamo vaniloquio. Perché l'occupazione della mente non dovrebbe comprendere anche il vaniloquio? Io mi occupo della mia casa. Voi vi occupate del vostro Dio, del vostro lavoro, dei vostri affari, di vostra moglie, della vostra sessualità, dei vostri bambini, dei vostri averi. La mente ha bisogno di occuparsi di qualcosa e perciò quando non è occupata, può provare una sensazione di vuoto e quindi chiacchiera. In questo non vedo alcun problema. Non vedo l'importanza della questione, a meno che non vogliate fermarne il vaniloquio.

M.: Se il chiacchierio non fosse opprimente, non ci sarebbe problema.

K.: Lo volete fermare, volete che giunga a un termine. Così la questione è non "perché" ma a quale scopo?

A.: Si può porre termine a una mente che chiacchiera?

K.: Una mente che chiacchiera può giungere a un termine? Non so che cosa voi intendiate con "chiacchierare". Sto indagando. Quando vi occupate del vostro lavoro, anche quello è chiacchierare. Voglio scoprire cos'è che chiamate vaniloquio. Io affermo che qualunque occupazione, con me stesso, col mio Dio, con mia moglie, con mio marito, coi miei bambini, col denaro, con gli averi o la posizione, tutto questo insieme è il

chiacchierare. Perché escludere tutto questo e dire che il chiacchierare è l'altro?

A.: Sto parlando solo di quello che osservo.

P.: Perché il chiacchierare di cui parliamo è privo di razionalità.

K.: Non ha alcun rapporto con la vostra attività quotidiana. Non è razionale. Non ha relazione con la vita di ogni giorno. Non ha niente a che fare con le vostre esigenze di tutti i giorni e così chiacchiera, e questo è quel che voi chiamate vaniloquio. Lo conosciamo tutti.

P.: Voi lo fate?

K.: Questo non ha importanza. Lasciate stare me.

A: Signore, il nostro pensiero normale ha coerenza rispetto a un contesto. Il vaniloquio è quell'attività della mente che non è coerente rispetto a nessun contesto. Perciò lo diciamo insensato perché noi possiamo forzare il contesto, ma quando l'attività della mente non è collegata allora non ha alcuna coerenza.

K.: Il chiacchierare è un riposo per la mente?

A.: No, signore.

K.: Un momento, signore, non abbiate fretta. Ascoltatemi Achyutji, vi voglio fare una domanda; siete occupato col vostro lavoro quotidiano, consapevole, razionale, irrazionale, e il vaniloquio potrebbe essere un sollievo da tutto questo.

B.: Il vaniloquio avrebbe lo stesso rapporto che c'è tra il sogno e lo stato di veglia?

K.: No. Non la metterei così. I miei muscoli si sono esercitati tutto il giorno e io mi rilasso, e il chiacchierare potrebbe essere una forma di rilassamento.

A.: Potrà essere del tutto irrilevante. Ma disperde energia.

K.: Davvero?

A.: Il rilassamento non dovrebbe disperdere energia. Rilassarsi è un'attività che si produce quando si è esaurita la propria energia e allora si riposa.

K.: Il chiacchierare, voi dite, è uno spreco di energia e volete fermarlo.

A.: Non è questione di volerlo fermare. Il problema è che la mente che sta sprecando la propria energia nel vaniloquio dovrebbe essere applicata a qualcosa che valga la pena. Ci si può dedicare a qualche tipo di japa, ma questo sarebbe di nuovo un espediente meccanico, non risolverebbe il problema. Ci ritroviamo di fronte alla necessità di comprendere in che modo funzioni questo processo del vaniloquio. Non lo comprendiamo affatto. Non dipende dalla volontà.

K.: Se la vostra mente fosse pienamente occupata smetterebbe di chiacchierare? Signore, ascoltatemi; se non c'è spazio libero, se non c'è spazio o se l'intera mente è soltanto spazio, continuerà a chiacchierare? Non ha importanza quale termine usate - spazio, pieno, completamente vuoto, o completamente privo di un'occupazione. In quel caso la mente chiacchiera? O il chiacchierio ha luogo quando c'è qualche piccolo spazio scoperto? Capite cosa voglio dire? Se la stanza è completamente stipata, un qualsiasi movimento sarebbe possibile? Se la mente è completamente occupata e non c'è spazio, un qualsiasi movimento di quelli che chiamate vaniloquio sarebbe possibile? Non so se rendo l'idea.

A.: È un'ipotesi.

K.: Nel senso che le nostre menti sono parzialmente assorbite, parzialmente occupate,

e la parte non occupata chiacchiera.

M.: Vi state identificando con la parte non occupata.

K.: Non sto dicendo questo. Sto indagando, voglio scoprire perché la mente chiacchiera. È un'abitudine?

M.: Sembrerebbe un'abitudine.

K.: Per quale motivo l'abitudine è insorta?

M.: Per quanto ne sappiamo non c'è nessun motivo.

K.: Che la mente chiacchieri a me non importa, ma voi al suo chiacchierio siete contrari. Non sono sicuro che sia uno spreco di energia. È un'abitudine? Se è un'abitudine, allora in che modo questa abitudine avrà termine? Questa è la sola cosa che deve interessarvi. In che modo ha termine un'abitudine , qualunque abitudine, fumare, bere, mangiare troppo?

A.: A meno che non si conosca qualcosa per esperienza diretta, è come parlare a un bambino. Di solito ha termine osservandolo intensamente.

K.: Se lo osservate intensamente il chiacchierio si arresta?

A.: È sorprendente, ma non si arresta.

K.: Non ne sono sicuro. Se osservo attentamente l'atto di fumare, se presto attenzione all'intero movimento del fumare, questo decade. Allora perché non può esaurirsi anche il vaniloquio?

M.: Perché è automatico, il fumo non è automatico.

K.: Non è automatico? È diventato automatico.

M.: Non facciamo riferimento agli inizi. Non c'è un inizio. Non riesco a scoprire alcun inizio del vaniloquio. È stranamente automatico. È un fremito automatico del cervello. Vedo soltanto il cervello che freme, che sussurra e non posso farci nulla.

P.: Tutti gli altri metodi che si occupano di questa attività periferica del vaniloquio affermano che deve aver termine prima che uno possa disporsi a fare qualsiasi cosa d'altro.

M.: Per porvi termine si ripetono dei mantra, si induce nella mente una certa uniformità, una certa monotonia. Ma il chiacchierio non è monotono, il contenuto cambia

K.: Questo è interessante: il contenuto cambia.

P.: È completamente slegato. Il problema di fondo è che finché il processo del pensiero occuperà un ruolo predominante nella coscienza, ci saranno tanto il pensiero orientato quanto il vaniloquio. Non ritengo possibile che ci si liberi dell'uno conservando l'altro.

A.: Vorrei proporre un altro modo di affrontare il problema, il fatto cioè che la nostra mente funziona su piani diversi, e il vaniloquio è quel movimento in cui tutti questi livelli si confondono.

P.: Achyutji, non penso che la cosa stia così. Non penso che i livelli si confondano. Il movimento cosciente del pensiero avviene quando il pensatore attinge al pensiero per stabilire una premessa e da quella procede secondo la logica. Nel campo dell'irrazionale, del chiacchierio, accadono molte, molte cose che la mente razionale non comprende. Ma mi stavo chiedendo se i due movimenti non siano in rapporto complementare e se l'uno possa esistere senza l'altro.

B.: Evidentemente siamo contrari al vaniloquio, ma non abbiamo nulla in contrario a un'occupazione orientata della mente.

P.: È quello che sto dicendo. Dico che finché quest'ultima sarà presente, ci sarà anche l'altro.

A.: Su questo ho i miei dubbi.

P.: Discutiamone. Mi domando se il chiacchierio non sia un moto riflesso del pensiero orientato.

B.: La mente conosce l'occupazione orientata, la mente conosce anche il vaniloquio, un vaniloquio non orientato. La mente conosce lo spazio o il vuoto?

P.: In che modo c'entra lo spazio?

B.: Perché Krishnaji ha parlato di spazio.

P.: Non mettetela così. Se esiste l'una, esisterà anche l'altro. È questo che vorrei approfondire.

A.: No. A una persona è possibile essere efficiente nell'esercizio di un qualsiasi lavoro verso il quale sia orientato. Questa è l'attività orientata. Voi affermate che una qualunque persona capace di un'attività orientata deve anche avere questa frangia eccentrica che lo porta tutto il tempo al vaniloquio.

P.: L'attività orientata non denota una funzione puramente tecnologica; esiste anche un'attività psicologica orientata. Finché l'attività psicologica, emotiva è orientata, il vaniloquio permane.

A.: Vedete, signore, l'attività orientata può essere interpretata come una proiezione del centro o come elemento che rafforza il centro. Così l'attività orientata la si può far risalire a un'origine, quell'origine è un centro o crea l'origine.

K.: Come si interrompe il vaniloquio? Questo è quanto gli interessa.

P.: Se mi è permesso continuare con Achyutji, egli afferma come possibile che nella mente esista una condizione di pensiero orientato tanto a livello funzionale che psicologico; e c'è anche il vaniloquio.

A.: Quella è l'attività orientata. Ne conosco l'origine, ne conosco gli scopi.

P.: L'attività orientata - ne conosco veramente l'origine?

A.: È così che il centro si mantiene in vita. Questo è il centro.

P.: Quando voglio esplorarne e trovarne la radice, non ne scopro né la radice né la fonte.

A.: Nemmeno io. Sostengo che si tratta di un'attività di autosostentamento per mezzo del quale il centro si rinforza, si nutre. Abbiamo qui una linea di movimento che non sembra neppure aver rapporto col vaniloquio.

M.: Allora il flusso della mente lo dividete in vaniloquio e non vaniloquio.

P.: Come fate a saperlo?

K.: Egli sostiene che il vaniloquio è uno sperpero di energia.

D.: Perché dite questo? Come fa a saperlo?

K.: Oh, sì. È così irrazionale, così illogico, così sciatto, lo si ritrova ovunque.

D.: Non sappiamo forse che ogni sforzo razionale finisce in nulla?

K.: Un momento, un momento.

M.: Giusto o sbagliato, perché scegliere? La mente ha tre movimenti - intenzionale,

non intenzionale e la mescolanza dei due. Io non sono avverso a ciò che è intenzionale. Sono avverso a ciò che è non intenzionale. Posso togliere di mezzo il movimento non intenzionale?

K.: Questo è tutto quello che ci interessa. La mia mente chiacchiera. Farò qualunque cosa pur di interromperne il vaniloquio. Voglio fermarlo perché vedo che è irrazionale, eccessivo. Come giungerà a un termine?

M.: Tutto quello che posso fare è di osservarlo. Fintanto che riesco a osservarlo, si arresta.

K.: Ma ritornerà più tardi. Voglio fermarlo per sempre. Ora, in che modo ci riuscirò? Invece di occuparmi di un movimento orientato, intenzionale, ora mi sto occupando di smettere di chiacchierare. Voglio raggiungere questo obbiettivo.

B.: Non ho niente in contrario a occuparmi di denaro, di un centinaio di cose diverse. Penso che vada bene. Ma perché questa povera mente deve chiacchierare? Questa cosa voglio fermarla.

A.: Se osservo l'attività orientata questo mi aiuta a comprendere il processo dell'ego, il centro, come il tutto è bloccato. L'esplorazione porta sempre a una qualche maggiore chiarezza.

K.: Achyutji, voglio interrompere il vaniloquio e vedo che è uno spreco di energia. Che cosa devo fare? Come farò a fermarlo per sempre?

P.: Ho l'impressione che finché si osserva un qualsiasi processo della mente, che si tratti di attività orientata o non orientata, uno è in trappola.

K.: Perché sono contrario al vaniloquio? Dite che sprecate energia, ma voi sprecate energia in dieci direzioni diverse. Signore, io non ho niente in contrario a che la mia mente chiacchieri. Non m'importa sprecare una piccola quantità di energia dal momento che spreco energia in tante direzioni. Perché sono contrario al vaniloquio?

M.: Perché spreco energia.

K.: Così voi siete contrario a sprecare energia in un particolare tipo di attività. Io sono contrario allo spreco di energia comunque.

M.: È un punto discutibile: che cos'è spreco di energia e cosa non lo è?

A.: Vorrei anche accertare che non stiamo eludendo un problema molto difficile.

P.: Ci sono due modi per affrontarlo: il primo è di dire: In che modo risolverò il problema? Il secondo, perché facciamo distinzione tra attività orientata e non orientata?

A.: A questa non sono contrario.

K.: Frydman vi si oppone.

M.: Comunque, ogni volta che la mia mente si trova in una condizione di vaniloquio c'è angoscia, c'è disperazione.

K.: Signore, prendiamo in considerazione una cosa per volta. Dite che è uno spreco di energia. Sprechiamo energia in tanti modi.

M.: È un modo estremamente spiacevole.

K.: Non volete lo spreco di energia quando è spiacevole, ma vorreste piuttosto avere lo spreco nella sua forma piacevole.

M.: Naturalmente.

K.: Così, voi siete contrario allo spreco di energia quand'è spiacevole. Affronterò la

cosa diversamente. A me non interessa se la mia mente chiacchiera o meno. Quel che importa non è che ci sia attività, non orientata, orientata, intenzionale o non intenzionale, ma che la mente sia molto salda, salda come una roccia, e allora il problema non esiste; la mente non chiacchiera. Lasciatela chiacchierare.

P.: Devo farvi una domanda. Prima siete consapevole e poi parlate? Siete consapevole della formazione delle parole nella mente?

K.: Cosa vuol dire? Un momento, un momento, aspettate. Io affronterei il problema in modo del tutto diverso. Quando la mente è assolutamente salda come roccia, allora anche se ci passa sopra una parola, se qualcuno ci versa dell'acqua o un uccello ci pasticcia sopra, spazza via tutto. Questo è l'unico modo in cui affronterei la cosa. Cercate di scoprire se la mente è salda come roccia e poi una lieve increspatura, un pò di pioggia, un piccolo movimento non avranno importanza. Ma voi affrontate la cosa nella prospettiva di tentare l'arresto dello spreco di energia, lo spreco irrazionale, lo spreco involontario, e io vi dico che lo spreco involontario o volontario avviene tutt'intorno a voi in ogni momento. Signore, per me il problema è molto semplice. La mente è del tutto salda? Lo so che la mente chiacchiera, so che c'è spreco di energia in tante direzioni, volontario o involontario, consapevole o inconsapevole. Io vi dico di lasciarlo stare, di non occuparvene con tanto accanimento, di guardarlo sotto un profilo diverso.

P.: La vostra mente agisce sotto forma di pensiero, di pensiero e di formazione verbale che muovono attraverso la mente?

K.: No.

P.: Le vostre cellule cerebrali non riversano mai fuori parole che denotano una mente che chiacchiera?

M.: K non sa che cosa dirà subito dopo ma dice qualcosa, qualcosa che ha significato. Ecco un uomo completamente vuoto.

P.: Così la vostra coscienza è veramente vuota?

K.: Questo non ci porta molto lontano. Lasciamo stare.

B.: Signore, voi affrontate la questione sotto due profili diversi: da una parte ci dite di osservare la frammentarietà, di osservare quel che accade; poi spiccate un balzo improvviso, e ci dite di lasciar stare, e chiedete: Esiste una mente che sia imperturbabile?

K.: Non credo che il problema del vaniloquio potrà essere bloccato per l'altra via.

B.: Che rapporto c'è tra i due modi di affrontarlo?

K.: Direi nessuno. Vedete, la mente chiacchiera e ne abbiamo discusso per mezz'ora, ne abbiamo parlato sotto diversi punti di vista. La mente continua a funzionare in modo frammentario, con la volontà di risolvere il problema con l'osservazione e altri mezzi ancora. Ascolto tutto ciò e dico che la soluzione non mi sembra essere questa. Non mi sembra che dia un quadro completo, e vedo che è così perché le nostre menti sono così instabili. La mente non ha profonde radici in una stabilità di fondo e perciò chiacchiera. La cosa potrebbe stare così. Non ho spiccato un salto dall'osservazione di "ciò che è", l'ho osservato.

B.: Non avete spiccato un salto, noi abbiamo affrontato le varie parti in noi stessi, mentre voi avete riunito il tutto in un insieme.

K.: Questo è quello che farei se la mia mente chiacchierasse. So che è uno spreco di

energia. Lo osservo ed ecco intervenire un qualche altro fattore - il fatto che la mia mente non è per niente stabile. Così starei dietro a questo fatto piuttosto che al vaniloquio.

P.: Quando dite che se la mente chiacchiera stareste dietro al fatto che è instabile, come affrontereste la cosa? A cosa terreste dietro?

K.: Mi preoccuperei di quello, non del mio chiacchierare. Vedo che finché la mente non è stabile, deve esserci il vaniloquio. Così non mi preoccupo del vaniloquio. Allora, non vorrò scoprire quale sia il sentimento e la natura di una mente del tutto stabile? Non c'è altro. Mi sono allontanato dal vaniloquio.

M.: Vi siete spostato da "ciò che è" a "ciò che non è".

K.: No. Non mi sono spostato verso "ciò che non è". So che la mia mente chiacchiera. Questo è un fatto. So che è irrazionale, involontario, non intenzionale, uno spreco di energia; so anche che spreco energia in dieci modi diversi. Riunire insieme tutta l'energia dispersa è impossibile. Versate del mercurio e ci saranno centinaia di piccole goccioline tutt'intorno. Raccoglierle sarebbe anche questo uno spreco di energia. Così mi rendo conto che deve esistere un modo diverso. La mente, non essendo stabile, chiacchiera. La mia indagine adesso è: Qual è la natura e la struttura della stabilità?

M.: La stabilità non mi è intrinseca.

K.: Non lo so. Voglio indagare. Ci arriverò, voglio cercar di scoprire. Voi dite che la stabilità è il contrario dell'irrequietezza. Io sostengo che la stabilità non è il contrario dell'irrequietezza, perché il contrario contiene sempre il contrario di se stesso. Perciò non è il contrario. Sono partito dal vaniloquio e mi accorgo dello spreco di energia, e vedo anche che la mente spreca energia in tante maniere e che non posso mettere insieme tutti questi sprechi e renderla integra. Così lascio da parte quel problema. Lo comprendo, può essere che il vaniloquio vada avanti, continuerà ad esserci tutto lo spreco in direzioni diverse finché la mente non sarà stabile come una roccia. Questa non è un'affermazione verbale. È la comprensione di una condizione che si è manifestata attraverso la rinuncia a indagare il modo di recuperare lo spreco. Lo spreco di energia non mi interessa.

M.: Mi sembra di capire che quando sia presente lo stato mentale stabile come una roccia, allora non ci sarà più spreco.

K.: No, no.

B.: È sempre esistito questo problema che per noi il negativo è trasformato nel positivo dalla mente. Il negativo non si trasforma naturalmente, direte voi. Ma voi, in proposito, che cosa fareste?

K.: Non lo so. Non me ne preoccupo.

P.: Ma dite anche che la cosa vi riguarda.

B.: Quando K dice che il negativo è il positivo, l'osservazione negativa è all'istante positiva. Il negativo subisce questo processo.

K.: L'attenzione è orientata in una direzione diversa. Invece che al modo di arrestare lo spreco, è ora diretta alla comprensione di cosa significhi essere stabili.

B.: Ma non si tratta di una direzione mentale.

K.: No, questo è ovvio. Non è una direzione verbale. Penso che questo sia veramente molto importante. Qual è la natura di una mente stabile? Vogliamo discuterne, non la

descrizione verbale di una mente stabile?

P.: Qual è la natura di una mente stabile?

M.: State parlando di una stabilità transitoria?

P.: Non riesco a comprendere uno stato in cui la mente sia stabile in maniera transitoria.

K.: Ha detto: "È una cosa temporanea o permanente?". Non mi piace la parola "permanente".

P.: Ma qual è la natura di una mente stabile?

K.: Non la conoscete?

A.: Per grazia vostra la conosciamo tutti.

P.: Sono d'accordo, ma questo non basta a fermare né il vaniloquio né il processo del pensiero.

K.: Egli ha detto che il mare è molto profondo, è molto stabile, qualche onda viene e va, e non ve ne importa, ma se ve ne importa voi rimanete là.

P.: Quando vi scoprite a rimanere là, l'unica cosa è vedere che ci siete.

K.: Voi questo lo vedete e vi rinunciate. Non facciamone un gran chiasso. Come ha ricordato Balassundaram, quando vedo il negativo diventa all'istante il positivo. All'istante il falso diventa il vero. Il vedere è la roccia; l'udire o ascoltare è la roccia.

Il centro e la dualità

K.: Che cos'è la dualità? La dualità esiste poi realmente?

A.: Naturalmente esiste.

K.: Non pongo nulla come postulato. Non so niente del Vedanta, dell'Advaita, delle teorie scientifiche. Ricominceremo daccapo, senza conoscere gli assunti di altri, che potrebbero essere di seconda mano. Fate piazza pulita. La dualità esiste? A parte la dualità effettiva - uomo-donna, luce-tenebra, alto-basso esiste un qualunque altro genere di dualità?

S.: La dualità dell'"io" e del "tu" è strutturata all'interno di noi.

K.: Esiste una dualità a prescindere da uomo-donna, oscurità-luce: quella ovvia? Voglio essere certo che stiamo parlando tutti della stessa cosa. Non presumo di essere superiore, voglio scoprire se esiste la dualità, la dualità psicologica. All'esterno c'è una dualità ovvia - alberi alti, alberi bassi, differenti colori, materiali diversi e così via. Ma psicologicamente esiste soltanto "ciò che è", e poiché non siamo capaci di spiegarci "ciò che è", inventiamo "ciò che dovrebbe essere". Così nasce la dualità. A partire dal fatto, da "ciò che è", avviene una astrazione a "ciò che dovrebbe essere", l'ideale. Ma c'è soltanto "ciò che è".

D.: Dicono che "ciò che è", è dualistico.

K.: Un momento, signore, voglio cercar di scoprire. Io conosco soltanto "ciò che è" e non "ciò che dovrebbe essere".

P.: Per me, "ciò che è" è dualità.

K.: No. Ma siete condizionata dalla dualità, siete educata alla dualità, psicologicamente funzionate nella dualità.

S.: Il punto di partenza è una posizione dualistica. Può esser dovuto a molti fattori.

K.: È questo il punto che voglio indagare - se questo atteggiamento dualistico verso la vita abbia avuto origine dal fatto che la mente non è stata realmente capace di spiegarsi "ciò che e".

A.: Per quanto possiamo vedere, il bambino appena nato non piange soltanto per avere il latte della madre, il nutrimento. Piange ogni qualvolta è lasciato solo. La dualità è l'espressione di una inadeguatezza intrinseca dovuta a quel che sono. Questo incomincia quasi all'inizio della vita.

P.: Fa parte dell'eredità della razza.

S.: Qual è la natura di "ciò che è"?

K.: È qui che voglio arrivare. Se riesco a capire "ciò che è", perché dovrebbe esserci dualità?

S.: Qual è lo strumento col quale comprendo?

B.: Il problema sorge forse perché manca il contatto con "ciò che è"? La dualità è postulata in quanto c'è scarsissimo contatto con "ciò che è".

K.: È quello che intendo scoprire. Che cos'è la dualità? La dualità è una misura?

B.: La dualità è un confronto.

P.: La dualità è il senso dell'"io" come separato dal "nonio".

K.: Questa è la ragione fondamentale della dualità. Ora vediamo, che cos'è l'"io" che afferma di essere diverso? Che cos'è l'"io"?

A.: Il centro, il corpo.

M.: Il cervello.

P.: Pongo questa domanda, e osservando il movimento dell'"io" scopro che non è una cosa tanto reale quanto la seggiola o la tavola o il corpo. In se stesso, non ha esistenza alcuna.

K.: Posso dire una cosa? Potrà sembrare assurdo. Per me non c'è dualità. C'è donna-uomo, oscurità-luce. Non stiamo parlando di questo genere di dualità. La dualità esiste soltanto come l'"io" e il "nonio", lo spazio tra l'"io" e il "tu", il centro come "io" e il centro come "tu". Il centro dell'"io" vi guarda e c'è una distanza tra l'"io" e il "tu". La distanza la si può dilatare o abbreviare. Questo processo è la coscienza. Non siete d'accordo? Voglio essere chiaro, voglio procedere con prudenza.

B.: La distanza che intercorre è la coscienza.

M.: La distanza è nella coscienza.

K.: No, no, signore, c'è una distanza tra voi e me qui seduti, la distanza fisica. Poi, c'è la distanza che ha creato la mente, che è l'"io" e il "voi". L'"io" e il "nonio", il "voi" e la distanza sono la coscienza.

D.: Dovreste distinguere tra fisico e psicologico.

S.: L'"io" è un'entità concreta?

P.: Ecco perché dico che questa indagine su chi sia l'"io" è difficile.

S.: Siamo partiti con che cosa sia la dualità - l'"io" e il "nonio", il centro.

K.: Lo spazio tra questo centro e quel centro, il movimento tra di essi, il movimento verticale, orizzontale è la coscienza.

P.: Questo è tutto?

K.: Sono appena all'inizio.

A.: Signore, voi avete suggerito l'esistenza di due centri - questo centro che va a incontrare un altro centro. Non c'è un altro centro, signore.

K.: Ci sto arrivando. Procedete con calma, grado per grado. L'altro centro è inventato da questo centro.

A.: Non saprei. Io dico che anche senza l'altro centro, la distanza interviene ugualmente.

S.: Achyutji, l'"io" crea il "nonio". Questo è implicito nei processi dell'"io".

K.: Se non ho un centro, nessun altro centro esiste. Voglio mettere in dubbio l'intera struttura della dualità. Non l'accetto. Voi l'avete accettata. La nostra filosofia, il nostro giudizio, tutto è fondato su questo consenso: l'"io" e il "nonio", con tutte le complicazioni che ne derivano, e desidero, se mi è consentito, contestare l'intera struttura della dualità. Così, l'"io" è l'unico centro. Da quello nasce il "nonio", e il rapporto tra l'"io" e il "nonio" è inevitabilmente causa di conflitto. Esiste soltanto il centro dal quale ha origine l'altro centro, il "tu". Credo che questo punto sia chiaro abbastanza; almeno per me. Non acconsentite passivamente.

M.: Come nasce questo centro? Per il fatto che ho questo centro, creo l'altro centro.

K.: Ci arriverò tra poco. Non voglio ancora rispondere su questo punto. Nello stato di voglia, il centro crea l'altro centro. Da ciò insorge l'intero problema del rapporto, e di conseguenza insorgono la dualità, i conflitti, lo sforzo di superare la dualità. È il centro che crea questa separazione. Vedo che poiché nello stato di veglia esiste un centro, i suoi rapporti saranno sempre scissi. La separazione è lo spazio e il tempo, e dove ci sono il tempo e lo spazio come separazione, ci sarà inevitabilmente conflitto. Questo è semplice, chiaro. Così mi accorgo che durante lo stato di veglia quel che va avanti tutto il tempo è accomodamento, confronto, violenza, imitazione. Quando il centro si addormenta mantiene la separazione perfino mentre dorme.

S.W.S..: Cosa intendete dicendo che il centro si addormenta?

K.: È una condizione che non conosciamo. Indagheremo in merito.

S.: Nella coscienza di veglia colui che fa esperienza è il centro.

K.: Colui che esperimenta è il centro, il centro è memoria, il centro è conoscenza, che è sempre nel passato. Il centro potrà proiettare nel futuro, ma continua a mantenere le sue radici nel passato.

D.: Il centro è il presente, non conosco né il passato né il futuro.

K.: Ammesso che abbiate un centro, non direste mai una cosa simile.

D.: Per quanto riguarda la mia identità, il passato e il futuro sono soltanto delle aggiunte con le quali non ho niente a che fare. Io sono il presente.

A.: Voi siete figlio del passato, voi siete l'erede di tutto ciò che al passato appartiene.

D.: Niente affatto. Questa è un'ipotesi. Come posso conoscere il passato?

K.: La lingua in cui state parlando, l'inglese, è il risultato del passato.

P.: Se l'una esiste, esiste anche l'altro.

D.: È soltanto una teoria.

A.: Come può essere una teoria? Il fatto stesso che veniate al mondo implica che siete figlio del passato.

D.: Non conosco il passato, non conosco il futuro.

P.: Se uno è libero dal passato come dal futuro, allora non c'è alcun problema. Parliamo, invece, di gente cui il passato interessa.

D.: Io sono una piccolissima non-entità, provvisto di un sentimento di "egoità". Non so niente del passato o del futuro.

A.: L'"io" non è forse creato e prodotto dalla totalità del passato, mio padre, mio nonno? Come posso negarlo? La mia stessa coscienza è costruita sul passato.

P.: C'è il passato personale, quello razziale e umano. Vedete, Deshpande, mi ricordo la discussione di ieri e corrisponde proprio alla mia discussione attuale.

D.: La mia posizione è questa: non so niente del passato o del futuro. Sono un'aggiunta.

A.: Deshpandeji, quando dite che io sono il presente, vi prego di riflettere. Volete dire che siete soltanto il momento presente, senza un passato né un futuro? È una teoria o un fatto? Perché allora vi trovate nello stato di Samadhi.

K.: Un momento, signore. Restiamo calmi. Voi parlate inglese. Questa è un'aggiunta. Qual è il centro che aggiunge?

D.: Quel centro lo chiamo "io", ma non so.

K.: Così il centro che ha accumulato è l'"io".

D.: L'accumulatore e ciò che viene accumulato non sono la stessa cosa.

K.: Chi è il centro che sta accumulando? Esiste un centro senza accumulazione? Il centro è diverso da ciò che ha accumulato?

D.: Non so rispondere.

M.: Tutto questo è il contenuto della coscienza.

K.: Abbiamo già detto che il contenuto della coscienza è la coscienza. Se non esiste coscienza, non c'è accumulazione.

M.: Non dicevo questo.

K.: Io l'ho detto, siamo partiti da lì.

M.: Il contenuto della coscienza è la coscienza. Ciò significa che quando non c'è contenuto non c'è coscienza.

K.: Significa proprio questo.

D.: Viene a esserci così una coscienza non dualistica.

K.: No, no. Questa è una congettura. Attenetevi al punto di partenza. La coscienza è il suo contenuto. Il contenuto è la coscienza. Si tratta di un fatto irrefutabile.

A.: Signore, in qualunque momento, questo "io" non è in grado di avere sotto controllo l'intero campo della coscienza come ambito della percezione. Nel mio percepire, non vedo l'intero campo.

K.: Perché esiste un centro. Dove esiste un centro c'è frammentarietà.

P.: L'"io" opera soltanto attraverso una modalità di pensiero che è frammentaria.

K.: È tutto qui.

A.: Io pensavo che il contenuto della coscienza dovrebbe esser parte del mio campo di percezione. Non è così?

P.: Se facesse parte della mia percezione, dal momento che l'intero contenuto della coscienza è la coscienza stessa, non ci sarebbe niente altro. Dipenderei dalla coscienza. Mi fermerei lì. Ma sto seduta di fronte a voi e vi dico: "Indicatemi la via", e voi continuate

a ripetere: "Nel momento stesso che chiedete la via, non conoscerete mai la via". Insistiamo nel chiedervi di mostrarci la via.

S.: In primo luogo noi facciamo esperienza in modo frammentario e non con l'intera coscienza.

K.: È quello che sto dicendo. Finché esiste un centro, deve esserci frammentarietà, e la frammentarietà è il "me" e il "tu" e il conflitto in quel rapporto.

S.: Identificate questo centro con la coscienza, o si tratta di un frammento della coscienza globale?

K.: Il centro è il contenuto della coscienza.

S.: Allora la coscienza stessa è frammentaria?

P.: Voi dite che questo centro è il tempo-spazio, sembrate anche postulare la possibilità di andare oltre il territorio del tempo-spazio. Il centro è quello che agisce. Non è in grado di andare oltre. Se potesse farlo, il tempo e lo spazio cesserebbero dall'essere il contenuto della coscienza.

K.: Cominciamo daccapo. Il contenuto della coscienza è la coscienza. Questo è un dato irrefutabile. Il centro produce frammenti, il centro diventa consapevole dei frammenti quando questi sono in agitazione o attivi; altrimenti, il centro non è consapevole degli altri frammenti. Il centro è quello che osserva i frammenti. Il centro non si identifica con i frammenti. In tal modo esiste sempre l'osservatore e l'osservato, colui che pensa e l'esperienza. Così, il centro è il creatore di frammenti, e il centro si sforza di mettere assieme i frammenti e di andare oltre. Uno dei frammenti dice "dormi", mentre un altro dei frammenti dice "stai sveglio". Nello stato di veglia c'è disordine. Durante il sonno le cellule cerebrali cercano di riportare l'ordine, perché non si può funzionare in modo efficace nel disordine.

S.: Il cervello cerca di riportare l'ordine. Si tratta di un processo dualistico o non-dualistico?

K.: Ora ve lo spiego. Le cellule cerebrali richiedono l'ordine, altrimenti non possono funzionare. In questo non c'è dualità. Durante il giorno c'è disordine perché il centro è presente, il centro è l'origine del frammentario; esso conosce il frammentario soltanto per via di frammenti; non è consapevole dei frammenti nel loro insieme, di conseguenza non c'è ordine alcuno, e perciò vive nel disordine. È disordine. Benché affermi: "Devo fare esperienza", vive nel disordine, vive nella confusione. Non può far altro che creare disordine perché funziona unicamente nel frammentario. È così, signore?

A.: Sì, signore. È così.

K.: Le cellule cerebrali richiedono ordine; altrimenti divengono nevrotiche, distruttive. Questo è un fatto. Le cellule del cervello non esigono che l'ordine, mentre il centro non crea altro che il frammentario. Le cellule cerebrali hanno bisogno di ordine. Questo ordine è negato quando esiste un centro perché il centro non fa che produrre distruzione, separazione, conflitto e tutto il resto, il che è la negazione di ogni sicurezza, è la negazione dell'ordine. Questa non è dualità. Questo meccanismo è continuo. Il cervello che dice "L'ordine mi è necessario", non è dualità.

A.: Si tratta di due processi indipendenti?

P.: Mi sembra che ci stiamo allontanando da ciò che per noi è tangibile.

K.: È molto tangibile.

P.: Non è tangibile. Che le cellule cerchino l'ordine non è un fatto tangibile.

K.: Ve lo dimostro all'istante.

S.: Pupulji, tutto il mondo fisico, a dispetto del caos, mantiene un ordine straordinario. La natura intrinseca dell'universo è di mantenere l'ordine.

P.: La cognizione del tempo propria degli scienziati per noi non ha realtà. Il fatto che le cellule cerebrali cerchino l'ordine non è per noi un fatto reale. Non lo so, potrebbe essere così. Vi state spostando da un fatto reale verso qualcosa che è al di là della nostra facoltà di comprendere.

K.: E il problema lo vediamo entrambi. Dove esiste un centro deve esserci conflitto, deve esserci frammentarietà, deve esistere ogni forma di separazione tra il "tu" e il "me", ma è il centro che crea questa separazione. In che modo ne siete consapevole?

P.: Perché ho osservato la cosa in me stessa?

K.: A parole o di fatto?

P.: Di fatto.

K.: Il centro è ciò che produce i frammenti. Il centro è il frammento. In questo territorio tutto è disordine. In che modo siete consapevole di questo disordine?

P.: L'ho veduto.

K.: Un momento, non state rispondendo alla mia domanda. Perdonatemi. Io vi chiedo: In che modo siete consapevole di questo disordine? Se è il centro ad essere consapevole che è disordine, allora si tratta ancora di disordine.

P.: Capisco.

K.: Potete osservare che quando il centro si rende conto del disordine crea allora una dualità di ordine e disordine. In che modo, allora, osserverete il disordine - senza il centro o con il centro? Se osservate con il centro, avviene una separazione. Se non c'è osservazione da parte del centro, allora c'è soltanto disordine.

P.: Oppure ordine.

K.: Un momento. Procedete con calma. Quando il centro si rende conto che c'è disordine esiste separazione, e questa separazione è l'essenza stessa del disordine. Quando il centro non è presente e consapevole, che cosa avviene?

P.: In quel caso non esiste un centro; né disordine.

K.: Dunque cos'è successo? Non c'è disordine. Questo è un fatto. Questo è quanto le cellule cerebrali richiedono.

P.: Quando fate intervenire l'uno, l'altro sparisce. Andiamo oltre.

K.: Fermiamoci qui. Ho così scoperto qualcosa, che il centro crea lo spazio e il tempo. Dove c'è lo spazio e il tempo, deve esserci separazione nei rapporti e, di conseguenza, disordine nei rapporti. Se si ha disordine nei rapporti, questo crea nuovo disordine perché tale è la vera natura del centro. Non ci sarà soltanto disordine nei rapporti, ma anche nel pensiero, nell'azione, nelle idee.

P.: Vorrei farvi una domanda: Qual è il fatto - la percezione dell'ordine, oppure…?

K.: Vi è possibile essere consapevoli soltanto del disordine. State a sentire. Anch'io ho il mio modo di intendere, mi capite. Vedo che il centro è la fonte del disordine dovunque muova - nei rapporti, nel pensiero, nell'azione, nel percepire. C'è colui che percepisce e

ciò che è percepito. Così, ovunque il centro operi, si muova, funzioni, mostri il suo impulso deve esserci separazione, conflitto e tutto il resto. Dove c'è il centro, c'è disordine. Il disordine è il centro. In che modo ve ne rendete conto? Il centro è consapevole del disordine, oppure esiste soltanto il disordine? Se non esiste un centro consapevole del disordine c'è un ordine assoluto. In quel caso i frammenti, questo è ovvio, giungono a un termine, perché non c'è un centro che li produca.

P.: In questa prospettiva, nel momento che il frammento esiste, la realtà è il frammento. Quando i frammenti hanno termine, la realtà è il non-fatto. In tal modo non c'è divisione. Si ritorna alla concezione Vedantica.

K.: Mi rifiuto di accettarla.

P.: Ve lo sto chiedendo.

A.: Io direi che quando affermate che l'"io" è la fonte e il centro del disordine, o che il centro ne è la fonte ed è disordine, questo per me è un fatto. Quando voi dite che se non esiste un centro che osserva quel disordine…

K.: No. Io ho chiesto: Chi è che osserva il disordine? Achyutji, cercate di capire. Non esiste una coscienza dell'ordine. E questa è la bellezza dell'ordine.

P.: Che cosa significa per voi la parola "realtà"?

K.: Nulla.

P.: Cosa intendete dire? Mi piacerebbe esplorare questo termine "nulla".

K.: Quando è qualche cosa, non è consapevole.

A.: Il campo della conoscenza è il campo dell'irrealtà.

K.: No, signore, fate attenzione. Aspettate un momento. Lasciate stare per ora. Prendiamo in esame il problema del sogno, poiché si tratta manifestamente di uno dei frammenti della nostra vita. Che cosa sono i sogni? Qual è la matrice della struttura dei sogni? Come avvengono?

I.: Avvengono quando i desideri non sono soddisfatti durante il giorno.

K.: Così voi dite che durante il giorno desidero qualcosa e questo desiderio non è stato soddisfatto, non si è realizzato, non è stato esaudito. Così, il desiderio continua.

P.: Perché non esser sinceri? Il pensiero è un processo senza fine che non ha inizio, e viene proiettato fuori dalle cellule cerebrali. Allo stesso modo, ci sono periodi in cui la mente è completamente addormentata; è un'altra forma del medesimo impulso.

K.: Si tratta esattamente della stessa cosa. Il movimento diurno continua ancora. Così, il centro che produce il disordine, che crea il disordine durante il giorno, va avanti ancora, il movimento che si trasforma in sogno, simbolico o meno, è lo stesso movimento.

M.: Continuate a ripetere che il centro è la fonte del disordine.

K.: Il centro è il disordine, non la sua fonte.

M.: Il sentimento dell'io" è una costante richiesta che aspira ardentemente all'ordine. Non c'è nessuno che lo crei, e io vivo in questo mondo implorando l'ordine, cercando l'ordine, e ogni dualità è una dualità data, non una dualità creata.

K.: Mi dispiace, non è così.

M.: A me sembra che sia così. Io non voglio la dualità.

K.: Questa stessa ricerca è dualità. La nostra intera vita è una ricerca della non-

dualità.

M.: Io so che qualsiasi cosa io faccia è per amore dell'ordine. L'ordine potrà essere temporaneo, un ordine modesto, insignificante, e tuttavia non c'è atto, non c'è condizione mentale che non tenda all'ordine, che uno stia mangiando, bevendo o dormendo. Rende anche possibile la vita. Così, il caos è qualcosa che mi viene imposto, sono costretto al disordine. Questo è quanto io osservo. Se voi dite che non è così, allora il mio e il vostro modo di vedere non si trovano d'accordo.

I.: In tutte le nostre indagini, noi ci siamo riuniti in seduta con Krishnaji, e abbiamo potuto osservare il sé nel suo operare, e la natura del sé è stata resa manifesta.

M.: No, è soltanto una congettura. Stiamo giocando con le parole. La mente è incapace di coordinare i vari fattori. In questo ordine di cose, signore, una rivelazione non esiste. Nessuno può dirci nulla.

P.: Sono d'accordo. Il processo stesso dell'autosservazione ce lo dice. Non esiste qualcuno che ci dia spiegazioni.

K.: Quest'uomo dice che il centro è la fonte del disordine. Il movimento della vita quotidiana continua nel sonno. È lo stesso movimento, e i sogni sono l'espressione di quell'"io". Quando mi sveglio, dico: "Ho avuto dei sogni". Questo è soltanto un modo per comunicare; i sogni sono "me", i sogni non sono distinti dal centro che ha creato questo movimento, questo disordine. L'elemento che interviene subito dopo è il sonno profondo. Quando dormite profondamente ne siete consapevoli?

S.: Chi è consapevole che c'è stato un sonno profondo? Non si è consapevoli del sonno profondo. Non si dice: "Ho dormito in modo straordinario". Si potrà dire: "Non ho fatto sogni, ho avuto un sonno tranquillo".

P.: Che equivale a dire che avete dormito bene.

M.: Se dormo profondamente, sono del tutto cosciente del fatto che non ho pensieri, non ho coscienza.

K.: Così, tutto quanto possiamo dire è questo: "Ho dormito molto bene senza sogni". Come faremo a esplorare quello stato che è privo di sogni, uno stato che avete or ora definito come sonno profondo? Lo conoscete per il tramite della mente conscia, o di una teoria, oppure ripetendo quello che altri hanno detto in proposito? Come fate a penetrarvi?

S.: Il sonno deve rendersi manifesto. Altrimenti non è possibile raggiungere uno stato diverso.

K.: Perché volete penetrarvi?

S.: Perché voglio sapere se si tratta della stessa condizione.

P.: C'è uno stato di "veglia" e uno stato di "sonno profondo".

S.W.S.: Nella mia esperienza, quando si produce un sonno senza sogni non esiste il centro. Più tardi il centro riappare, si ricorda che ho dormito senza sogni, di nuovo il centro riprende il suo operare.

S.: Il sonno profondo è un sonno privo di un centro.

K.: Perché non parliamo soltanto del conoscibile?

P.: Ma avevate in mente di esplorare il sonno profondo. È possibile indagare il sonno profondo?

D.: Vedo una cosa soltanto: durante il sonno non esiste un centro.

K.: Quell'altro signore ha detto che il sonno profondo corrisponde alla mancanza di un centro.

M.: Il sonno profondo corrisponde a un bassissimo livello di intensità della coscienza.

P.: Ho fatto una domanda: è possibile indagare il sonno profondo?

K.: Cosa intendete con "investigare"? Mi è possibile investigare, può il centro investigare? Assistete a un film al cinema. Non vi state identificando con esso; non ne siete partecipi; state solo osservando.

S.: Chi è che osserva senza identificarsi?

K.: Non c'è nessuno che osserva. C'è solo l'osservazione.

S.: Pupul chiede: È possibile investigare il sonno profondo?

K.: Questo l'abbiamo capito. Può esso venir rivelato, può essere svelato, lo si può osservare? Io dico "sì". È possibile che io vi osservi, che io vi osservi soltanto senza dare giudizi? Naturalmente è possibile. L'osservatore è il centro, l'osservatore è il passato, l'osservatore è colui che separa; l'osservatore è lo spazio tra voi e me.

P.: In primo luogo occorrerebbero gli strumenti, i mezzi per i quali ciò sia reso possibile. È necessario trovarsi in uno stato di consapevolezza che lo renda possibile. È possibile soltanto in questo stato di consapevolezza.

K.: Esiste la possibilità di osservare questo disordine senza che il centro diventi consapevole che c'è disordine? Se si riesce a risolvere questo punto, avrò risolto il problema in tutta la sua gravità. Che cos'è l'ordine? Abbiamo detto che il centro non potrà mai avere coscienza dell'ordine. Allora, di quale condizione si tratta? E ancora, che cos'è la virtù per la quale non c'è consapevolezza di essere virtuosi? Ciò che l'uomo accetta tradizionalmente come virtù è la pratica. La vanità che pratica l'umiltà è sempre vanità. Allora, che cos'è la virtù? È una condizione in cui non c'è consapevolezza di essere virtuosi. Sto solo esplorando. Se il centro è consapevole di avere umiltà, non si tratta di umiltà. La virtù è una condizione della mente nella quale essa non è consapevole di essere virtuosa. Perciò fa crollare tutte le pratiche, tutti i sadhana. Vedere il disordine senza partire da un centro, questo è ordine. Di quell'ordine non si può essere consapevoli. Se se ne è consapevoli, questo è disordine.

La natura della disperazione

P.: È possibile esaminare la disperazione alla sua radice? Nella nostra vita è un problema molto reale. In un certo senso, la radice del dolore è la radice della disperazione; la loro natura deve essere comune.

K.: Mi domando che cosa sia la disperazione. Io non l'ho mai provata. Perciò vi prego di darmene un'idea. Che cosa intendete per "disperazione"?

P.: Un senso di totale nullità.

K.: Si tratta di questo - di un senso di totale nullità? Ne dubito. Non è proprio questo. Il fatto di non sapere cosa fare voi lo chiamereste disperazione?

R.: L'assenza totale di senso e di significato: è questo che intendete?

F.W.: Vorrei suggerire "una condizione di paralisi della speranza".

P.: La disperazione, in un certo senso, non ha nulla a che fare con la speranza.

K.: Ha qualche rapporto col dolore? È autocommiserazione? Sto facendo delle domande, non sto suggerendo delle risposte.

P.: Non è autocommiserazione. L'autocommiserazione ha una dimensione ristretta.

K.: Stiamo investigando. È in relazione con il dolore? Il dolore è in relazione con la disperazione e il profondo senso di autocommiserazione che non può trovare una via d'uscita?

P.: Ho l'impressione che tutte queste definizioni siano limitate.

K.: Sono limitate, ma le renderemo più ampie. Potreste dire che è la fine del cammino, giungere all'esaurimento delle proprie risorse? Se in una situazione non c'è via d'uscita, si guarda da un'altra parte, ma questo non significa disperazione.

F.W.: Posso immaginare che la madre a cui muore il figlio sia disperata.

K.: Non proprio. Quella non la chiamerei disperazione. Direi piuttosto che ha rapporto col dolore.

P.: Non abbiamo tutti conosciuto la disperazione?

K.: Non lo so. Ve lo sto chiedendo; spiegatemi.

P.: Si prova un assoluto, totale senso di nullità.

K.: No, Pupul. Invece di "nullità" usate un termine più significativo - nullità è così futile - trovate un'espressione diversa.

R.: Io credo che sia l'esaurimento delle proprie risorse.

K.: Fine della speranza, fine della ricerca, fine dei rapporti. C'è qualcun altro che conosce la disperazione?

F.W.: Penso che sia una parete nuda.

K.: Una parete nuda non è disperazione.

A.: Qualcosa muore ancor prima che sia morto il corpo.

K.: Questa è la disperazione?

Par.: Uno stato di assoluta impotenza.

B.: È in qualche rapporto col dolore? Io credo che sia l'estremo del dolore, l'abisso del dolore.

K.: Balasundaram, volete dire che non avete mai conosciuto la disperazione?

Par.: È il contrario della speranza.

K.: No, Dottore. Sapete cos'è la disperazione? Potreste dirmi che cos'è?

Par.: Una condizione che deriva dagli insuccessi.

K.: L'insuccesso? La state riducendo troppo. Penso che la disperazione abbia un ordito piuttosto ampio. Ho parlato con persone disperate. Evidentemente, nessuno di voi conosce la disperazione. Non è così?

R.: Non credo di conoscere la disperazione. So cos'è la sofferenza.

K.: Voglio porre degli interrogativi. Quando parliamo della disperazione, si tratta di qualcosa di profondo, o soltanto dell'esaurimento delle proprie risorse?

P.: Voi conoscete la disperazione. Parlatecene dunque un poco.

Par.: È la tenebra?

K.: No, signore. Sapete cos'è la disperazione? Un uomo che soffre sa esattamente che cosa significa. Non mena il can per l'aia. Dice: "Ho sofferto, so che mio figlio è morto", e c'è uno spaventoso senso di isolamento, di perdita, un senso di autocommiserazione, una

tempesta tremenda; è una crisi. Potreste affermare che la disperazione è una crisi?

J.C.: Sì, signore.

K.: Per favore, non datemi ancora ragione. Evidentemente, facendo eccezione per uno o due di voi, nessuno sembra trovarsi in uno stato di disperazione.

A.: Si tratta forse di un modo di sfuggire alla sofferenza?

K.: Nella disperazione, è coinvolta la gelosia, un senso di perdita? Io ho voi, e voi improvvisamente mi lasciate, mi fate un muro contro: questo fa parte della disperazione? Sono dolente, ma si tratta di qualcosa che sfugge del tutto alla mia comprensione. Non sto dicendo che abbia valore o meno; sto chiedendo soltanto che cos'è la "disperazione". Che significato ne dà il dizionario?

F.W.: La radice della parola viene da "speranza".

K.: Signore, siete mai stato disperato? Per servirci del termine comune, che usiamo entrambi, sapete cosa significa - disperazione? È un profondo senso di paura?

P.: Quando arrivate al fondo di voi stessi, proprio alla radice di voi stessi, pensate che sia possibile distinguere tra paura e disperazione?

K.: No, allora perché usare la parola "disperazione"?

A.: Signore, credo che il termine disperazione sia distinto dal sentimento della paura.

P.: Quando si tocca il fondo, è molto difficile allora fare distinzione tra paura, dolore, disperazione.

K.: Posso chiedervi - non a voi personalmente - avete mai raggiunto il fondo più profondo di voi stessi? E nel caso, provate disperazione?

P.: Signore, a una simile domanda non c'è risposta. Come si fa a conoscere le zone profonde?

K.: Si tratta di un sentimento di impotenza, o è molto di più?

P.: È molto di più. Perché in uno stato di impotenza c'è sempre la speranza.

K.: È dunque qualcosa che ha un peso molto più grande della speranza. Che cos'è quel sentimento, o qual è la condizione in cui uno si sente totalmente, assolutamente disperato? Forse che nessun movimento ha luogo, di qualunque genere esso sia, e dal momento che non c'è movimento alcuno, chiamate questo disperazione?

P.: Come fate a distinguere?

K.: Sentite, voglio bene a mio figlio, è andato in rovina e io non posso farci nulla. Non posso neanche parlargli né avvicinarlo, non posso andargli vicino, toccarlo. Si tratterebbe qui di uno stato di disperazione? Il termine "disperato": disperato e disperazione. Uno stato di disperazione lo considerereste disperato?

F.W.: A volte diciamo: "Voglio disperatamente la tal cosa". In questa frase io proietto il mio desiderio di qualcosa.

P.: C'è in essa l'impulso verso uno scopo. Nella disperazione non c'è alcun genere di impulso.

F.W.: Allora "disperazione" non è il termine appropriato.

P.: La disperazione è un fattore molto importante nella vita.

B.: Si tratta anche di una mancanza di energia. Essere disperati non significa disperare per qualche motivo ma coincide col fatto di toccare il nadir dell'energia.

P.: Quando vi immergete nel profondo, non potete separare il dolore dalla

disperazione. Non penso che la distinzione abbia una validità sostanziale.

S.: Pupulji, all'inizio vi premeva di distinguere tra disperazione e dolore.

P.: Mi rendo conto che andando avanti, approfondendo, la distinzione tra disperazione e dolore non esiste.

K.: State chiedendo qual è la radice del dolore?

P.: No, signore. Vedo che non mi è possibile separare il dolore dalla disperazione.

J.C.: La disperazione è un sentimento di nullità.

F.W.: Ma la radice di questa parola deve avere qualche significato.

P.: Può non averne affatto. Una parola può non corrispondere al suo significato. Signore, ci deve essere gente che si è presentata a voi in uno stato di disperazione. C'è la sofferenza della nullità, della disperazione.

K.: Pupulji, stiamo forse dicendo che la disperazione ha rapporto col dolore, ha rapporto con quel senso di totale rinuncia ad ogni rapporto?

P.: Sì, un'angoscia totale.

K.: Un'angoscia totale, il sentimento assoluto di un completo isolamento, che significa non avere accesso o relazione con nulla al mondo. La disperazione ha rapporto col dolore, con l'isolamento, col ritiro?

J.C.: C'è in essa un carattere definitivo, la fine di tutte le vostre speranze, di ogni aspettativa.

K.: Qualcuno di voi, o altri ha mai raggiunto questo stadio? L'oscurità dell'anima, così la chiamano i Cristiani, la notte oscura dell'anima? La definireste così? È questa la disperazione? Quella ha una forza molto maggiore della disperazione.

P.: Voi non potete dire a me a quale livello mi trovo.

K.: Pupul, vogliamo cominciare così? Per prima cosa, serviamoci di una certa parola e delle sue implicazioni profonde, il significato della parola "dolore". Cominciate da lì.

P.: In misura diversa, tutti noi conosciamo il dolore.

K.: La pena, un senso di impotenza, l'impressione di non avere via d'uscita. Sono queste le cause della disperazione?

P.: La disperazione è questa. Perché fate obiezione?

K.: Io non le chiamerei disperazione. Procediamo con calma. Tastiamo il terreno. Mio figlio è morto, e questo è quello che io chiamo dolore. L'ho perduto. Non lo rivedrò mai più. Ho vissuto con lui, abbiamo giocato insieme, tutto è perduto, e all'improvviso, da un momento all'altro mi rendo conto di quanto io sia tremendamente solo. Questo sentimento, questo profondo senso di solitudine, questa mancanza di un compagno lo chiamereste disperazione? Oppure la solitudine è quel senso di profonda consapevolezza di un'assoluta mancanza di rapporto con chiunque al mondo? Questo tipo di solitudine lo chiamereste disperazione?

P.: State impiegando un termine per descrivere una situazione, per adattarlo a una certa situazione.

K.: Voglio descrivere una situazione.

P.: Potete usare la parola "dolore" come la parola "disperazione", ma la situazione non cambia.

K.: Di cosa si tratta, come trovare una via d'uscita, che cosa farne?

P.: No, voi avete detto: “Rimanete con tutti voi stessi col dolore”. Il dolore è la somma globale dell'energia?

K.: Non vi seguo.

P.: Avete detto che nella profondità del dolore vi è la somma di ogni energia. Quello di cui parliamo deve essere della stessa natura.

K.: Comprendo quello che state dicendo. Ieri sera K ha detto che il dolore è l'essenza di ogni energia. La totalità dell'energia vi si trova concentrata; credo che questo sia vero. Ora vediamo, questo è un fatto? È una realtà?

P.: Stamattina io ho certamente provato quell'altra cosa che io chiamo disperazione. L'ho provata di certo, in modo totale, assoluto. Qualunque dichiarazione io facessi adesso mi allontanerebbe dal fatto.

K.: Ecco, Pupul, credo che ci sto arrivando. Mio figlio è morto, e io mi rendo conto di quanto questo implichi. Si tratta di un fatto che non potrà mai essere mutato. La disperazione è forse il rifiuto di accettare il fatto reale? Io accetto totalmente, completamente il fatto che mio figlio è morto. Non cerco rimedi. Egli non è più. Rimango con questa realtà. Non la chiamo disperazione, dolore, non le do alcun nome. Rimango con la realtà di fatto che egli è morto. Che cosa dite? Siete capaci di restare con questo fatto senza il minimo movimento di fuga da esso?

P.: Anche il dolore o disperazione è un fatto inalterabile?

K.: No… osserviamo con calma, con prudenza. Amavo mio figlio e all'improvviso se n'è andato. In conseguenza di ciò, vi è un tremendo senso di energia che si traduce in dolore. Non è così? La parola “dolore” serve a indicare questo fatto; rimane soltanto il fatto. Questa non è disperazione. Lasciamola da parte. Voglio vedere che cosa realmente accade quando questa immensa crisi ha luogo, e la mente si rende conto che ogni tipo di fuga è una proiezione nel futuro, e rimane col fatto stesso senza movimento alcuno. Il fatto è inamovibile. Sono io capace, è la mente capace di rimanere con questo fatto immutabile senza allontanarsene? Parliamo in termini molto, molto semplici. Sono adirato, furibondo perché avendo dedicato la mia vita a qualcosa scopro che qualcuno l'ha tradito, e sono furente. Quel furore è tutta energia. Mi seguite? Non ho manipolato quell'energia. È una chiamata a raccolta di tutta la vostra energia che si esprime in un raptus di collera. Sono capace di restare fermo con quella collera furente? Senza trasporla, senza dare in escandescenze, senza razionalizzarla, ma semplicemente tenendola in me. È una cosa possibile? Che cosa accade? Non la chiamerei nemmeno disperazione.

A.: Direste che si tratta di uno stato di depressione?

K.: No, no. Quella è una reazione. Con questa cosa io ci rimango. Questa cosa mi espone. Io non la chiamerò depressione. Vorrebbe dire che la sto manipolando.

A.: Sto dicendo che qua c'è il paziente, c'è un'infezione con febbre. Ora la febbre è il sintomo di quell'infezione. In tal modo io ho osservato il me stesso adirato senza tentare nulla per modificarlo.

K.: No, Achyutji, non voglio dire che l'osservate. Voi siete quella collera, voi siete tutto quel furore e la totale energia di quel furore.

A.: Non c'è energia. Si accompagna a un senso di assoluta impotenza.

K.: No, signore. Credo di capire di che cosa Pupulji sta parlando, e cioè questo: sono giunto alla consapevolezza di essere prigioniero di una rete che io stesso mi sono costruita, e sono incapace di muovermi, sono paralizzato. In questo caso, si tratta di disperazione?

J.C.: Se una donna che non sa nuotare vede che suo figlio sta annegando in mare, penso che allora ci debba essere una disperazione profonda, perché la donna sa che lo si potrebbe salvare, ma ne è incapace lei stessa. Mi seguite?

K.: Perfettamente, signore. Ma ho l'impressione che ci stiamo allontanando dal nostro punto. Stiamo descrivendo ora in modi diversi il significato della disperazione, il significato del dolore, il significato di tutto questo insieme.

A.: La condizione che avete descritta or ora e quella che Pupulji stava descrivendo sono diverse dalla collera. La collera è la reazione al comportamento di una persona esterna a noi. Qui si tratta di una reazione alla nostra situazione.

K.: Non si tratta di una reazione, bensì della consapevolezza della propria inadeguatezza, e questa inadeguatezza al suo livello più profondo, non di superficie, è disperazione, non è così?

F.W.: Non si tratta di molto più di questo? Io contesto questa consapevolezza della mia inadeguatezza, perché è già presente il fatto che quella inadeguatezza io non la voglio accettare.

P.: Come fate a saperlo?

F.W.: Mi è sembrato di dover concludere così da quanto stavate" dicendo.

K.: Attento, Fritz, o lo sentite o non si tratta di un fatto reale. Potreste affermare, se mi consentite la domanda, di avere mai provato una sensazione di assoluta impotenza?

F.W.: Non mi ricordo. Non lo so.

K.: Ma io vengo da voi e vi dico che ho provato questa assoluta impotenza e che voglio capirla, mi ribolle dentro, mi mette in uno stato di disperazione. Come affrontereste la cosa? In che modo mi aiutereste a superarla?

F.W.: Conosco qualcosa di molto simile a quanto dite, per esempio la maggior parte delle cose della vita io non riesco a comprenderle, e il mio cervello è del tutto inadeguato a capire. Così, se è questo che intendete con inadeguatezza, di questa io sono cosciente.

K.: Signore, mi rendo conto di essere insufficiente, ne sono consapevole. Allora cerco di rimediare con svariati espedienti. Vedo che sto tentando di colmare l'insufficienza, e mentre vado aggiungendo mi accorgo che c'è ancora un vuoto, una mancanza. Sono arrivato al punto di accorgermi che nonostante tutti i miei sforzi quell'insufficienza non potrà mai essere cancellata, colmata. Questo è vero dolore o disperazione. Non è vero, Pupulji? Guardate, c'è un punto a cui voglio arrivare. Posso andare avanti? Mio figlio è morto. Non sono soltanto disperato, ma mi trovo in un profondo stato di shock, un profondo sentimento di perdita che chiamo dolore. La mia risposta istintiva è di fuggire, di farmene una ragione, di agire su di esso. Ora, mi rendo conto dell'inutilità di tutto questo, e rinuncio ad agire. Non lo chiamerò dolore, non lo chiamerò disperazione, non lo chiamerò collera, ma vedo che il fatto è l'unica cosa che esista; nient'altro. Tutto il resto è non-fatto. Vediamo dunque, che cosa accade? E qui che voglio arrivare. Se quella è disperazione, se le restate insieme senza nominarla, senza riconoscerla, se le restate

insieme completamente senza alcun movimento del pensiero, che cosa avviene? Questo è quanto ci prepariamo a discutere.

R.: È molto difficile, perché il pensiero dice "non ti allontanare", ma questo è ancora pensiero.

K.: No, questo è un gioco intellettuale. Non ha validità alcuna. Vengo a trovarmi di fronte un fatto immutabile, e mi ci accosto col desiderio disperato di allontanarlo da me, qualunque sia il motivo - amore, affetto, qualunque sia la ragione, e io combatto contro di esso, ma il fatto non può essere cambiato. Sono capace di far fronte al fatto senza provare sentimenti di speranza, di disperazione, tutta quella struttura verbale, e di dire semplicemente: "Si, sono quello che sono"? Se riesco ad attenermi a questo punto, credo che avvenga un qualche cosa di esplosivo.

A.: Signore, prima che questo accada, si richiede una qualche purificazione. A mio vedere, è richiesta una purificazione del cuore.

K.: Io non la chiamerei purificazione. Vedete, Achyutji, voi sapete cos'è il dolore, non è vero? Siete capace di rimanere con esso senza muovervi? Cosa avviene quando non c'è movimento? Adesso ci sono - quando mio figlio muore, questo è un fatto immutabile, irrevocabile; e quando io rimango con esso, che di nuovo è un fatto immutabile, irriconciliabile, i due fatti si incontrano.

P.: Nella profondità del dolore che non ha cause conosciute, non c'è nulla a cui reagire, non c'è un evento al quale reagire.

K.: Nessun processo analitico è possibile, lo capisco.

P.: In un certo senso, il pensiero vi si trova paralizzato.

K.: Si, è proprio così. C'è il fatto immutabile che mio figlio è morto e che io non abbia via di scampo: anche questo è un altro fatto. Così, quando questi due fatti si incontrano, che cosa accade?

P.: Come dicevo, il passato non continua ad essere lì per un qualche atto della volontà.

K.: Capisco.

P.: Dopo di ciò che cosa è dunque possibile?

J.C.: La nostra mancanza di consapevolezza non potrà ammettere la presenza di due fatti.

K.: È proprio questo che voglio scoprire. Qualcosa deve succedere. Io mi domando se esistano due fatti o un fatto soltanto. Il fatto che mio figlio è morto e il fatto che non devo allontanarmene. Quest'ultimo non è un fatto. È un'idea, e pertanto non è un fatto. C'è soltanto un fatto. Mio figlio è morto. Questo è un fatto assoluto, immutabile. È una realtà. E io dico a me stesso, non devo fuggire, devo aderirvi completamente. E dico che questo è un fatto. Metto in dubbio che si tratti di un fatto. È un'idea. Non è un fatto allo stesso modo che è un fatto che mio figlio sia morto. Egli non è più. C'è un fatto soltanto. Quando separate il fatto dalla vostra persona e dite: "devo aderirvi con tutta la mia attenzione", questo è un non-fatto. Il fatto è l'altro.

S.: Ma il mio movimento è un fatto. Non è così?

K.: È un fatto oppure un'idea?

S.: Il rifiuto di rimanere lì, l'allontanamento da quell'energia della collera, o

l'allontanamento dall'energia della sofferenza, non sono un fatto?

K.: Certamente sì. Vi ricordate la nostra discussione dell'altro giorno - un'astrazione può essere un fatto. Ho la convinzione di essere Gesù. Questo è un fatto, come il fatto che io creda di "essere un uomo buono". Entrambi sono fatti; entrambi sono originati dal pensiero. Tutto qui. Il dolore non ha la sua causa nel pensiero, ma in una realtà che si è tradotta in dolore.

S.: Il dolore non è causato dal pensiero?

K.: Un momento, un momento, procedete con calma. Non ho alcuna certezza. Come dissi già, questo è un dialogo, una discussione. Io affermo qualcosa. Voi me lo dovete smontare.

.S.: Ci sono diversi generi di dolore.

K.: No, no. Mio figlio è morto, questo è un fatto.

R.: E il problema è di affrontare il fatto che egli non c'è più.

J.C.: Il dolore non è un fatto?

K.: Mio figlio è morto. Questo è un fatto. E questo fatto rivela la natura del mio rapporto con lui, il mio impegno con lui, il mio attaccamento a lui, ecc. che sono tutti dei non-fatti.

P.: Signore, questo viene dopo. Quando mio figlio muore, c'è una cosa soltanto.

K.: È proprio quello che vado dicendo.

P.: In realtà, se vostro figlio è morto, è possibile che in quel momento la mente possa allontanarsi?

K.: Per il momento è paralizzata, completamente paralizzata.

P.: Questo avviene sul momento.

K.: No, fate attenzione, mio figlio è morto, e io resto paralizzato da questo evento; mi trovo in uno stato di shock sia dal punto di vista psicologico che da quello fisiologico. Questo shock lentamente svanisce.

P.: In un certo senso, l'intensità di quello stato si è già dissolta.

K.: No. Lo shock non è rendersi conto del fatto. È uno shock fisico. Qualcuno mi ha colpito sulla testa.

P.: C'è uno shock.

K.: Tutto qui. Si è prodotta una paralisi, per qualche giorno, per qualche ora, per pochi minuti. Quando avviene uno shock, la mia coscienza non lavora.

P.: Qualcosa lavora.

K.: No, ci sono soltanto lacrime. È paralizzata. Questa è una delle condizioni. Ma non è uno stato permanente. È uno stato transitorio dal quale poi emergerò.

P.: Ma nel momento che comincio a uscirne…

K.: No, è durante lo shock che mi trovo faccia a faccia con la realtà.

P.: In che modo affrontate la realtà?

K.: Vediamo un poco. Mio fratello o mia sorella muore, e in quel momento, un momento che potrà durare qualche giorno o qualche ora, si ha un tremendo shock psicosomatico. Non c'è nessuna attività della mente, nessuna attività della coscienza. È come essere paralizzati. Non si tratta di uno stato.

P.: È il dolore, questa è l'energia del dolore.

K.: Quell'energia è stata di gran lunga troppo forte.

P.: Un qualunque moto di allontanamento disperde quell'energia?

K.: No, ma il corpo non può rimanere psicosomaticamente in uno stato di shock.

P.: Allora, come affronta il dolore?

K.: Ci sto arrivando. È come un uomo paralizzato che desideri parlare. Non può farlo.

P.: Cosa succede quando lo shock ha termine?

K.: Vi risvegliate al fatto, al fatto che vostro figlio è morto. È allora che ha inizio il pensiero, che ha inizio l'intero movimento del pensiero. Ci sono le lacrime. Dico: "Vorrei essermi comportato bene, vorrei non aver detto quelle ultime parole crudeli nel momento estremo". Poi, cominciate a fuggire da tutto ciò - "Vorrei tanto incontrare mio fratello nella mia prossima esistenza, nel luogo astrale". Io fuggo. Voglio dire che se non cercate scampo e non osservate il fatto come diverso da voi stessi, in quel caso l'osservatore è l'osservato.

P.: Tutto si condensa in quello stato iniziale di shock.

K.: Me lo domando, Pupul. Approfondite un pò di più. È uno shock che il corpo e la psiche sono incapaci di sopportare, c'è in atto una paralisi.

P.: Ma se c'è energia?

K.: È troppo forte. È di gran lunga troppo forte. Questo è un fatto.

P.: Signore, procediamo adagio.

K.: Allora forse non parliamo della stessa cosa.

P.: È al momento della morte che si ha di questa una consapevolezza totale. Dopo si disperde.

K.: No, Pupul, vorreste metterla così? Lasciate da parte la morte per il momento.

P.: Ma anche quella è un fatto assoluto.

K.: Un momento, ci sto arrivando. Quando la morte ha luogo, il tremendo shock ci ha svuotati di tutto. Non è come di fronte a una montagna, a un panorama meraviglioso. Le due cose sono completamente diverse.

P.: Dipende, signore, dalle condizioni della mente.

K.: Dipende dalla condizione del rapporto.

P.: E dallo stato della mente quando la morte ha effettivamente luogo.

K.: Sì. Allora, di cosa stiamo discutendo? Qual è il tema del nostro dialogo?

P.: Stiamo cercando di scoprire cos'è questo quoziente massimo di energia che nasce dalla disperazione, dalla morte, dal dolore; qual è l'alchimia chimica che trasforma l'energia che in apparenza è distruttiva e dannosa in quello che voi chiamate passione. Se si permette al dolore e alla disperazione di corroderci, che del resto è un processo naturale, ecco allora presentarsi un nuovo elemento.

K.: Quando l'energia non viene dispersa attraverso le parole, quando l'energia dello shock dovuto a un qualche evento importante non è dispersa, quell'energia senza causa prende un significato completamente diverso.

P.: Se permettete la domanda, questo fatto di sopportarla con la coscienza…

K.: Non è nella coscienza.

P.: Non è nella coscienza?

K.: Non è nella coscienza. Se la trattenete nella coscienza, fa parte del pensiero. La

vostra coscienza è tenuta insieme dal pensiero.

S.: È sorta nella coscienza.

K.: No.

S.: Allora, di cosa si tratta?

K.: Del fatto di trattenerla, di non fuggirne lontano, di rimanervi assieme.

P.: Qual è l'entità che resta immobile?

K.: Non c'è un'entità.

P.: Allora che cos'è?

K.: L'entità esiste quando c'è allontanamento dal fatto.

P.: In che modo ha termine l'entità?

K.: Sentite, Pupul, rendiamo la cosa molto semplice, chiara.

P.: È molto importante.

K.: Sono d'accordo, è molto interessante. C'è uno shock. La percezione dello shock è svanita, c'è il dolore. La parola stessa "dolore" è una distrazione. La fuga è una distrazione che allontana dal fatto. Rimanere del tutto presenti con quel fatto significa che non c'è interferenza del movimento del pensiero; pertanto, voi adesso non lo trattenete consapevolmente. Lo ripeto. La coscienza è tenuta insieme dal pensiero. Il contenuto crea il pensiero. L'evento della morte di mio figlio non è pensiero, ma quando gli do forma di pensiero, esso è nell'ambito della mia coscienza. Questo è molto importante. Ho scoperto qualcosa.

P.: È la forza stessa di quell'energia che riduce il pensiero al completo silenzio?

K.: Mettetela pure così se volete. Il pensiero non può raggiungerla. Ma il nostro condizionamento, la nostra tradizione, la nostra educazione la manipolano, la cambiano, la modificano, la razionalizzano, la sfuggono, e tutto questo è l'attività della coscienza.

R.: Il nodo della questione sembrerebbe risiedere nel fatto di dare dei nomi alle forme che essa prende, e questo è il germe da cui si sviluppa tutta la restante dispersione.

K.: È molto interessante. Non riesco a ricordare il momento in cui mio fratello morì. Ma da quanto mi hanno detto Shivarao e altri, sembra che ci sia stato un periodo di shock, e quando K ne è uscito fuori, egli è rimasto con quell'evento; non è andato dalla dottoressa Besant per chiederle aiuto. In tal modo, io sono ora in grado di vedere come accade lo shock; quando lo shock è superato, vi affacciate al fatto che un avvenimento tremendo ha avuto luogo: la morte; non la mia o la vostra, quella di mio o di vostro fratello, ma ha avuto luogo la morte, che è un avvenimento straordinario come lo è la nascita. Ora, siamo capaci di guardarla, di osservarla senza che intervenga la coscienza sotto forma di pensiero?

P.: Ritorniamo al dolore. Voi avete detto: "Il dolore non nasce dal pensiero".

K.: Sì. Il dolore non nasce dal pensiero. Voi che cosa ne dite?

P.: Quando c'è la morte del dolore, il pensiero non esiste.

K.: Un momento, Pupul, un momento. Il dolore non è figlio del pensiero. Questo è quanto K ha detto. Perché? La parola "dolore" è pensiero. La parola non è la cosa stessa, perciò quel sentimento di dolore non è la parola. Quando viene impiegata la parola, diventa pensiero.

J.C.: Stiamo parlando di una situazione in cui si è prodotto uno shock. Il parossismo di

quell'energia, il ritorno alla coscienza è il dolore.

K.: L'ho nominato come dolore.

J.C.: È il ritorno allo stato di sofferenza.

K.: No. C'è lo shock. Poi c'è l'allontanamento da quello shock.

P.: Se il dolore viene spogliato della parola…

K.: Naturalmente. È per questo che voglio essere molto chiaro. La parola non è la cosa stessa, perciò quel sentimento di dolore non è la parola. Se non c'è la parola, non c'è il pensiero.

P.: Il dolore è un fatto; anche se si elimina la parola, il contenuto rimane.

K.: Certamente. Allora, è possibile non nominarlo? Nel momento stesso che lo nominate, lo portate nell'ambito della coscienza.

S.: Prima che venga nominata, la condizione reale non fa dunque parte della coscienza? La parola è "dolore": nel momento che le date il nome di "dolore", essa è una cosa diversa. Il "quel che è" che non viene nominato fa parte della coscienza?

K.: Abbiamo detto che la coscienza è il suo contenuto. Il suo contenuto è messo assieme dal pensiero. Ha luogo un evento per il quale lo shock dell'energia caccia via la coscienza per un secondo o per giorni o per mesi o quel che sia. Allora, con lo svanire dello shock, cominciate a dare un nome a quella condizione. Quindi la portate nell'ambito della coscienza. Ma nel momento in cui avviene non fa parte della coscienza.

La registrazione: un'attività dei millenni

P.: Krishnaji, avete parlato della capacità di trattenere nella coscienza i sentimenti della collera, della paura o di qualsiasi altra emozione forte senza dare loro un nome. Vogliamo esplorare questo tema? L'eliminazione, che si tratti di dolore, ira, paura o di un altro qualunque dei nostri lati d'ombra, è resa possibile soltanto nel caso che si realizzi quello di cui voi avete parlato. Possiamo raggiungere quella passione del sentimento che rimette in questione tutti questi termini, come paura, ira, ecc.? Si può trattenerla nella coscienza?

K.: Cosa significa tenere in sé il sentimento della collera, qualunque cosa "è", senza la parola corrispondente? È questo possibile?

P.: Ed esiste qualcosa senza la parola?

K.: Andate avanti.

F.W.: Se si elimina la parola "paura", la paura esiste ancora? E qual è la natura dell'energia nel corpo o nell'intero essere se non la si nomina?

A.: La chiarezza per noi consiste nel dare nomi. Quando vogliamo scandagliare una forte emozione, un disturbo, vogliamo sapere esattamente cos'è, non vogliamo in alcun modo ingannarci. Invariabilmente, prima che siamo giunti ad averne una comprensione completa, l'abbiamo nominato. Così, l'atto di nominare è allo stesso tempo il nostro strumento di chiarificazione e una causa di confusione.

K.: La parola è diversa dal fatto, da "ciò che è"? La parola "porta" è differente dalla porta? La parola "porta" non è la realtà. Così, la parola non è la cosa.

S.: Sorge allora la domanda se si possa mai indicare la realtà.

K.: Lo scopriremo. Esamineremo il problema senza fretta.

R.: C'è differenza tra queste asserzioni: "La parola "porta" non è la porta" e "La "paura" non è la paura"? Le due cose sembrano diverse.

K.: La parola "porta" non è la realtà. Il nome K non è la realtà; la forma non è la realtà. Così, la parola non è la cosa stessa. La "porta", la parola, è differente dalla realtà. Stiamo cercando di scoprire se la parola "paura" è diversa dalla realtà. La realtà rappresenta la parola e senza la parola esiste la realtà?

S.: Cos'è il sentimento della paura senza la parola?

K.: Procediamo con molta, molta cautela. Voglio rendere questo punto perfettamente chiaro a me stesso. Esiste la parola "paura", ora la parola "paura" è diversa dalla realtà, dall'emozione, dal sentimento della paura, e senza la parola quel sentimento esiste?

R.: La parola è pensiero.

K.: Così, la parola è il mezzo attraverso il quale il pensiero si esprime. Il pensiero può esprimersi senza la parola? Certo che può; un gesto, uno sguardo, un cenno del capo, e così via. Senza la parola, il pensiero può esprimersi in modo molto, molto limitato. Quando volete esprimere qualcosa di molto complesso attraverso il pensiero, la parola è necessaria. Ma la parola non è il pensiero reale, la condizione reale.

A.: Faccio un'obiezione: noi percepiamo con i sensi. Quel processo ha termine quando si designa con nomi. Questo dà il via al processo terziario. Col nominare, nel mio cervello ha inizio una quantità di complicazioni. Ora, io me ne accorgo e cancello la parola, il nome. Quando ho cancellato il nome, non ho cancellato l'emozione.

K.: Non ne sono del tutto sicuro, Achvutji. Pupulji sta chiedendo qual è la facoltà della mente che riesce a trattenere quell'emozione senza la parola, senza movimento di sorta, è così?

R.: Ma non siamo in dubbio sul fatto che il sentimento possa insorgere senza la parola?

K.: Questo è tutto.

P.: Se così posso dire, molte cose nella coscienza nascono prima della parola.

Rad..: La paura primordiale; ma può sostenersi senza la parola?

P.: Io non sto parlando del sostenersi. Ma ci sono svariate cose, la tenerezza, la gioia per esempio.

K.: Riuscite a osservare qualcosa senza la parola? Riuscite, per il momento, a osservare me, la mia forma, senza la parola?

P.: Sì.

K.: Ci riuscite. Dunque, state già osservando la forma, avete soppresso la parola "K" e state osservando la forma.

P.: Stiamo osservando. Non dico che stiamo osservando la forma.

K.: Allora, che cosa state osservando?

P.: Vedete, signore, nel momento stesso che uno dice: "Sto osservando la forma", deve esserci l'atto di nominare.

K.: Ci deve essere un nome.

P.: Ci deve essere l'atto di nominare.

K.: No.

P.: Signore ascoltate, vi prego. Quando dico che c'è soltanto l'osservare, la forma

allora è parte dell'intero campo d'osservazione. Sto osservando, non soltanto voi, sto osservando.

K.: Ho detto, sopprimete la parola "K", e osservate la forma. Questo è tutto. È ovvio che state osservando. Ma io lo sto limitando soltanto alla forma. State osservando la forma?

P.: Si. Sto osservando la forma.

K.: Dove volete arrivare?

P.: Sto cercando di capire se la parola precede l'osservazione.

K.: Pupul, siamo semplici. C'è la paura. Voglio scoprire se la parola ha creato quella paura. La parola è il segno di riconoscimento di quella cosa che ho chiamato paura, perché quella paura è andata avanti per molti anni, e io l'ho riconosciuta attraverso la parola. Dieci anni fa ho avuto paura, quella paura è registrata nel mio cervello insieme alla parola. Alla parola è associata la paura. Oggi mi riaccade di avere paura, e immediatamente il processo di riconoscimento, rappresentato dalla parola, si mette in moto, e così via. In tal modo, la parola mi suscita un'emozione che avevo provato in precedenza. La parola stimola l'emozione, ha stabilizzato l'emozione.

R.: Sì. L'appoggia.

K.: La mantiene. La parola mantiene l'emozione riconoscendola, ricordandola, e così via. Ora, io chiedo se può esservi paura senza la parola. La parola è un processo di riconoscimento. Fritz, osservate. Siete spaventato. Come fate a sapere che siete spaventato?

F.W.: Dandogli un nome.

K.: Via, come fate a saperlo?

F.W.: Altre volte ho avuto paura, così conosco quell'emozione. Perciò, quando si ripresenta la riconosco.

K.: Se la riconoscete, si tratta di un processo verbale; se non la riconoscete, che cosa provate?

F.W.: Non c'è paura. Il corpo è carico di energia.

K.: No, signore, non usate la parola "energia" perché finiremmo in un campo diverso. C'è la paura. Nominandola l'ho riconosciuta. Nominandola, l'ho collocata in una categoria e il cervello la ricorda, la registra, la trattiene. Se mancasse ogni riconoscimento, ogni attività verbale, la paura esisterebbe ancora?

P.: C'è uno stato di allarme.

K.: Sto usando la parola "paura". Attenetevi a questa.

P.: Se mi consentite, la paura non è una cosa così semplice da dire che non nominandola essa non esista…

K.: Non sto, infatti, dicendo questo. Naturalmente, essa implica una notevole complessità.

P.: È un'esperienza terribile.

S.: Psicologicamente, qualcosa accade anche prima che abbia luogo l'atto del nominare.

P.: Ci sono paure estremamente profonde.

S.: Se accettiamo unicamente il punto di vista che la parola crei la paura, ciò significa

che la paura manca affatto di contenuto.

K.: Non dico questo. Esiste un processo di riconoscimento. Se questo processo di riconoscimento non esistesse, se ciò fosse in qualche modo possibile, allora che cosa sarebbe la paura? Non sto dicendo che non esiste. Sto facendo una domanda. Se non c'è alcun processo di registrazione, di incisione, rappresentato dall'attività della memoria, che cos'è questa cosa che chiamiamo paura?

P.: Sopprimete la parola "paura", e osservate che cosa rimane. Qualunque altra parola io impieghi si attaglierà altrettanto bene che la parola "paura".

K.: Io affronto il problema da un angolo completamente diverso. Voi mi insultate perché esiste in me un'immagine. All'istante ha luogo una registrazione. Io chiedo: È possibile che quando m'insultate quel processo di registrazione giunga a un termine, così che non si produca registrazione alcuna?

.S.: Questo non lo comprendo. Quello è un processo del tutto diverso.

K.: È esattamente la stessa cosa. La paura insorge perché ho paura del passato. Il passato è registrato, e quell'episodio nel passato risveglia il sentimento di paura. Quella paura è stata registrata. È possibile osservare la nuova emozione, qualunque essa sia, senza riattivare il passato? Mi avete capito?

Rad.: C'è un senso di riconoscimento prima ancora che uno la chiami effettivamente paura.

K.: No, attenti. Procediamo con calma. Voi mi insultate. Io insulto voi. Cosa accade? "Voi registrate il fatto, non è così?

Rad.: Lo registro quando lo riconosco inizialmente. Questo stesso fatto crea un impulso.

K.: Perciò, fermate quell'impulso. È possibile arrestare quell'impulso? Sentite Radhika, mettiamo la cosa in termini molto più semplici. Siete rimasta ferita. Non è così? Siete rimasta ferita dall'infanzia per motivi diversi, e questo si è inciso profondamente nella mente, nel cervello. La reazione istintiva è di non lasciarvi più ferire. Così vi costruite un muro, vi ritirate. Ora, senza costruire il muro, vi è possibile sapere che siete rimasta ferita, riuscite ad esserne consapevole e a non registrare un processo di sofferenza una volta che si ripresenti il fatto?

F.W.: Che cosa intendete con la parola "registrare"?

K.: Il nostro cervello è un registratore. Registra tutto il tempo, ciò che piace e dispiace, il piacere e la sofferenza. Esso lavora, lavora. Io vi dico qualcosa di sgradevole e il cervello se ne incarica all'istante, lo registra. Ora io dico:. "Siete capaci di bloccare quell'atto di registrazione, benché abbia già registrato? E la prossima volta che vi sia offesa, non registrarla affatto?". Capite di cosa sto parlando? In primo luogo, afferrate la domanda. La domanda vi è chiara?

F.W.: Vuol dire di non formarsene immediatamente un'immagine.

K.: No, no. Non fate intervenire l'immagine per il momento. Rende la cosa ancora più complessa. Riuscite a riconoscere la parola senza registrarla? Mi voglio tenere su un piano molto, molto semplice. In primo luogo, capite questo fatto. Il cervello registra tutto il tempo. Voi mi date dell'imbecille, questo evento per diversi motivi viene registrato. Questo è un fatto. La prossima domanda è questa: È possibile che detta registrazione

abbia termine? In caso contrario la mente, il cervello non godono di alcun senso di libertà.

P.: Il cervello è una cosa viva. Deve registrare. La registrazione è un conto, ma troncare l'impulso è il movimento che allontana dalla registrazione.

K.: È proprio di questo che sto parlando.

S.: Non parlate di due cose diverse: da un lato, dell'arresto dell'impulso, dall'altro dell'arresto della registrazione in toto?

K.: In primo luogo, dovete capire di cosa sto parlando. Solo allora potete fare domande. Soltanto allora potete chiarirvi il problema.

P.: Quando dite di non registrare, questo significa che le cellule cerebrali si arrestano?

K.: Vedete, Pupulji, questo è molto importante, perché, se non esiste la possibilità di interrompere la registrazione ,il cervello diventa meccanico.

A.: Su questo punto ho qualche riserva, perché state semplificando troppo il problema. In realtà, il nostro modo di percepire qualcosa opera senza che noi sappiamo se ci sia preferenza o avversione, e la paura fa parte dello stesso ciclo. Nasce dal passato, e non ha rapporto diretto con quanto percepisco. Ma è quello che percepisce.

K.: Dal momento che il cervello registra tutto il tempo, esso si sposta da una conoscenza all'altra. Ora io metto in dubbio la validità di questa parola. Vedo che la conoscenza è limitata, frammentaria e così via, e mi domando se la registrazione non possa giungere a un arresto.

G.M.: Il cervello è in grado di rispondere a un simile quesito?

K.: Penso di sì, nel senso che il cervello può diventare consapevole della propria attività registrante.

P.: Vi sono paure alle quali è possibile far fronte in quel modo. Ma la paura è stata l'urlo di dolore dell'umanità per millenni. E noi siamo quell'urlo.

K.: Lo so. Un momento. Quell'urlo di dolore è la paura. Il cervello ha registrato per millenni. Perciò, l'atto di registrare ne è diventato parte. Il cervello è diventato meccanico. Io dico: È possibile che questo processo meccanico si arresti? Questo è tutto. Se non può essere interrotto diventa soltanto una macchina, ciò che in effetti è. Tutto questo fa parte della tradizione, della ripetizione, della registrazione costante attraverso i millenni. Vi faccio una semplice domanda che ha un senso molto profondo, e cioè: Può arrestarsi? Se non può arrestarsi, l'uomo non è mai libero.

Par.: Posso farvi una domanda? Perché abbiamo bisogno di registrare?

K.: Per avere sicurezza, salvaguardia, protezione, certezza. La registrazione ha lo scopo di dare al cervello un certo senso di sicurezza.

P.: Il cervello stesso non ne è coinvolto? Si è sviluppato per mezzo della registrazione.

K.: Si è sviluppato per mezzo della conoscenza, che è registrazione.

P.: Che cos'è che dal suo interno dice: "Fermati"?

K.: Qualcuno mi sfida.

P.: Qual è il fattore che vi fa dire: "Fermati"?

K.: Qualcuno arriva e dice: Guarda, attraverso i millenni l'uomo si è sviluppato per mezzo della conoscenza e al momento attuale tu sei certamente diverso dai grandi primati. E dice ancora: Guarda, fintanto che continui a registrare tu vivi una vita

frammentaria, perché la conoscenza è frammentaria e qualunque cosa tu faccia in quella condizione mentale frammentaria è incompleta. Perciò c'è dolore, sofferenza. Così, al termine di questa spiegazione domandiamo: può aver fine quella registrazione, quell'attività del passato? Ascoltate. Sto semplificando. Questa attività di millenni può aver termine?

P.: Vi pongo questa domanda: Ha qualcosa a vedere con la capacità di ascoltare?

K.: Sì, c'è un rapporto. Questo è il punto.

P.: E l'atto di ascoltare arresta, mette a tacere la registrazione.

K.: Proprio così. È questo che intendo. Siete capitata per caso nella mia vita. Siete capitata nella mia vita e mi avete fatto rilevare che il mio cervello si è sviluppato attraverso la conoscenza, attraverso la registrazione, attraverso l'esperienza; e che quella conoscenza, quell'esperienza sono fondamentalmente limitate. E che qualunque azione abbia origine da quella condizione limitata sarà frammentaria, e perciò ci saranno conflitto, dolore. Cercate di scoprire se quell'impulso, così poderoso per mole e profondità, può aver termine. Sapete che la conoscenza è un poderoso flusso di energia. Ponete fine a questa conoscenza. È tutto.

F.W.: Posso farvi una domanda? Si è accennato frequentemente al registratore che va avanti registrando senza potersi arrestare. Deve essere fermato. Ma poi, può il cervello fermare se stesso?

K.: È quel che dovremo scoprire. Per prima cosa, prendete coscienza della domanda, questo è essenziale. Per prima cosa, ascoltate la domanda.

S.: L'insieme della mia coscienza non è altro che registrazione? Nell'intera mia coscienza non va avanti altro che la registrazione?

K.: Naturalmente.

S.: Allora, cos'è che può osservare quella registrazione?

K.: Cos'è che può osservare quella registrazione o impedirla? Conosco anche il silenzio - il silenzio che passa tra due rumori…

S.: Il silenzio di cui faccio esperienza viene anch'esso registrato?

K.: Questo è ovvio.

S.: Non potete impiegare il termine "registrazione" per il silenzio.

K.: Finché dura il processo di registrazione, è un fatto meccanico. Esiste un silenzio non meccanico? Un silenzio che non sia stato pensato, prodotto, causato o inventato. Altrimenti, si tratta di un silenzio puramente meccanico.

S.: Ma a volte conosciamo il silenzio non meccanico.

K.: Non a volte.

Raj.: Signore, è possibile che intervenga un silenzio non meccanico?

K.: No, no. Non è questo che mi interessa. La mia domanda è del tutto diversa: questo impulso, questo condizionamento, l'intera coscienza sono il passato. Sono in movimento. Non esiste una coscienza futura. L'intera coscienza è il passato, registrato, ricordato, immagazzinato sotto forma di esperienza, conoscenza, paura, piacere. Questo è l'impulso globale del passato. E capita che arriva qualcuno e dice: Ascoltate quello che ho da dirvi, potete fermare quell'impulso? Altrimenti questo impulso, con la sua attività frammentaria andrà avanti in eterno.

Raj.: Credo che questa attività possa venire interrotta se non ci si abbarbica ad essa.

K.: No, l'impulso siete voi. Voi non siete diversi dall'impulso. Non riconoscete il fatto che voi siete questo vasto movimento, questo fiume della tradizione, dei pregiudizi razziali, della spinta collettiva, delle cosiddette rivendicazioni individuali. Se non si ferma tutto ciò, non c'è un futuro. Così, se questa corrente va avanti non c'è futuro. Potrete chiamarlo un futuro, ma si tratta soltanto della stessa cosa modificata. Non c'è un futuro. Mi domando se ve ne rendete conto.

P.: Qualcosa accade e in me sorge l'oscurità. Nasce la domanda: È possibile che la coscienza col proprio contenuto, che è oscurità…

K.: Giungete a un termine. Resistete.

P.: Che cosa volete dire esattamente?

K.: Siete capace, il cervello è capace di resistere a questo impulso, o è soltanto un'idea che si tratti di un impulso? Mi state seguendo? Ascoltate attentamente. L'impulso è un fatto reale o è un'idea? Se è un'idea, allora potete resistere all'idea dell'impulso. Ma se non si tratta di un'idea, di una conclusione, allora il cervello è direttamente in contatto con l'impulso. Mi domando se mi state seguendo. E perciò può dire: "D'accordo, voglio guardare". Si tratta di guardare, di non permettergli di muoversi. Ora, vi state aggrappando alla parola, o è questo vasto movimento che state osservando? Vedete, il vasto movimento siete voi. Quando dite di essere quel vasto movimento, si tratta di un'idea?

Raj.: No.

K.: Perciò voi lo siete. Cercate di scoprire se questa cosa può aver fine: il passato che viene a incontrare il presente, una sfida, una domanda, e il finire. Altrimenti, non c'è fine alla sofferenza. L'uomo si è rassegnato alla sofferenza per migliaia e migliaia di anni. Quell'impulso persiste nel tempo. Potrò darne dieci spiegazioni - la reincarnazione, il karma - ciò nondimeno continuo a soffrire. Questa sofferenza è l'enorme impulso dell'uomo. Quell'impulso può giungere a un termine senza coercizione? Il controllore è il controllato. Quell'impulso può _arrestarsi? Se non si arresta, allora non c'è libertà, l'azione allora sarà sempre incompleta. Riuscite a vedere la cosa nel suo insieme, a vederla realmente?

P.: È mai possibile vederla? Quando vediamo l'emozione nel presente, che cos'è che vediamo?

K.: Vi do della sciocca. Dovete proprio registrarlo?

P.: Non saprei dire perché devo registrarlo.

K.: Non lo registrate.

P.: Si tratta di vedere se questi miei occhi e orecchie corrono incontro alla parola; se rimangono immobili e ascoltano, la registrazione non avviene. C'è l'ascoltare senza la registrazione.

K.: Così, che cosa vedete?

P.: Non c'è un modo di vedere questo movimento. Ho continuato a osservare questa discussione nel suo svolgersi e dico: Che cosa significa registrare il fatto? Io sto ascoltando, voi state ascoltando. Ovviamente, se il mio ascoltare è rivolto alla parola che procede da me, io sto registrando, e proprio questo movimento verso l'esterno la

respinge indietro. Ma se gli occhi e le orecchie vedono e ascoltano, ma in uno stato di quiete, allora possono ricevere senza registrare affatto.

K.: Così, state dicendo che c'è una tranquillità nell'ascoltare. Non c'è registrazione, ma la maggior parte di noi non siamo tranquilli.

P.: Non sappiamo rispondere a quella vostra domanda: Perché si dovrebbe registrare?

K.: No. La mia domanda è del tutto diversa. Qualcuno vi dà dell'imbecille. Non registratelo affatto.

P.: Non è un processo nel quale io posso o non posso registrare. Così come presentate la cosa, voi suggerite due alternative: di registrare o di non registrare.

K.: No. Si registra tutto il tempo.

P.: Tutto il tempo c'è una registrazione. Finché i miei sensi muovono verso l'esterno, c'è registrazione.

K.: No; se dite "finché", questo significa che non siete nel presente.

P.: No. Sto dando una spiegazione.

K.: Voglio scoprire se questa immensa corrente del passato può giungere a un termine. Ecco la mia domanda.

P.: Non si accetterà nulla. Non si acconsentirà ad alcuna dichiarazione definitiva su di essa. Perciò, deve esistere un modo di giungerne a capo.

K.: Io sto chiedendo: Come può aver termine?

P.: Così, dovremo spostarci da quella alle cellule cerebrali alla registrazione vera e propria.

K.: Dunque, le cellule cerebrali registrano. Quelle cellule cerebrali così pesantemente condizionate, si sono rese conto che l'impulso è l'unica salvezza. Di conseguenza, in quell'impulso il cervello ha trovato una formidabile protezione. Non è così?

P.: Vi prego ascoltatemi. C'è una sola attività che è l'attività del passato, questa incontra il presente e va avanti.

K.: Il passato che incontra il presente, che va avanti, che modifica - questo problema l'abbiamo esaminato. Il cervello ne è condizionato. Esso vede che finché quella corrente esiste si trova perfettamente al sicuro. Ora come faremo a dimostrare a quelle cellule che l'impulso del passato nel quale le cellule cerebrali hanno trovato immensa sicurezza e benessere è l'attività la più pericolosa? Ora, far rilevare a quel cervello la pericolosità di questo impulso è l'unica cosa che conta. Il momento in cui si accorgerà del reale pericolo, gli metterà fine. Riuscite a vedere la pericolosità di questo movimento? Non il pericolo teorico, ma il reale pericolo fisico?

P.: Le vostre cellule cerebrali dicono che questo movimento è pericoloso?

K.: Il mio cervello sta usando le parole per informarvi del pericolo, ma in esso non vi è pericolo. L'ha visto e l'ha lasciato cadere. La vedete la pericolosità di un cobra? Quando vedete il pericolo, lo evitate. Lo evitate perché siete stati condizionati attraverso i millenni alla pericolosità di un serpente. Così, le vostre reazioni corrispondono al condizionamento, che consiste nell'azione immediata. Il cervello è stato condizionato a sussistere perché in ciò trova una sicurezza assoluta, nell'incontrare il presente, nell'imparare da esso, nel modificarlo, e nell'andare avanti. Per il cervello, questa è l'unica attività sicura che conosca, così continua ad attaccarvisi. Ma nel momento in cui il

cervello si accorge che si tratta di una cosa pericolosissima, l'abbandona perché vuole la sicurezza.

Raj.: Io non vedo il pericolo dell'impulso in modo così reale come voi lo vedete.

K.: Perché, signore?

Raj.: In parte perché non ho mai osservato l'enorme impulso in modo tale da vederne il pericolo.

K.: Siete in rapporto con la descrizione dell'impulso o con l'impulso stesso, che siete voi? Signore, afferrate la mia domanda? L'impulso è altra cosa da voi?

Raj.: No, signore.

K.: Così, voi siete l'impulso? Così, osservate voi stesso?

Raj.: Sì. Ma non capita spesso.

K.: Spesso? Le parole "spesso" e "continuo" sono parole tremende. Siete consapevole del fatto che, senza possibilità di scelta, voi siete l'impulso, e non solo qualche volta? Potete dirmi: Vedo il precipizio solo di tanto in tanto. Se la parola non è la cosa stessa, allora la parola non è la paura. Ora, la parola ha evocato in voi la paura?

R.: No.

K.: Non rispondete frettolosamente. Cercate di scoprire. Andate piano, Radhaji. La parola non è la cosa. Questo è molto chiaro. La paura non è la parola, ma è la parola che ha creato la paura? Senza la parola, quella cosa chiamata "paura" esisterebbe ancora? La parola è il processo di registrazione. Allora, nasce qualcosa di completamente nuovo. Quel nuovo il cervello lo rifiuta perché è una cosa nuova; così, dice immediatamente che è paura. Perché il cervello possa sostenere quell'impatto aspettate, osservate. Isolate il movimento del pensiero, senza interferire col movimento reale del sentimento. La separazione può avvenire soltanto se vi sarete spinti molto a fondo nella questione che la parola non è la cosa, la parola non è la paura. All'istante, voi avete bloccato l'impulso. Mi domando se questo riuscite a vederlo.

P.: Voglio rendermi la cosa ancora più chiara. È possibile tenere in sé una qualche forma di emozione senza la parola che le corrisponde, che si tratti di odio, di collera o di paura?

K.: Naturalmente; potete tenere in voi il sentimento della collera, della paura, senza la parola; non fate altro che rimanere con quel sentimento. Fatelo.

P.: Ma cosa si deve fare esattamente?

K.: Quando insorge la paura, qualunque ne sia la causa, rimanete con essa, senza impulso di sorta, senza alcuna attività del pensiero.

P.: Che cosa diventa allora?

K.: Non è più la cosa che ho associato con il passato come paura. Direi che è energia tenuta in sé senza alcun movimento. Quando si tiene in sé l'energia senza alcun movimento, avviene un'esplosione. L'energia, allora, si trasforma.

Le cellule cerebrali e lo stato olistico

D.S.: Mi domando se non potremmo discutere il problema dell'impulso - che è una creazione del pensatore, e che produce l'identificazione col pensatore? Il fatto è che ci troviamo di fronte a questo impulso, a questo movimento. Vogliamo esaminarlo?

P.: Pensate che per indagare quel problema dovremmo approfondire quello della dispersione dell'energia?

D.S.: Non so di cosa intendiate parlare.

P.: L'impulso che ci incalza, crea e scompare. Proprio come c'è il motore provvisto di energia, e che la disperde, così l'impulso di cui stiamo parlando comporta lo stesso tipo di energia. Vogliamo approfondire il problema dell'energia, l'energia dispersiva e l'energia che non si disperde?

D.S.: Maxwell, come scienziato, afferma che il primo principio dell'energia è quello della definizione dei rapporti. Quando voi parlate di "energia", io chiedo seriamente in cosa il problema consista. Quando diciamo "energia", mi domando se ci riferiamo a un'essenza, a una forza determinabile? Oppure questa "energia" implica una forma di rapporto?

P.: Non afferro del tutto quello che dite.

D.S.: Io dubito che esista qualcuno che abbia realmente riflettuto su cosa sia l'energia nel senso psicologico.

P.: Ecco perché se ne discutessimo, questo potrebbe rendere più chiare le cose.

D.S.: Intendiamo parlare di una sostanza o di una forza che esiste all'interno della persona, oppure l'"energia" è qualcosa che si manifesta nel rapporto, e in questo caso, essa crea allora tutta una serie di interrogativi?

P.: La fisica (non ho alcuna conoscenza della fisica) consente all'idea che esistano un'energia che si disperde e un'energia che non ha in sé il seme della dispersività?

F.W.: Si, ma vedete, nessun fisico può definire che cosa sia l'energia. L'energia è un postulato fondamentale in fisica - che essa esista. Sappiamo che l'energia è necessaria. Senza l'energia, nessuna forza è possibile. Senza l'energia non è possibile alcun lavoro. Perciò, l'energia e il lavoro sono in stretto rapporto. Così noi possiamo usare la forza, possiamo vedere il lavoro nel suo farsi, ma non possiamo mai vedere l'energia.

K.: Esiste un'energia che è infinita, senza principio né fine? E c'è un'energia meccanica che ha sempre un movente? Ed esiste un'energia nei rapporti? Vorrei cercare di scoprirlo.

P.: Il dottor Shainberg ha domandato che cos'è che dà l'impulso.

K.: Che cos'è? Atteniamoci a questo.

P.: L'impulso è l'insorgere del pensatore, e il pensatore che dà poi continuità a se stesso?

K.: Qual è la spinta, la forza che si nasconde dietro ogni nostro atto? È un fatto meccanico? Oppure esiste un'energia, una forza, una spinta, un impulso che non produce attrito? È di questo che stiamo discutendo?

D.S.: Qual è l'impulso di questa energia che diventa meccanica? Restiamo fuori per un pò dal regno dell'immaginazione attenendoci unicamente a quest'impulso di pensiero e di desiderio e alla sua natura meccanica. Qual è l'impulso di questa energia, del pensiero, del desiderio e della creazione di colui che pensa?

K.: Procedete, signore, discutetene.

D.S.: Potete osservare il pensiero, la sensazione, poi il potere, poi il desiderio, e l'adempimento del desiderio; la stessa spinta con poche varianti va avanti, continua. Così, questo è l'impulso.

K.: State chiedendo qual è l'impulso che si nasconde dietro il desiderio. Desidero un'automobile. Cosa c'è dietro quel desiderio? Manteniamo la cosa in termini molto semplici. Qual è lo sprone, la spinta, la forza, l'energia dietro il desiderio che dice: "Debbo avere una automobile"?

D.S.: Uno desidera un'automobile oppure è l'automobile che compare come desiderio e poi crea l'"io"? L'"io" è creato dal desiderio?

K.: Se io non vedessi realmente l'automobile, non la sentissi, non la toccassi, non avrei nessun desiderio di possedere un'automobile. Dal momento che vedo gente che guida una macchina, il piacere di guidare, l'energia, il divertimento di guidare, io la desidero.

P.: Signore, è soltanto l'oggetto a creare il desiderio?

D.S.: Questo è il problema.

K.: Potrà essere un oggetto fisico, o un oggetto non fisico, una credenza, un'idea, qualunque cosa.

F.W.: Ma in primo luogo deve essere probabilmente percepibile con i sensi, perché si percepisce qualcosa con i sensi, se ne crea un'immagine, poi lo si desidera. Così, potremmo dire che ogni cosa desiderabile deve essere percepita coi sensi. E così a partire dalla vostra domanda chiedo: Qualunque cosa si possa desiderare deve essere prima percepibile attraverso i sensi? Si potrebbe, naturalmente, parlare di "Dio". Posso desiderare Dio.

P.: È il desiderio che sostiene e tiene in vita il mondo. È possibile far risalire il desiderio alle sue origini?

D.S.: Ci sarebbe il desiderio se non ci fosse l'"io"?

K.: Qual è l'impulso che si cela dietro qualunque desiderio? Cominciamo da qui. Qual è l'energia che fa sì che io desideri? Che cosa c'è dietro il fatto che mi trovo qui? Sono venuto qui per scoprire di cosa state parlando, su cosa vette questa discussione. Il desiderio è quello di trovare qualcosa di diverso dal corso abituale dei miei pensieri. Allora, questo cos'è? È desiderio? Ora, cosa c'è dietro il desiderio che mi ha portato qui? È la mia sofferenza? È il mio piacere? È che voglio sapere di più? Mettete insieme tutto questo, che cosa c'è dietro?

D.S.: Per me è il sollievo da ciò che sono.

P.: Che è tutt'uno con il senso del divenire.

K.: Divenire? Cosa c'è dietro il divenire?

D.S.: Raggiungere un luogo diverso da quello dove mi trovo, e anche lì c'è desiderio.

K.: Cosa c'è dietro quell'energia che vi spinge ad agire così? Si tratta della punizione e della ricompensa? L'intera struttura del nostro agire è fondata sulla punizione e sulla ricompensa, evitare l'una, ottenere l'altra. È questa la spinta fondamentale o energia che ci fa fare tante cose? Così l'incentivo, la spinta, l'energia derivano da queste due cose: evitare l'una e ottenere l'altra?

D.S.: Sì. Questo ne è parte. Questo avviene al livello del pensiero.

K.: No. Non soltanto al livello del pensiero. Non credo. Ho fame, la mia ricompensa è il cibo. Se faccio qualcosa che non va, il mio compenso è la punizione.

M.: Si tratta di cosa diversa da piacere e dolore? La ricompensa coincide col piacere, e

la punizione coincide col dolore?

K.: Ricompensa - attenetevi a questa parola. Non estendetene il significato. Ricompensa e punizione. Penso che questa sia la spinta di fondo, consueta, abituale.

P.: Ricompensa e punizione per chi?

K.: Non "per chi". Ciò che appaga e ciò che non appaga.

P.: Ma per chi? Questo dovete premetterlo.

K.: A questo non sono ancora arrivato. Il problema sta così: ciò che appaga lo chiamo "ricompensa", ciò che non appaga lo chiamo "punizione".

D.S.: Sì.

K.: Così, non c'è forse l'"io" che dice: "Devo _soddisfarmi", "Ho fame"?

P.: La fame è un fatto del tutto fisiologico.

K.: Per il momento mi attengo a questo. Forse che il fisiologico trabocca nel campo psicologico, e l'intero ciclo comincia di lì? Ho bisogno di cibo; il cibo è necessario. Ma quello stesso stimolo passa nel campo della psicologia, e lì ha inizio un ciclo completamente diverso. Ma il movimento è lo stesso.

Singh.: Signore, dove si svolge tutto questo processo? Se si svolge dentro di me, dove ha luogo ciò che provo partecipando a questo processo investigativo? Nel cervello? Dove rintraccio questa esigenza di piacere-dolore?

K.: Tanto al livello biologico che a quello psicologico.

Singh.: Se si tratta del cervello, allora esiste decisamente qualcosa, che potremmo chiamare un crepuscolo, tra il piacere e il dolore. Decisamente ci sono momenti in cui non c'è nessun bisogno di soddisfare la fame, eppure il desiderio che vuol essere soddisfatto è presente. Posso essere soddisfatto e nonostante ciò aver fame.

K.: Non riesco bene a seguire quello che dite.

Singh.: Signore, se ci sono la ricompensa e la punizione, e se questo processo di ricompensa e punizione deve essere indagato nel cervello. al livello fisiologico, allora esistono nel cervello delle reazioni intermedie rispetto alla ricompensa e alla punizione.

K.: Volete dire che c'è un intervallo tra la ricompensa e la punizione?

I.: Non un intervallo, ma un raccordo, un ponte.

G.M.: Intendete dire che esiste uno stato che non è né di ricompensa né di punizione?

Singh.: Sì. Nel quale l'uno si fonde con l'altro.

P.: Se mi consentite, un altro stato potrà forse esistere, ma io non so che cosa sia. In che modo esso risponde alla domanda, in che modo fa progredire l'indagine sulla natura di questa forza che lo porta all'esistenza e poi ve lo mantiene? In sostanza, il problema è questo.

D.S.: Il problema è questo. Dove si trova quest'impulso? Dove si trova questo impulso di ricompensa e punizione? E anche se ci fosse uno spazio intermedio…

K.: State chiedendo, che cos'è che ci spinge nella direzione della ricompensa e della punizione? Qual è l'energia, quale l'impulso, quale la forza, qual è la massa d'energia che ci fa fare una cosa o evitarne un'altra? È questa la domanda? Non potrebbe essere il soddisfacimento, l'appagamento, che è piacere?

D.S.: Ma allora, cos'è l'appagamento? Qual è il vostro modo di essere quando siete consapevole di essere libero dalla fame?

K.: È molto semplice, non è così? C'è la fame, viene dato del cibo, e siete soddisfatto. Ma la stessa cosa si ripete e non ha mai fine. Cerco una soddisfazione dopo l'altra ed è una cosa interminabile. Forse che questa energia, lo stimolo a ricevere soddisfazione, sono tanto biologici che psicologici? Ho fame e psicologicamente sono solo. C'è la sensazione di vuoto, c'è la sensazione di insufficienza. E così mi rivolgo a Dio, alla Chiesa, ai guru. Dal punto di vista fisiologico, l'insufficienza si soddisfa con molta facilità. Dal punto di vista psicologico, non è mai soddisfatta.

Par.: A che punto si passa dalla soddisfazione fisiologica al processo del pensiero?

K.: Signore, potrebbe darsi che il movimento fisiologico sia penetrato nel movimento psicologico e vada avanti. È così?

P.: Quello che sto cercando di indagare è questo: il problema non è se sia una cosa possibile o se sia una questione di scelta. È così dal momento che sono nata. Entrambi i generi di bisogno hanno inizio. Perciò io chiedo, qual è l'origine di questi due inizi, quello fisiologico e quello psicologico?

I.: La sola parola "insufficienza" dovrebbe bastare.

P.: Non è così. Entrambi sono strutturati in una forza che poi fa da propulsore. Quella struttura all'interno di noi stessi, l'incontro di una quantità di elementi costituiscono il centro, l'"io".

K.: Sentite. Io non credo che sia l'"io".

P.: Che cos'è? Perché dite questo?

K.: Non credo che sia l'"io". Credo che sia l'eterna insoddisfazione, l'eterna insufficienza.

D.S.: Qual è la sua origine?

P.: Può esserci insufficienza senza qualcuno che manchi di qualcosa?

D.S.: Chi è che manca di qualcosa?

P.: Può esserci insufficienza senza colui che la prova?

K.: Io non postulo l'"io". L'insoddisfazione è continua. Mi volgo al marxismo. Lo trovo insoddisfacente, vado dall'uno all'altro. Più sono intelligente, più sono sveglio, più grande è l'insoddisfazione. Allora, che cosa accade?

S.: Volete implicare con questo l'esistenza di una matrice capace di agire per suo proprio impulso senza la realtà dell'"io".

K.: Non conosco la matrice. Non conosco l'"io". Tutto quello che faccio rilevare è quest'unico fattore, che esiste un'insufficienza fisiologica che è entrata nel campo dell'insufficienza psicologica, e che ciò va avanti all'infinito.

D.S.: C'è un continuo senso di incompletezza.

K.: Di insufficienza. Attenetevi a questa parola.

A.: Proporrei a questo punto d'eliminare l'insufficienza fisiologica.

K.: Ci sto insistendo di proposito. Può essere che per lo straripare di quella noi ci creiamo tanta infelicità.

Par.: Ne dubito. Si tratta della mescolanza di un traboccare fisiologico e psicologico? Che cosa intendiamo esattamente con "traboccare"? L'uno è un fatto, l'altro no.

K.: No. Quindi esiste soltanto l'insufficienza fisiologica.

P.: Come fate a dirlo?

K.: Non lo dico. Sto solo indagando.

P.: Esistono tanto l'insufficienza fisiologica che quella psicologica.

K.: Guardate, Pupulji, per il momento non userò la parola "io". Non sto esaminando l'"io". Ho fame. È stata soddisfatta. Provo la spinta sessuale, l'ho soddisfatta. E dico: "Questo non basta. Devo avere qualcosa di più".

P.: Il "di più"?

K.: Che cos'è il "di più"?

P.: È l'impulso, non è così?

K.: No, il "di più" è nuova soddisfazione.

P.: Allora l'impulso cos'è?

K.: Attenetevi a quella parola. Il cervello cerca la soddisfazione.

P.: Perché il cervello dovrebbe cercare la soddisfazione?

K.: Perché ha bisogno di stabilità; ha bisogno di sicurezza. Perciò dice: "Mi sono reso conto di questo: credevo di aver trovato la soddisfazione in questa cosa, ma non ne dà alcuna. Troverò la soddisfazione e la sicurezza in quell'altra, ma di nuovo non ne dà alcuna". E la cosa continua a ripetersi. Questo accade nella vita quotidiana. Vado da un guru all'altro, da una teoria all'altra, da una conclusione all'altra.

I.: Signore, è proprio la natura di questa insufficienza al livello fisiologico che porta all'adeguatezza al livello metafisiologico. Porta da una qualche insufficienza nella macchina fisiologica al suo completamento. Ed è proprio questo ciclo ad essere efficace; questo è il modo in cui funziona il cervello. Se il traboccare fisiologico deve continuarsi nel campo psicologico, allora questo ciclo di insufficienza e adeguatezza deve continuare anch'esso.

K.: Deve continuare? Esaminatevi. È molto semplice. Cercate la soddisfazione. Tutti lo fanno. Se siete povero, volete essere ricco. Se vedete qualcuno più ricco di voi, volete quella ricchezza, se vedete qualcuno più bello di voi, volete quella bellezza e così via. Vogliamo essere continuamente soddisfatti.

A.: Signore, vorrei richiamare nuovamente la vostra attenzione sulla caratteristica principale dell'insufficienza fisiologica, cioè che ogni attività intesa a colmare quell'insufficienza fisiologica porta alla soddisfazione. Ciò equivale a dire che tra l'insufficienza e il suo ripresentarsi c'è sempre un intervallo, per quanto riguarda l'insufficienza fisiologica; mentre per quanto riguarda l'insufficienza psicologica, diamo inizio a un ciclo nel quale non sperimentiamo intervallo alcuno.

K.: Non pensate all'intervallo, signore. Non è importante. Osservatevi. L'intero movimento, l'energia, non è forse una spinta a ottenere il piacere, la ricompensa? Shainberg, cosa avete da dire in proposito?

D.S.: Penso che ciò che risulta da questo modello dello schema di ricompensa-punizione fisiologica sia assolutamente vero. Voglio dire che questo è il modo in cui l'"io" funziona nel suo complesso, che sia un fatto logico o no.

K.: L'intero movimento di ricercare la soddisfazione viene accaparrato dall'"io".

D.S.: Allora è in quello che l'"io" diviene manifesto.

K.: Proprio così. Voglio dire proprio questo. Io cerco la soddisfazione. Non dico mai: "La soddisfazione viene ricercata". Io cerco la soddisfazione. In realtà dovrebbe essere

l'inverso: che fosse la soddisfazione ad essere ricercata.

D.S.: La ricerca della soddisfazione crea l'"io".

K.: Così l'impulso è lo stimolo a essere soddisfatti.

P.: Vi farò una domanda che sembrerà allontanarci dal tema. Il sentimento dell'"io" non è forse intrinseco alle cellule cerebrali che hanno ereditato la conoscenza?

K.: Ne dubito.

P.: Signore, vi sto facendo una domanda. per favore ascoltatela. La conoscenza dell'uomo che è presente nelle cellule cerebrali, nelle profondità del subconscio, quell'"io" non fa parte del cervello?

S.: Pupulji, l'intero passato, voi allora lo identificate con l'"io"?

P.: Naturalmente, l'intero passato. Sto chiedendo se l'"io" venga a esistere a causa di questo manifestarsi della ricerca della soddisfazione. O se, invece, proprio quel centro della memoria, la matrice della memoria, non costituisca il sentimento dell'"io".

K.: State chiedendo se non ci sia l'"io", il "me", l'ego, che si identifica col passato come conoscenza.

P.: Non che si identifica.

K.: Un momento. Lasciate che io mi chiarisca la domanda.

P.: Non che si identifica. Ma l'"io" come tempo, il tempo come passato. E il sentimento dell'"io" è tutto questo insieme.

K.: Un momento. All'inizio avete detto: il cervello contiene l'"io"? A titolo di prova, esplorando, direi che non esiste alcun "io" ma soltanto la ricerca della pura soddisfazione.

P.: L'intera memoria razziale dell'uomo è fittizia?

K.: No. Ma nell'istante che dite "io sono il passato", quell'"io" è fittizio.

S.: È il passato stesso che dice che io sono il passato, oppure è una parte del passato che dice che è il passato?

K.: Vedete, state sollevando un problema che ha veramente un grande interesse. Osservate il passato in quanto "io"? C'è l'intero passato, millenni di umani sforzi, di umana sofferenza, di umana infelicità, di confusione, milioni di anni. C'è soltanto quel movimento, quella corrente, c'è soltanto quel fiume vasto - non "io" e il vasto fiume.

P.: Vorrei mettere la questione in questi termini: Quando questo fiume vasto viene in superficie, fa emergere il movimento dell'"io". Si identifica con l' "io".

Coro: Non credo.

K.: Pupulji, l'"io" potrebbe essere soltanto un mezzo di comunicazione.

D.S.: È un modo di parlare, di raccontare?

P.: La cosa è così semplice?

K.: No, lo sto proprio dicendo. Non è così semplice.

S.: Signore, a un certo momento avete detto che la manifestazione del flusso è l'individuo. Quando questa vasta corrente di dolore si manifesta come individuo, l'"io" è presente oppure no?

K.: Un momento, un momento. Non è questo il punto. Il vasto fiume si manifesta in questo, in un essere umano; il padre mi dà una forma e poi dico "io", che è la forma, il nome, l'ambiente intollerante, ma quel fiume è "me". C'è questo vasto fiume che è un fatto evidente.

A.: Io dico che noi consideriamo il fiume con la nostra presente conoscenza, e che ci identifichiamo col fiume. L'identificazione avviene post-factum, mentre comincia in realtà con l'impulso.

K.: No, no.

P.: Come si fa a rendersene conto? Vedete, il modo in cui Krishnaji pone la questione non porta realmente alla profondità di se stessi. La profondità del proprio essere dice: "Io voglio, io diventerò, io sarò". Quella profondità scaturisce dal passato, che è conoscenza" che è la somma dell'inconscio della razza.

K.: Posso chiedere perché c'è l'"io"? Perché dite: "Io desidero?" . Esiste soltanto il bisogno.

P.: Anche se dite questo, non eliminate l'"io".

K.: No, quell'"io" lo si elimina. Come osservate? In qual modo osservate questo fiume? Lo osservate come "io", osservando? Oppure c'è soltanto l'osservazione del fiume?

P.: Quello che uno fa nell'osservare è un problema diverso. Noi stiamo parlando della natura di quell'energia che provoca l'impulso. Ora io sostengo che l'impulso è la natura e la struttura intrinseca dell'"io" coinvolto nel divenire.

K.: Voglio mettere in dubbio che l'"io" abbia esistenza affatto. Potrebbe essere del tutto verbale, non reale. È soltanto la parola che è diventata terribilmente importante, non il fatto.

F.W.: Non c'è un'impronta dell'"io" nella materia cerebrale? Questa non è una realtà?

K.: No, ne dubito.

F.W.: Ma l'impronta c'è. Il problema è questo: Se non è una realtà, allora che cos'è?

K.: L'impulso nel suo insieme, questo fiume vasto è nel cervello. Questo è il cervello, dopo tutto, e perché in tutto questo dovrebbe esserci l'"io"?

P.: Qualora parliate del reale, esso esiste.

K.: Esiste soltanto in maniera verbale.

D.S.: C'è realmente. Nel senso che se voi e io siamo insieme, c'è il concorso di due parti; la mia identificazione con me stesso è l'"io", è il rapporto con voi.

K.: Signore, quand'è che siete consapevole dell'io?

D.S.: Soltanto nei rapporti.

K.: Voglio capire quando siete consapevole dell'"io".

D.S.: Quando voglio qualcosa, quando mi identifico con qualcosa, oppure quando mi guardo nello specchio.

K.: Quando esperimentate, nel momento dell'esperimentare qualcosa, non e :è alcun "io".

P.: Va bene, non c'è alcun "io". Siamo d'accordo con voi. Ma poi l'"io" riemerge un attimo dopo.

K.: In che modo? Attenti, esaminate la cosa con cautela.

F.W..: C'è il problema dell'impulso.

K.: Vi sfugge l'essenziale. C'è l'esperienza. Al momento della crisi non c'è alcun "io". Poi, in seguito, interviene il pensiero che dice: "La tal cosa era eccitante, la tal cosa era divertente", e quel pensiero crea l'"io" che dice: "Ne ho provato piacere". Giusto?

P.: In questo caso cos'è accaduto? L'"io" è una concentrazione di energia?

K.: No.

P.: Energia che si disperde?

K.: Sì, energia che si disperde.

P.: Tuttavia è sempre l'"io".

K.: No, non è l'"io". È un'energia di cui si è fatto cattivo uso. Non è l'"io" che usa dell'energia in modo errato.

P.: Non sto dicendo che faccio cattivo uso dell'energia. L'"io" medesimo è una concentrazione di energia che si disperde. Come il corpo si logora, così in quel senso anche l'"io" ha la stessa natura, invecchia, si esaurisce.

K.: Pupul, ascoltatemi. Al momento della crisi non c'è alcun "io". Seguitemi. Ora, siete capace di vivere, esiste un modo di vivere che sia tutto il tempo all'altezza di quella crisi? La crisi richiede un'energia totale. Qualunque genere di crisi provoca la confluenza di tutta l'energia. Lasciatela stare così per il momento. La disperderemo in seguito. In quell'istante non c'è alcun "io". È così.

D.S.: Si tratta di un movimento.

K.: No. In quel preciso istante non c'è "io". Ora, io chiedo: È possibile vivere a quel livello tutto il tempo?

D.S.: Perché fate questa domanda?

K.: Se non vivete in quel modo, avete ogni genere di attività diverse che la distruggeranno.

D.S.: Qual è il problema?

K.: Il punto è questo: al momento che il pensiero interviene, esso provoca una frammentazione dell'energia. Il pensiero stesso è frammentario. Così, quando interviene il pensiero, questo fatto è una dispersione di energia.

D.S.: Non necessariamente.

Par.: Avete detto: "Nel momento in cui si fa esperienza, non c'è l'"io"

K.: Non "Io ho detto". È così.

Par.: È quello l'impulso?

P.: No. La domanda in realtà equivale a questo; diciamo che sia così. E tuttavia ciò non risponde alla domanda sul perché l'"io" è diventato così potente. Non avete ancora risposto alla domanda anche se al momento della crisi l'"io" non esiste, non esiste l'intero passato.

K.: Questo è essenziale. Al momento della crisi, non esiste nulla.

P.: Perché dite "no" al fatto che l'"io" sia lo specchio di tutto il passato della razza?

K.: Dico "no" perché potrebbe trattarsi soltanto di un modo di comunicare.

P.: La cosa è tanto semplice? La struttura dell' io" è un fatto così semplice?

K.: Penso che sia straordinariamente semplice. Quel che è molto più interessante, molto più impegnativo, è che ogni volta che si produce il pensiero, comincia allora la dispersione dell'energia. Così, dico a me stesso: "È possibile vivere a quell'altezza?". Nel momento stesso che l'"io" interviene, c'è dispersione. Se voi lasciaste fuori l'"io" e io lasciassi fuori l'"io", allora avremmo un giusto rapporto.

F.W..: Avete detto che nel momento in cui il pensiero interviene, c'è dispersione di energia. Ma anche nel momento in cui interviene l'"io" c'è dispersione di energia. Qual è

la differenza?

K.: Il pensiero è memoria, esperienza, tutto questo insieme.

F.W.: È necessario servirsene nella vita.

D.S.: Ed è proprio quanto stiamo facendo in questo stesso istante. Trovo che quando parlo di dispersione dell'energia, vedo immediatamente me stesso assumere la posizione dell'osservatore e dire: "Questo è male". Vorrei suggerire l'idea che si possa essere consapevoli in maniera neutrale. Avviene una crisi e una dispersione, una crisi e una dispersione. Questo è il flusso dell'esistenza.

K.: No.

P.: L'essenziale per K è che, stante quella condizione, la trasformazione di cui stiamo parlando ha lo scopo di annullarla.

D.S.: Io dubito che esista una qualunque possibilità di sfuggirne. Penso che ricordiamo l'intensità di energia della crisi, e diciamo poi che ci piacerebbe conservarla per sempre. A voi questo succede?

K.: No.

D.S.: Allora perché fare la domanda?

K.: Faccio questa domanda di proposito perché il pensiero interferisce.

D.S.: Non tutto il tempo.

K.: No. Tutto il tempo. In un momento di crisi, non c'è passato, non c'è presente, soltanto quell'istante. In quella crisi non c'è il tempo. Quando interviene il tempo, comincia la dispersione. Per il momento attenetevi a questo.

A.: C'è la crisi. Poi c'è la dispersione, poi l'identificazione.

P.: Al momento della crisi accadono molte cose. Voi parlate di una condizione olistica al momento della crisi. Volendo giungere a questo, bisogna approfondirla molto in se stessi per essere in grado di sapere di cosa si tratti.

K.: Vedete, Pupul, l'olistico implica una mente e un corpo molto sani, una lucida capacità di pensiero, e significa anche santo, sacro; tutto questo è implicito nella parola "olistico". Ora, io vi chiedo: "Esiste un'energia che non va mai dispersa, alla quale vorreste attingere?". Quando non è olistica c'è dispersione. Un modo di vivere olistico è quello in cui non c'è alcuna dispersione di energia. Un modo di vivere non olistico è dispersione di energia.

P.: Qual è il rapporto dell'olistico e del non-olistico con le cellule del cervello?

K.: Non c'è alcun rapporto con le cellule del cervello. Consideriamo la cosa. Voglio essere assolutamente certo che comprendiamo il significato di questa parola "olistico". Significa completo, intero, armonia, nessuna disintegrazione, nessuna frammentazione. Questa è la vita olistica. Questa è l'energia infinita. La vita non olistica, la vita frammentaria, è uno spreco di energia. Quando è presente un sentimento di interezza, non esiste alcun "io". L'altra cosa è il movimento del pensiero, del passato, del tempo; questa è la nostra vita, la nostra vita di tutti i giorni, e quella vita è ricompensa e punizione e la continua ricerca della soddisfazione.

P.: Signore, l'olistico è contenuto nelle cellule del cervello. Ciò significa che proietta fuori reazioni, sfide. Il non-olistico è contenuto nelle cellule cerebrali. È l'intera fiumana del passato che si scontra con la sfida. Ora, qual è il rapporto dell'olistico con le cellule

cerebrali e con i sensi?

K.: Dottore, avete capito la domanda?

D.S.: La sua domanda è questa: Qual è il rapporto di questo stato olistico del cervello con la memoria e il passato e i sensi?

K.: No, no. Non avete ascoltato.

P.: Ho detto che ci sono due stati, l'olistico e il non-olistico. Il non-olistico è senz'altro contenuto nelle cellule cerebrali perché è la corrente del passato trattenuta nelle cellule del cervello, che viene sfidato e dà l'impulso. Sto domandando: qual è il rapporto dell'olistico con le cellule cerebrali e coi sensi?

D.S.: Che cosa intendete con i sensi?

P.: L'ascoltare, il vedere, il gustare…

D.S.: Posso esaminare questo problema? Penso che se c'è qualche verità in quanto stavamo dicendo, nello stato olistico dovrebbe esserci un diverso rapporto di tali funzioni parziali. Esse non funzionano soltanto in modo parziale ma funzionano come parte dello stato olistico, mentre nella dispersione dell'energia e nella frammentazione, esse cominciano a funzionare come centri isolati.

K.: Signore, la domanda di Pupul è molto semplice. Le nostre cellule cerebrali contengono ora il passato, la memoria, l'esperienza, la conoscenza di millenni, e queste cellule cerebrali non sono olistiche.

D.S.: Sì, sono cellule separate.

K.: Non sono olistiche. Attenetevi a questo. Pupul dice che le cellule del cervello sono ora condizionate a un modo di vita non-olistico. Che cosa avviene nelle cellule del cervello quando è presente una via olistica? Questa è la sua domanda.

D.S.: Io esporrei la cosa in modo diverso. Io direi: "Che cosa accade in rapporto alle cellule del cervello nello stato di percezione olistico?".

K.: Risponderò a questa domanda. Il cervello olistico contiene il passato ed è quindi possibile che il passato venga usato in modo olistico? Dal momento che è un tutto, contiene la parte, ma la parte non può contenere il tutto. Perciò, quando c'è l'attività di una parte, c'è spreco di energia.

P.: Dopo aver affrontato tutto questo, siamo giunti a questo punto.

K.: Sì. Un punto meraviglioso. Attenetevi ad esso.

P.: Qual è dunque il suo posto nel cervello che è la struttura della mente umana?

K.: Noi conosciamo soltanto il modo di vivere non-olistico, attenetevi a questo. Questo è il fatto, che viviamo in modo non-olistico, frammentario. Questa è la nostra vita reale, ed è uno spreco di energia. Vediamo anche che c'è contraddizione, c'è lotta. Tutto questo è spreco di energia. Ora chiediamo: "Esiste un modo di vivere che non sia uno spreco di energia?". Viviamo una vita non-olistica, frammentaria, spezzata. Voi capite cosa intendo dire con "spezzata": dire, fare qualcosa d'altro da noi, una vita contraddittoria, schiava del confronto, imitativa, conformista, che ha dei momenti di silenzio. È un modo di vivere frammentario, un modo non-olistico, questo è tutto quanto conosciamo. E qualcuno dice: Esiste un'energia che non vada sprecata? E con questa domanda, cerchiamo di investigare quest'energia per vedere se sia possibile portare a un termine questo modo di vivere.

P.: Ma io ho fatto un'altra domanda, e voi non mi avete ancora risposto.

K.: Ci sto arrivando. È molto difficile rispondere a questa domanda che si esprime così: viviamo una vita non-olistica, che è un continuo deflusso di energia, uno spreco di energia. Il cervello ne è condizionato. Uno questo lo vede realmente. Poi ci si domanda: È possibile vivere una vita diversa da questa? Non è così?

I.: Non sempre, signore, questo è quanto stiamo indagando. Se quel soffio di libertà potesse diventare una totalità.

K.: No, non potrà mai essere la totalità perché va e viene. Tutto ciò che va e viene implica il tempo. Il tempo implica un modo di vivere frammentario. Perciò non è completo. Guardate, viviamo una vita non-olistica. Il cervello ne è condizionato. Occasionalmente, potrò provare un soffio di libertà, ma quel soffio di libertà si trova ancora nell'ambito del tempo. Quindi quel soffio è ancora un frammento. Ora, il cervello che da questo è condizionato, da un modo di vivere non-olistico, può questo cervello trasformarsi in maniera così radicale da non vivere più le modalità del condizionamento? Questa è la domanda.

D.S.: La mia risposta a questa domanda è: Nell'un caso vi trovate in una condizione di frammentarietà; vi trovate in una condizione di dispersione di energia. Nell'altro, andate in cerca della soddisfazione.

K.: No, non è così. Sto dicendo che questo è uno spreco di energia.

D.S.: Questo è quel che sappiamo e nient'altro.

K.: Sì. Nient'altro. Così, il cervello dice: "D'accordo, lo vedo". Poi pone la domanda: "È possibile cambiare tutto questo?".

D.S.: Chissà se il cervello può fare una simile domanda.

K.: Io la sto facendo. Perciò, se un cervello se la pone, anche un altro cervello deve porsela. Questo non si fonda sulla soddisfazione.

D.S.: Potreste dire in che modo sia possibile la domanda da voi proposta senza ricercare la soddisfazione?

K.: È legittima, perché il cervello si è reso conto da sé del gioco al quale si era prestato.

D.S.: Allora, qual è il modo in cui il cervello deve porre la domanda?

K.: La sta già ponendo, perché dice: "Io vedo attraverso tutto questo". Ora, esso dice: "Esiste un modo di vivere che sia non frammentario, che sia olistico?".

D.S.: E tale domanda è quanto mai olistica.

K.: No, non ancora.

D.S.: È questo che mi rende perplesso - l'origine di quella domanda. Voi dite che non ricerca la soddisfazione, che non è olistica. Allora, quale cervello fornisce questa domanda?

K.: Il cervello che dice: "Vedo con molta chiarezza lo spreco di energia".

P.: Il fatto stesso che diciate che il cervello vede attraverso l'intero problema della frammentarietà…

K.: È la fine del problema stesso.

P.: È un fatto olistico?

K.: La sua fine, questo è un fatto olistico.

P.: La fine è il fatto stesso di vedere la frammentarietà.

D.S.: Questo è olistico?

K.: Questo è olistico. Ma Pupul ha fatto una domanda molto complessa riguardo al cervello olistico che contiene il passato, la totalità del passato, l'essenza del passato, il suo succo, e che del passato tutto assorbe. Questo cosa significa? Il passato è nulla, ma un cervello siffatto è in grado di utilizzare il passato. Mi domando se mi seguite su questo punto. Quel che mi interessa è la nostra vita, la vita reale, di tutti i giorni, frammentaria, insignificante. E dico: "Tutto ciò può essere trasformato?". Non in una soddisfazione più grande. Quella struttura può aver termine? Non con l'imposizione di qualcosa di superiore che non sarebbe altro che un nuovo trucco. Io dico che se siete capaci di osservare senza l'osservatore, il cervello può trasformare se stesso. Questa è meditazione. Signore, l'essenza è l'intero. Nella frammentarietà, di nulla vi è essenza.

Ascoltare col cuore

P.: Ho l'impressione che l'elemento di fondo che manca a tutti noi è la compassione. Una volta, a Benares, vi siete espresso così: "È possibile ascoltare col cuore?". Che cosa implica ascoltare col cuore?

K.: Vogliamo discuterne?

F.W.: Potremmo indagare sulla natura della materia?

K.: Vede, signore, quel che dicevo è che il pensiero è un processo di ordine materiale, e che ogni suo prodotto - le credenze tecnologiche e psicologiche, gli dei, l'intera struttura della religione basata sul pensiero è frutto di un processo materiale. Il pensiero in questo senso è materia. Il pensiero è esperienza, conoscenza immagazzinata nelle cellule che agisce entro un solco particolare stabilito dalla conoscenza. Tutto questo per me non è che un processo materiale. Che cosa sia la materia, io non lo so. E dal momento che non lo so, non vorrei discuterne.

F.W.: Io non sto indagando sulla materia dal punto di vista di uno scienziato. Diciamo pure che la materia è qualcosa di sconosciuto. Ora, quando noi esploriamo l'ignoto…

K.: È impossibile esplorare l'ignoto. Fate attenzione, potrete esplorare il conosciuto, raggiungerne il limite, ma quando avrete toccato questo limite ne sarete già oltre. L'unica indagine possibile è sul conosciuto.

P.: E cioè sul pensiero?

K.: Naturalmente. Ma quando il signor Wilhelm parla di esaminare, esplorare, investigare l'ignoto, questo è impossibile. Allora: Pupul ci pone una domanda che suona così: Che cos'è, che cosa significa ascoltare con compassione?

P.: Questo è un punto cruciale. Se abbiamo compassione, tutto esiste.

K.: D'accordo. Ma disgraziatamente non l'abbiamo. E allora, come dovremo affrontare questo problema? Che cosa significa ascoltare, e qual è la natura e la struttura della compassione?

P.: E che cos'è questo ascoltare col cuore? Ecco un punto di grande importanza. Esiste un modo di ascoltare che sia molto più profondo dell'ascolto auditivo?

K.: Consideriamo le due cose insieme: ascoltare e ascoltare col cuore, con compassione. In primo luogo, che cosa significa ascoltare, qual è l'arte dell'ascoltare?

F.W.: Forse potremmo affrontare l'argomento dall'angolo opposto. Che cosa significa non ascoltare?

K.: Signore, che intende?

F.W.: Quando ci domandiamo che cosa significa ascoltare il compito sembra molto difficile, e penso che forse se avessi molto chiaro che cos'è non ascoltare…

K.: Ma è la stessa cosa. Cioè, giungere all'affermazione attraverso la negazione. Se lei arriva a scoprire che cosa sia l'ascoltare, e nella ricerca di ciò che è l'ascoltare lei nega ciò che è non ascoltare, allora lei sta ascoltando. Questo è tutto.

P.: Possiamo procedere? Si tratta, dunque, di due problemi, e cioè che cosa sia l'ascoltare - nel quale è implicito che cosa sia il non ascoltare - e che cosa sia la compassione? Quale sia la natura e la struttura di questo sentimento e la sua profondità, e quale l'azione che ne scaturisce?

K.: Avanti, parlatene insieme.

F.W.: Mi sembra che per quanto riguarda la compassione ci troviamo di fronte allo stesso problema, perché penso che la compassione non abbia nulla a che fare con l'ambito del conosciuto.

K.: Pupul intendeva un'altra cosa, signore. Che cosa significa ascoltare col cuore? Questo intendeva. Per parte mia ho avanzato il termine "compassione". Ma lo lascerei da parte per il momento.

P.: Krishnaji ha parlato di un ascoltare col cuore, e a me interessa approfondire l'argomento.

K.: Allora atteniamoci a questi due punti: che cosa significa ascoltare, e ascoltare col cuore?

R.: Abbiamo detto che le risposte offerte dal pensiero sono frammentarie. Che noi le chiamiamo osservazione o ascolto, o in qualunque altro modo, la cosa non cambia. Non è così? Allora il cuore è il non frammentario? È questo che vogliamo dire?

K.: Un momento. Ascoltare con la piena fioritura di tutti i nostri sensi è un conto; ascoltare in modo parziale, con uno soltanto dei nostri sensi, ecco il frammentario.

R.: Sì.

K.: Il che vuol dire che se io ascolto con la pienezza dei miei sensi, allora non esiste il problema della negazione di ciò che è ascoltare o non ascoltare, Ma noi non ascoltiamo.

S.: Signore, quando parlate di ascoltare col cuore, la mia risposta è che non so cosa sia. Ma c'è un moto dell'animo, una sensazione, un modo di ascoltare nel quale la coscienza non è pensiero. Mi accorgo che c'è in me un'attività del sentimento quando ascolto Radhaji o qualcun altro; esiste un particolare sentimento col quale ascoltiamo un altro parlare. Quando quel sentimento è presente la comunicazione ha una qualità diversa.

K.: Il sentimento è differente dal pensiero?

S.: È qui che sto arrivando.

P.: È differente dal pensiero.

S.: Se il sentimento non è diverso dal pensiero, allora non conosciamo altra attività se non quella del pensiero. Un'affermazione del genere è difficilmente accettabile, perché abbiamo anche provato la tenerezza, l'affetto. Se tutto trova posto nella categoria del

pensiero, se questo ultimo è la totalità della coscienza, allora…

K.: Dobbiamo essere chiari. Non categorizzate. Procediamo con calma. Ascoltiamo col pensiero o non ascoltiamo col pensiero? Qui sta il problema.

S.: Entrambi sono…

K.: Piano, Sunanda. Voi ascoltate con l'attività del pensiero o ascoltate senza l'attività del pensiero? Ve lo chiedo.

P.: È possibile ascoltare senza il pensiero?

K.: Sì.

P.: Talvolta, in occasioni rarissime, si ha l'impressione globale della unità del cuore, della mente e della coscienza.

K.: Questo lo ammetto.

P.: Quando ci domandiamo se esista un modo di ascoltare fuori dal pensiero, possiamo dire: "Sì, è così"; ma per esser sincera, manca ancora qualcosa.

K.: Ci arriveremo. Approfondiamo con calma.

A.: A un voltaggio più basso della sensibilità il pensiero articolato potrà non esserci, ma c'è l'ascoltare. Quel tipo di ascolto manca di sensibilità. Di conseguenza non è vivo.

K.: Credo che dobbiamo cominciare col chiederci che cosa significa il comunicare. Voglio dirvi qualcosa che mi coinvolge profondamente. Dovete essere disposti a entrare nel problema, questione degli argomenti che vi vengono proposti; e ciò significa che dovete avere lo stesso livello di interesse di colui che parla, o la stessa intensità, e che dovete incontrarlo allo stesso livello. Tutto ciò è implicito nella comunicazione. Altrimenti non c'è comunicazione.

S.: Si può capire l'interesse, ma il livello è molto difficilmente comprensibile.

P.: Posso dire qualcosa? Introducete la parola introducete la dualità. Quando si ascolta col cuore la dualità non. esiste.

K.: Sì. Arriveremo anche a questo. Che cosa significa ascoltare con il proprio cuore? Voglio dirvi qualcosa che sento profondamente. In che modo lo ascoltate? Voglio che lo condividiate con me, voglio che lo sentiate con me, voglio che siate coinvolti. Altrimenti come potrebbe esservi comunicazione?

S.: Come si riconosce il giusto piano?

K.: Quando non si tratta più di un fatto intellettuale, verbale, ma di un problema intenso, un problema scottante, un problema profondo, umano che io vi voglio comunicare, che io voglio dividere con voi. In questo caso dobbiamo trovarci sullo stesso livello, altrimenti non potreste ascoltarmi.

S.: Se c'è serietà profonda ci sarà anche il giusto livello?

K.: Adesso voi non state ascoltando. Il mio problema è questo. Voglio dirvi qualcosa di profonda importanza. Voglio che voi l'ascoltiate perché siete un essere umano, e il problema è anche vostro. Può darsi che non l'abbiate mai approfondito veramente. Così, se lo condividete con me, voi svelate di fronte al problema la vostra propria intensità. Perciò ascoltare implica una compartecipazione, una comunicazione non verbale. Ci vuole un modo di ascoltare, ci vuole una partecipazione che implicano un'assenza della distorsione verbale.

P.: È ovvio che è possibile comunicare soltanto se esiste un certo livello.

K.: È proprio quello che sto dicendo. Ora, Sunanda, in che modo mi ascolterete? Ascolterete nel modo che ho detto?

S.: Non mi sembra che uno presti quel tipo di ascolto con tutti.

K.: Io adesso sto parlando, io vi sto chiedendo, mi presterete quel tipo di ascolto?

P.: Voi, vi ascoltiamo.

K.: Perché di me vi siete creata un'immagine e a quell'immagine voi date importanza, perciò ascoltate.

S.: Non ascoltiamo soltanto l'immagine.

K.: Vi sfugge il punto essenziale. Siete capaci di ascoltare questo uomo che vi sta parlando adesso, ma anche di ascoltare Radha quando tratta il problema, o quando Parchure o voi stesso o chiunque altro dice qualcosa? Siete capace di ascoltare? Qualcuno potrebbe comunicarvi qualcosa che non è in grado di tradurre in parole. Presterete orecchio a ciascuno di noi nella stessa maniera?

S.: Riusciamo ad ascoltare qualcuno, non tutti.

K.: Perché?

P.: Perché c'è pregiudizio.

K.: Naturalmente. In questo caso non c'è comunicazione.

P.: Intendete dire, signore, se ascoltare e ricevere la voce che è fondata nella verità e parla dal silenzio possa essere la stessa cosa che ascoltare la voce che ha origine dal pensiero? Per favore, rispondete.

K.: È una domanda troppo precisa.

P.: No, non è troppo precisa. Quando parlate voi, la vostra voce è diversa.

R.: Penso che l'essenziale sia stabilire se siamo in assoluto capaci di ricevere, di ascoltare. Quando uno riceve, la domanda se si tratti della voce della verità o di qualcos'altro non si pone.

P.: A noi questo non succede.

Raj.: Noi ascoltiamo con una motivazione. La motivazione potrà essere molto sottile o molto ovvia. Quando ascoltiamo un'altra persona pensiamo che non ne caveremo nulla di utile. Ecco perché ascoltiamo K con un'attenzione molto maggiore.

K.: Come faremo, allora, a modificare tutto ciò e ad ascoltarci l'un l'altro?

F.W.: Si tratta del fatto che interpretiamo?

K.: No, non interpretate quello che dico, per l'amor di Dio, ascoltate. Vado da Kata e gli dico che non so nulla del Karaté. Lo vedo al cinema ma non conosco il Karaté. Così adesso vado da lui, senza sapere. Perciò lo ascolto. Ma noi sappiamo - ed è questa la vostra difficoltà. Dite che la tal cosa dovrebbe essere in un modo, la tal altra in un altro - tutte congetture, opinioni. Nel momento che mi servo di una parola siete pieni di vita. Ma la prima cosa è l'arte di ascoltare. Arte significa mettere ogni cosa al suo giusto posto. Potrete avere i vostri pregiudizi, essere giunti alle vostre conclusioni, ma quando ascoltate metteteli da parte - l'interpretare, il confrontare, il giudicare, il valutare, metteteli via. Allora la comunicazione ha luogo. Se qualcuno vi dice: "Ti amo", voi non rispondete: "Vorrei pensarci sopra".

R.: Come dire che porre tutto da parte coincide col fatto di avere la stessa intensità e di trovarsi sul medesimo piano.

K.: Altrimenti che senso avrebbe?

R.: L'ho visto accadere, ma non lo faccio io stesso.

K.: Fatelo ora.

S.: Se vi ho ben capito, voi dite che l'atto dell'ascoltare annienta e inghiotte per il momento ogni altra cosa.

K.: Quando dico: "Io vi amo", che cosa succede?

S.: Ma nessuno ce lo dice.

K.: Io ve lo sto dicendo.

S.: No, signore, nella vita normale questo non accade sovente.

K.: Allora, qual è l'arte di ascoltare, cosa significa ascoltare con il cuore? Se non lo fate col cuore, l'ascoltare non ha alcun senso. Se ascoltate con un sentimento di sollecitudine, di attenzione, di affetto, con un sentimento profondo di comunione reciproca, questo ha significato, state ascoltando con tutta la vostra intelligenza, non è così?

P.: Con pienezza.

K.: Saprete ascoltare in questo modo? Ci è possibile ascoltare qualcuno che non ci piace, che crediamo uno stupido? Vi è possibile ascoltare col cuore un uomo o una donna siffatti? Se questo è il vostro sentimento, non credo che le parole abbiano più alcuna importanza. Ma andiamo avanti. Cosa fare allora? Supponete che io ascolti, e nella vita l'ho fatto spesso. Io ascolto con grande attenzione, non ho pregiudizi, non ho immagini, non giungo a conclusioni, non sono un politico, sono un essere umano che sta ascoltando qualcuno. Ascolto e basta, perché vuole dirmi qualcosa di se stesso. Dal momento che ha di me un'immagine, una rappresentazione, di solito viene a trovarmi sotto una maschera. Se desidera parlare con me seriamente, gli dico: "Toglietevi la maschera, affrontiamo il problema insieme". Non voglio guardare dietro la maschera a meno che non sia invitato a farlo. Se dice: "D'accordo, signore, parliamone", allora ascolto; e mentre lo ascolto mi racconta qualcosa che in un modo assoluto, totale, appartiene a ogni essere umano. Forse presenterà la cosa in modo errato, oppure un pò sciocco, ma si tratta di qualcosa di cui ogni uomo o donna si trova a soffrire, e me ne sta parlando e io ascolto. Mi sta così raccontando la storia dell'umanità. In tal modo, io non sto ascoltando soltanto le sue parole, il suo sentimento superficiale, ma anche le profondità abissali di quanto mi sta dicendo. Se il problema è superficiale, ne discutiamo allora superficialmente, e incalziamo fino al punto che l'interlocutore abbia di ciò una percezione profonda. Mi seguite? Può accadere che egli esprima un sentimento molto superficiale, e se questo è il caso io lo spingo ad approfondire un poco. Così, nel suo scendere sempre più in profondo, egli esprime qualcosa che è assolutamente comune a noi tutti. Egli esprime qualcosa che appartiene totalmente a ogni essere umano. Mi capite? Così tra lui e me non c'è separazione.

P.: Qual è la fonte di questo ascoltare?

K.: La compassione. Dunque, cos'è la compassione? Come dice Fritz, essa ci rimane ignota. Come farò, allora, a ottenere quella straordinaria intelligenza che è la compassione? Vorrei avere quel fiore nel mio cuore. Cosa dovremo dunque fare?

F.W.: La compassione non si trova nell'ambito del pensiero. Perciò non potrò mai avere l'impressione di averla.

K.: No, non la troverete: è come un trapano, un cacciavite, dovete spingere, spingere.

P.: Deve avere un suo profumo.

K.: Certamente. Non si può parlare della compassione senza il suo profumo, il suo nettare.

P.: O c'è o non c'è. Signore, come avviene allora che quando siamo in contatto con voi proviamo questa sensazione, com'è che possedete questa formidabile forza d'urto che spazza via ogni pregiudizio, ogni ostacolo così che la mente si fa all'istante silenziosa?

K.: È come andare al pozzo con un secchiello o con un secchio enorme che uno riesce appena a trasportare. La maggioranza di noi ci va con un secchio piccolo e tira su dal pozzo una quantità d'acqua insufficiente. È come avere in giardino una fonte che scorre, scorre. Vorrei osservarla, vederla là fuori e dentro di me. Come dovrò comportarmi, dunque?

F.W.: Cercherò di scoprire cosa mi impedisce di avere quel che desidero.

K.: Ma questa è analisi. Non mi metterò ad analizzare, perché è uno spreco di tempo. Questo l'ho capito, non perché io l'abbia detto e voi siate stati d'accordo con me, ma perché ne vedo la ragione, la logica, il significato e quindi la verità. Perciò l'analisi è fuori questione.

S.: Non soltanto l'analisi, signore. Mi accorgo che anche sedere in meditazione con regolarità, mantenendo il silenzio, anche questo non ha alcun rapporto con la compassione. Come pure la dualità e ogni genere di esperienze che uno abbia attraversato.

K.: Sentite, Sunanda, Radha e Pupul hanno questa cosa nel loro giardino. Non ne parlano perché è lì, si copre di fiori, scorre, mormora, succedono tante cose. E io mi dico: Perché non ce l'ho anch'io nel mio giardino? Voglio scoprirne il motivo. Non che io voglia imitare altri. Ma deve succedere. Non starò ad analizzare che cosa mi trattiene, che cosa mi blocca, non mi chiederò se devo mantenermi silenzioso oppure no. Questo è il procedimento analitico. Non so se questo punto vi è chiaro.

S.: Mi è chiaro, signore.

K.: Riuscite davvero a capire cosa significa?

S.: Che cosa vuol dire "capire davvero"?

K.: Sentite, loro ce l'hanno, io non ce l'ho. Vorrei questa cosa. Vorrei poterla guardare come si fa con una pietra preziosa. In che modo sarà possibile che mi succeda? Ecco la mia indagine. Egli mi ha suggerito di osservare ciò che mi sta bloccando. Ha detto che si tratta di un procedimento analitico e che l'analisi è una perdita di tempo. Non so se ve ne rendiate conto realmente. L'analisi e colui che analizza coincidono. Non dedicateci il vostro tempo, non meditateci sopra seduti a gambe incrociate e tutto il resto. Non ne avete il tempo. Dunque, siete in grado di arrestare l'analisi? Del tutto? Ne siete capaci? Quando vi trovate in una crisi tremenda, lo fate. In quel momento non avete il tempo di analizzare, ci siete dentro. E adesso, ci siete? Capite la mia domanda? E cioè: la nostra amica possiede quel profumo straordinario che le è così naturale. Non dice: "Come l'ho avuto, che cosa ne devo fare?". In qualche modo l'ha avuto, e lo vorrei avere anch'io. Sono un essere umano, e senza di quello non c'è nulla che conti. Perciò mi è necessario. Conosco la verità circa l'analisi, di conseguenza rinuncio ad analizzare. Poiché mi trovo al

centro del problema, ne sono imbevuto, ne ardo tutto. La casa va a fuoco e io sono preso in quel fuoco.

R.: Signore, dal momento che la bellezza della cosa da qualche parte esiste, forse la domanda: "Come farò a procurarmela?" non sorge neppure?

K.: La voglio, come farò a procurarmela? Non me ne importa, io ho fame. Non si analizza la fame.

R.: Non intendo questo.

K.: Scusate, cosa volevate dire?

R.: Sto dicendo che quando a un certo momento uno ne è colmo, il pensiero: "La voglio" non si pone. Non so fino a che punto si possa essere impregnati della fragranza, ma in quel caso la sensazione di volerla non esiste.

K.: Potreste essere colmati dalle mie parole, dalla mia intensità, e poi dire che la possedete voi stessi.

R.: Io non dico di averla, ma…

K.: Radha, siate semplice. Avete qualcosa nel vostro giardino, una fontana che sono in pochi, pochissimi ad avere. Potranno parlare dell'acqua, potranno parlare della bellezza della fontana, del canto e dell'acqua, ma non è la cosa stessa. Voi invece l'avete. E in quanto essere umano, io vedo quanto sia meravigliosa e vado verso di essa, non che la desideri; vado verso di essa, non la posseggo. Che cosa debbo fare?

F.W.: C'è qualcosa che io possa fare?

K.: Può darsi di sì e può darsi di no. Forse ne ho un bisogno così forte che metto tutto il resto da parte. Il bisogno stesso mette tutto il resto da parte. Capite? La casa brucia. Non si sta a discutere, non si sta a riflettere quale secchio, quale pompa sia meglio usare.

P.: Questo non è in rapporto molto stretto con la quantità di energia?

K.: D'accordo. Pupul dice che è in rapporto con la fiamma dell'energia. No, Pupul, quando si desidera qualcosa si arde come l'inferno. Non è così? Quando volete quella ragazza o quell'uomo, siete tutti lì.

F.W.: Questo crea la differenza.

K.: Voglio generare una crisi. Allora c'è azione. Capite cosa sto dicendo? Potete evitare la crisi o agire. Pupul, la crisi è in atto? Questa è una domanda molto importante. Vengo da voi e vi parlo di tutto questo. Voi ascoltate e procedete fino al limite di cui siete capaci, ma nulla accade. Sentite queste cose anno dopo anno, ogni volta fate un piccolo passo avanti, e alla fine morite. Quello che egli vuol fare è di provocare un'azione che nasca da una crisi formidabile. Vuole produrre una rottura perché dopo non c'è discussione, non c'è analisi. Ha creato una crisi. Questa crisi è il risultato del suo prestigio, delle sue parole, della sua sensibilità, del suo modo incalzante, o è una crisi attraverso la quale vi dovrete aprire un varco a forza? Questo è il suo scopo. Egli afferma che questa è la sola cosa che conta.

A.: Una crisi è una sfida esterna alla quale sono incapace di dare una risposta interna adeguata, e poiché sono incapace di trovare una risposta interna adeguata si produce questa crisi. Da quanto comprendo, l'altra crisi di cui state parlando non è messa in moto da alcun fatto esterno, ma è una proiezione dall'intimo.

K.: La sua intenzione è di creare una crisi non superficiale, non esteriore, bensì

all'interno.

A.: Queste due vie non sono forse distinte? Quando la mente è in cerca di una crisi esterna e di un'adeguata risposta dall'interno, abbiamo un tipo di crisi; mentre l'altro tipo di crisi avviene quando c'è in noi un profondo senso di inadeguatezza che afferma che tutto questo non può essere accantonato per il fatto che si tratta di una grave responsabilità.

K.: Egli ha creato in voi questa crisi, sta parlando della verità. C'è crisi quando parlate con lui? Egli esige che esista in voi una crisi, non una crisi superficiale. Credo che questo sia ascoltare col cuore. Egli vi ha fatto ripiegare verso l'interno così profondamente, o anche egli vi ha tolto ogni punto di appoggio. Credo che questo sia ascoltare col cuore. Il monsone vi dice: "Cercate di raccogliere tutta l'acqua che potete, l'anno prossimo il monsone non ci sarà". Capite? Questo vi obbliga a costruirvi ogni sorta di recipiente per raccogliere acqua. Così, in conclusione, a che punto siamo?

P.: In uno strano modo, questo implica anche di allentare la presa da tutto.

K.: Potrebbe anche non essere così. Può voler dire che potrebbe prodursi un'azione che non avevate premeditato. Se c'è crisi, allora questo avverrà.