

ALMA MATER STUDIORUM - UNIVERSITA' DI BOLOGNA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea in SCIENZE FILOSOFICHE

LA TERRA SENZA SENTIERI

Jiddu Krishnamurti e la filosofia

Tesi di laurea in

FILOSOFIA DELLA STORIA

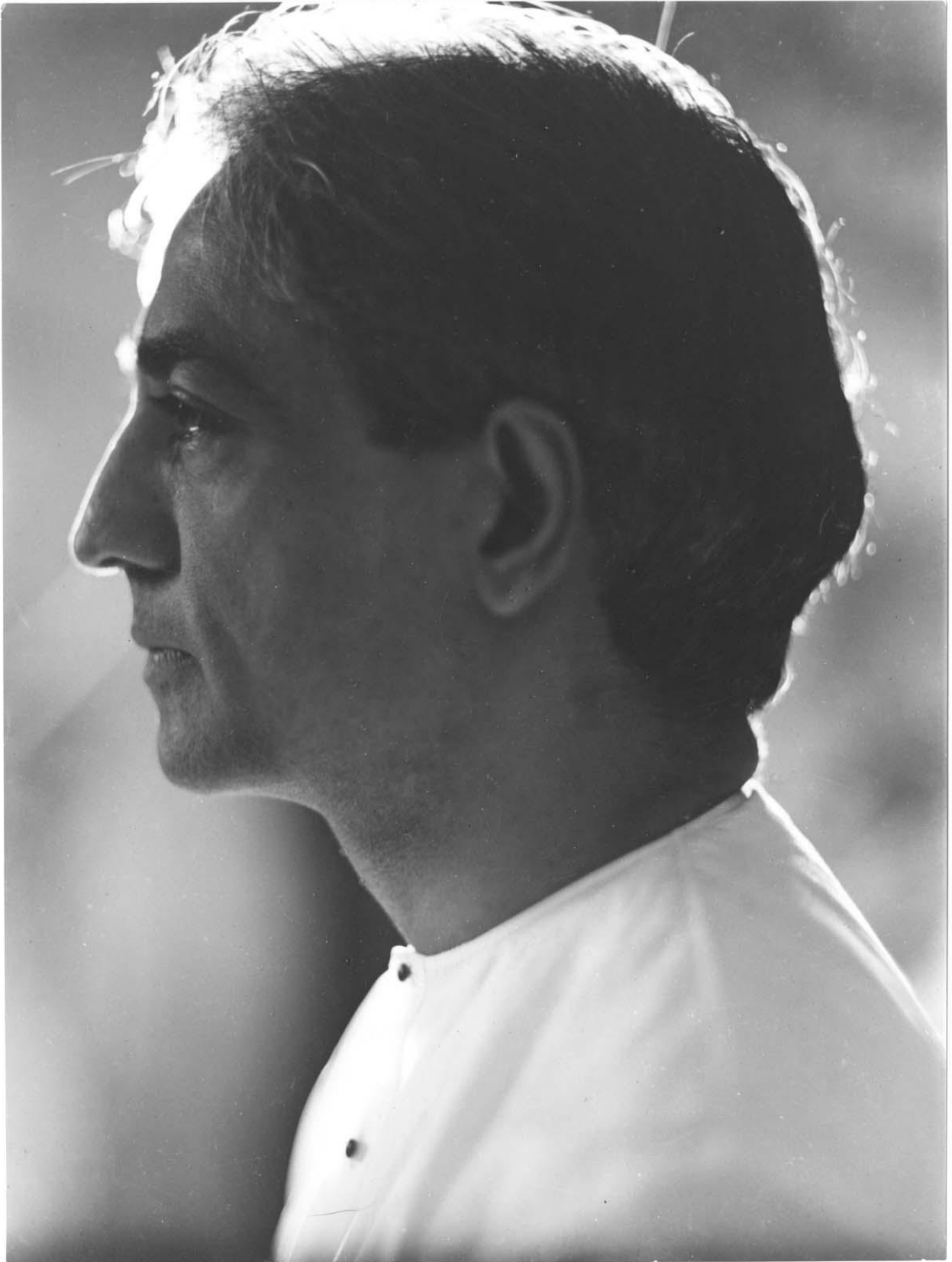
Relatore Prof. Manlio Iofrida

Correlatore Prof. Saverio Marchignoli

Presentata da: Raffaele Catà

Sessione Terza

Anno accademico 2011/2012



Jiddu Krishnamurti (1895 - 1986)

ai miei genitori

PARLA JIDDU

Voi non ci crederete, perché in tanti anni avete ascoltato da me soltanto parole limpide. Eppure un mattino, tra le mie montagne, un europeo mi ha parlato con voce fiera e mi ha detto: «colpisci!». Io sorrisi, all'inizio. Pensavo che fosse uno dei tanti infelici. E gli ho offerto ancora il mio silenzio, quel puro silenzio di chi si sveglia una notte e sente tacere il sonno degli altri e sente che si sparge al di là delle finestre, nell'universo. Gli ho detto, toccandogli la fronte, che anche il suo non sarebbe tardato. Ma lui, con tutta la sua verità, con il suo viso sicuro, mi ha ripetuto: «Colpisci, non lasciarli andare così». Ho taciuto. In quell'attimo ho visto una parola intera e sconosciuta. E gli ho detto «grazie». Ma gli ho detto anche «io non posso».

Sono passati tanti anni. Nella pace, tra i vostri shari, vi ho raccontato un incontro, e la mia voce ha sempre la stessa mitezza. Eppure oggi vi dico: «Guardate al di là di questa mia voce, guardate anche lui».

Milo De Angelis

INDICE

Premessa	p. 11
Introduzione	p. 13
1 - CAPITOLO PRIMO. La vicenda umana di Krishnamurti	
1.1 - Il giovane Krishna, maestro del mondo	p. 21
1.2 - Da messia ribelle a filosofo apolide	p. 25
1.3 - «Fiorire nella bontà». Il ruolo dell'educazione	p. 31
1.4 - «Perché lei parla?». Paradossi e contraddizioni	p. 35
2 - CAPITOLO SECONDO. Krishnamurti e la (meta)filosofia	
2.1 - «La verità è una terra senza sentieri»	p. 45
2.2 - La goccia e la sorgente. Krishnamurti e la coscienza	p. 55
2.3 - Il dialogo filosofico tra Krishnamurti e David Bohm	p. 73
Appendice iconografica	p. 85
Bibliografia	p. 96

Premessa

A una prima lettura, specie per chi venga da studi di filosofia analitica e abbia un approccio il più scientifico possibile nell'affrontare i problemi e gli pseudo problemi del pensiero, le pagine di Krishnamurti possono sembrare eccessivamente *naïve*. Poche e troppo poco stringenti le argomentazioni, vaghi i concetti, apparentemente arbitrarie le conclusioni. Da qui a voler chiudere in fretta uno dei tanti libri azzurri della casa editrice Ubaldini il passo è breve.

Ma poi, continuando a leggere, un profondo rigore emerge da quelle stesse parole, una serietà e una lucidità che raramente si erano incontrati in tanti anni di letture scientifiche e filosofiche. D'un tratto quella stessa ingenuità si rivela capace di condurci per mano in una festa dell'intelligenza urgente e intensa, in un guardare unico e assolutamente originale, nella semplicità di una prosa che a volte raggiunge vette di grande lirismo speculativo.

Per più di sessant'anni Jiddu Krishnamurti ha viaggiato per il mondo incontrando fisici, psicologi, neurologi, ricercatori e persone di tutti i tipi. Egli con rara limpidezza ha guardato dentro e fuori di sé, discutendo quelli che da sempre sono alcuni tra i temi cardine dell'indagine umana: la libertà, la verità, la realtà, la vita, la sofferenza, l'amore, la morte, l'io, la coscienza, la relazione tra mente e cervello, la natura e i limiti del pensiero, il rapporto tra osservatore e osservato, la cultura, la religione, la scienza, l'educazione, l'agire.

Ignorato nella gran parte delle accademie filosofiche europee e non (per tacere di quelle italiane), e troppo spesso relegato dai librai sullo scaffale degli pseudo maestri della spiritualità orientale (talvolta mescolato alla paccottiglia delle profezie e degli angeli del reparto esoterico), Jiddu Krishnamurti esula da ogni categoria intellettuale per accostarsi in maniera unica a quella vasta e singolare disciplina che si suol chiamare "*filosofia*".

Indagare quanto di ciò che Krishnamurti ha detto possa essere filosoficamente rilevante è lo scopo del nostro lavoro, il quale si intitola pertanto "*Krishnamurti e la filosofia*" (e non "*la filosofia di Krishnamurti*" - poiché egli non ne aveva nessuna). Detto questo, Krishnamurti può nondimeno essere considerato un filosofo piuttosto che un maestro spirituale per almeno un paio di buone ragioni: egli non credeva nei maestri né nella spiritualità; incontrava altri esseri umani non per insegnare ma per capire.

Infine una precisazione forse superflua ma doverosa: chi scrive non è un seguace di Krishnamurti, né tantomeno pensa che ciò che Krishnamurti abbia detto, scritto o fatto sia la verità rivelata.

La verità è incommensurabile e non può stare in un libro, qualunque esso sia: questo si legge nei libri di Krishnamurti.

Introduzione

1. Ciò che gli individui della specie *Homo sapiens sapiens* credono, quello che pensano e di conseguenza anche il loro agire, è condizionato da una molteplicità di fattori: il luogo in cui nascono, il determinato periodo storico, il contesto linguistico e culturale, le condizioni economiche, le possibilità relazionali, le vicende biografiche, il patrimonio genetico, la composizione fisica e chimica delle loro strutture neuronali.

Al precedente elenco di elementi condizionanti, che è pur sempre estendibile e rivedibile (ed è a sua volta il risultato di quegli stessi fattori), si può aggiungere inoltre ciò che, sin dalla più tenera età, viene inculcato ai membri della nostra specie dall'autorità dei genitori, da maestri elementari, da catechismi e da svariate forme di indottrinamento. In seguito le credenze sul mondo circostante continuano a venire plasmate dagli studi compiuti, dai professori, da esperti nei vari campi del sapere, da molteplici forme di esperienza, dai libri letti e dai mezzi d'informazione ma anche, e a ben vedere soprattutto, da ciò che a ogni individuo fa piacere o risulta utile reputare vero.

Senza volerci qui addentrare nei meandri della controversa protoscienza *memetica*¹, ed evitando al momento di prendere in

¹ La *memetica* ipotizza che, analogamente ai modelli standard biologici che spiegano la somiglianza fra generazioni umane attraverso i geni, si possono spiegare le «eredità culturali» mediante replicatori chiamati *memi*. La memetica sarebbe dunque da intendersi come lo studio semi-formale dei memi, cioè delle unità minime di "informazione culturale", e dei modelli evolucionistici che ne descriverebbero la diffusione. La memetica tenta allora di applicare, secondo alcuni studiosi con eccessiva disinvoltura, concetti mutuati dalla teoria dell'evoluzione (o per meglio dire dalla genetica delle popolazioni) alla cultura umana. Mentre la sociobiologia studierebbe dunque le basi biologiche del comportamento, la memetica considera gli esseri umani non solo come prodotto della loro evoluzione biologica, ma anche come risultato della loro «evoluzione culturale». C'è nondimeno molto scetticismo, all'interno della comunità scientifica, nella possibilità di impiegare l'analogia tra meme e gene in maniera stringente, soprattutto a causa del difficile utilizzo di verifiche sperimentali. In italiano si possono comunque consultare R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Mondadori: Milano 1992; S. BLACKMORE, *La macchina dei memi*, Instar

considerazione il sostrato fisico-genetico-biologico degli esseri umani, possiamo in tutta semplicità affermare che il desiderio e la credenza costituiscono gli elementi basilari dal cui intreccio scaturisce il nostro agire². Se in campo tecnologico-scientifico, e più in generale in ciò che, seppur sbrigativamente, possiamo indicare come la dimensione pragmatica e quotidiana dell'esistenza, le nostre credenze non solo non creano danni ma sono condizione necessaria del nostro sopravvivere, in campo psicologico e "spirituale" esse sembrano invece costituire la causa principale di ogni conflitto che gli esseri umani hanno con se stessi e con gli altri.

L'analisi della nostra «rete di credenze» ha costituito, sin dai tempi di Socrate (470-399 a.C.), uno dei possibili modi in cui si è espresso il procedere filosofico. In maniera analoga, per quanto riguarda il pensiero dell'India, le convinzioni (*diṭṭhi* in pāli, *dṛṣṭi* in sanscrito) sono state oggetto di una serrata critica argomentativa nei testi della Prajñāpāramitā e, tramite

Libri: Torino 2002; P. J. RICHERSON & R. BOYD, *Non di soli geni. Come la cultura ha trasformato l'evoluzione umana*, Codice edizioni: Torino 2006; J. PASCAL, *Memetica. Il codice genetico della cultura*, Bollati Boringhieri: Torino 2010; molto istruttivo è infine il testo di E. BELLONE, *L'origine delle teorie*, Codice edizioni: Torino 2006.

² Il filosofo gallese Bertrand Russell (1872-1970) parlava, riguardo alle nostre credenze, conoscenze, desideri ecc., di «*atteggiamenti proposizionali*». La cosiddetta "psicologia del senso comune" (*folk psychology*) considera gli atteggiamenti proposizionali come le entità teoriche fondamentali per la costruzione di un modello volto a prevedere il comportamento di un soggetto. Gli atteggiamenti proposizionali sono strutture del tipo "S crede che p", caratterizzate da: (1) il soggetto S; (2) il contenuto intenzionale p; (3) l'atteggiamento o l'attitudine (*attitude*) che S ha nei confronti di p (lo crede vero, lo desidera, lo spera ecc...). Un atteggiamento proposizionale è dunque una relazione tra un individuo che pensa e un contenuto che è pensato; ad esempio quando crediamo che l'oggetto che ci sta di fronte sia un bicchiere, ci troviamo nella relazione di "credere" con il contenuto proposizionale che di fronte a noi c'è un bicchiere. Su tali temi cfr. D. DAVIDSON, *Azioni ed eventi*, Il Mulino: Bologna 1992; G. TARDE, *Credenza e desiderio*, Cronopio: Napoli 2012; M. VIGNOLO, *Afferrare pensieri. Gli atteggiamenti proposizionali dopo Frege e Russell*, Carocci: Roma 2001; M. MARRAFFA, «Atteggiamenti proposizionali e modularità della mente» in M. C. AMORETTI (a cura di), *Natura umana natura artificiale*, Franco Angeli: Milano 2010, pp. 43-62; e J. FODOR, *Psicosemantica. Il problema del significato nella filosofia della mente*, Il Mulino: Bologna 1990; per una critica della psicologia del senso comune vedi invece P. M. CHURCHLAND, «Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior», in *Proceedings of the Aristotelean Society*, vol. LXII, (1988).

Nāgārjuna (circa 150-200 d.C.), negli scritti della scuola Mādhyamika³.

Dato che due tra le nostre credenze fondamentali riguardano da una parte il mondo e dall'altra noi stessi (e la possibilità o meno di distinguerli), non sorprende che proprio la comprensione di sé abbia rappresentato da sempre un punto centrale della riflessione filosofica, tanto di quella greca che di quella indiana. La scritta incisa sul tempio dell'oracolo di Delfi: «conosci te stesso» (*gnôthi seautòn*) è, infatti, anche una delle prime parole tramandateci dai Sette Sapiienti (VII-VI sec. a.C.), cioè da quelle figure semi-leggendarie, tra cui si annovera Talete di Mileto (circa 625-545 a.C.), con le quali si fa solitamente iniziare la dimensione speculativa dell'antica Grecia. La domanda «chi sono io?», la ricerca della vera natura del proprio sé, sembra costituire inoltre una delle questioni cardine del pensiero indiano, dal grande verdetto (*mahāvākya*) upaniṣadico «tu sei quello» (*tat tvam asi*), fino alle figure novecentesche di Ramana Maharshi (1879-1950) e Nisargadatta Maharaj (1897-1981).

L'indagine sul senso dell'«esserci» (per usare un'influente e controversa espressione heideggeriana), la riflessione su ciò che ci rende umani e sul nostro ruolo nell'universo, resta infine di vitale importanza, sebbene spesso ciò non emerga in maniera esplicita, anche in molti altri campi del sapere⁴; tra gli ambiti

³ I testi della Prajñāpāramitā ("Perfezione di Sapienza") sono incentrati sulla figura del bodhisattva. Nella tradizione buddhista, il bodhisattva è l'essere risvegliato che rinuncia alla piena realizzazione per restare a soccorrere le altre creature, pur essendo consapevole dell'universale vacuità di tutte le cose. L'opera principale di Nāgārjuna, fondatore della scuola dei Mādhyamika ("i seguaci del cammino di mezzo"), è la *Mūlamadhyamakakārikā* ("Strofe fondamentali sul cammino di mezzo") dedicata principalmente alla dimostrazione delle interne contraddizioni contenute nelle dottrine dell'Abhidharma, le più antiche codificazioni della filosofia e della psicologia del Buddhismo. L'affermazione centrale della dottrina mādhyamika è che tutte le cose sono prive di natura propria (*svabhāva*) per il fatto di prodursi in dipendenza l'una con l'altra (*pratītyasamutpāda*). Il lettore italiano può consultare R. GNOLI (a cura di), *Nāgārjuna. Le stanze del cammino di mezzo*, Bollati Boringhieri: Torino 1961; e I. VECCHIOTTI, *Storia del Buddhismo indiano. Vol. II, Il Grande Veicolo e Nāgārjuna*, Editori Riuniti: Roma 2010.

⁴ Com'è facile immaginare, il senso della vita e il posto dell'uomo nel mondo sono stati da sempre anche il faro delle cosiddette ricerche "spirituali". Su tale tema ci permettiamo di consigliare al lettore il bel libro di M. BERGONZI,

di studio in cui il profilo umano si è più trasformato negli ultimi due secoli spiccano la ricerca antropologica e la psicologia contemporanea, originariamente segnate dai decisivi lavori di Charles Robert Darwin (1809-1882) e di Sigmund Freud (1856-1939).

2. L'avventura umana di Jiddu Krishnamurti (1895-1986) è stata principalmente rivolta al tentativo di comprendere come il pensiero sia sempre un ostacolo a se stesso in campo psicologico. La soluzione di ogni conflitto risiederebbe infatti, secondo Krishnamurti, nel semplice osservare qual è lo stato della propria mente. Tale osservazione consentirebbe di vedere come il pensiero non sia in grado di effettuare la rimozione dell'impedimento costituito dalle immagini che esso stesso ha proiettato. Finché questo non accade, direbbe però Krishnamurti, anche pensare di liberarsi da ogni credenza e da ogni immagine psicologica resta solo una credenza o un'immagine, deleteria quanto ogni altra. Il nostro voler essere liberi è dunque ancora parte della prigionia psicologica; laddove, se restassimo immobili di fronte a *ciò che è*, le sbarre dei nostri condizionamenti avrebbero invece l'unica possibilità di svanire, senza alcuno sforzo o atto di volizione da parte nostra⁵. Con il dissolversi dei condizionamenti (cioè dei diaframmi tra *ciò che è* e *ciò che vorremmo* o *temiamo* che accada) svanirebbe, stando a Krishnamurti, anche il prigioniero della gabbia psicologica: essendo quest'ultimo nient'altro che il risultato dell'accumulo delle immagini contenute nella coscienza.

Il sorriso segreto dell'essere. Oltre l'illusione dell'io e della ricerca spirituale, Mondadori: Milano 2011.

⁵ Ovviamente, per Krishnamurti, l'immobilità psicologica non può scaturire dalla volontà di rimanere immobili, bensì semplicemente accade in seguito alla percezione diretta e all'intuizione istantanea che quel che ci sta accadendo (*ciò che è*) in realtà non creerebbe mai un conflitto psicologico se non subentrassero le immagini di ciò che *potrebbe* accaderci, di quel che *sarebbe* dovuto accaderci o di quel che *vorremmo* continuasse ad accaderci. Tale conflitto, per Krishnamurti, nasce dunque esclusivamente dalle immagini create dal pensiero una volta che il fattore temporale sia entrato nella dimensione psicologica, creando in tal modo le speranze e le disperazioni. Il pensiero plasmerebbe inoltre anche l'immagine di un pensatore separato dal contenuto della coscienza, matrice originaria di ogni problema psicologico.

Krishnamurti intendeva dunque discutere i problemi psicologici e relazionali che affliggono gli esseri umani (e i gruppi che essi stessi hanno creato e con i quali finiscono per identificarsi) al fine di indagare il significato, la possibilità e la necessità di un'autentica libertà interiore.

3. Oggetto della nostra ricerca è il tentativo di far interagire le principali intuizioni di Krishnamurti con quanto su tali temi è stato argomentato da alcuni luoghi della filosofia e della scienza contemporanea. Ovviamente, data la vastità e la complessità degli argomenti, il nostro elaborato non avanza alcuna pretesa di esaustività. Nel corso del nostro lavoro, dopo aver brevemente raccontato le vicende biografiche di Krishnamurti, ci soffermeremo in particolare sulla nozione di verità, sul rapporto tra osservatore e osservato, sul tema della coscienza, e su come tali questioni siano strettamente interconnesse all'interno della visione krishnamurtiana.

Nel primo capitolo verrà narrata la singolare vicenda biografica di Jiddu Krishnamurti, dalla nascita in India sul finire dell'ottocento alla sua "scoperta" ad opera della Società Teosofica, a cui fece seguito la nomina di nuovo messia e "Maestro del Mondo", fino al ripudio di tale ruolo e di ogni fede, di ogni credo organizzato, di ogni guru e di ogni autorità spirituale, compresa la propria. Il primo paragrafo narra dell'infanzia di Krishnamurti e del carattere trasognante di questo singolare ragazzino che appariva isolato dal resto del mondo, mentalmente lontano da ogni vicenda personale. Il secondo illustra come questo indifeso fanciullo indiano sia stato scelto per essere l'oggetto di una fede, quella dell'esistenza di un messia salvatore dell'umanità; verrà illustrata infine la vita matura di Krishnamurti, l'uomo apparentemente libero da ogni legame con il passato e con le tradizioni e rivolto unicamente alla comprensione di sé e degli altri tramite il dialogo. Nel terzo paragrafo si parla delle "scuole Krishnamurti" e della prospettiva pedagogica

che perseguono. Il quarto paragrafo tenta di analizzare se, come e quando, esiste una dicotomia più o meno stridente tra le parole di Krishnamurti e le sue azioni, e della sensatezza o meno di un'analisi di questo tipo. Si affronta inoltre la controversa questione del come si possa aiutare qualcuno a non dipendere dal nostro aiuto psicologico, realizzando al contempo una tra le migliori forme di educazione che, come diceva Paul Feyerabend (1924-1994), «consiste nell'immunizzare la gente contro il sistematico tentativo di educarla».

Il secondo capitolo entra nel cuore filosofico dei discorsi di Krishnamurti, esponendo i temi principali che egli affrontò nei lunghi anni del suo solitario interloquire. Tra i vari temi affrontati, questo capitolo parte e ruota attorno a quella che può essere considerata l'affermazione cardine di Krishnamurti: *«La verità è una terra senza sentieri»*, tentando di darne una lettura alla luce della filosofia e della scienza contemporanea. Nel secondo paragrafo trattiamo il tema della coscienza in Krishnamurti e nel pensiero indiano, esponendo anche alcune delle analogie più salienti con la filosofia occidentale. Nel terzo paragrafo ci occupiamo infine del lungo e interessante dialogo condiviso da Jiddu Krishnamurti con il fisico teorico e filosofo David Bohm (1917-1992).

4. Alcune domande poste da Krishnamurti sono quelle tipiche della filosofia indiana, quesiti a cui le neuroscienze e la filosofia contemporanea stanno ancora cercando di rispondere: «esiste davvero un *io*?», «se sì, ci si può liberare da esso?» e «se sì, *chi* è che resta a scoprirlo?». Non abbiamo avuto modo, in questa versione preliminare del nostro lavoro, di affrontare il tema dell'inesistenza dell'*io* e dei possibili confronti tra le parole di Krishnamurti e le posizioni di David Hume (1711-1776) o della dottrina dell'*anattā* buddhista. L'inconsistenza dell'*io* compare tra l'altro nella psicologia lacaniana, nella filosofia del secondo Wittgenstein e nelle teorie neuroscientifiche di Thomas Metzinger (n. 1958), mentre ad esempio il filosofo americano

Donald Davidson (1917-2003) ha più volte insistito nel considerare l'io come un concetto del tutto «irriducibile».

Un altro tema fondamentale affrontato da Krishnamurti che non abbiamo potuto trattare in queste pagine, ma che merita senz'altro di essere approfondito, è inoltre quello relativo ai *limiti del pensiero*. Tale questione, nel corso dei secoli, è stata indagata da moltissimi pensatori, tra cui Nicola Cusano (1401-1464), Immanuel Kant (1724-1804), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Werner Heisenberg (1901-1976), Kurt Gödel (1906-1978) e Alan Turing (1912-1954).

5. Per Krishnamurti, facendo diventare un concetto fisico un fatto psicologico, si potrebbe dire che la quiete è il sistema in cui le nostre leggi sono più semplici. Il semplice è ciò che non può essere ulteriormente spiegato: la luce in cui ogni spiegazione è superflua poiché non occorre un'altra lampada accesa per vedere che c'è né già una.

Il centro del discorso, e soprattutto della vita in cui sorge tale discorso, è dunque cercare di comprendere noi stessi il più profondamente possibile, comprendendo anzitutto il limite intrinseco di questa comprensione. Krishnamurti, intuendo che una vita priva di contraddizioni implica l'abbandono dell'autoreferenzialità psicologica, ci invita a realizzare che ciò che sappiamo o quel che crediamo di sapere prima o poi dovremo abbandonarlo, mentre ciò che non sappiamo, l'ignoto o il semplice, resta anche quando ha termine il domandare. Occorre dunque capire che, rispetto all'incommensurabile, non c'è alcuna differenza tra capire e non capire. E a volte, nei suoi momenti migliori, Krishnamurti sembrava davvero riuscire a sentire il profumo di quel comprendere, in cui cogliere qualcosa diventa, improvvisamente, un gesto bello come un fiore.

La comprensione di Krishnamurti (in cui quel "di" è un genitivo tanto soggettivo quanto oggettivo) non sta tuttavia nell'essere in grado di esporre, più o meno correttamente, quanto egli ha fatto o

detto, bensì si mostra nelle nostre relazioni quotidiane, con noi stessi e con le persone che abbiamo intorno. Il presente lavoro può pertanto essere considerato alla stregua di un menù più o meno ben scritto; sta poi a ognuno di noi, come diceva Krishnamurti, saggiare l'eventuale bontà del cibo e dividerla con gli altri.

1.1 Il giovane Krishna, maestro del mondo

Jiddu Krishnamurti nacque in India l'11 maggio 1895⁶. Madanapalle, il suo paese natale, è una piccola città di collina a metà strada tra Madras (ora Chennai) e Bangalore; la cittadina si trova circa duecentocinquanta chilometri più a nord rispetto alle due metropoli del sud-est indiano, ed è attualmente sotto la giurisdizione dello stato federato dell'Andhra Pradesh.

La famiglia Jiddu era una famiglia di bramini di lingua *telugu*, e degli undici figli che Jiddu Narianiah e sua moglie Jiddu Sanjeevamma diedero alla luce, solamente sei sopravvissero all'infanzia. Krishnamurti fu l'ottavo figlio; il bambino venne chiamato così come segno di devozione e vicinanza a Shri Krishna anch'egli, secondo la mitologia induista, nato come ottavo figlio da Devaki e Vasudeva. La madre di Krishnamurti, credendo di presagire che il nascituro sarebbe diventato un uomo straordinario, volle partorirlo nella *puja*, la stanza dedicata alla preghiera che, come per gli antichi greci l'isola di Delo, non poteva venire turbata da nascite o da morti né dal mestruo femminile.

"Il piccolo Krishna", così veniva chiamato Krishnamurti da bambino, non sembrava però confermare le aspettative materne e le previsioni di magnificenza che erano state fatte sul suo conto. Era lento nell'apprendimento, restava per ore a bocca aperta a fissare i fili d'erba, gli insetti o le nuvole, talmente vago e trasognante da apparire agli altri mentalmente ritardato. Più volte il bambino si ammalò gravemente di malaria, rischiando di morire. Krishna era intimamente legato al fratello minore Nityananda (Nitya), di tre anni più giovane, che invece era molto

⁶ Questa data si basa sul modo indù di calcolare il tempo, secondo il quale il giorno dura dalle quattro del mattino alle quattro del mattino seguente. Secondo il computo occidentale, Krishnamurti è nato alle 00:30 del 12 maggio.

sveglia e recettivo. Nitya appariva come il solo essere umano in grado di entrare nel mondo serafico e quasi autistico del piccolo Krishna; i due fratelli erano inseparabili.

A detta di chi gli stava intorno Krishna, oltre ad essere un ragazzino malnutrito costantemente svagato e pressoché incosciente di sé, era anche un fanciullo straordinariamente generoso e devoto, con una sorprendente e spiccata propensione per la meccanica (in seguito da giovane adulto avrebbe molto amato smontare e rimontare i motori delle motociclette, specie le Harley Davidson, e sarebbe sempre rimasto affascinato dalle macchine sportive). Di fatto fu proprio la curiosità nei riguardi di uno strumento meccanico ad attirare e a risvegliare l'attenzione del piccolo, ed eternamente distratto, Jiddu Krishnamurti. E così, come Albert Einstein da giovinetto rimase sbalordito dall'osservare che l'ago di una bussola segna sempre il nord, come il giovanissimo Richard P. Feynman (1918-1988) iniziò a meravigliarsi della natura delle cose guardando l'inerzia di una palla dentro un carretto, o come Tenzin Gyatso (1935-), XIV Dalai Lama, da ragazzino era tutto preso dagli aggeggi meccanici e dalle prime radio a valvole, un giorno Krishnamurti smontò pezzo per pezzo l'orologio del padre quando questi non c'era, e si rifiutò di andare a scuola o di mangiare se prima non fosse riuscito a rimetterlo insieme. Ci riuscì. Questo piccolo ma significativo episodio ci mostra come, alle volte, un grande risveglio possa nascere dal guardare con occhi nuovi le cose che quotidianamente abbiamo accanto. Tale esperienza fu il primo passo di Krishnamurti nella scoperta di sé e di ciò che lo circondava, la prima timida uscita fuori dalla trasognante indifferenza nei confronti di tutto ciò che aveva attorno e che sembrava non poterlo ancora sfiorare.

Nel 1909, durante un tardo pomeriggio d'inizio estate, Krishna e Nitya stavano giocando sulla spiaggia insieme ad altri ragazzini. I fratelli si trovavano nei pressi di Adyar, lì dove il fiume sfocia nella baia del Bengala e dove a poca distanza sorge la sede della Società Teosofica.

La Società Teosofica era stata fondata a New York nel 1875 dalla presunta sensitiva russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e da Henry Steel Olcott (1832-1907), un colonnello in pensione dell'esercito americano interessato allo spiritismo. Tale organizzazione aveva lo scopo di favorire la fratellanza universale senza distinzioni di sesso, credo, casta o colore, di incoraggiare lo studio comparato delle religioni, della filosofia e delle scienze, e infine di investigare le leggi segrete della natura e le capacità latenti dell'uomo. Dopo la morte della Blavatsky nel 1891 e quella del colonnello Olcott nel 1907, la direzione della Società Teosofica passò ad Annie Besant (1847-1933), una giornalista e attivista inglese che si era data molto da fare per la causa femminile e per la situazione politica indiana, e a Charles Webster Leadbeater (1854-1934), controversa figura di vescovo cattolico considerato chiaroveggente e in seguito indagato per pedofilia oltre che per i suoi presunti poteri psichici⁷.

Tra la fine dell'ottocento e gli inizi del XX secolo, i teosofi tenevano conferenze in svariate parti del globo annunciando quella che secondo loro sarebbe stata l'imminente venuta del "Maestro del Mondo", così come avevano letto nelle pagine della Blavatsky, e in migliaia si recavano ad ascoltare la voce di Annie Besant profetizzare la nuova era dell'umanità che avrebbe portato con sé un nuovo Messia.

Charles Leadbeater si trovava ad Adyar e notò il giovane Krishnamurti mentre camminava lungo la spiaggia, in quel fatidico tardo pomeriggio d'estate del 1909. Apparentemente il giovane Krishna era solo un ragazzino malvestito e malnutrito che ciononostante si distingueva dagli altri e da ogni essere umano che Leadbeater avesse visto prima di allora. Leadbeater ci descrive l'incontro con la figura di Krishna come l'apparizione di

⁷ Per ulteriori informazioni sulla vita di Leadbeater, cfr. G. TILLET, *The Elder Brother: A Biography of Charles Webster Leadbeater*, Routledge & Kegan: London 1982.

una sorta di *avatāra*, qualcuno che incarna in sé la presunta discesa del divino. Leadbeater racconta inoltre nei suoi diari come il giovinetto fosse circondato da un'atmosfera pura e luminosa, e dall'aura⁸ più radiosa e priva di egoismo che l'oscuro vescovo avesse mai percepito.

Tramite Leadbeater Krishnamurti venne in seguito presentato ad Annie Besant, che adottò lui e il fratellino Nitya, e intanto un'orda di credenti cominciava a radunarsi attorno al piccolo ragazzino indiano. I teosofi volevano a tutti i costi vedere in lui la figura di Maitreya, il Buddha che ritorna, il Cristo redentore, il tanto atteso "Istruttore dell'umanità".

Iniziava così per il giovane Krishnamurti un duro periodo di tirocini occulti, iniziazioni e assuefazioni ad alcune delle più antiche e coriacee superstizioni degli esseri umani.

⁸ Presunto sottile campo di radiazione luminosa che secondo la pseudoscienza parapsicologica circonderebbe i viventi.

1.2 Da messia ribelle a filosofo apolide

Tutto quello che abbiamo inventato, i simboli nelle chiese, i rituali, sono stati messi lì dal pensiero. Il pensiero ha inventato tutte queste cose, ha inventato il salvatore, ha inventato i templi in India e tutto il loro contenuto. Il pensiero ha inventato tutte queste cose chiamate sacre. Non potete negarlo. Il pensiero in sé non è sacro. E quando il pensiero inventa Dio, Dio non è sacro. Quindi che cos'è sacro? Questo può solo essere compreso, o accadere, quando c'è completa libertà dalla paura, dal dolore, e quando c'è quel senso di amore e compassione con la sua intelligenza. Così, quando la mente è completamente immobile, può avvenire ciò che è sacro.

J. Krishnamurti

* * *

La fede in un salvatore dell'umanità è una credenza molto antica che ancora oggi, agli inizi del XXI secolo, continua ad essere professata da svariati milioni di persone. La figura divina o semidivina di colui che risorge per condurre gli uomini dalle tenebre terrene alla luce eterna è un mito condiviso da diverse culture, è un *mitema* direbbe Claude Lévi-Strauss (1908-2009), già presente nelle lontane popolazioni egizie e persiane, nella mitologia greca, nella tradizione ebraica e in quella cristiana, ed è in ultima analisi riconducibile all'immagine del sole. La divinità che incarna in sé le proprietà solari, e che è fonte di vita per tutti gli esseri viventi, compare nei miti di Horus, Amon-Ra e Osiride dell'antico Egitto, in quello di Marduk a Babilonia, in quello di Quetzalcoatl presso gli Aztechi, nel mito di Krishna in India, in quelli di Eracle, di Dioniso e di Apollo in Grecia, nella figura di Mitra in Persia, in quella di Zarathustra in Iran e infine nel mito di Gesù di Nazareth. Nel buddhismo *Mahāyāna* il *Bodhisattva* rinuncia all'estinzione completa per aiutare tutte le creature senzienti a realizzare il risveglio

della propria natura⁹, similmente il *Madhī* della tradizione islamica è colui che ritorna alla fine del mondo per redimerlo dal male.

Attorno al giovane Krishnamurti, l'ultimo ritrovato nella lunga serie dei messia, i teosofi avevano fondato nel 1911 un'organizzazione spirituale: *l'Ordine Internazionale della Stella d'Oriente*. Da un punto di vista astronomico la stella dell'est è *Sirio*, l'astro più luminoso del cielo notturno. Durante il solstizio d'inverno la linea ideale che congiunge Sirio alle tre stelle della cintura di Orione: *Alnitak*, *Alnilam* e *Mintaka*, giunge a indicare il punto di declinazione minima del sole. Tale disposizione sembra così segnalare che le giornate dell'emisfero boreale tornano pian piano a riallungarsi, per giungere infine a prevalere sulle tenebre dopo l'equinozio di primavera. In seguito dell'evento astronomico sarebbe stata data una trasposizione letteraria, in cui Sirio e le tre stelle di Orione sarebbero divenuti la stella cometa che annuncia ai tre re magi la nascita del fanciullo redentore, e l'equinozio primaverile sarebbe diventato la resurrezione del personaggio mitologico durante il periodo pasquale.

I teosofi credevano nell'esistenza di quelli che chiamavano i "*Maestri*", presunti esseri di elevata spiritualità residenti in luoghi sperduti del Tibet¹⁰, che avrebbero telepaticamente dato istruzioni a Leadbeater e ad Annie Besant riguardo alla preparazione adeguata a far sì che il corpo di Krishnamurti potesse accogliere in sé il Signore Maitreya e diventare così il veicolo del tanto atteso "Maestro del Mondo". Dopo aver imbevuto di esoterismo e misticismo fino al midollo l'indifeso ragazzino indiano, i teosofi affibbiarono inoltre al quattordicenne

⁹ Pur sapendo che non esiste nessun essere reale da salvare, perché tutto è vuoto. Cfr. P. WILLIAMS, *Il buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, Ubaldini: Roma 2002, pp. 129-132.

¹⁰ Uno dei luoghi cardine di queste leggende è la mitica Shambhala, splendidamente raffigurata da Nikolaj K. Roerich (1874-1947) nei suoi dipinti. Secondo i teosofi a Shambhala sorgeva l'*Ashram*, cioè la dimora spirituale, di Sanat Kumara: il capo supremo della gerarchia occulta.

Krishnamurti il nome astrale di *Alcyone*, la stella più luminosa delle Pleiadi, e Leadbeater scrisse delle sue supposte vite precedenti facendo compiere al piccolo Krishna oscuri viaggi astrali e presunte esperienze extracorporee¹¹.

In seguito Krishna e Nitya furono mandati in Europa per essere educati nelle migliori università come la Sorbona e Oxford. I fratelli vissero a Parigi e a Londra dove conobbero i lussi e gli svaghi dell'alta borghesia inglese indossando i vestiti più eleganti, andando al cinema e frequentando locali alla moda. Nitya era uno studente piuttosto brillante, mentre Krishnamurti non riuscì mai a passare un esame in vita sua, neanche quelli di ammissione (l'unico successo di quegli anni lo ottenne piazzandosi al primo posto in un torneo di golf a Muirfield nel 1919). Nel 1925 Nitya morì di tubercolosi, Krishnamurti ricevette la notizia mentre era in nave e stava per attraversare il canale di Suez. Fu il dolore più grande della sua vita, e l'accadimento che iniziò a far incrinare seriamente la sua fiducia nei teosofi e nelle loro previsioni.

Nel frattempo la setta dell'Ordine della Stella d'Oriente cresceva a vista d'occhio e nel corso degli anni '20 in migliaia aspettavano con ansia che Krishnamurti si rivelasse come la "luce

¹¹ L'episodio principale di quei sintomi psicofisici, anche estremamente dolorosi, che accaddero a Krishnamurti nel corso della sua esistenza e che vennero definiti come il «processo» ebbe luogo ad Ojai, in California, nell'agosto del 1922. La dottoressa Mary Rocke fu l'unico medico a visitare Krishnamurti in quei giorni, sebbene non durante i momenti di incoscienza, e neanche lei fu in grado di chiarire il fenomeno. Qui possiamo solo ipotizzare alcune tra le cause che hanno portato tale complesso di sintomi quali febbre alta, ripetute perdite di coscienza, lancinanti fitte alla nuca, regressioni allo stadio infantile del linguaggio, a manifestarsi: malaria recidiva, meningite, epilessia, temporanea infiammazione del midollo spinale, autosuggestione, percezione acuta e totale della vita, della natura della coscienza ecc...; a tutt'oggi i principali biografi, quando non glissano del tutto sul fatto, oscillano tra vaghe concessioni al misticismo o al risveglio di presunte energie secondo la tradizione yoga e la sospensione di ogni giudizio medico o interpretativo. Lo stesso Krishnamurti fu sempre estremamente vago sul fornire una descrizione esaustiva dell'accaduto: pur non volendo negli anni della maturità e della vecchiaia concedere nulla all'esoterismo, a volte bollava tali episodi come sciocchezze di poco conto, altre rispondendo che neanche lui sapeva bene di cosa si trattasse, altre volte ancora preferendo tacerne o dicendo che non era possibile fornirne alcuna spiegazione. Per il lettore interessato ad approfondire tale tematica rimandiamo a F. FABBRO, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Ubaldini: Roma 2010.

del mondo" per condurre chi credeva in lui alla salvezza. Le cose però andarono diversamente.

Nell'agosto del 1929, durante una riunione dell'Ordine della Stella presso Ommen in Olanda, davanti a tremila teosofi il trentaquattrenne Jiddu Krishnamurti spiazzò tutti i suoi seguaci e devoti credenti, sciogliendo con un discorso memorabile l'organizzazione che gli era stata, suo malgrado, costruita intorno e dichiarando di non essere il messia tanto atteso:

Io sostengo che la Verità è una terra senza sentieri, e che non potete accedere a essa attraverso nessun sentiero, nessuna religione, nessuna setta. [...] Nel momento in cui avrete compreso questo, vedrete come non è possibile organizzare una fede. La fede è una cosa strettamente individuale, e non potete e non dovete organizzarla. Se lo fate essa muore, si cristallizza, diventa un credo, una setta, una religione da imporre agli altri. [...] La Verità non può essere portata al nostro livello, siamo piuttosto noi che dobbiamo fare lo sforzo di salire al suo. Non potete portare la cima della montagna nella valle [...] Questa è perciò la prima ragione per cui, secondo il mio punto di vista, l'Ordine della Stella dev'essere sciolto. È probabile che voi, a dispetto di questo, in futuro formiate altri ordini, continuate ad appartenere ad altri ordini in cerca della Verità. Io non voglio appartenere a nessuna organizzazione di genere spirituale; per favore, cercate di comprenderlo. [...] Nessuna organizzazione può condurre il genere umano alla spiritualità.

Se un'organizzazione è creata per questo scopo, diventa una stampella, un fattore d'invalidità, una catena, e necessariamente azzoppa l'individuo e gli impedisce di crescere, di dare forma alla sua unicità, che risiede nella scoperta personale dell'assoluta e incondizionata Verità. E questa è un'altra ragione per cui, poiché capita che ne sia il capo, ho deciso di sciogliere l'Ordine.

Questo non è un atto di mania di grandezza, perché io non voglio seguaci e dico sul serio. Nel momento stesso in cui seguite qualcuno, cessate di seguire la Verità. Non mi interessa se

prestate attenzione a ciò che dico o no. C'è una certa cosa che voglio fare nel mondo e la farò senza distogliermi dal mio obiettivo. Uno solo è il mio interesse fondamentale: liberare l'uomo. Voglio liberare l'uomo da tutte le gabbie e da tutte le paure, non fondare religioni e nuove sette, né introdurre nuove teorie e filosofie.

Voi volete avere i vostri dèi, nuovi dèi al posto dei vecchi, nuove religioni al posto delle vecchie, nuove forme in sostituzione delle vecchie, tutte ugualmente prive di valore, tutte barriere, tutte limitazioni, tutte stampelle. Nuove distinzioni spirituali al posto delle vecchie, nuovi culti al posto dei vecchi. Dipendete da un altro per la vostra spiritualità, fate dipendere la vostra felicità da qualcun altro, la vostra illuminazione da qualcun altro; e benché vi siate preparati per me per diciotto anni, quando vi dico che tutto ciò è inutile, quando dico che dovete sbarazzarvene e cercare dentro di voi l'illuminazione, il fulgore, la purezza e l'incorruttibilità del sé, nessuno di voi è disposto a farlo. [...]

Non avete bisogno di un'organizzazione basata su un credo spirituale. [...] La Verità è in tutti, non è lontana né vicina, è eternamente.

Le organizzazioni non possono farvi liberi. Nessun altro può renderci liberi. [...] Voi avete l'idea che solo determinate persone abbiano la chiave del Regno della Felicità. Nessuno la detiene. Nessuno ha l'autorità per farlo.

Coloro che vogliono realmente conoscere, coloro che cercano davvero ciò che è eterno, privo di inizio e privo di fine, cammineranno insieme con grande intensità e costituiranno un pericolo per tutto ciò che è inessenziale, per le irrealità, per le ombre. Essi si uniranno e diverranno una fiamma, perché comprendono. Voglio creare un'unione così, questo è il mio scopo. Dalla vera comprensione nascerà vera amicizia. Dalla vera amicizia, che voi non sembrate conoscere, nascerà vera cooperazione reciproca. E ciò non a motivo di un'autorità, non in virtù di una salvezza o perché ci si è immolati per una causa, ma perché comprendendo davvero viviamo nell'eterno. Questo supera il maggiore piacere e il più grande sacrificio. [...]

Voi potete creare altre organizzazioni e aspettare qualcun altro. Questo non è affar mio, come non è affar mio creare nuove gabbie e nuove decorazioni per quelle gabbie. La mia unica preoccupazione è di rendere gli uomini assolutamente, incondizionatamente liberi¹².

Da queste parole si possono già scorgere quelli che in seguito sarebbero diventati i tratti distintivi della personalità e delle intuizioni di Krishnamurti: il bruciante interesse nei confronti di un'autentica libertà umana e di una radicale trasformazione dell'ambito psicologico, il tentativo di rivolgersi all'incommensurabile tramite l'indagine di una possibile dimensione metaindividuale ed extrateorica della coscienza, il rifiuto senza compromessi di ogni culto della personalità e di ogni autorità spirituale compresa la propria. «Per la prima volta nella storia, un Messia incarnato si era disincarnato, percorrendo a ritroso il cammino dall'autoanalisi psichica al delirio mistico»¹³.

Cominciava così la fase matura della riflessione di Krishnamurti, da messia ribelle a filosofo apolide.

¹² J. KRISHNAMURTI, *Libertà totale*, Ubaldini: Roma 1998, pp. 15-20.

¹³ P. ODIFREDDI, *La repubblica dei numeri*, pp. 92-93, Cortina: Milano 2002.

1.3 «Fiorire nella bontà». Il ruolo dell'educazione.

L'istruzione nelle nostre scuole non è soltanto l'acquisizione di conoscenze ma, cosa ben più importante, il risveglio dell'intelligenza che quindi utilizzerà le conoscenze. Non è mai il contrario. Il nostro interesse in tutte le scuole è il risveglio dell'intelligenza.

J. Krishnamurti

* * *

Krishnamurti ha avuto a cuore l'educazione dei giovani più di ogni altra cosa al mondo, ed ha sempre considerato l'istruzione come la questione fondamentale dell'esistenza. Durante la sua vita egli ha fondato una decina di scuole ispirate alle sue intuizioni e alla sua visione di una corretta relazione interpersonale. Tali centri di crescita e di apprendimento costituiscono il più importante lascito di Krishnamurti e rappresentano un segno tangibile della fecondità dei suoi insegnamenti, ovverosia di ciò che egli aveva compreso e condiviso con gli altri esseri umani.

Il centro educativo di *Rishi Valley* sorse in India nel 1929 a pochi chilometri da Madanapalle. Tale centro offre un'educazione gratuita ai ragazzi dei villaggi vicini e a pagamento a studenti che provengono da altre zone dell'India. La scuola si occupa inoltre della preservazione dell'acqua durante i periodi di siccità e del rinfoltimento arboreo delle colline circostanti. In seguito nacquero in India il centro educativo *Rajghat* di Varanasi (Benares), la scuola di Adyar, quella di *Bal-Anand* presso Bombay (Mumbai), il centro educativo di Bangalore e la *Sahyadri School* di Pune (Poona). Per quanto riguarda la penisola indiana, attualmente diverse altre scuole sono in procinto di aprire e altre ancora sono in progetto di costruzione. Molto attive nella cooperazione tra studenti e insegnanti, e nell'esplorazione comune di una

corretta educazione, sono infine la scuola internazionale di *Brockwood Park* in Inghilterra e la *Oak Grove School* di Ojai in California, entrambe ispirate alla visione educativa di Krishnamurti.

In tutti questi centri si cerca di favorire uno sviluppo armonico e completo della persona, in cui la cura del corpo e delle relazioni con se stessi e con gli altri, così come un'attenzione ai problemi della vita nei loro molteplici aspetti, vengono coltivate tanto quanto lo studio delle normali materie accademiche. Per Krishnamurti le scuole dovevano sorgere in un ambiente naturale intatto, cosicché la bellezza del luogo potesse naturalmente apportare un senso di consapevolezza e di serenità al processo di apprendimento. Egli ogni anno si recava in queste scuole per discutere di persona con studenti e insegnanti, scrivendo inoltre ogni due settimane agli alunni e agli educatori riguardo le loro responsabilità e lo scopo dei centri educativi.

Per Krishnamurti le scuole dovevano essere delle strutture in cui poter esplorare le grandi questioni esistenziali, e poi certamente anche quelle scientifiche, in un'atmosfera di libertà e responsabilità. Gli aspetti più evidenti di questo spirito di ricerca sono presenti in tutte queste scuole - la vastità e la grande bellezza dei luoghi, l'amichevole e affettuosa relazione fra insegnanti e studenti, una dieta semplice e completamente vegetariana, alloggi essenziali ma confortevoli, aule spaziose e accoglienti, laboratori e biblioteche ben forniti, un rapporto del numero di studenti per insegnante ridotto e docenti altamente qualificati e motivati.

In queste scuole si segue un ottimo curriculum accademico, ma l'obiettivo principale che le ha fatte nascere è di dare alle ragazze e ai ragazzi la possibilità di crescere nella libertà psicologica senza alcuna competizione, senza pregiudizi di nazionalità, di razza, di fede, di casta, di classe sociale e di ideologia; pregiudizi che, secondo Krishnamurti, creano barriere tra gli esseri umani e danno inevitabilmente sfogo a più o meno

manifeste forme di violenza e di isolamento. Tutto questo non vuol dire che in tali centri si livellino le differenze di opinione che possono sorgere durante la normale attività scolastica, al contrario, coerentemente con la visione che ha dato vita alle stesse scuole, si cerca attraverso il dialogo e l'indagine filosofica di esplorare insieme la possibilità di una parola che *oltrepassi* ogni opinione e che sia, per così dire, equidistante sia da chi la ascolta che da chi la pronuncia.

L'educazione è incentrata sul movimento incessante dell'apprendere, piuttosto che sul memorizzare delle mere nozioni e si cerca di liberare gli studenti dalle ansie degli esami di profitto e dalle pressioni del confronto accademico (sebbene ci siano pur sempre delle verifiche finali per testare la preparazione degli alunni). Ci si educa a sentirsi responsabili dell'umanità intera e non solo a preoccuparsi dei propri ristretti interessi, o dei voti ottenuti. La preparazione che conduce ad una specializzazione scientifica e all'eccellenza accademica, pur necessaria e ottenibile frequentando tali scuole, non è mai coltivata a discapito di una visione totale della vita.

Fondamentale in tali centri educativi è la comprensione e la consapevolezza dei condizionamenti che affliggono gli esseri umani. Gli studenti apprendono insieme agli insegnanti a prendersi cura gli uni degli altri, a contatto con la natura e prestando attenzione alle proprie reazioni e inclinazioni personali. Essi studiano assieme come l'egoismo conduca al disordine dell'esistenza. Per Krishnamurti l'apprendimento non deve ridursi ad un atto meccanico, ma è un continuo processo vivente volto a favorire un *«risveglio dell'intelligenza»*. Tale risveglio diviene possibile una volta che si siano osservate con totale onestà e senza forzature le conseguenze negative di ogni tradizione, di ogni catechismo, fede, pregiudizio, paura, ideologia o autorità psicologica precostituita (ivi compresa quella di Krishnamurti stesso).

Grande cura è infine rivolta alla creazione di un'atmosfera educativa serena e funzionale, in cui ci sia il giusto affetto e la giusta attenzione per gli studenti ma senza ipocrisie né invadenze da parte dei docenti; l'ambiente didattico è volto infatti a favorire il più possibile nei giovani l'indagine personale, la libera cooperazione, la comprensione dei rapporti quotidiani e una visione globale dell'esistenza. Tali scuole sono dei luoghi in cui si impara insieme che cosa significa imparare, centri in cui gli studenti e gli insegnanti si sentono a casa, e possono avere così la giusta energia per fronteggiare insieme il presente e le sue incertezze, indagando con onestà e gioia la possibilità di un modo diverso di vivere che abbia oltrepassato ogni contraddizione e ogni conflitto psicologico.

1.4 «Perché lei parla?». Paradossi e contraddizioni del dire e dell'agire.

DOMANDA: *Intendi dire che sei del tutto inconscio di avere un corpo?*

MAHARAJ: Al contrario, io sono conscio di *non* avere un corpo.

DOMANDA: *Ma io ti vedo fumare!*

MAHARAJ: Esattamente. *Tu* mi vedi fumare...

- Nisargadatta

* * *

Chi tace continua a non parlare, e dunque non può mentire. Da qui il senso di naturale sincerità che sembra avvolgere coloro che non pronunciano parole. Come i muti o gli animali, essi paiono così mostrare ciò che è indicibile; qualcosa di troppo semplice perché noi, che crediamo di poter dire il vero intrecciando i nomi ai verbi, possiamo capirli.

Nel luglio del 1949, durante un discorso pubblico ad Ojai in California, un ascoltatore chiese a J. Krishnamurti: «perché lei parla?» Tale domanda esula da quelle solitamente utilizzate nelle nostre relazioni linguistiche ma ciò non vuol dire che essa fu pronunciata del tutto a sproposito, come d'altronde riconobbe lo stesso Krishnamurti. Cerchiamo pertanto di capire come mai tale questione possa essere sorta tra coloro che ascoltavano i discorsi di Krishnamurti, e in che senso l'interlocutore la poneva al filosofo indiano.

Bisogna anzitutto notare che l'interrogativo summenzionato non è tanto da intendersi come una contestazione del *contenuto* di una affermazione particolare; la questione va piuttosto riferita all'*atto stesso* del parlare¹⁴. Krishnamurti sosteneva infatti che

¹⁴ La domanda offre un ulteriore spunto per considerare che, per gli esseri umani, parlare del silenzio sembra essere una tentazione antica e irresistibile. Nel capitolo LXXXI del *Tao Tê Ching*, il libro fondante del taoismo, si dice: «Colui che sa non parla;/ Colui che parla non sa». Il filosofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) concluse il *Tractatus Logico-Philosophicus*, la sua unica opera pubblicata in vita, dicendo: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». D'altro canto, stando a una storiella buddhista, una volta

nessuno può darci una mano nella comprensione profonda di noi stessi, e che per vivere quella qualità della mente che egli ha chiamato «*libertà dal conosciuto*», occorre «*morire a ogni ieri*» sbarazzandosi di ogni autorità psicologica e spirituale, compresa quella di Krishnamurti stesso. Dunque a che pro, perché continuare a parlare, gli chiedeva l'ascoltatore, dato che la parola di un altro non può comunque liberarci¹⁵?

Siffatta controversia può essere meglio compresa se la leggiamo in questi termini: è possibile condividere con altri, senza per questo contraddirsi, la percezione che *nessuno* può condurci alla libertà interiore né illuminarci su come stanno davvero le cose? Krishnamurti riteneva di sì e, nella risposta alla domanda «perché lei parla?», precisò come ogni incontro a cui partecipava andasse concepito in quanto condivisione e scambio, come uno specchio in cui riflettere le proprie relazioni umane, piuttosto che come un rapporto tra maestro e discepolo¹⁶. Per Krishnamurti c'è una via di

Siddhārtha Gautama (566 a.C.-486 a.C.) rimase silenziosamente con un fiore in mano, e solo il venerabile Mahākāśyapa capì e sorrise. Merwan Sheriar Irani, detto Meher Bābā (1894-1969), non parlò per circa quarantatré anni. Egli comunicava indicando col dito su di una lavagnetta portatile, su cui erano riportate le lettere dell'alfabeto, riuscendo così a formare frasi di senso compiuto, tra cui questa: «tutte le cose che sono reali sono date e ricevute in silenzio». Ramana Maharshi (1879-1950) rimase per molti anni in silenzio nei pressi di Tiruvannamalai, ai piedi del monte Arunachala. Il pianista Thelonius Monk (1917-1982) non parlò per circa sette anni, mentre il musicista John Cage (1912-1992), autore del silenzioso brano 4'33", disse una volta in un'intervista: «non ho niente da dire, e lo sto dicendo».

¹⁵ Per oltre un cinquantennio, Krishnamurti ha continuato a testimoniare l'urgenza di «*essere una luce a se stessi*», senza dipendere dagli altri per quanto riguarda la libertà dalla sofferenza psicologica e l'indagine profonda di sé. «Lei deve essere luce a se stesso, senza prendere a prestito la luce di qualche studioso, analista o psicologo, la luce di Gesù o la luce del Buddha. Lei deve essere luce a se stesso in un mondo che diventa sempre più buio». Cfr. J. KRISHNAMURTI & A. W. ANDERSON, *Un modo diverso di vivere. Conversazioni sull'uomo*, Ubaldini: Roma 1994, cit. p. 40. Tuttavia per quanto concerne la considerazione delle figure professionali che curano la psiche, la questione è più sottile. Non è del tutto corretto affermare che Krishnamurti fosse contrario agli psicoterapeuti, né agli psichiatri o agli psicologi, specie nei casi in cui il soggetto manifesta dei «disturbi psichici» in forme gravi. Egli percepiva però la pericolosità di fare di tali figure delle autorità del nostro vissuto psichico individuale (dimensione che è comunque, per Krishnamurti, come vedremo sostanzialmente illusoria). Su questo cfr. S. B. KOPP, *Se incontri il Buddha per la strada uccidilo. Il pellegrinaggio del paziente nella psicoterapia*, Ubaldini: Roma 1975.

¹⁶ Vedi anche J. KRISHNAMURTI, *Domande e risposte*, Ubaldini: Roma 1983, pp. 113-114. «Potete chiedere al fiore perché cresce, perché emana il suo profumo? Per la stessa ragione è qui chi vi parla». Krishnamurti con questo intendeva dire

mezzo tra l'insegnare e il tacere, in cui il silenzio e la parola sono come due sensi di un unico significato:

L'uomo è vissuto in questa tortura secolo dopo secolo, dall'antichità al giorno d'oggi, nell'agonia, nella disperazione, nella sofferenza; non è mai riuscito a venirne fuori. Perciò ha inventato gli dèi, le chiese, i rituali, e tutti quei nonsensi, o ha cercato altre scappatoie. Quel che stiamo cercando di fare, in tutte queste discussioni e discorsi qui, è vedere se sia possibile portare una trasformazione radicale della mente, non accettare le cose come sono, e neanche rivoltarci contro di esse. La rivolta non risolve nulla. Dovete comprenderle, entrarci dentro, esaminarle, dare il vostro cuore e la vostra mente, con tutto ciò che avete, per trovare un modo diverso di vivere. Questo dipende da voi, e non da qualcun altro, perché *qui non c'è insegnante, né discepolo; non c'è alcun leader; non c'è un guru; non c'è un maestro, né un salvatore. Voi stessi siete l'insegnante e il discepolo; voi siete il maestro; voi siete il guru; il leader; voi siete ogni cosa.* E capire è trasformare ciò che è.

- Terzo discorso pubblico ad Ojai, 12 novembre 1966 (trad. e corsivo nostri).

D'altronde dal 1929 in poi, almeno su questo punto, Krishnamurti è stato piuttosto chiaro: egli non intendeva essere il *guru* di nessuno, non voleva cioè essere considerato un maestro spirituale. Come ha più volte ribadito, egli era infatti ben consapevole del fatto che non è contraddittorio continuare a dire che non bisogna dar retta ai *guru* solo se *non si è un guru*¹⁷. In

che il fiore non si preoccupa se qualcuno lo annusa, non vuole essere adorato, semplicemente è lì, come la rosa di Angelo Silesio (1624-1677) che «fiorisce senza perché».

¹⁷ *Guru* è un termine sanscrito che per la tradizione induista indica il "maestro", il "precettore spirituale" (*ācārya*), colui che conferisce al

tal caso l'apparente paradosso si risolve da sé, dato che se qualcuno afferma che in realtà i maestri spirituali non esistono, intende evidentemente dire che occorre guardarsi da coloro che credono e vogliono far credere di esserlo¹⁸.

Riassumendo quanto detto fin qui, va sottolineato che il decostruzionismo concettuale di Krishnamurti operava tramite la percezione diretta e, per quanto radicale e senza compromessi, non intendeva in alcun modo minare ciò che il filosofo americano Michael Williams (1947-) ha chiamato la "divisione del lavoro epistemico"¹⁹. Krishnamurti dunque, come già accennato in precedenza, non era contrario ad ogni tipo di esperto o di specialista, ad esempio nelle faccende quotidiane o in campo tecnico-scientifico; riteneva soltanto che non potessero esserci esperti né sapienti né santi in campo "spirituale" così come in quello "teosofico", "teologico" o "religioso", e che uno dei maggiori condizionamenti che affliggono gli individui fosse proprio l'innalzare su un piedistallo devozionale tali figure, specie all'interno di fedi istituzionalizzate.

Krishnamurti dunque, intuendo istintivamente che il senso può essere la proprietà di una parte - ad esempio degli enunciati

discepolo l'iniziazione (*dīkṣā*). Secondo l'etimologia derivante da un'interpretazione della tarda Advaya *Tāraka Upaniṣad* (14-18), il guru sarebbe "colui che rimuove o elimina l'oscurità-ignoranza (*gu*) con la luce della conoscenza (*ru*)". Cfr. A. RIGOPOULOS, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci: Roma 2009; vedi anche I. DI SORAGNA, *I non guru del non culto e del non metodo*, Jubal editore: Segrate 2005; per una visione cinica e dissacratoria della figura del guru rimandiamo infine a G. D. FALK, *Stripping the Gurus. Sex, Violence, Abuse and Enlightenment*, Million Monkeys Press: Toronto 2009. Il libro dedica a J. Krishnamurti le pp. 37-48.

¹⁸ Per un parere contrario cfr. R. VERNON, *Star in the East. Krishnamurti the Invention of a Messiah*, Sentient Publications: Colorado 2002, pp. 213 e sgg; secondo Vernon, Krishnamurti non avrebbe mai esplicitamente rifiutato di essere il "Maestro del Mondo", ritenendo semplicemente la questione del tutto irrilevante, e nonostante avesse negato più volte di essere un maestro spirituale, egli avrebbe continuato di fatto a comportarsi come se lo fosse; vedi anche S. HOLROYD, *L'antiguru. Vita e filosofia di Jiddu Krishnamurti*, Ubaldini: Roma 1981; e P. MAXWELL, "The Enigma of Krishnamurti", in *Journal for the Study of Religion*, (sett. 1994), South Africa, pp. 57-81.

¹⁹ M. WILLIAMS, *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton University Press: Princeton 1996. Con l'espressione «divisione del lavoro epistemico» si intende qui la suddivisione in vari campi e la progressiva specializzazione della conoscenza. Sul tema di come costruiamo la nostra rete di conoscenze cfr. anche N. VASSALLO, *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Feltrinelli: Milano 2011.

linguistici - ma non della totalità, invitava a diffidare di tutti coloro che pretendono di possedere la "verità ultima" riguardo al "senso dell'esistere" e alla totalità della vita, e in questo scetticismo senza dogmi consigliava a chi lo ascoltava di non prendere per oro colato neppure le sue stesse parole né quelle dei "filosofi di professione", le quali ovviamente potevano a volte tentare di *indicare* ma non *contenere* tale totalità²⁰.

Tuttavia educare allo scetticismo, invitare chi ci ascolta ad esercitare il proprio pensiero critico e a dubitare di quanto affermano leader religiosi e politici, spesso elevati al rango di autorità spirituali o psicologiche, può diventare a volte, come abbiamo visto, un'attività controproducente o quantomeno apparentemente problematica. Se ad esempio chi invita allo scetticismo e al dubbio non solo rifiuta di voler essere considerato un'autorità, spirituale o di altro tipo, ma invita anche a dubitare, sempre e soprattutto, di quanto *egli stesso* dice, ciò sembra poter generare nell'ascoltatore una perplessità e uno stato di aporia.

Difatti se qualcuno ci dicesse: «dubita di quanto sto dicendo», saremmo in un primo momento portati a diffidare della sensatezza di tale invito al dubbio, tra l'altro dubitando effettivamente di quel che ci è stato appena detto. Qualcun altro però, magari dimenticando che chi parla ha detto anche altre cose e non rivendica alcuna autorità, potrebbe intendere la frase - «dubita di quanto sto dicendo» - più come un ordine letterale e autoreferenziale, piuttosto che come un invito generico. In questo caso, dato che non si può dubitare se occorra dubitare o meno senza dubitare, chi ascolta potrebbe sentirsi coinvolto in una situazione linguistica contraddittoria e paradossale, nella quale è come se gli venisse ordinato di disobbedire all'ordine,

²⁰ Tra le tante citazioni possibili vedi J. KRISHNAMURTI, op. cit., p. 67: «Dubitate di tutto quello che dicono i guru, orientali o occidentali che siano. E a maggior ragione, dubitate anche di quello che dice chi vi parla; il fatto che egli sia molto chiaro su questo argomento, non significa che sia lui l'unico a sapere - sarebbe assurdo. La mente deve essere libera da qualsiasi autorità: non devono esserci né seguaci, né discepoli, né metodi».

sconfinando così eventualmente da una dimensione logica in una *patologica*²¹. Possiamo simpatizzare con il senso di smarrimento di chi si trova in tale *impasse*, e immaginare che l'ascoltatore di Krishnamurti si fosse posto almeno un'altra domanda, questa: «È meglio dar retta a colui che dice "non mi stare a sentire", e dunque non stare effettivamente a sentirlo, oppure stare a sentirlo con attenzione e magari far finta che non abbia detto questa cosa?».

Alcune tra le cosiddette filosofie orientali, basti pensare ai *kōan* del Buddhismo *Chán* come esempio principe, hanno molto spesso utilizzato il paradosso e la contraddizione come forma di insegnamento²². Tale logica *nonsensical*²³ mirava a scardinare la struttura stessa del ragionamento per mostrare al discepolo come non si debbano scambiare i discorsi sulla realtà per la realtà stessa o, per meglio dire, dei discorsi vuoti per la realtà del vuoto (*sūnyatā*). Anche se la figura di Krishnamurti non può essere direttamente ricondotta a tali scuole di pensiero, tuttavia appare innegabile che, come abbiamo avuto modo di vedere, una parte di ciò che Krishnamurti ha detto e ha fatto possa, di primo acchito,

²¹ Cfr. P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi delle patologie e dei paradossi*, Ubaldini: Roma 1971. Per il rapporto tra paradossalità logica e dimensione psichica cfr. G. BATESON, D. JACKSON, J. HALEY e J. WEAKLAND, "Toward a Theory of Schizophrenia", in *Behavioural Science*, I (1956), pp. 251-264; G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi: Milano 1977; T. KORA e K. SATO, "Morita Therapy. A psychotherapy in the Way of Zen" in *Psychologia*, I (1958), pp. 219-225. Sui paradossi semantici vedi anche F. D'AGOSTINI, *Paradossi*, Carocci: Roma 2009, pp. 127-162; P. ODIFREDDI, *C'era una volta un paradosso. Storie di illusioni e verità rovesciate*, Einaudi: Torino 2001, pp. 131-163; e F. RIVETTI BARBÒ (a cura di), *L'antinomia del mentitore. Da Peirce a Tarski*, Jaca Book: Milano 1986.

²² Il Buddhismo *Chán* rappresenta un insieme di scuole, dottrine e lignaggi, sorte in Cina probabilmente attorno alla fine del VI sec. e risalenti alla figura di Bodhidharma (483?-540?), il leggendario monaco indiano tradizionalmente considerato loro fondatore. Dal Buddhismo *Chán* derivano le tradizioni dello *Zen* giapponese, del *Sōn* coreano e del *Thiền* vietnamita. I *kōan* nel Buddhismo *Zen* rappresentano dei «casi pubblici» in cui, tramite un'affermazione paradossale, si cerca di risvegliare nell'ascoltatore un contatto con la natura ultima della realtà.

²³ Su questo cfr. L. V. ARENA, *Del nonsense. Tra oriente e occidente*, Quattroventi: Urbino 2000. Per il lettore interessato ad approfondire lo studio delle cosiddette *logiche devianti*, rimandiamo a S. HAAK, *Deviant Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974; D. & C. PALLADINO, *Logiche non classiche. Un'introduzione*, Carocci: Roma 2007; e infine F. BERTO, *Teorie dell'assurdo. I rivali del Principio di Non-Contraddizione*, Carocci: Roma 2009.

generare perplessità e apparire paradossale²⁴. D'altra parte le persone che ascoltano Krishnamurti, pur nella loro irriducibile eterogeneità, da un certo punto di vista possono apparire come una classe di per sé contraddittoria. Questo in quanto possiamo pensare all'insieme degli ascoltatori come una classe formata da coloro che si ritrovano insieme non appartenendo ad alcuna istituzione, nemmeno alla classe di coloro che non appartengono ad alcuna istituzione²⁵.

Come ha ben sintetizzato Werner Weick nella serie di tre documentari dedicati alla figura di Krishnamurti:

Krishnamurti è un personaggio contraddittorio: è un antiguru che ha attratto folle di seguaci che però rifiutano di considerarsi suoi discepoli, è il critico della parola scritta che ha lasciato moltissimi libri, è l'uomo che ha criticato ogni tradizione e che pure è rimasto sottilmente legato alla grande tradizione dell'India, suo paese natale. Spesso è stato criticato per essersi circondato

²⁴ Tali perplessità svaniscono, o vengono di molto affievolite, tenendo presente che nei suoi discorsi Krishnamurti ha sempre ribadito che «la parola non è la cosa». Egli invitava a oltrepassare le parole e a osservare ciò che esse potevano indicare fuori e dentro l'ascoltatore, che così era invitato a svanire nell'ascolto insieme a colui che parlava. In Krishnamurti il silenzio è non solo lo spazio tra due note, tra due parole o tra due pensieri, ma è anche il silenzio senza limite delle due note. Esso allora «come quel ponte rimane là/ è calmo, non è più/ ciò che unisce due rive». Cfr. M. DE ANGELIS, *Poesie*, Mondadori: Milano 2008, cit. p. 32. De Angelis si sofferma sul rapporto tra parola e silenzio nella dottrina induista e in Krishnamurti anche in alcune pagine di *Poesia e destino*, Cappelli: Bologna 1982, cfr. pp. 7, 113-114.

Per ancorare tale metafora al mondo fisico, basti pensare alla possibilità di creare il silenzio con due suoni puri aventi la stessa frequenza o il buio con due fasci di luce monocromatica, mediante due segnali in controfase, o più semplicemente considerare l'aritmetica di base, dove $-1+1=0$. Il silenzio delle due note può anche essere ascoltato nei *Rāga* circolari della musica classica indiana, ad esempio nei dischi di R. SHANKAR, *The Master Musicians of India*, Prestige Records 1964; e *The Soul of Indian Music*, Prestige Records 1965. Pur senza voler scadere in accostamenti sin troppo facili e fuorvianti, la creazione musicale che avviene tramite il vibrare delle corde del *sitar* può in qualche modo evocare l'immagine delle fluttuazioni nel vuoto quantistico, da cui forse avrebbe avuto origine la struttura originaria del nostro universo.

²⁵ Questo ricorda un po' il celebre paradosso che Bertrand Russell (1872-1970) scoprì nei *Grundgesetze der Arithmetik*, il monumentale lavoro di Gottlob Frege (1848-1925), ovvero sia la contraddittorietà della classe delle classi che non appartengono a se stesse. Ovviamente la contraddittorietà dell'insieme delle persone che si riunivano ad ascoltare Krishnamurti è solo la parvenza di una contraddittorietà figurata, dato che tale insieme è esistito davvero ed era costituito da persone e non da insiemi.

soprattutto di persone facoltose e importanti che lo hanno protetto per tutta la vita, esimendolo dall'affrontare i problemi e le pene dei comuni mortali. Queste critiche possono essere più o meno giuste ma è innegabile che Krishnamurti è stato ed è ancora il portavoce di una nuova consapevolezza, di un nuovo modo di essere umani, cioè di vivere pienamente nella consapevolezza di ogni istante superando ogni etichetta, anche quelle più spirituali. Nel 1984, due anni prima di morire, Krishnamurti ha detto: «il vaso contiene l'acqua ed è l'acqua che dovete bere, non serve a nulla adorare il vaso». Purtroppo invece l'umanità tende ad adorare il vaso e a dimenticarsi dell'acqua²⁶.

Solitamente la vita di un filosofo viene tralasciata, o rimane comunque sullo sfondo, in un lavoro di analisi teoretica del suo pensiero. Nel caso di Krishnamurti, però, tale operazione sarebbe deleteria e fortemente limitante, visto che Krishnamurti non è stato un filosofo creatore di concetti o di nuovi paradigmi interpretativi. Egli era unicamente interessato alla libertà psicologica della mente umana, all'osservazione dei propri condizionamenti, alla percezione e all'azione nel contesto delle nostre relazioni, alla dimensione quotidiana ed eterna del vivere e del morire. Per quanto la vita di un filosofo non possa mai essere una scimmiettatura del suo pensiero, tanto più che quel pensiero vale qualcosa proprio nel momento in cui trascende il dato autobiografico e cessa di essere meramente *di qualcuno*, tuttavia, nel singolare caso di Krishnamurti, ci sembra di poter concordare con il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) quando, riferendosi a Cézanne, afferma: «è certo che la vita non spiega l'opera, ma è altrettanto certo che esse comunicano. La verità è che *quell'opera da fare esigevo quella vita*»²⁷.

Nel 1991 l'uscita di un libro di Radha Rajagopal Sloss sembrò poter gettare un'ombra sulla figura di Krishnamurti, portando alla

²⁶ W. WEICK e A. ARIOTTO, *Krishnamurti: Noi siamo il mondo, Il risveglio dell'intelligenza, La scoperta della libertà*. I tre documentari sono visionabili in rete sul sito <http://www.youtube.com>

²⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, intr. di Enzo Paci, il Saggiatore: Milano 2004, cit. p. 39.

luce retroscena misconosciuti ed evidenziando alcune presunte contraddizioni tra la vita del filosofo apolide e i cosiddetti "suoi insegnamenti"²⁸. A tale scritto sono seguite le puntuali repliche di Mary Lutyens e della Krishnamurti Foundation of America²⁹. Nonostante presenti diverse inesattezze e interpretazioni discutibili, il libro di Sloss colma comunque una lacuna e si differenzia dalle altre biografie "ufficiali" di Krishnamurti, in diversi punti troppo vicine ad agiografie più che a rendiconti oggettivi³⁰. Ciò non vuol dire però che Krishnamurti sia per questo da bollare come un ipocrita incoerente. La vita sessuale di Krishnamurti non può in alcun modo costituire una contraddizione tra "il suo dire e il suo fare", perché Krishnamurti non ha mai parlato contro la sessualità e non ha mai voluto creare un'immagine di sé vicina al celibato. La purezza, la castità e la sessualità, per Krishnamurti, sono distrutte tanto dalle immagini della sessualità che da quelle della castità. Solo la mente senza immagini può essere davvero pura, ed essa lo è sia che osservi con attenzione il momento dell'atto sessuale che quello della sua assenza, in cui l'atto passato o la proiezione di

²⁸ R. R. SLOSS, *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*, Bloomsbury: London 1991. In questo libro Radha R. Sloss (1931-) narra le controverse vicende tra J. Krishnamurti e i genitori dell'autrice: Rosalind Williams (1903-1996) e D. Rajagopal (1900-1993), per lunghi anni editore di Krishnamurti e supervisore dei suoi scritti. Stando a quanto narra Radha Sloss, la relazione tra sua madre Rosalind e Krishnamurti, iniziata nel 1932, sarebbe durata per più di vent'anni, alle spalle di Rajagopal, che inoltre sarebbe stato ingannato e tiranneggiato.

²⁹ M. LUTYENS, *Krishnamurti and the Rajagopals*, Krishnamurti Foundation of America: 1996; vedi anche KRISHNAMURTI FOUNDATION OF AMERICA: *Statement by the Krishnamurti Foundation of America about the Radha Sloss Book "Lives in the Shadow with J. Krishnamurti"*, (autore non specificato), KFA 1995. Entrambi i testi si discostano dalla versione di SLOSS (1991), sostenendo che in realtà il matrimonio tra D. Rajagopal e Rosalind Williams fosse, tranne che per l'aspetto legale, a tutti gli effetti finito da un pezzo, e che Rajagopal abbia addirittura inizialmente spinto Krishnamurti a sostituirlo come padre di Radha, acconsentendo alla sua unione con Rosalind.

³⁰ Le biografie ufficiali di Krishnamurti, che egli stesso autorizzò, sono quelle scritte da M. LUTYENS, *La vita e la morte di Krishnamurti*, Ubaldini: Roma 1990, sintesi dei tre volumi *Krishnamurti: The Years of Awakening, The Years of Fullfillment, The Open Door*; e quella scritta da P. JAYAKAR, *Krishnamurti: a Biography*, Harper & Row: San Francisco 1986; l'autrice australiana C.V. WILLIAMS, nella sua biografia, *Jiddu Krishnamurti World Philosopher (1895-1986): His Life and Thoughts*, Motilal Banarsidass Publishers: Delhi 2004, tenta invece di leggere la vita e l'opera di Krishnamurti alla luce della filosofia indiana non duale dell'Advaita Vedānta.

quello futuro non lasciano traccia di sé nella memoria psicologica³¹.

In conclusione sia chi accusa Krishnamurti che chi lo difende molto spesso continua a farlo mettendolo su un piedistallo, mostrando di voler «*distuggere o adorare il vaso*», continuando così a non comprendere né l'uomo né ciò che egli ha detto. Ciò non vuol dire, ovviamente, che non si possa avere un'opinione personale riguardo alla figura di Krishnamurti e di ciò che egli ha detto o fatto, significa solo che la reale comprensione delle sue parole non ha nulla a che fare con questo.

³¹ Tra le svariate pagine in cui Krishnamurti discute questi temi, rimandiamo il lettore ad *Amore, sesso e piacere*, § 12 in J. KRISHNAMURTI & A. W. ANDERSON, op. cit. pp. 123-133.

2.1 «La verità è una terra senza sentieri».

*Bisogna che tutto tu sappia:
e il cuore che non trema della ben rotonda Verità
e le opinioni dei mortali, in cui non c'è vera certezza.
Eppure anche questo imparerai: come le cose che sono
bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso.*

- Parmenide, *Sulla natura*, fr. 1

* * *

Nel X secolo il mistico *sufi* Al-Hallāj Manṣūr (858 circa-922) venne condannato a morte dall'ordine islamico per aver gridato: «*anā l-Ḥaqq*», cioè «io sono la verità»; la storia narra che, per questo motivo, egli venne tagliato lentamente a pezzi e che ciononostante morì di questa crudele tortura con il sorriso sulle labbra. Ciò può rimandare a un'altra vicenda, quella descritta nel *Vangelo secondo Giovanni*, in cui si racconta che Gesù di Nazareth aveva a sua volta già detto: «io sono la via, la verità, la vita» (Gv 14,6); poco più avanti, proseguendo nel racconto evangelico, Ponzio Pilato pone a Gesù la domanda filosofica per eccellenza: «Che cos'è la verità?» (Gv 18,38), sembrando inoltre poco interessato ad avere una risposta³².

Se la risposta che si cerca di ottenere, pronunciando la celebre domanda che Pilato fece a Gesù, è una *definizione* della verità in un certo linguaggio, allora tanto vale andarsene senza attendere alcun responso. Sembra infatti che nessuno possa darci

³² Lo scambio di battute tra il prefetto romano e Gesù sarebbe avvenuto, stando a quanto è riportato nei vangeli, durante il processo di quest'ultimo. È interessante notare come la verità a cui Pilato poteva riferirsi, da uomo politico del suo tempo, fosse una nozione giuridica, legata ad un verdetto processuale, un *verdictum* appunto. Di tale nozione, peraltro non esente da contraddizioni semantiche, resta traccia anche nel diritto contemporaneo, segnatamente negli art. 198, comma 1, e 497, comma 2, del Codice di Procedura Penale, e nell'art. 251, comma 2, del Codice di Procedura Civile, in cui il testimone è tenuto a «dire tutta la verità».

tale definizione, non importa chi o cosa dica di essere colui o colei a cui la chiediamo³³.

Il linguaggio sembra così mostrare delle leggi a tutela di se stesso, in questo caso irretendo nei paradossi chi volesse parlare di che cos'è la verità, o coloro che affermassero di dire la non verità. Difatti anche dire che la verità non è definibile è pur sempre definirla come «una delle cose che non sono definibili» e, come aveva già intuito Ebulide di Mileto nel IV sec. a.C., non è possibile asserire «io sto mentendo» senza cortocircuitare i valori di verità che assegniamo al contenuto dei nostri enunciati³⁴.

Domandare intorno alla verità significa dunque non poter raggiungere il suo centro, se esso differisce dalla sorgente da cui scaturisce il domandare. In altre parole non c'è una via che conduca alla verità o, per dirlo con le parole di Krishnamurti, «la verità è una terra senza sentieri». In questo senso la domanda «che cos'è la verità» non può essere una domanda vera, e questo

³³ Cfr. P. MINARI, "La verità è definibile?", in *Rivista di Filosofia*, v. 83, n. 1 (apr. 1992), pp. 77-103; e D. DAVIDSON, "La follia di cercare di definire la verità", in *Kéyron*, n. 9 (2001), pp. 130-143; tra i filosofi che sostengono l'indefinibilità della verità ci sono G. E. Moore (1873-1958), Bertrand Russell e Gottlob Frege. Nel 1936 il logico polacco Alfred Tarski (1902-1983) dimostrò l'indefinibilità della verità nei linguaggi formalizzati, e diede una definizione parziale, all'interno di un *metalinguaggio*, di ciò che vuol dire essere «vero in L», ovvero sia essere vero in un certo *linguaggio oggetto* formalizzato. Anche se Tarski non prese in considerazione i linguaggi naturali, come l'italiano, l'aramaico o il polacco, ma solo i linguaggi *formali*, ad esempio l'aritmetica di Peano, possiamo illustrare la differenza tra linguaggio oggetto e metalinguaggio dicendo che il linguaggio oggetto è la lingua di cui si parla, mentre il metalinguaggio è quella in cui si parla. Per quanto riguarda il rapporto tra verità e linguaggi naturali, rimandiamo a J. L. AUSTIN, "La verità", in *Saggi filosofici*, Guerini e Associati: Milano 1990, pp. 113-127; S. KRIPKE, "Outline of a Theory of Truth", in *The Journal of Philosophy*, v. 72, n. 19, (nov. 1975), pp. 690-716; R. M. MONTAGUE, *Formal Philosophy: Selected Papers*, Yale University Press: New Haven 1974; e a D. DAVIDSON, *Sulla verità*, Laterza: Roma 2006.

³⁴ Se affermo di mentire, sto dicendo la verità? Se sì, sto mentendo e quindi l'affermazione è falsa; ma se non sto dicendo la verità, sto mentendo, e quindi sto dicendo la verità. La mia affermazione sembra così una falsa verità senza però riuscire ad essere una vera falsità. È questo il celebre *paradosso del mentitore*. Tale antinomia si fa risalire ad Ebulide di Mileto, il quale per l'appunto disse «io sto mentendo». Ora, se ciò che Ebulide sta dicendo è vero, allora egli sta mentendo. E se ciò che sta dicendo non è vero, allora non sta mentendo. In entrambi i casi ci troviamo di fronte ad una contraddizione, cioè ad una frase che è vera solo se è falsa e che è falsa solo se è vera. In formule: $A \leftrightarrow \sim A$.

non solo perché nessuna domanda può esserlo, essendo la verità solitamente intesa come una proprietà del contenuto di enunciati dichiarativi, quanto piuttosto perché forse essa non è neanche una vera domanda.

Allo stesso modo occorre dire che la ricerca della verità non è una vera ricerca, nel senso che se la verità è qualcosa a cui si giunge al termine di un percorso, allora la strada che conduce a essa sembra doversi estendere nella non verità. Eppure, se così fosse, quest'ultima nostra asserzione riguardo all'impossibilità di un sentiero che si avvicini alla verità sarebbe altrettanto distante rispetto alla verità quanto qualsiasi altra asserzione. Allora anche l'abbaiare di un cane, dire «e alla *i pi greco* uguale meno uno», affermare «tutte le affermazioni sono equidistanti dal vero» o «vero dal equidistanti sono affermazioni le tutte», sarebbero solo suoni senza significato³⁵.

Per Jiddu Krishnamurti la verità non può essere conosciuta dal pensiero. Tale affermazione sembra violare una legge logica nota come *consequentia mirabilis*³⁶, la quale può essere utilizzata per argomentare che *devono* esserci delle verità conoscibili dal pensiero: altrimenti che nessuna verità possa essere conosciuta dal pensiero *sarebbe già* una verità conosciuta dal pensiero. Pertanto, pur tenendo presente lo slogan quineano «*no entity without identity*»³⁷, asserire l'indefinibilità della verità non

³⁵ In questo caso finiremmo nello scetticismo e nei suoi apparentemente inconfutabili paradossi. Potremmo allora anche far nostro un detto di Metrodoro di Chio (V-IV sec. a.C.): «Non sappiamo neanche questo: se sappiamo o non sappiamo», o qualsiasi altro detto dato che, a quel punto, tutti i detti sarebbero e non sarebbero uguali. Cfr. P. A. BOGHOSIAN, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci: Roma 2006; e A. COLIVA, *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza: Roma 2012.

³⁶ La *consequentia mirabilis*, o legge di Clavius, è una regola della logica classica che presenta la seguente forma: da se non A allora A è derivabile A, in formule $(\sim A \rightarrow A) \rightarrow A$. Essa può venire considerata come un caso particolare di dimostrazione per assurdo in cui la negazione della tesi porta alla tesi stessa. Cfr. F. BELLISSIMA & P. PAGLI, *Consequentia mirabilis. Una regola logica tra matematica e filosofia*, Olschki: Firenze 1996.

³⁷ «Nessuna entità senza identità», cfr. W. V. O. QUINE, "Parlare di oggetti", § 1 in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando: Roma 1986, p. 55. Tale motto esprime la rigida "austerità ontologica" quineana, cioè l'ammettere come esistenti solo "valori di variabili vincolate", a cui Quine voleva ricondurre

significa affermarne per questo l'inesistenza, e dedurne così l'impossibilità della conoscenza³⁸. Che la nozione di verità sia indefinibile nei linguaggi naturali, non implica pertanto che essa non possa per questo esistere indefinibilmente. Detto in altri termini, non esiste una "carta d'identità" ufficiale della verità ma questo non vuol dire che essa non esista, seppur come cittadina eversiva e mai catturata del paese dei concetti.

Quando Krishnamurti dice che la verità è «oltre il conosciuto», non intende negare che il pensiero possa cogliere *alcune* verità, ad esempio quelle pragmatico-scientifiche. Il punto è che Krishnamurti considerava la verità come distinta dalla *nozione di verità* o dal concetto che noi abbiamo di essa all'interno delle nostre teorie³⁹. Per Krishnamurti la verità è qualcosa *oltre* il linguaggio-pensiero, sebbene ciò non voglia dire che occorra bandire l'aggettivo "vero" dalle nostre quotidiane pratiche linguistiche o scientifiche. Stando così le cose, come abbiamo appena visto, la verità *non* è pertanto intesa da Krishnamurti alla maniera di un concetto o di una nozione, dato che questi ultimi esistono solo laddove ci sia un dato linguaggio-pensiero. La verità allora non sarebbe riducibile alla nozione di verità, così come il concetto di cavallo, ammesso e non concesso che sia un concetto, di certo non è un cavallo⁴⁰.

l'impegno ontologico delle nostre teorie o, più semplicemente, ciò che diciamo che c'è.

³⁸ Presumibilmente la conoscenza è sempre una conoscenza del vero, in quanto non può esistere una conoscenza falsa; in questo senso dire "conoscenza vera" sarebbe un pleonismo, una ridondanza. Possiamo però anche sostenere che conoscere qualcosa possa non essere del tutto equiparabile al conoscere la verità. Un po' come, se così possiamo esprimerci, avere in tasca un fazzoletto bianco non significa per questo possedere la bianchezza. Per il lettore che voglia accostare o approfondire tali tematiche epistemologiche rimandiamo a E. GETTIER, "Is Justified True Belief Knowledge?" in *Analysis*, v. 23, (1963), pp. 121-123; N. VASSALLO, *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, Franco Angeli: Milano 1999; e PLATONE, *Teeteto*, Laterza: Roma 2004.

³⁹ Per quanto riguarda la nozione di verità, e i vari «giochi linguistici» intorno ad essa cfr., tra le decine di titoli degli ultimi anni, W. KÜNNER, *Conceptions of Truth*: Oxford 2003; G. VOLPE, *Teorie della verità*, Guerini: Milano 2005; P. VALORE, *Verità*, Unicopli: Milano 2005; L. BELLOTTI, *Teorie della verità*, ed. ETS: Pisa 2008; F. D'AGOSTINI, *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri: Torino 2011; e G. VOLPE, *La verità*, Carocci: Roma 2012.

⁴⁰ Il «concetto di cavallo» è una controversa nozione fregeana che qui non possiamo approfondire: (rimandiamo a E. PICARDI, "Kerry und Frege über Begriff

Krishnamurti, vicino in questo al cosiddetto buddhismo delle origini, non era quindi interessato a definire la verità come concetto metafisico o come nozione epistemologica, cioè come una nozione legata alla struttura della realtà o alla sfera della nostra conoscenza. Egli era interessato a osservare qual è lo *stato della mente* che si mette in cerca della verità; in questo senso, pur senza alcuna riduzione ad una cifra soggettivistica, potremmo parlare di una dimensione *psicologica* della verità.

La verità sarebbe allora, pur non essendo concepibile, nondimeno legata a doppio filo a ciò che chiamiamo la *coscienza*. Krishnamurti ha dato quindi grande rilevanza all'indagine del rapporto (che, come vedremo in seguito, egli ha inteso come un'uguaglianza) tra l'osservatore e l'osservato. La verità cessa così di essere una nozione astratta, per incarnarsi inconcepita nella concretezza del vissuto. Ciò farebbe pensare alla possibilità di scorgere una certa vicinanza tra Krishnamurti e alcuni esiti della riflessione *fenomenologica*⁴¹.

und Gegenstand", in *History and Philosophy of Logic*, n. 15 [1994], pp.9-32; e a K. D. JOLLEY, *The Concept "Horse" Paradox and Wittgensteinian Conceptual Investigation*, Ashgate: U.K. 2007). Tuttavia, ai fini del nostro discorso, al lettore basti riflettere sul semplice fatto che mentre un concetto, fosse anche il concetto di cavallo, non può morderci, un cavallo, essendo un cavallo e non un concetto, può invece farlo. Similmente, per Krishnamurti, la verità *non* è il concetto della verità.

⁴¹ Col termine «fenomenologia» ci si riferisce comunemente alla dottrina e al metodo filosofico inaugurati da Edmund Husserl (1859-1938). Tale dottrina vorrebbe analizzare a fondo la vita della coscienza fino a scoprire il piano precategoriale dal quale derivano e vengono «costituiti» tutti i procedimenti del pensiero e del giudizio che operano mediante categorie. Per Husserl i concetti logici «debbono aver origine da intuizioni», cioè dalla concreta «esperienza vissuta» (*Erlebnis*) senza che ciò implichi il ricondurli ad una dimensione psicologista o soggettiva. Husserl definisce la fenomenologia un «ritorno alle cose stesse», intendendo queste ultime come il manifestarsi originario della realtà nella coscienza. La fenomenologia nasce dunque come una «psicologia descrittiva» che si propone di descrivere il fenomeno «così come esso si dà». Il procedimento fenomenologico esige quindi una preliminare «riduzione eidetica»: la coscienza in quanto flusso di esperienze individuali è ridotta a «coscienza pura», ogni giudizio comune viene «sospeso» (*epoché*) e ogni teoria viene «posta tra parentesi» (*Einklammerung*) affinché il fenomeno possa così emergere nella sua «genuina datità essenziale». Una volta operata tale riduzione, ciò che affiorerebbe come «residuo fenomenologico» sarebbe per l'appunto il campo *trascendentale*, cioè la dimensione intersoggettiva valevole per tutti gli enti, della coscienza pura. Come per Krishnamurti, dunque, si tratterebbe in ultima analisi di perdere completamente «il mondo» (mediante la sospensione di ogni giudizio e la caduta di tutti i concetti) per poi ritrovarlo; non fermandosi dunque a quell'atteggiamento «naturale» da cui sono

Scriva il filosofo americano Donald Davidson (1917-2003): «Se non esistessero creature pensanti, niente al mondo sarebbe vero o falso: nessun oggetto, nessun evento»⁴². Molti probabilmente riterrebbero tale affermazione del tutto condivisibile, e in linea con la nozione intuitiva di verità che pervade il nostro senso comune. Infatti è solo quando il pensiero cessa di essere olistico, cioè rivolto indiscriminatamente alla totalità, e inizia a dividere le cose in coppie dalle polarità contrapposte: piacere/dolore, vivo/morto, luce/ombra, io/non-io, maschio/femmina, caldo/freddo, che può svilupparsi un linguaggio e con esso la logica. Eppure, fermo restando che senza una coscienza non si dà la creazione di un linguaggio (e senza linguaggio non si dà una logica, e senza logica non esisterebbero le nozioni di verità e falsità), resta ora da indagare, prima di rivolgerci nello specifico al tema della coscienza, quanto abbiamo lasciato in sospeso: l'intuizione di Krishnamurti che la verità non coincida necessariamente con la nozione logica che abbiamo di essa.

Soffermiamoci ancora per qualche istante sulla precedente affermazione di Davidson, la quale stabilisce una ferrea dipendenza tra la verità delle cose del mondo: oggetti ed eventi, e l'esistenza delle creature pensanti. Come abbiamo visto, affinché esistano nozioni logiche come quelle di verità e falsità occorre la presenza di un linguaggio e dunque di un dato coscienziale. È però piuttosto strano che in questo caso si attribuisca la proprietà di essere veri ad oggetti e ad eventi.

sorte sinora tutte le teorie, ma risalendo alla funzione originaria e costitutiva della coscienza da cui anche quell'atteggiamento è derivato e deriva.

⁴² Cfr. D. DAVIDSON, *Sulla verità*, cit. p. 9. Stando a Davidson questo sarebbe un «fatto», e da esso il filosofo John Dewey (1859-1952) avrebbe tratto due conclusioni: che l'accesso alla verità non può essere una speciale prerogativa dei filosofi, e che la verità deve avere un rapporto essenziale con gli interessi umani; vedi inoltre D. MARCONI, «On the Mind Dependence of Truth», in *Erkenntnis*, nov. (2006), vol. 65, 3, pp. 301-318.

Solitamente di un oggetto noi non predichiamo la verità o la falsità, non diciamo: «questo mandarino è vero» o «questa sedia è vera» (anche se potremmo dire: «questo quadro è un vero Vermeer» o «questa banconota è falsa»). Non è comunque il caso di affrontare in questa sede tale complessa questione, né di dilungarci ulteriormente sulla concezione davidsoniana della verità⁴³.

Per il discorso che qui ci interessa fare basta riflettere sul fatto che le onde e le nuvole, le montagne o le stelle, non diventano vere o false dopo la nascita di una coscienza; e che se la verità non esisteva *prima* di una coscienza, sarebbe stato *comunque vero* che la verità non esisteva. Se a questo punto chiedessimo: «Ma vero per chi?», finiremo per confondere *l'esser vero* col *ritener vero*. Ciò non toglie che, continuando a intendere la verità come una nozione, questo presupponga sempre lo sfondo teorico di una comunità linguistica che postuli nozioni e concetti. Queste nostre ultime considerazioni sembrano sollevare in parte alcune perplessità, tuttavia non è quel che ci preme qui sottolineare. Ora dobbiamo infatti compiere un balzo ulteriore, mettendo per un momento tra parentesi l'usuale ampiezza del nostro sguardo di esseri umani e la concezione antropocentrica che abbiamo delle cose. Un esempio può forse aiutare: noi diciamo che la costellazione dell'Orsa Maggiore esiste perché *noi* tracciamo un legame tra quelle stelle, diciamo allora che la costellazione esiste solo come figura proiettata, mentre le stelle esisterebbero anche senza di noi⁴⁴. A ben pensarci però, cambiando *zoomata* e prospettiva, questo può essere detto *di qualunque* oggetto che

⁴³ Per quanto riguarda il tema dei *truth-bearers*, dei «portatori di verità», cioè di quelle entità di cui si predica l'esser vero o l'esser falso rimandiamo il lettore al § 2 di VOLPE 2005. Per Donald Davidson la verità è la colla invisibile che tiene assieme la struttura del dire. Essa va assunta come fondamento, come concetto primitivo e indefinibile, come la più ovvia proprietà semantica degli *enunciati* (*sentences*), e dunque non può essere spiegata mediante una relazione di corrispondenza tra entità linguistiche e fatti o stati di cose. Krishnamurti sarebbe stato probabilmente d'accordo sul considerare la verità come qualcosa di talmente semplice da non poter essere spiegato.

⁴⁴ Ai fini dell'esempio non occorre qui distinguere tra l'immagine della stella che noi osserviamo e la stella stessa (ad esempio Dubhe: α *Ursae Majoris*) che, distando 124 anni luce, potrebbe in realtà non esistere più mentre ne osserviamo l'immagine.

diventerebbe così una sorta di mera «*proprietà emergente*» delle sue componenti, le quali potrebbero subire lo stesso processo e così via, potenzialmente all'infinito⁴⁵.

La questione qui dibattuta sulla verità come nozione astratta, sembra allora non potersi facilmente risolvere dicendo che le nozioni astratte non esistono senza i pensatori che le creano, mentre invece ciò varrebbe per gli oggetti concreti. Le pietre, le montagne, le foglie ecc... sono tutte cose che esistono senza che occorra guardarle? Solo da un punto di vista umano e antropocentrico è possibile dire che prima di una coscienza sarebbero esistiti fiumi e deserti, ma non arcobaleni e numeri⁴⁶. Eppure è possibile lasciarsi alle spalle anche tale visione sciogliendola in una più ampia, in cui la stessa distinzione tra concreto e astratto viene oltrepassata. Difatti, come abbiamo

⁴⁵ Allo stato attuale della ricerca fisica ci fermiamo ai *quark* e alle *stringhe*. Il nostro sguardo spazia da circa 10^{-14} metri (il diametro di un nucleo atomico) a 10^{26} metri (la distanza della più lontana galassia osservata) mentre, per quanto riguarda il tempo, si va dai 10^{-23} secondi (la vita di una particella subatomica instabile) ai 10^{17} secondi (l'età dell'universo). Sebbene il fisico russo Andrej Dmitrievič Linde (n. 1948), lavorando alla teoria di un *multiverso inflazionario*, abbia postulato l'esistenza di un numero addirittura non computabile di universi (pari a circa $10^{10^{77}}$) di cui il nostro sarebbe solo una "bolla", non ha alcun senso per *l'homo sapiens*, (il quale è comunque un semplice anello di una catena evolutiva che porterà chissà dove), parlare di ciò che è al di sotto o al di sopra di tali valori. Il riferimento a sfondi così ampi è d'ausilio per illustrare al lettore come, per Krishnamurti, qualsiasi cosa l'essere umano possa immaginare e sperimentare non è la verità, ma solo l'immagine che noi ne facciamo. Tuttavia, quando tutte le immagini e ogni volontà di sperimentare hanno fine, allora, direbbe Krishnamurti, qualcosa accade.

⁴⁶ L'arcobaleno è un fenomeno ottico che si produce quando le gocce sospese nell'aria formano un angolo di 42 gradi tra il Sole e l'osservatore. Dunque, prima della nascita di una coscienza, sul nostro pianeta non erano mai comparsi gli arcobaleni; l'occhio inoltre non può essersi evoluto per vedere, dato che prima di esso non esisteva alcun vedere. Per quanto riguarda la controversa questione riguardo allo statuto ontologico degli oggetti matematici, tra i moltissimi testi disponibili cfr. A. CONNES & J. CHANGEAUX, *Pensiero e materia*, Bollati Boringhieri: Torino 1991; A. CONNES & A. LICHNEROWICZ & M. P. SCHÜTZENBERGER, *Triangolo di pensieri*, Bollati Boringhieri: Torino 2001; G. LAKOFF & R. E. NÚÑEZ, *Da dove viene la matematica. Come la mente embodied dà origine alla matematica*, Bollati Boringhieri: Torino 2005; e M. PLEBANI, *Introduzione alla filosofia della matematica*, Carocci: Roma 2011. Molti tra i maggiori fisici-matematici contemporanei, tra cui Alain Connes (n. 1947), ritengono che i numeri esistano indipendentemente dal pensiero, che dunque li "scoprirebbe" senza averli creati. Krishnamurti, seppur solo tramite vaghe intuizioni, considerava la matematica come vicina all'«ordine supremo» di tutte le cose.

iniziato a delineare, anche tale interpretazione dipende da uno sguardo umano che, anche se quasi sempre ce ne dimentichiamo, non entra mai in contatto con la "natura", ma solo con i *fenomeni* naturali, cioè con quella parte della "realtà" che i nostri sensi e le loro estensioni (acceleratori di particelle, microscopi e telescopi), riescono a rilevare. In questo caso è pur sempre uno sguardo umano che separa l'albero dal terreno, le particelle che compongono una roccia da quelle dell'aria circostante. Tutto dipende dalla zoomata con cui si osserva e dunque, da questo punto di vista, ogni oggetto si riduce a essere un «postulato culturale»⁴⁷.

Nei manuali di storia della filosofia si chiama *realismo* la posizione di chi ritiene che le cose esistano indipendentemente dal nostro conoscerle, pensarle, o percepirle. Per un realista c'è un modo in cui le cose stanno indipendentemente dal fatto che qualcuno sappia o possa sapere che stanno così. Chi ritiene invece che le cose dipendano dal pensiero che le pone è solitamente detto un *idealista*. Jiddu Krishnamurti è però equidistante tanto dal realismo che dall'idealismo, in quanto entrambe sono *teorie* filosofiche antropocentriche, che riguardano non tanto la verità, quanto la *nozione* che noi abbiamo di essa.

Siamo dunque giunti di fronte all'enorme questione di come sia possibile uscire, per usare un'espressione quineana, dalla «rete delle teorie» o, per dirla col secondo Wittgenstein, dal gioco linguistico che consiste nel voler uscire da tutti i «giochi linguistici», per portarci presso quello che il filosofo americano Thomas Nagel (n. 1937) ha chiamato «uno sguardo da nessun luogo», e che sembra essere il "peccato originale" della fenomenologia, cioè il non riuscire vedere a se stessa come una teoria. Tuttavia il punto centrale che riunisce in sé tutte le intuizioni filosofiche di Jiddu Krishnamurti è il seguente: se il pensiero

⁴⁷ Questa, anche se per ragioni diverse, è anche la conclusione a cui giunge Willard Van Orman Quine (1908-2000). Cfr. W. V. O. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo*, § 2 in *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Cortina: Milano 2004, cit. p. 62.

scorre alla velocità dei fenomeni, allora è indistinguibile da essi.

Qui iniziamo allora a scorgere la questione centrale che giace nel sottosuolo della nostra tesi, e che costituisce il tratto d'unione dei principali temi trattati in relazione a Krishnamurti: la verità, il ruolo della coscienza, il rapporto tra osservatore e l'osservato, e i limiti del pensiero.

Qui il grande filosofo analitico, la ragazzina ritardata, il fisico teorico che forse un giorno scriverà in bell'ordine sulla lavagna le equazioni di una teoria quantistica della gravitazione, la pietra, le frasi che ora stiamo scrivendo, il mai nato e il morto, sono davvero tutti equidistanti dalla verità e dalla realtà: nessuno può infatti illuminare una stanza buia parlando della luce.

2.2 La goccia e la sorgente. Krishnamurti e la questione della coscienza nella filosofia indiana

Al di fuori della nostra coscienza c'è il freddo e alieno mondo delle cose reali.

- Discorso di Heinrich Hertz al palazzo imperiale, Berlino, agosto 1891

* * *

1. Gli scienziati ci dicono che sul nostro pianeta la coscienza non c'era da sempre, ma è comparsa quando la corteccia cerebrale dei primi mammiferi ha formato le sinapsi, cioè i punti di trasmissione degli impulsi nervosi da un neurone all'altro, circa 200 milioni di anni fa. Tuttavia, se la questione riguardo l'origine temporale della coscienza sembra aver avuto una risposta, l'origine della coscienzialità in senso stretto, e la possibilità di una sua descrizione soddisfacente, continua ad essere uno dei più grandi problemi aperti della filosofia e della scienza contemporanea⁴⁸.

In questo paragrafo non possiamo discutere di cosa sia la coscienza in sé, o per meglio dire di cosa ne dicono le più recenti teorie filosofiche e scientifiche, e ci limiteremo a riassumere le intuizioni che Jiddu Krishnamurti ebbe a riguardo. Cercheremo inoltre, per quanto ci è possibile, di leggere tali intuizioni sullo sfondo della filosofia indiana, accennando brevemente anche a qualche posizione della filosofia occidentale, laddove le analogie teoriche ci appaiano più stringenti.

⁴⁸Il lettore italiano che volesse muovere i primi passi nella sterminata bibliografia riguardante la coscienza potrebbe iniziare dai seguenti testi, nell'ordine: S. GOZZANO, *La coscienza*, Carocci: Roma 2009; S. BLACKMORE, *Coscienza*, Codice edizioni: Torino 2007; G. M. EDELMAN, *Più grande del cielo: lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Einaudi: Torino 2004; J. R. SEARLE, *Il mistero della coscienza*, Cortina: Milano 1998; D. C. DENNETT, *Coscienza: Che cosa è*, Rizzoli: Milano 1993; A. BERTI, *Neuropsicologia della coscienza*, Bollati Boringhieri: Torino 2010; A. NOË, *Perché non siamo il nostro cervello: Una teoria radicale della coscienza*, Cortina: Milano 2010; J. KEVIN O'REGAN, *Perché i colori non suonano: Una nuova teoria della coscienza*, Cortina: Milano 2012.

Nel 1874 il pensatore austriaco Franz Brentano (1838-1917) pubblicò la sua opera principale: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (La psicologia dal punto di vista empirico). In tale studio, Brentano riprende dalla filosofia medievale la nozione di *intenzionalità* considerandola come la caratteristica principale dei fenomeni psichici. Per Brentano la coscienza è sempre diretta ad un oggetto immanente, ed è quindi sempre dotata di un contenuto⁴⁹. In seguito, soprattutto tramite le opere di Edmund Husserl (1859-1938), l'idea di intenzionalità penetrò nella ricerca filosofica e psicologica contemporanea. Ma è davvero impossibile una coscienza priva di intenzionalità?⁵⁰

2. Jiddu Krishnamurti, seppur prescindendo da ogni riferimento alla letteratura filosofica e psicologica, ha indagato a fondo tale questione, intuendo che una coscienza priva di intenzionalità può forse realizzarsi attraverso il passaggio dall'intenzionalità della coscienza alla coscienza dell'intenzionalità. Per

⁴⁹ F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza: Roma 1997; sul tema dell'intenzionalità della coscienza cfr. inoltre L. FORGIONE, *L'autocoscienza: Un problema filosofico*, Carocci: Roma 2011, pp. 13-16; e J. N. MOHANTY, *The Concept of Intentionality*, Warren H. Green: St. Louis 1972. Come vedremo, per quanto riguarda la filosofia indiana, l'intenzionalità della coscienza sarà sostenuta anche dalle scuole realiste del *Nyaya-Vaiśeṣika*.

⁵⁰ Per quanto riguarda il tentativo di rispondere a tale domanda nell'ambito degli studi concernenti le cosiddette "esperienze mistiche" cfr. R. K. C. FORMAN (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press: New York 1990; Id., *Mysticism, Mind, Consciousness*, Suny Press: Albany 1999; e Id., «What does Mysticism have to teach Us about Consciousness?», in *Journal of Consciousness Studies*, 5 (2), pp. 185-201. Forman ammette la possibilità di un «pure consciousness event»: un evento di pura coscienza condiviso da tutte le cosiddette "esperienze mistiche". Forman ritiene che, durante un "evento di pura coscienza", possa darsi una cognizione priva di oggetti intenzionali. In questa dimensione "mistica" ci troveremmo pertanto oltre una *knowledge about* (conoscenza riguardo a qualcosa) e una *knowledge by acquaintance* (conoscenza diretta) per approdare a una terza via, accostabile alle intuizioni di Krishnamurti, detta *knowledge by identity* (conoscenza per identità); tale forma di conoscenza sarebbe non intenzionale e caratterizzata dalla coincidenza tra osservatore e osservato. Ad esempio, come ci ricorda lo studioso olandese Jan Gonda (1905-1991), già nelle *Upaniṣad* si dice che chi conosce il *brahman* diviene il *brahman* (*Brahmavid Brahmaiva bhavati: Muṇḍaka-Upaniṣad*, III, 2, 9), poiché nello "stato di liberazione" soggetto e oggetto si fondono in una perfetta unità.

Per un diverso punto di vista su queste tematiche, basato su un approccio socio-costruttivista, cfr. S. T. KATZ, «Language, Epistemology, and Mysticism», in *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press: New York 1978; e N. G. HOLM & J. A. BELZEN, *Sundén's Role Theory: Impetus to Contemporary Psychology of Religion*, Åbo Akademi: Åbo 1995.

Krishnamurti la coscienza è una proprietà di uno stato mentale, piuttosto che di un soggetto, e proprio il rendersi conto dei nostri stati mentali sarebbe la condizione per realizzare l'identità *psicologica* tra l'osservatore e l'osservato⁵¹.

Uno dei punti chiave delle considerazioni di Krishnamurti riguardo la coscienza è rappresentato dal riconoscere come le proiezioni psicologiche e i residui del vissuto distorcano i nostri filtri cognitivi. Per Krishnamurti infatti, in alcuni ambiti dell'esistenza come ad esempio le relazioni umane, la rete del pensiero e i suoi continui paragoni smorzano e distorcono la pienezza della percezione. In questo modo i pensieri compirebbero, in determinate situazioni, una duplice azione deleteria: da una parte gettano un'ombra sulla nostra ricettività percettiva, dall'altra consolidano la dimensione psichica e identificatoria che essi stessi hanno costruito. Comprendere in quali casi occorre pensare e in quali casi occorra osservare non può però essere capito dal solo pensiero. Krishnamurti intuisce così come la fine dei condizionamenti possa avvenire tramite il riconoscimento e l'osservazione dei medesimi, e non mediante il pensiero o la volontà cosciente di porvi deliberatamente fine. Un reale riconoscimento dei condizionamenti può inoltre solo avvenire, stando a Krishnamurti, senza un motivo, poiché i nostri motivi fanno anch'essi parte del condizionamento.

3. I condizionamenti del passato sulla mente, la loro capacità di distorcere il presente, erano d'altro canto già parte integrante

⁵¹ Per la valutazione della coscienza come una proprietà applicabile a un soggetto piuttosto che a uno stato mentale, cfr. D. ROSENTHAL, «Two Concepts of Consciousness», in *Philosophical Studies*, 94, 3, pp. 329-359. A volte si parla di *transitività* della coscienza quando questa è intesa come proprietà di un soggetto in relazione a un oggetto intenzionale; l'*intransitività* è invece la proprietà di uno stato o evento mentale che occorre in un soggetto. In Krishnamurti, data l'uguaglianza psicologica tra osservatore e osservato, non è apparentemente possibile distinguere tra transitività e intransitività della coscienza, fermo restando che essa sarebbe comunque da interpretare come una proprietà di uno stato mentale piuttosto che di un soggetto pensante.

dell'insegnamento buddhista⁵². La visione buddhista sostiene infatti che la percezione ordinaria (*samjñā*) di cui normalmente siamo coscienti, lungi dall'essere immediata e semplice, risulta costruita in base a complessi schemi mnemonici, linguistici e concettuali (*vikalpa*). Krishnamurti condivide tutto ciò con il buddhismo ma, a differenza di quest'ultimo, è interessato a sciogliere i costrutti psicologici piuttosto che quelli percettivi, sebbene i due siano tutt'altro che irrelati. Il buddhismo parla di *consapevolezza meditativa* (*smṛti-prajñā*): essa sarebbe in grado di dissolvere il mondo delle distrazioni, dei desideri e dei timori. Tale consapevolezza, in ambito buddhista, osservando i fenomeni con attenzione pura (*smṛti, sati*), libera cioè dalle soggettive proiezioni concettuali, pone la mente alle porte dell'*input* sensoriale prima che intervengano le distorsioni del pensiero discorsivo: in tal modo sarebbe possibile scorgere la realtà "così com'è" (*yathābhūtaṃ*), al di là delle nostre etichette. Krishnamurti d'altronde parla di «*choiceless awareness*»⁵³ (consapevolezza senza scelta) per denotare ciò che, nella terminologia buddhista del canone Theravāda, è indicato come *satipaṭṭhāna*, in cui si è consapevoli di star pensando e non di che cosa si sta pensando.

4. Il filosofo britannico George Edward Moore (1873-1958) e il secondo Wittgenstein hanno parlato a tal riguardo della nozione di

⁵² Come scrive Edward Conze (1904-1979): «*in quanto filosofia il Buddismo può definirsi un pragmatismo dialettico a tendenza psicologica*»: il suo obiettivo è di raggiungere l'immortalità come vita esente dalla morte nel senso non di perpetuare una individualità soggetta a inevitabile declino ma di trascendere tale individualità, cfr. E. CONZE, *Il pensiero del Buddismo indiano*, Edizioni Mediterranee: Roma 1988. Il sapere per il Buddha non è quindi, come per i pensatori brahmanici, l'"elaboratore della salvezza", ma il purificatore da credenze e convinzioni, che potrebbero portare l'uomo su false vie.

⁵³ Sul tema della «consapevolezza senza scelta» in Krishnamurti, cfr. D. C. MATHUR, «J. Krishnamurti on Choiceless Awareness: Creative Emptiness and Ultimate Freedom», in *Diogenes*, 32 (126), pp. 91-103; e A. SABZEVARY, «Choiceless Awareness: Psychological Freedom in the Philosophy of Krishnamurti», Lambert Academic Publishing: Saarbrücken 2010.

trasparenza⁵⁴: secondo Moore e Wittgenstein, noi faremmo esperienza della realtà senza avere la coscienza degli stati mentali come stati mentali. Gli stati mentali sarebbero appunto trasparenti perché l'esperienza soggettiva si costituisce attraverso di essi, come quando si osserva il volo delle rondini attraverso il vetro di una finestra. Proprio la coscienza dei propri stati mentali, per Krishnamurti, costituisce invece l'*insight* fondamentale che consente di percepire l'uguaglianza tra osservatore e osservato⁵⁵.

A questo proposito si può anche far riferimento ai cosiddetti *livelli di coscienza*, indagati soprattutto dal filosofo australiano David J. Chalmers (n. 1966). Il primo livello è costituito dalla coscienza primaria, quella della realtà che ci circonda: ci guardiamo intorno e vediamo una persona, le cose del mondo. Ma se ci fermiamo a riflettere diventiamo consapevoli di essere coscienti, del fatto che stiamo pensando: quindi la nostra diviene una coscienza dentro la coscienza. E se riflettiamo ulteriormente diventiamo consapevoli di essere coscienti della nostra coscienza, che così diventa una coscienza dentro la coscienza dentro la coscienza⁵⁶.

Detto in maniera un po' grossolana, ma auspicabilmente esplicativa, Krishnamurti intuisce che quando la coscienza diviene oggetto di se stessa è come uno specchio di fronte a un altro

⁵⁴ Vedi G. E. MOORE, *La confutazione dell'idealismo*, in Id., *Studi filosofici*, Laterza: Bari 1971; e L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi: Torino 1967, § 275, p. 127.

⁵⁵ Non possiamo qui affrontare la complessa questione di "chi" o "cosa" è cosciente dei propri stati mentali. Al lettore basti tenere presente che, per Krishnamurti, è il pensiero a causare l'immagine di un pensatore separato e non viceversa, o per meglio dire in Krishnamurti il pensatore è il pensato (l'osservatore è l'osservato).

⁵⁶ Vedi D. CHALMERS, *La mente cosciente*, Mc-Graw Hill: Milano 1999. Nell'esempio siamo già scesi di tre livelli, ma si potrebbe andare avanti all'infinito, anche se il cervello umano non sembra in grado di poter gestire più di sei-sette passaggi. Un buon modo per immaginare la situazione è pensare all'inizio del film *Provaci ancora, Sam* (1972). Inizialmente vediamo le immagini del film *Casablanca*, poi la macchina da presa indietreggia mostrandoci Woody Allen al cinema che guarda *Casablanca*: tale azione può essere reiterata un numero arbitrario di volte, ma noi resteremo sempre gli spettatori del film *Provaci ancora, Sam*. Così, per Krishnamurti, la filosofia e le fedi (indiane e non) possono anche inventarsi infiniti livelli di coscienza e immaginare che essi siano "spiritualmente più elevati", ma resteranno sempre delle proiezioni del pensiero, che è essenzialmente un dato fisico, bio-chimico.

specchio o, meglio ancora, come l'insieme vuoto. Utilizzando quest'analogia tratta dalla teoria degli insiemi - e dunque del tutto estranea a Krishnamurti - si può illustrare come, se pur non si dà coscienza senza oggetto, quando la coscienza ha come oggetto la propria intenzionalità diviene in ultima analisi una costruzione psichica fondata sul vuoto, ma non per questo priva di fondamento. In questo caso, come l'insieme vuoto non è un non-insieme e l'insieme che contiene solo l'insieme vuoto non è l'insieme vuoto, così la coscienza vuota non è una non-coscienza e la coscienza che osserva solo se stessa è ugualmente piena di vuoto.

A questo punto parlare di quello che lo psicologo americano William James (1842-1910) ha definito «*stream of consciousness*» (flusso di coscienza) è, in riferimento alle intuizioni di Krishnamurti, simile al distinguere il moto rettilineo uniforme dalla quiete. Come un uomo che precipita in ascensore è stato «il pensiero più felice» della vita di Albert Einstein (l'intuizione avvenuta nel 1907 del principio di equivalenza per un sistema in caduta libera), così una delle intuizioni più felici di Krishnamurti riguardo alla coscienza, come abbiamo già avuto modo di dire alla fine del paragrafo precedente, è stata quella che il pensiero che scorre alla stessa velocità delle cose è indistinguibile da esse. Questo è il ponte fondamentale tra la concezione della coscienza in Krishnamurti, che come abbiamo iniziato a vedere coincide in ultima analisi col suo contenuto, e la questione del rapporto tra l'osservatore e l'osservato.

5. L'immagine dell'osservatore e dell'osservato compare d'altronde già agli albori del più antico pensiero indiano, come leggiamo nel *Rg-Veda*: «Due uccelli, stretti amici, abbracciano lo stesso albero. Uno di essi mangia la dolce bacca; l'altro, senza mangiare, guarda attentamente»⁵⁷.

⁵⁷ *Rg-Veda* I, 164, 20, trad. it. di C. Della Casa. Come vedremo in seguito, l'allegoria dei due uccellini (*dvā suparṇā*) posati sul medesimo albero, uno

Per quanto riguarda invece le costruzioni mentali fondate sul vuoto, e continuando ad usare lo sfondo della teoria degli insiemi come analogia esplicativa, così come non può esistere l'insieme di tutti gli insiemi, allo stesso modo colui o colei che percepisce l'impossibilità di un pensatore onniabbracciante si dissolverebbe, stando a Krishnamurti, nel pensato e infine nel pensare. Pensare e non pensare diverrebbero allora in un certo modo indistinguibili, così come d'altronde il pensatore e il pensato: essendo entrambi proiezioni del pensiero⁵⁸.

6. Prima di proseguire, è però opportuno fare chiarezza su che cosa intende Krishnamurti per «coscienza»⁵⁹. Nei suoi discorsi Krishnamurti svolge, riguardo al tema della coscienza, soprattutto considerazioni che potremmo definire "sociologiche", pur se emergenti da uno sfondo in senso lato filosofico e meditativo:

Il contenuto della coscienza è la coscienza stessa, ed è comune a tutta l'umanità. La personalità consiste soltanto nel nome, nella forma e nella cultura ricavata dall'ambiente. La specificità dell'individuo non sta nei fattori superficiali, ma nella totale libertà dal contenuto della coscienza. [...] Diventando consapevoli del movimento della coscienza, possiamo osservare la divisione tra il pensatore e il pensiero, tra osservatore e osservato, tra il soggetto dell'esperienza e

intento a cibarsi dei frutti (l'esperienza del mondo) e l'altro ad assistere quale spettatore, può essere accostata alla contrapposizione del sistema Sāṃkhya tra l'immobilità contemplante del *puruṣa* e l'attività irriflessiva della *prakṛti*.

⁵⁸ A questo proposito, volendo cominciare ad accostare tale tematica così come appare nella filosofia indiana, cfr. S. MARCHIGNOLI, *L'India filosofica: Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano*, vol I, Eurocopy: Bologna 2005. Spiegando le parole che il maestro upaniṣadico Yajñavalkya pronuncia enunciando il principio definitorio dell'assoluto, Marchignoli scrive: «l'assoluto è come una lampada, la quale illumina tutto, ma non viene illuminata da nulla; essa permette di vedere tutto il resto, ma nient'altro permette di vederla. L'assoluto dunque non può essere oggetto del pensiero, perché ciò che è pensato dipende dal pensante», cit. p. 26.

⁵⁹ Tra i vari studi che analizzano le intuizioni di Krishnamurti sulla coscienza cfr. G. ARUNA MOHAN, *Consciousness: J. Krishnamurti's Observations on Life and Relationship*, Neelkamal Publications: New Delhi 2003; S. WEERAPERUMA, *Bliss of Reality: Essays on J. Krishnamurti's extraordinary insights into life*, Chetana: Bombay 1984; A. D. DHOPESHWARKAR, *J. Krishnamurti and the Experience of Silent Mind*, Chetana: Bombay 1956; e L. K. HOLDEN, *The Structure of Krishnamurti's Phenomenological Observations and its Psychological Implications*, United States International University (1971).

l'esperienza. Scopriremo che questa divisione è illusoria. Allora rimane la pura osservazione, che è intuizione senza nessun residuo del passato. L'intuizione priva di tempo induce un profondo e radicale cambiamento nella mente.

- J. Krishnamurti, *Libertà totale*, pp. 243-244.

Per Krishnamurti la coscienza è costituita da tutto ciò che la nostra vita psichica ha accumulato attraverso la disattenzione: paure, piaceri, dolori, sofferenze, soddisfazioni, condizionamenti, fedi, ideologie, rimpianti, disperazioni, speranze ecc...; tutto questo va a costituire il nucleo centrale della coscienza umana, che è pressoché rimasta la stessa attraverso il tempo dei secoli e lo spazio dei continenti. Per questo, Krishnamurti ripeteva spesso: «Voi siete il mondo, la vostra coscienza è quella dell'intera umanità». Egli utilizzava inoltre il termine «individuo», in maniera apparentemente controintuitiva, per indicare ciò che è *in-diviso* e non un "io" particolare. Individuo autentico sarebbe dunque chi non appartiene più alla dimensione psicologica di un ego privato, avendo compreso che il contenuto cosciente è fondamentalmente lo stesso per ogni essere umano. Solo ponendo fine ai contenuti della coscienza è allora possibile realizzare la libertà interiore e la pienezza dell'esistenza. Tale pienezza, per Krishnamurti, può fondarsi solo su di un vuoto e un silenzio interiore, e significa attingere a quella dimensione psicologica inaudita in cui «vivere e morire sono un unico movimento».

7. Per quanto riguarda i riferimenti alla filosofia indiana - riferimenti che Krishnamurti non aveva appreso tramite una lettura diretta dei testi, ma che aveva in qualche maniera "assorbito" tramite l'esposizione ad un "clima" culturale - l'idea della coscienza o *cit* è stata, sin dai tempi delle Upaniṣad, uno tra i

concetti fondamentali del pensiero indiano⁶⁰. La parola sanscrita per indicare la coscienza è «*cit*» mentre nei linguaggi più moderni, come lo Hindi e il Bengali ad esempio, essa è «*caitanya*». Due altri termini che possono essere considerati come sinonimi in questo contesto sono «*jñāna*» e «*vijñāna*»⁶¹. Il concetto di *caitanya* (coscienza, sensazione, spiritualità) è inoltre profondamente legato con la nozione di principio spirituale o di sé (*puruṣa*, *ātman*), anch'essa considerata da sempre una fondamentale questione della filosofia indiana.

Nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*⁶² (I millennio a. C. circa), l'*ātman* o la coscienza è detta «luce a se stessa» (*ātmajyoti*) o «luminosa in sé» (*svayaṃjyoti*). A tal riguardo, in questa *Upaniṣad*, leggiamo che Yājñavalkya Vājasaneyā oppone alla moglie Maitreyī, desiderosa di un'immortalità cosciente, l'impossibilità di una coscienza dopo la morte, almeno così come ella la concepisce, allorché verrebbe meno proprio la dualità fra soggetto e oggetto che rende possibile l'atto conoscitivo.

Già le *Upaniṣad* ribadiscono dunque un punto centrale: la coscienza è un presupposto necessario di tutto il conoscere. È auto-contraddittorio dire che ci sono le cose ma non la coscienza.

⁶⁰ Riguardo l'esposizione del tema della coscienza nel pensiero indiano nel corso di queste pagine, abbiamo tratto ispirazione, rielaborato, integrato, e spesso riportato direttamente, materiale tratto da B. GUPTA, *Cit: Consciousness*, Oxford University Press: Oxford 2003; e da S. MURAKAMI, «What Is Caitanya: Eternal or Non-Eternal?», in *Asiatische Studien* (1999), vol. 53, pp. 645-665. Sussidio e riferimento costante sono stati principalmente il già citato MARCHIGNOLI 2005, il testo di R. TORELLA, *Il pensiero dell'India*, Carocci: Roma 2008, e G. SCALABRINO BORSANI, *La filosofia indiana*, Vallardi: Milano 1975. Gli ulteriori studi di confronto circa il pensiero indiano sono elencati nella bibliografia finale.

⁶¹ Nel piccolo dizionario sanscrito Vallardi, a cura di T. Pontillo, per denominare la coscienza si trovano anche i termini «*saṃjñā*», «*citta*» e «*cetas*»; semanticamente affini ai precedenti «*jñāna*» e «*cit*».

⁶² La *Bṛhadāraṇyaka* è una delle più antiche *Upaniṣad*, coeva o, più probabilmente, anteriore alla *Chāndogya*. Il nome le deriva dal «grande» (*Bṛhad*) *āraṇyaka*, il breviario meditativo per gli asceti che vivevano in un ritiro silvestre (*āraṇya*). La *Bṛhadāraṇyaka* appartiene al ciclo dello *Yajur-Veda*, cioè al *Veda* delle formule sacrificali, mormorate dal sacerdote (*adhvaryu*) durante l'esecuzione del sacrificio vedico. Cfr. P. FILIPPANI-RONCONI (a cura di), *Upaniṣad antiche e medie*, pref. di M. Piantelli, Boringhieri: Torino 2007, pp. 23-26. Pio Filippini-Ronconi (1920-2010) nota inoltre come il termine «*vijñāna*» (stato di coscienza) sia utilizzato in tale *Upaniṣad* con il medesimo significato che successivamente assumerà nel buddhismo.

La coscienza è inoltre differente dalla triade percettiva: percettore - atto del percepire - oggetto percepito. Essa è pura coscienza, qualcosa di assoluto; è della stessa natura della luce, e dunque auto-luminosa.

Il sistema del Nyāya-Vaiśeṣika⁶³ ha una teoria oggettivista della coscienza. Essa è un oggetto definito in base alla sua intenzionalità, cioè, come abbiamo visto nel caso di Brentano, in funzione del suo intrinseco riferirsi ad un oggetto (nel linguaggio tecnico del Nyāya essa è *saviṣayaka*). Non c'è mera consapevolezza né coscienza senza oggetto, né coscienza che non appartenga a qualcuno, o che non inerisca a qualche sé. Il Nyāya-Vaiśeṣika considera la coscienza come un *guṇa* (qualità), una tra le ventiquattro qualità del sé. Perciò, dato che la coscienza è una qualità, essa non può avere alcuna esistenza indipendente; essa deve inerire ed appartenere a qualche sostanza. La coscienza è allora un attributo del sé, il quale esiste indipendentemente ed è differente dal corpo, dai sensi, dalla mente e ovviamente dalla coscienza stessa. (La coscienza di un oggetto è detta *saviṣaya*, quella priva di oggetto *nirviṣaya*).

Il Nyāya-Vaiśeṣika e la Mīmāṃsā⁶⁴, le scuole realiste della filosofia indiana, le quali sostengono l'esistenza degli oggetti esterni, negano che la coscienza abbia una qualsiasi forma. I buddhisti Yogācāra, d'altro canto, opposti alla concezione realista, e proprio perché negano gli oggetti esterni, sostengono invece che la forma appartiene alla coscienza.

⁶³ Il Vaiśeṣika è un *darśana* (visione sistematica, scuola di pensiero) basato su un'elaborata ontologia di taglio realista e atomista. Nel corso della seconda metà del I millennio dell'era volgare il Vaiśeṣika tende a fondersi, in un rapporto di complementarità, con l'epistemologia e la logica tipiche del Nyāya. Si può dunque da quel momento considerarli come un'unica scuola, il Nyāya-Vaiśeṣika.

⁶⁴ La più antica delle sei visioni filosofiche (*darśana*) brāhmaṇiche. Il nome completo di questa scuola, imperniata su un'attività di ricerca linguistico-esegetico-rituale, è Pūrvamīmāṃsā ("Riflessione anteriore"), per distinguerla dalla Uttaramīmāṃsā ("Riflessione posteriore") in seguito indicata col nome di Vedānta.

8. Riassumendo, i filosofi indiani possono sostenere una di queste tre tesi sulla coscienza: 1) La coscienza, o uno stato cognitivo, mostra solo il suo oggetto ma non se stessa. La cognizione è conosciuta da una cognizione seguente, la quale oggettifica la cognizione primaria. 2) Un evento cognitivo, sebbene lasci che il suo oggetto venga conosciuto, è esso stesso conosciuto tramite una cognizione inferenziale. 3) Uno stato di coscienza non solo rivela l'oggetto ma anche se stesso. Conoscere un oggetto, in altre parole, implica di per sé conoscere che qualcuno conosce. La tesi 1) è sostenuta dal Nyāya; la 2) da Jayanta Bhāṭṭa, filosofo del Nyāya, nel IX-X secolo; infine la 3) dai buddhisti, da Prābhākara (VII sec.) nella Mīmāṃsā, dal Viśiṣṭadvaita, e dall'Advaita Vedānta.

9. L'Advaita Vedānta⁶⁵, che considera la coscienza sia senza forma che auto-manifesta, sostiene che la coscienza in sé non è intenzionale; non ha un oggetto né appartenere ad un ego; l'intenzionalità è radicata nell'ignoranza (*avidyā*), a causa della quale la coscienza appare essere di un oggetto e di un ego. Ad esempio, nel Kevalādvaita Vedānta di Śaṅkara il *brahman* non è la sostanzialità illimitata, ma è, essenzialmente e primariamente, coscienzialità (*cit*). Il *brahman* non può non essere coscienzialità, perché solo la coscienzialità è autonoma, indipendente: secondo un argomento già noto al Sāṃkhya, ciò che non è cosciente è necessariamente dipendente, perché dipende dalla coscienza di cui diventa oggetto. L'*ātman-brahman*, in quanto

⁶⁵ Il rappresentante più noto dell'Advaita Vedānta è Śaṅkara (VIII sec.). Centro della dottrina śaṅkariana è il *brahman*. Esso è l'unica realtà, non duale (*advaita*), eterna (*nitya*), priva di qualificazioni (*nir-guṇa*), non soggetta a cambiamento, assoluta (*kevala*). Stando a Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), per Śaṅkara gli oggetti non esistono per se stessi ma in quanto contenuti nella coscienza assoluta: in tale interpretazione Śaṅkara ricuserebbe così l'idealismo soggettivo per approdare a una forma di idealismo metafisico. Sul ruolo della coscienza nell'Advaita Vedānta cfr. anche L. BOGGIO GILOT, *Forma e sviluppo della coscienza*, edizioni Āśram Vidyā: Roma 1994, pp. 61 e sgg; D. LOY, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, Yale University Press: New Haven 1988; e S. TIMALSINA, *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita Doctrine of "Awareness Only"*, Routledge: New York 2008.

assoluto e indipendente, è dunque coscienzialità pura, preconditione della coscienza ordinaria. Mentre infatti la coscienza ordinaria dipende dal presentarsi di oggetti e dall'attività dei sensi, la coscienzialità pura risplende indipendentemente dalla presenza di un oggetto. Priva di oggetto, essa stessa non oggetto, la coscienzialità del *brahman* è, si potrebbe dire, pura soggettività⁶⁶.

10. La coscienza (*vijñāna*) appare anche nel buddhismo delle origini come terzo anello nel processo della coproduzione condizionata (*pratītya-samutapāda*). Essa è inoltre elencata come uno dei cinque *skandha* (aggregati) che creano la falsa nozione di "io" o di un ego. Se riferita solamente al contesto dei cinque aggregati, la coscienza è ciò che riunisce e coordina gli altri quattro, dando all'io un senso di unità e di coerenza. Essa è anche, perciò, "il soggetto", inteso come "colui che conosce" il mondo esterno⁶⁷.

⁶⁶ Cfr. MARCHIGNOLI 2005, pp. 88-89. Come scriveva l'indologo George Thibaut (1848-1914), il *brahman* è una «massa omogenea di pensiero privo di oggetti» che non ha nulla di simile né di dissimile; al di là di ogni distinzione, esso è la coscienza che risplende come "io" (*ātman*) in ogni individuo, sempre presente in ogni cognizione, ma privo anch'esso di conoscenza in senso empirico, ossia pura coscienza (*cit*).

⁶⁷ Ci sembra utile a tal riguardo, in seguito alle considerazioni svolte in precedenza sull'intenzionalità e la dinamica soggetto-oggetto, riportare un esplicativo passo di Giacomo Foglietta sulla coscienza nel buddhismo: «È [...] molto difficile, se non impossibile, immaginare un'esperienza cosciente che non sia descrivibile nei termini della dialettica tra soggetto-percettore e oggetto-percepito. Una simile dinamica dovrebbe operare anche quando il soggetto riflette su se stesso, e così la coscienza si troverebbe ad essere, al contempo, soggetto-riflettente e oggetto-riflesso. In altri termini, finché vi è "pensiero" è necessaria una dinamica soggetto-oggetto, anche se l'oggetto è la stessa "coscienza riflessiva". Tutto ciò, presuppone una coscienza che si pone prima dell'esperienza, come "polo" soggettivo di contro a quello oggettivo, ed è quindi l'opposto dell'idea buddhista di una coscienza che emerge solo come correlato dell'esperienza stessa, la quale in sé è del tutto impersonale. Per questo le scuole del "Grande Veicolo" sosterranno con forza l'idea che esiste una coscienza non-riflessiva, che è la vera e propria coscienza, ma si situa "al di là" della sfera discorsiva, poiché consiste nell'"assenza di pensiero". Infatti, proprio perché la coscienza è sempre "di qualcosa" (intenzionale), per far emergere la sua vera natura bisogna privarla dell'appoggio dell'oggetto, "svuotarla", cioè renderla "vuota" (*śūnya*). Tale definizione di coscienza tende a coincidere con quella di *nirvāṇa*, [...] non essendo la coscienza un oggetto, o un pensiero, o null'altro di definibile, poiché la definizione stessa implica il pensiero, che è stato abbandonato»: G. FOGLIETTA, *Le tradizioni filosofiche dell'India antica*, Foschi Editore: Forlì 2012, cit. pp. 118-119 (corsivo

Per Vasubandhu (IV sec.), fondatore della scuola Mahāyāna Cittamātra (detta anche Yogācāra), non c'è una corrispondenza uno-a-uno tra le immagini e gli oggetti esterni e dato che nessuna esperienza può darsi senza coscienza, la coscienza è il presupposto di base di ogni esperienza. Le forme della soggettività come quelle dell'oggettività sono pertanto manifestazioni della stessa coscienza; né c'è inoltre alcun ego personale o alcun oggetto esterno⁶⁸.

Per il buddhista Dignāga (V-VI secolo), discepolo di Vasubandhu e autore di una teoria della coscienza tripartita, ogni conoscenza ottenuta mediante una percezione sensoriale (*pratyakṣā*) è sempre accompagnata alla percezione di sé in quanto percipiente: «l'atto percettivo è così distinto in due momenti – percezione immediata dell'oggetto e autocoscienza del percipiente»⁶⁹.

Per il Buddhismo Yogācāra, degli otto tipi di coscienza che esso elenca, solo gli ultimi sette sono orientati intorno ad un oggetto. Essi creano l'erronea credenza che esistano degli oggetti come alberi, sedie, tavoli, ecc..., e che questi oggetti esistano indipendentemente dalla coscienza. Il primo tipo di coscienza, la *ālaya-vijñāna*⁷⁰, invece, è non-intenzionale. Essa è la fondazione

nostro). Come abbiamo visto in precedenza, per Krishnamurti solo l'osservazione e non il pensiero è in grado di svuotare la coscienza dal suo contenuto, poiché «cerca di svuotare la mente» è pur sempre un pensiero che la riempie.

⁶⁸ Per gli Yogācāra, non può esserci nessuna opposizione assoluta tra il soggetto pensante (*grāhaka*) e il mondo degli oggetti che egli pensa (*grāhya*). Il pensiero è allora l'inizio e la fine di ogni conoscenza, così come l'"individuo" che pensa non è soltanto un individuo; egli è parte del tutto ciò che conosce, e tutto ciò che conosce è parte di lui.

⁶⁹ Vedi MARCHIGNOLI 2005, pp. 75-76 (corsivo nostro).

⁷⁰ Per gli Yogācāra, a differenza di Krishnamurti, la verità metafisica richiede la disciplina yogica, ma anche per gli yogācārin, come per Krishnamurti e Spinoza (1632-1677), quando la mente è libera da qualsiasi pregiudizio e illusione allora è in grado di riflettere la realtà senza distorsioni; su questo cfr. A. D. DHOPESHWARKAR, *The Yoga of J. Krishnamurti*, Chetana: Bombay 1976. La dottrina Yogācāra non intende tuttavia affermare che la sola realtà sia costituita dal pensiero, bensì che il vero essere di questo rimane immutato durante tutto il nostro conoscere, e che esso non deve essere cercato in alcun oggetto ma nel puro soggetto libero da tutti gli oggetti. L'*ālaya-vijñāna* sarebbe allora in ultimo la totalità che comprende entro se stessa il conoscitore e il conosciuto. Nel *Laṅkāvatāra Sūtra*, ad esempio, si dice che attraverso la meditazione noi ci rendiamo conto che la nostra coscienza superficiale non è che un frammento di un più ampio tutto. Ogni individuo avrebbe dunque in sé questa vasta totalità di coscienza, il grande serbatoio dei

inconscia di tutte le cognizioni intenzionali; essa è inoltre il *flusso scorrevole* della coscienza, priva di ogni riflessione e concettualizzazione, per quanto unificata dalle abitudini passate e dalle loro tracce attraverso una sorta di "sintesi passiva". Così per lo Yogācāra le sette cognizioni intenzionali sono in ultima analisi fondate su di un flusso di coscienza *non* intenzionale.

11. Nella fenomenologia contemporanea la coscienza - pur essendo intenzionale - è nondimeno fondata su di una coscienza sensibile e materiale. Essa è sempre concreta; non è né il pensiero puramente formale di Immanuel Kant (1724-1804) né il puro atto di pensiero di Hegel (1770-1831). Stando così le cose, lo Yogācāra arriverebbe molto vicino alla fenomenologia, eccetto per la tesi dell'*ālaya* non intenzionale intesa come fondazione della coscienza intenzionale. Come ci ricorda Jitendra Nath Mohanty: «La filosofia indiana condivide con Husserl l'idea che ogni prova, e pertanto il fondamento ultimo di ogni affermazione, sia coscienza»⁷¹.

Volendo riferirci *en passant* alla moderna filosofia occidentale, René Descartes (1596-1650) àncora la coscienza nell'"io", il quale è esso stesso costruito come un'entità nel mondo. (Per dirla con Husserl: «l'ego di Cartesio è realmente una parte del mondo»⁷²). La coscienza dell'Advaita Vedānta, lungi dall'essere una parte del mondo, è al contrario la *fondazione* del mondo. Cartesio dà valore al pensiero come prova dell'esistenza, mentre per Śāṅkara il pensiero è un contenuto della coscienza e

contenuti del quale il sé cosciente non è pienamente consapevole. La nostra coscienza personale conosce soltanto una piccola frazione dell'insieme complessivo dei nostri stati coscienti, o *ālaya-vijñāna*: è proprio tale coscienza-deposito a costituire ciò che può essere illusoriamente scambiato per il Sé. Cfr. L. SCHMITHAUSEN, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 voll., International Institute for Buddhist Studies: Tokyo 1987.

⁷¹ J. N. MOHANTY, *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford 1992. Brano trad. in italiano da S. Marchignoli (riportato in MARCHIGNOLI 2005, pp. 133-137).

⁷² Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane: Un'introduzione alla fenomenologia*, Armando: Roma 1999.

dunque la coscienza è il contenitore del pensiero. L'immediatezza advàitica della coscienza è la sua auto-luminosità, che non richiede la conoscenza introspettiva che un ego ha di se stesso. In questo senso, l'infallibilità cartesiana è l'impossibilità di dubitare se io sono conscio oppure no. L'advàitico *abādhitatva* è invece l'impossibilità di assegnare alla coscienza qualcuna tra le varie forme di negazione, (includendo anche la differenza o *anyonyābhāva*)⁷³.

La coscienza e la mente sono dunque differenti, non solo per l'*Advaita Vedānta*, ma per tutti i sistemi della filosofia indiana. La mente è generalmente considerata come un senso interno, un prodotto di natura materiale e deve i suoi poteri cognitivi alla preponderanza del *sattvaguṇa*⁷⁴ in esso. Per quanto riguarda il rapporto tra il sé e la coscienza, nei vari sistemi della filosofia indiana, la coscienza si può riferire al sé in ognuno di questi tre modi: 1) come proprietà del sé; 2) come un atto del sé; e 3) come sua essenza.

La pura coscienza dell'*Advaita* è la luce che rivela l'oggetto. Gli advaitin sostengono che tutti gli oggetti - indipendentemente dal loro essere conosciuti o sconosciuti - sono alla lunga oggetti del *sākṣin* (testimone-coscienza)⁷⁵. Ecco che allora, tornando a Krishnamurti, la coscienza di cui egli parlava può al limite

⁷³ La negazione reciproca è l'assenza di una cosa dall'altra; quando una cosa è differente da un'altra, esse si escludono reciprocamente a vicenda: una sedia, per esempio, non è un tavolo. La coscienza, per l'*Advaita Vedānta*, non ha altra forma.

⁷⁴ *Sattva* indica l'essere, l'esistenza in sé, l'essere in quanto ente, gli esseri (*Māṇḍūkya-kārikā* 4.2); l'essenza; o anche la saggezza, la "luce intellettuale"; esso è uno dei tre *guṇa*, quello che corrisponde all'equilibrio, all'armonia, alla luce, alla conoscenza intuitiva, alla purezza; conformità ritmica all'essenza pura. Il *sattva* predomina nel veicolo della *buddhi-nóesis* ed è rapportato al piano causale (*prājña*). Cfr., *Glossario Sanscrito*, a cura del Gruppo Kevala, ed. Āśram Vidyā: Roma 2011, p. 448.

⁷⁵ Su questo cfr. B. GUPTA, *The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedānta Phenomenology*, Northwestern University Press: Evanston, Illinois 1998. Nel Vedānta se qualcuno è cosciente di qualcosa allora quel qualcosa non è la coscienza: ciò che possiamo vedere con i nostri occhi non sono i nostri occhi. Se la coscienza si potesse oggettivare occorrerebbe, per il Vedānta, una seconda coscienza che vede la prima, la quale a quel punto non sarebbe più assoluta.

essere accostata a quella che, nella terminologia vedāntin, è indicata come «*sākṣin*»⁷⁶.

Rispetto al grande sguardo olistico dell'Advaita Vedānta, l'antica visione sistematica del Sāṃkhya⁷⁷ è al contrario una dottrina dualista che distingue due principi, entrambi reali ed eterni, opposti tra loro: l'anima (*puruṣa* = *cetana*) e la materia (*acetana* = *prakṛti*). Il *puruṣa* (principio spirituale) è detto essere *cetana* (coscizio, spirituale) e la *prakṛti* (materia) è invece *acetana* (non-conscia, non-spirituale). Pertanto il *puruṣa* "ha" la *caitanya* (coscienza, spiritualità) nella sua essenza; esso è inteso come coscienzialità pura o, come si legge nella *Yuktidīpikā*, «potenza di coscienza» (*cetanā-śakti*). Come è scritto nelle *Upaniṣad*, il *puruṣa* è inoltre privo di forma e determinazione (*aliṅga*: *Kaṭha-Upaniṣad*, VI, 8; *nirguṇa*: *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI, 11, in contrapposizione alla *prakṛti* fornita di *guṇa*), non è né conoscibile né comprensibile (*acintya*; *agrāhya*: *Maitrāyaṇy-Upaniṣad*, II, 15), ma tutto penetra (*sarvāgata*, *sarvavyāpin*: *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI, 11) quale intima essenza di tutti gli esseri (*sarvabhūtāntarātmā*: *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, VI, 11).

12. Nella filosofia indiana ci sarebbero dunque due concezioni di «*caitanya*»: 1) *caitanya* (coscienza, spiritualità) eterna che è l'essenza dell'anima eterna e immutabile (*puruṣa*, *ātman*) come nelle scuole del Sāṃkhya, dello Yoga e del Vedānta; 2) *caitanya*

⁷⁶ Etimologicamente, il termine «*sākṣin*» significa percezione diretta o immediata o, meglio ancora, è ciò che direttamente o immediatamente percepisce, l'osservatore passivo della percezione, al contrario di un agente (un po' come l'uccellino che osserva del Ṛg-Veda). Vidyāraṇya (XIII secolo), nel *Pañcadaśī* (VIII), definisce il sé testimone come la coscienza immutabile, il sostrato dei fenomeni del corpo sottile e grossolano, che osserva i loro effetti senza esserne minimamente influenzato.

⁷⁷ Il Sāṃkhya è ritenuto uno dei *darśana* (scuole di pensiero) più antichi del pensiero indiano. In esso il termine *viññāna* (conoscenza discriminativa) compare come mezzo principale per far cessare «l'oppressione dovuta al dolore». Cfr. Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyakārikā. Le strofe del Sāṃkhya con il commento di Gauḍapāda*, a cura di C. Pensa, edizioni Āśram Vidyā: Roma 1994; e C. RIZZI, *Introduzione al Sāṃkhya*, EMI: Bologna 1984.

(coscienza, intelligenza, funzionamento mentale) non-eterna, ma incidentale e occasionale, che appartiene all'anima eterna (*ātman*), come nelle scuole del Nyāya e del Vaiśeṣika. Nell'ultimo caso l'anima liberata (nello stato scevro da rinascite) è detta essere insensibile (*acetana*) come una pietra o un cocciolo. D'altro canto, il concetto buddhista di *caitanya* è simile a quello del Nyāya-Vaiśeṣika; esso però non ha nulla a che vedere con un'anima eterna, in quanto appartiene solo alla mente momentanea.

Jiddu Krishnamurti, pur ignorando i riferimenti testuali della filosofia indiana e non essendo interessato ad alcuna comparazione tra le sue intuizioni e ciò che nei secoli è stato via via sostenuto dalle varie visioni sistematiche indiane, è, pur tuttavia, in qualche maniera accostabile alle concezioni indiane della coscienza, specie quelle advaitiche e buddhiste. Da una parte il Vedānta può essere qui richiamato, in rapporto a Krishnamurti, per quanto riguarda una certa dimensione olistica della coscienza; dall'altra Krishnamurti va strettamente rapportato al buddhismo Yogācāra per la sua identificazione tra soggetto e oggetto. Il buddhismo e Krishnamurti possono infine essere accomunati da uno sguardo volto alla vacuità e all'impermanenza, entrambe racchiuse nella controversa nozione buddhista di «non-sé» (in pāli *anattā*, in sanscrito *anātman* o *nairātmya*).

Un uomo ha appena chiuso gli occhi. Sta per addormentarsi o morire quando, improvvisa, una domanda affiora alla sua coscienza: «Che differenza c'è tra non vedere e vedere il buio?». Prima che possa rispondere - «Non lo so» - cessa di essere cosciente. Ora che non può più credere di stare ad occhi chiusi, chissà da dove, i colori entrano nei sogni. Ma nei sogni di chi? Ecco la stessa domanda che un giorno si era posto suo padre, e ancor prima il padre di suo padre e così via per innumerevoli generazioni. Forse, sogna di pensare, un giorno la stessa risposta sfuggirà a mio figlio e al figlio di mio figlio. In principio una goccia di suo

padre entrò dentro sua madre. Fu allora che tutto incominciò. Prima di questo non c'era alcun prima e per miliardi di anni le onde e le pietre erano rimaste sole nella loro incoscienza. Una domanda affiora alla coscienza, ma da dove affiora la coscienza stessa? Questo, pensò, è il mare del domandare. Ma questa, sentì l'uomo in sogno, è anche la terra del risveglio.

2.3 «Da quando siamo un colloquio». Il dialogo filosofico tra Krishnamurti e David Bohm

L'opera di Krishnamurti è permeata da ciò che può essere definito come la vera essenza interiore dell'approccio scientifico, quando questo è considerato nella sua forma più alta e più pura.

- David Bohm

* * *

Il pluridecennale confronto tra Krishnamurti e lo scienziato David Bohm⁷⁸ rappresenta una delle più riuscite e interessanti forme di dialogo e di incontro del secolo scorso. L'amicizia tra Bohm e Krishnamurti ha attraversato quasi un quarto di secolo, e nei molti incontri che i due uomini ebbero nel corso degli anni vennero affrontate alcune tra le più centrali questioni della

⁷⁸ David Bohm (Wilkes-Barre 1917 - Londra 1992) è stato uno dei maggiori e più originali fisici teorici della seconda metà del XX secolo. Bohm iniziò la sua carriera scientifica come pupillo di J. Robert Oppenheimer (1904-1967), importante fisico statunitense famoso soprattutto per essere stato uno dei padri della bomba atomica. Negli anni giovanili Bohm si dedicò alla teoria dei plasm (il cosiddetto *quarto stato* della materia, costituito da gas contenenti elettroni e ioni positivi ad alta densità) e allo studio del sincrociclotrone e del sincrotrone (acceleratori di particelle e loro evoluzioni). In seguito Bohm entrò in stretto contatto con Albert Einstein, dando fondamentali contributi alla fisica subatomica mediante una teoria alternativa all'interpretazione standard della meccanica quantistica, anche detta "*interpretazione di Copenhagen*". Nella sua "*teoria dell'onda pilota*" e in quella delle "*variabili nascoste*", Bohm tentava di salvare il determinismo e il realismo ontologico del mondo microfisico - cioè l'indipendenza di ciò che esiste nell'infinitamente piccolo rispetto a un atto di misura - all'interno di una visione olistica della realtà. Tali teorie, insieme alle nozioni metafisiche - cioè riguardanti la natura e la struttura del reale - di "*ordine implicato*" e "*ordine esplicito*", porteranno poi Bohm a considerare l'universo e la nostra coscienza di esso come frammenti di un unico ologramma dinamico, che egli chiamò "*olomovimento*". Allontanato dagli Stati Uniti durante il maccartismo, e non sempre unanimemente ben visto all'interno della comunità scientifica, Bohm ha costantemente tentato di conciliare in una grande visione d'insieme fisica e filosofia, mente e universo. Bohm e Krishnamurti si incontrarono per la prima volta nel 1961 e la loro amicizia si protrasse fino alla morte di Krishnamurti, nel 1986. Tuttavia nel 1984 il loro rapporto attraversò un periodo di crisi, a causa di alcune incomprensioni.

Per ulteriori approfondimenti sulla vita e l'opera di David Bohm rimandiamo il lettore alla biografia di F. D. PEAT, *Infinite Potential. The Life and Times of David Bohm*, Addison-Wesley Publishing: United States 1996. Per uno dei migliori approcci concettuali alla meccanica bohmiana, e alla fisica quantistica in genere, cfr. G. C. GHIRARDI, *Un'occhiata alle carte di Dio. Gli interrogativi che la scienza moderna pone all'uomo*, il Saggiatore: Milano 2009, pp. 180-202.

riflessione filosofica. Più specificamente i dialoghi che Bohm e Krishnamurti ebbero insieme riguardavano soprattutto la natura della coscienza, il ruolo dell'attenzione e dell'intuizione creativa, l'attuale condizione dell'umanità e la possibilità di una sua trasformazione, il rapporto tra verità e realtà, quello tra vuoto ed energia in relazione all'origine di tutte le cose, la cosiddetta fine del tempo psicologico e i limiti del pensiero.

Ha scritto Friedrich Hölderlin (1770-1843): «Molto l'uomo ha esperito/ molti celesti ha nominato/ da quando siamo un colloquio/ e possiamo ascoltarci l'un l'altro»⁷⁹. Tali versi sembrano particolarmente adatti ad illustrare il senso e la modalità di questo singolare confronto tra un filosofo atipico, Krishnamurti, e uno scienziato rivolto all'incommensurabile come David Bohm.

Durante i loro dialoghi era spesso Krishnamurti ad indirizzare la discussione verso un tema specifico, o verso il tentativo di oltrepassare l'esposizione meramente verbale di qualsiasi tema, mentre Bohm cercava perlopiù di rielaborare le intuizioni di Krishnamurti in un linguaggio più chiaro e definito, sottolineandone le eventuali oscurità e tentando di riunire le dichiarazioni dell'interlocutore in un quadro più coerente e lineare. A volte però era lo stesso Krishnamurti ad invitare Bohm a non correre troppo nella discussione, a soffermarsi ancora e ancora su un passaggio che sembrava non seguire logicamente dal precedente, a dubitare ulteriormente del raggiungimento di una conclusione. Occasionalmente, ai dialoghi prendevano parte anche altri scienziati, psichiatri e studiosi di vario genere⁸⁰; altre

⁷⁹F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier* (seconda stesura), «Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt,/Seit ein Gespräch wir sind/Und hören können voneinander».

⁸⁰Nel corso degli anni tra i partecipanti ai dialoghi con Bohm e Krishnamurti vi sono stati lo psichiatra David Shainberg (1932-1993) e il biologo Rupert Sheldrake (1942-), le cui teorie della "causalità formativa" e della "risonanza morfica" sono state oggetto di varie letture "new age" e di molte controversie in ambito scientifico. Cfr. R. SHELDRAKE, *A New Science of Life: Hypothesis of Formative Causation*, Blond and Briggs: London 1981. trad. it., *L'ipotesi della causalità formativa*, Red Edizioni: Milano 1998. Dopo la morte di Krishnamurti David Bohm continuò con regolarità a tenere seminari e gruppi di dialogo sui temi della coscienza e della totalità del reale, continuando così il lavoro di indagine che per anni i due pensatori avevano condiviso.

volte gli incontri si tenevano all'interno delle scuole fondate da Krishnamurti, in maniera da consentire la libera partecipazione degli studenti.

Bohm e Krishnamurti discussero a lungo ciò che essi chiamavano *insight*, vocabolo che in italiano possiamo rendere con "intuizione creativa" o "visione interna"⁸¹. Krishnamurti e Bohm intendono l'*insight* principalmente come l'intuizione istantanea che consente la percezione della totalità psicologica del soggetto e dei meccanismi che stanno "dietro" al pensiero stesso. Stando a quanto intuito e discusso da Krishnamurti, tale *insight* sarebbe in grado di far percepire al cervello i pericoli insiti in ogni forma di autoinganno, e comporterebbe inoltre un cambiamento e una sorta di rigenerazione delle cellule cerebrali⁸².

Il celebre divulgatore scientifico Martin Gardner (1914-2010) ha dedicato un caustico articolo⁸³ al rapporto tra Bohm e Krishnamurti. In tale articolo Gardner esprime diverse obiezioni

⁸¹ Il termine compare anche nella psicologia della *Gestalt* di Wolfgang Köhler (1887-1967), dove sta ad indicare un nuovo modo di interpretare una situazione nella sua totalità; cfr. W. KÖHLER, *L'intelligenza delle scimmie antropoidi* [1917], Giunti Barbera: Firenze 1961; idem, *La psicologia della Gestalt* [1929], Feltrinelli: Milano 1961. "*Insight*" è inoltre una locuzione usata nella psicologia cognitiva come sinonimo di intuizione improvvisa ed è un termine adottato anche dalla psicanalisi, dove è inteso come lo stimolo che può generare un cambiamento nella psiche del paziente. Vedi anche R. SCHÄFER, *Linguaggio e insight* [1971], Ubaldini: Roma 1978. Tale nozione è per molti versi affine a quel che lo psicologo James J. Gibson (1904-1979) ha chiamato "*discriminational empiricism*", in cui il significato delle cose è derivato tramite la percezione diretta, sia interiore che esteriore, piuttosto che essere filtrato attraverso l'immagine di sé ed essere così tradotto in sensazione dal "me". Cfr. J. J. GIBSON, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin: Boston 1966; cfr. anche id., "A Theory of Direct Visual Perception" in J. ROYCE e W. ROZENBOOM, *The Psychology of Knowing*, Gordon & Breach: New York 1972.

⁸² Cfr. J. KRISHNAMURTI & D. BOHM, *The Ending of Time*, Gollancz: London 1985. trad. it., *Dove il tempo finisce*, Ubaldini: Roma 1986, pp. 89-107; J. KRISHNAMURTI, *Exploration into Insight*, Gollancz: London 1979. trad. it., *La visione profonda*, Ubaldini: Roma 1982, pp. 131-144. Bohm usò il termine «*proprioception of thought*» per indicare la consapevolezza che il pensiero può avere dei propri movimenti tramite la percezione diretta, là dove Krishnamurti avrebbe invece parlato di «*meditazione*». Sulla propriocezione del pensiero cfr. D. BOHM, *Thought as a System*, Routledge: London 1994; e id., *On Dialogue*, Routledge: London 1996, pp. 27 e sgg.

⁸³ M. GARDNER, "The Vagueness of Krishnamurti", in *The Skeptical Inquirer*, luglio/agosto 2000, trad. it. "La vaghezza di Krishnamurti", in id., *Scienza, imposture e abbagli. Divulgazioni su Gödel, esagrammi magici, Cappuccetto Rosso e altri temi matematici e pseudoscientifici*, Hoepli Editore: Milano 2006, pp. 106-116.

riguardo alla condotta di vita di Krishnamurti, sostenendo che oltre ad avere una sorta di doppia personalità, soffrendo per così dire di una forte contraddizione tra azione e pensiero, il filosofo indiano avrebbe avuto inoltre una presunta oscura influenza sulla fragile mente di David Bohm. Abbiamo già avuto modo, nei capitoli precedenti, di affrontare la vicenda biografica di Krishnamurti e le critiche di ipocrisia e di incongruenza tra vita e "insegnamento" che gli sono state rivolte da alcuni fronti. Ora ci interessa discutere una tra le cose su cui, nell'articolo citato, Gardner si sofferma in maniera più insistente, cioè proprio il già menzionato rapporto tra *insight* e mutamento cellulare. Per Gardner pensare, come hanno fatto Krishnamurti e Bohm, che l'*insight* possa favorire la rigenerazione delle cellule cerebrali è del tutto assurdo e mostrerebbe soltanto la vaghezza retorica e antiscientifica di Krishnamurti⁸⁴. Ma è davvero così assurdo e antiscientifico sostenere una tesi del genere? Stando ad un articolo⁸⁵ apparso sulla prestigiosa rivista *Science* sul finire degli anni novanta, questa prospettiva potrebbe in realtà non essere così balzana come la ritiene Gardner. Tale articolo è stato redatto da un'equipe di ricercatori guidati da Elizabeth Gould e Charles G. Gross, due neurobiologi dell'università di Princeton, e in esso si mostrerebbe come la *neurogenesisi*, cioè la capacità del cervello di dar vita a nuovi neuroni in sostituzione di quelli danneggiati, sia non tanto un'idea bislacca quanto una sorprendente scoperta scientifica. Tale scoperta, se confermata⁸⁶,

⁸⁴ Come si evince dal titolo del suo articolo, Martin Gardner insiste molto anche sul tema della *vaghezza* di Krishnamurti. Eppure lo stesso Gardner non è stato immune dall'imboccare tangenti che lo hanno portato oltre il razionale, confessando altrove un "teismo filosofico" ispirato al letterato e filosofo spagnolo Miguel De Unamuno (1864-1936): cfr. M. GARDNER, *When You Were a Tadpole and I Was a Fish. And Others Speculation About This and That*, Hill and Wang: New York 2009, pp. 190-206.

Per un primo approccio al tema della *vaghezza*, vedi S. MORUZZI, *Vaghezza. Confini, Cumuli e Paradossi*, Laterza: Roma 2012; e E. PAGANINI, *La vaghezza*, Carocci: Roma 2008.

⁸⁵ E. GOULD, A. J. REEVES, M. S. A. GRAZIANO, C. G. GROSS, "Neurogenesis in the Neocortex of Adult Primates", *Science*, October 15, 1999, pp. 548-552.

⁸⁶ Una conferma che andrebbe a ulteriore sostegno di questa ipotesi, concentrata sulle cellule staminali come supporto e guida dei neuroni rigenerati, è fornita

andrebbe ad aggiungersi ad altri dati in contrasto col cosiddetto dogma del "cervello adulto immutabile"⁸⁷.

Anche se in realtà non se ne sa ancora molto, il mutamento e la rigenerazione cellulare appaiono inoltre non essere del tutto slegati dalla dimensione psicologica del soggetto, cioè dal suo umore e dal suo stato coscienziale. Stando così le cose i discorsi di Krishnamurti a riguardo, e le chiose ad essi di David Bohm, non sembrano in fondo così inaccettabili e scandalosi anche volendoci attenere a un punto di vista prettamente interno all'ambito scientifico (il quale su tali questioni mantiene tutt'ora un atteggiamento prudentiale). Le intuizioni di Krishnamurti quindi, per quanto non provengano da basi scientifiche, non sono per questo da considerarsi *sic et simpliciter* antiscientifiche, come invece le ritiene Gardner, in quanto esse hanno cercato in diverse occasioni un confronto aperto con gli scienziati e sono tutt'altro che in contrasto con le attuali prospettive neurologiche. Tale riflessione è ovviamente ben lungi dal portare acqua al mulino della visione krishnamurtiana e bohmiana di un legame tra la presenza di un *insight* nello statuto coscienziale del cervello e un suo possibile rinnovamento cellulare; mostra soltanto e

dall'articolo di un gruppo di ricercatori dell'Università di San Francisco: F. T. MERKLE, A. D. TRAMONTIN, J. M. GARCIA-VERDUGO, A. ALVAREZ-BUYLLA, "Radial glia give rise to adult neural stem cells in the subventricular zone", *Proceedings of the National Academy of Sciences* [2004]. Articolo consultato online sul sito <http://www.pnas.org>.

⁸⁷ Tale visione risale al padre della moderna neuroanatomia: lo spagnolo Santiago Ramón y Cajal (1852-1934), che predicava l'impossibilità di una rigenerazione dei neuroni e dei neurotrasmettitori. Tra il XIX e il XX secolo lo psicologo e filosofo americano William James (1842-1910) aveva già intuito la possibilità di una *plasticità sinaptica*, cioè la possibilità dei neuroni di modificare la propria capacità di comunicare l'uno con l'altro. Dal 1963 sappiamo inoltre, grazie alle ricerche sul midollo osseo di Andy J. Becker e di Lou Siminovitch (1920-), e agli studi di Ernest A. McCulloch (1926-2011) e di James E. Till (1931-), che le cellule staminali possono autorinnovarsi. Per quanto riguarda gli articoli scientifici degli autori citati rimandiamo il lettore a A. J. BECKER, E. A. MCCULLOCH, J. E. TILL, "Cytological demonstration of the clonal nature of spleen colonies derived from transplanted mouse marrow cells", *Nature*, n. 167, febbraio [1963], pp. 452-454; e a L. SIMINOVITCH, E. A. MCCULLOCH, J. E. TILL, "The distribution of colony-forming cells among spleen colonies", *Journal of Cellular and Comparative Physiology*, n. 62, dicembre [1963], pp. 327-336.

nondimeno che tale rinnovamento non solo è possibile, ma è anche stato verificato sperimentalmente⁸⁸.

Jiddu Krishnamurti riteneva che l'attenzione non indirizzata e non focalizzata su un oggetto o su un'azione particolare (in quanto tale esclusione del campo generale in favore del particolare trasformerebbe, a suo dire, l'attenzione in mera concentrazione) possa condurre il cervello ad una «consapevolezza senza scelta» e all'*insight*, e dunque ad una trasformazione fisiologica dei neurotrasmettitori. Prendendo in prestito il linguaggio della teoria dell'informazione, delle neuroscienze e della psicologia, potremmo dire che Krishnamurti intende l'evento dell'attenzione come un processo *bottom-up* (dal basso verso l'alto e incondizionato da intenzioni e conoscenze preacquisite), piuttosto che come uno *top-down* (dall'alto in basso e intenzionalmente strutturato). Anche in questo caso, continuando a confrontare le intuizioni krishnamurtiane con i risultati della scienza contemporanea, è stato osservato in laboratorio che alcuni stati mentali, come l'attenzione elevata e l'ascolto profondo, implicano l'aumento e il rilascio di neuromodulatori quali l'*acetilcolina*⁸⁹.

⁸⁸ Uno dei primi studi che ha evidenziato come il cervello sia in grado di riorganizzare le proprie funzioni e la propria struttura è di Michael M. Merzenich (1942-) e John H. Kaas: cfr. M. M. MERZENICH, J. H. KAAS et al., "Functional Reorganization in Somatosensory Cortical Areas 3b and 1 of Adult Monkeys after Median Nerve Repair: Possible Relationship to Sensory Recovery in Humans", in *Journal of Neuroscience*, n. 6, [1987], pp. 218-233. A conclusioni simili sono arrivati anche gli scienziati svedesi capitanati da Peter Eriksson (1959-2007) e Fred H. Gage (1950-), nelle loro ricerche: cfr. P. S. ERIKSSON et al., "Neurogenesis in the Adult Human Hippocampus", in *Nature Medicine*, vol. 4, n. 11, novembre [1998], pp. 1313-1317. L'anno seguente il ricercatore olandese Herman van Praag (1929-), insieme con due dei massimi esperti in neurogenesi, Gerard Kempermann e lo stesso Fred H. Gage, ha dimostrato che tale neurogenesi può essere indotta e facilitata dal soggetto e dagli stimoli dell'ambiente esterno: cfr., H. VAN PRAAG, G. KEMPERMANN, F. H. GAGE, "Running Increases Cell Proliferation and Neurogenesis in the Adult Mouse Dentate Gyrus", in *Nature Neuroscience*, n. 2, [1999], pp. 266-270. La rigenerazione neuronale avrebbe luogo nella zona subventricolare telencefalica e nella zona dell'ippocampo detta *giro dentato*.

⁸⁹ Qualcuno potrebbe domandarsi a questo punto se sia l'attenzione a causare il rilascio di acetilcolina (ACh) tra due neuroni, o se sia piuttosto il rilascio di (ACh) ad avere come effetto l'attenzione. In effetti è sempre uno stimolo "esterno" a suscitare un impulso, cioè una variazione biochimica che genera la trasmissione di un segnale nervoso; tale trasmissione è in questo caso a sua

A questo punto, al fine di chiarire meglio una questione centrale del discorso fatto fin qui, è il caso di ricordare al lettore che per Krishnamurti, come per David Bohm, è improprio dire che un soggetto o un individuo *ha* un *insight*. Un "individuo" non può avere qualcosa come un *insight*, in quanto l'*insight* mostrerebbe proprio la diretta percezione dell'inesistenza di un io individuale, e porterebbe così alla fine di ogni immagine che il pensiero ha creato raffigurandosi un proprio creatore separato. L'*insight* semplicemente accade, e sebbene condizione necessaria al suo accadere sia l'esistenza di una coscienza, tuttavia tale coscienza, stando a Krishnamurti e Bohm, non è di qualcuno⁹⁰. Per dirlo in maniera più diretta, sostenere che esistono cervelli differenti non implica necessariamente, nella visione qui proposta, impegnarsi ad affermare l'esistenza di io diversi, ma

volta mediata dall'acetilcolina, e ha come effetto l'aumento delle capacità attentive. Non possiamo propriamente dire che (ACh) generi l'attenzione (A), principalmente perché il processo attentivo è un fenomeno complesso e non può essere semplicemente generato dal rilascio più o meno intenso di una molecola. Dunque (ACh) non può essere condizione *sufficiente* per (A), essa è piuttosto una condizione *necessaria*. L'attenzione a sua volta favorisce il rilascio di (ACh), e può essere considerata una "modulazione a feedback positivo" della produzione di acetilcolina. Potrebbe ad esempio verificarsi che il consumo più intenso di (ACh), dovuto all'attenzione, ne richieda una produzione continua e maggiore, direttamente o attraverso altre molecole segnale. In questo caso potremmo anche giungere a ritenere lo stimolo che genera il cambiamento fisiologico nelle cellule nervose come equiparabile all'attenzione stessa, e spingerci fino a considerare l'attenzione come ingenerata da stimoli esterni, o addirittura arrivare a vedere essa stessa come lo stimolo che fonde insieme esterno e interno. Avremo allora un evento *bottom-up* che influisce in maniera *top-down* su di un ulteriore processo *bottom-up* che "autoalimenta" l'evento iniziale: in tal modo ci imbattiamo nel problema della cosiddetta "chiusura causale" in filosofia della mente. Cfr. I. KLINKENBERG, A. SAMBETH, A. BLOKLAND, "Acetylcholine and Attention" in *Behavioural Brain Research*, n. 221(2), agosto [2011], pp. 430-442. Per il filosofo americano Donald Davidson (1917-2003) esisterebbe una "causazione anomala", per cui non sono previste leggi che correlano il comportamento neurale a ogni esperienza cognitiva. Per una critica alla visione davidsoniana, (espressa nel saggio "Actions, Reasons, and Causes", in *Journal of Philosophy*, 60, pp. 685-700), vedi J. KIM, *La mente e il mondo fisico*, McGraw-Hill: Milano 2000.

Può essere infine divertente notare come sia sfuggito all'ironico e attento Martin Gardner, il quale si è accanito proprio contro la "vaghezza" di Krishnamurti, che l'acetilcolina sia una molecola secreta dal nervo vago.

⁹⁰ Per quanto riguarda la problematicità di tale affermazione, cioè di come sia possibile sostenere che un *insight* accada in un cervello piuttosto che in un altro e affermare al contempo che non esista qualcosa come una coscienza individuale, così come per una discussione dettagliata della domanda «a chi appare l'inesistenza di un io?», invitiamo il lettore ad attendere la forma compiuta del nostro lavoro su Krishnamurti, auspicabilmente di prossima pubblicazione.

solo delle loro immagini create dal pensiero. Utilizzando una metafora tipicamente bohmiana, potremmo dire che l'*insight* sarebbe dunque la percezione diretta che permetterebbe di vedere come ogni frammento dell'*ologramma* (i singoli *io* che il pensiero erroneamente immagina come distinti) riproduce in effetti la totalità del disegno (cioè l'intera realtà, l'universo e la coscienza di esso). Tale percezione consentirebbe al contempo la rottura dello specchio in cui l'*io* appare come un'immagine. Così facendo, stando a quanto discusso da Bohm e Krishnamurti, il pensatore svanisce percependo di essere solamente un pensatore pensato dal pensiero. Ecco che allora il soggetto pensante viene a coincidere col contenuto della coscienza, e Krishnamurti e Bohm posso concordare sul fatto che «il pensatore è il pensato», o per l'appunto «l'osservatore è l'osservato».

Per Krishnamurti e Bohm, l'individuo ancora imbrigliato nella propria immagine frammentata non può mai raggiungere la totalità indivisa del reale, cioè la percezione di ciò che essi hanno chiamato *insight*. L'*insight* dunque non appartiene né al pensiero né al tempo psicologico, e meno che mai a qualcuno inteso come entità separata, dato che quel "qualcuno" si riduce ad essere l'immagine prodotta dal tempo e dal pensiero, cioè dalla risposta condizionata della memoria. È tramite la percezione diretta e l'osservazione dei processi mentali che è possibile interrompere l'azione meccanica del pensiero, e dunque attuare una trasformazione in campo psicologico, non mediante il pensiero stesso. Per Krishnamurti la percezione diretta di *ciò che* è accade quando il pensiero finisce, e il pensiero non può mai far finire se stesso, può solo pensare di farlo: in questo starebbero i suoi limiti⁹¹. D'altra parte per Bohm il pensare è un atto proveniente da una sorgente non direttamente analizzabile che farebbe capo al mondo quantistico e addirittura a quello subquantistico, cioè al «vuoto pullulante di energia dell'*ordine implicato*», dove non c'è

⁹¹ J. KRISHNAMURTI & D. BOHM, *The Limits of Thought. Discussions*, Routledge: New York 1999, trad. it., *I limiti del pensiero. Discussioni*, Armando: Roma 2009.

differenza tra mente e materia. L'atto del pensare si rifletterebbe poi direttamente su quella manifestazione *esplicita* che è la natura biochimica del cervello⁹².

Per quanto riguarda la possibilità di applicare gli approcci olistici al cervello, David Bohm si era poi avvicinato agli studi del neurochirurgo austriaco Karl H. Pribram (1919-). Bohm e Pribram svilupparono insieme il cosiddetto "*modello cerebrale olografico della funzione cognitiva*" o "*modello olografico del cervello*". In tale interpretazione della struttura cerebrale, le informazioni non sono gestite dal cervello unicamente tramite reti neuronali bensì mediante schemi ondulatori di interferenza. In altre parole, Bohm e Pribram ipotizzarono che onde di informazione potessero comporre forme come ologrammi, e immaginarono che fosse possibile per il cervello gestire l'informazione tramite l'utilizzo delle *trasformate di Fourier*⁹³, in modo da decomporre e ricomporre l'involuppo delle singole onde cerebrali. In questa maniera le informazioni, che fluttuano attraverso la struttura cerebrale sotto forma di onde, verrebbero quindi convertite in schemi di interferenza e trasformate in immagini tridimensionali⁹⁴.

⁹² Cfr. M. TEODORANI, *Bohm. La fisica dell'infinito*, Macro Edizioni: pp.61-81. Il testo di Teodorani offre una panoramica generale sulla figura di David Bohm, pur non discostandosi troppo dalla linea editoriale della Macro Edizioni, generalmente costituita da un'allegria mescolanza di meccanica quantistica, new age, esoterismo e fenomeni paranormali.

⁹³ Le trasformate di Fourier, o F-trasformate, permettono di scomporre in singoli seni e successivamente ricombinare, tramite la formula inversa di sintesi o antitrasformazione, un segnale generico in una somma infinita di sinusoidi con frequenze, ampiezze e fasi diverse. Esse sono cioè un sistema matematico di equazioni per convertire qualsiasi schema, indifferentemente dalla sua complessità, in un linguaggio di onde semplici e per poter ricondurre tali forme d'onda allo schema originale. Stando a Bohm e Pribram, il cervello umano lavorerebbe in maniera simile. Su tale questione cfr. K. K. DEVALOIS, R. L. DEVALOIS & W. W. YUND, "Responses of Striate Cortex Cells to Grating and Checkerboard Patterns", *Journal of Physiology*, vol. 291 [1979], pp. 483-505.

⁹⁴ D. BOHM, *Wholeness and The Implicate Order*, Routledge & Keagan Paul: London 1985. Trad. it. *Universo, mente e materia*, Red Edizioni: Como 1996. Cfr. inoltre: *idem*, "A New Theory of the Relationship of Mind and Matter", in *The Journal of American Society of Psychical Research*, vol. LXXX, n.2, [1986], p. 126. La teoria di Bohm-Pribram sul cervello è esposta anche nel dibattuto libro di M. TALBOT, *The Olographic Universe*, Harper Collins: London 1992. Trad. it. *Tutto è uno. L'ipotesi della scienza olografica*, Apogeo: Milano 1997, pp. 17-61. Il modello olografico di Bohm-Pribram è esso stesso oggetto di grande controversia e, pur con eccezioni significative, non è accettato da una buona parte degli scienziati contemporanei.

Stando a questa visione, il cervello umano costruirebbe matematicamente la realtà oggettiva, interpretando le frequenze che gli giungerebbero da un indistinto «là fuori» e proiettando poi la traduzione olografica dei segnali stessi⁹⁵.

Il dialogo tra David Bohm e J. Krishnamurti, pur con i suoi alti e bassi e le sue innegabili vaghezze, è stato un tentativo pregevole di indagine sul fondamento e i limiti della mente umana e ha aperto la strada ad altri dialoghi negli anni seguenti. L'incontro tra Bohm e Krishnamurti è stato uno dei principali pionieri nella difficile arte dell'ascolto e del confronto, ed è stato un interloquire sempre giocato sul filo del rapporto tra alta specializzazione scientifica e profonda percezione della totalità.

In seguito diversi altri studiosi hanno cercato, continuando idealmente il lavoro di Bohm e Krishnamurti, di gettare dei «ponti sottili» tra uomini e campi di ricerca differenti⁹⁶. Dal maggio

⁹⁵ Vedi anche E. BELLONE, *Qualcosa là fuori. Come il cervello crea la realtà*, Codice edizioni: Torino 2011. Sostanzialmente in linea con i lavori di Bohm e Pribram, e aprendo la strada ad una concezione quantistica della mente e del cervello in relazione alla questione della coscienza e dell'osservatore, sono gli studi del fisico americano Henry P. Stapp. Cfr. H. P. STAPP, *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 1993; e idem, *Mindful Universe. Quantum Mechanics and the Participating Observer*, Springer Verlag: Berlin-Heidelberg 2007. Per una introduzione alla concezione quantistica del cervello rimandiamo il lettore italiano a I. LICATA, *La logica aperta della mente*, Codice edizioni: Torino 2008, cap. 8: "Quantum Brain", pp. 191-218; e a S. KAUFFMAN, *Reinventare il sacro. Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, pref. di Mario Rasetti, Codice: Torino 2010, cap. 13: "Il cervello è quantistico?", pp. 205-237.

⁹⁶ Tra di essi vogliamo qui ricordare il neurofenomenologo cileno Francisco Varela (1946-2001), il filosofo della scienza Michel Bitbol (1954-), il genetista e monaco buddhista Matthieu Ricard (1946-). Vedi F. J. VARELA e J. HAYWARD (a cura di), *Ponti sottili. Il dialogo tra scienza e buddhismo sulla natura e i poteri della mente*, Neri Pozza: Vicenza 2003. Il buddhismo, specie quello tibetano, si è dimostrato particolarmente aperto e adatto all'incontro con la scienza, e gli esponenti del mondo scientifico e di quello buddhista hanno in questi ultimi anni ampiamente dialogato sul tema della coscienza e su varie questioni riguardanti la fisica, la genetica, la biologia e la riflessione ampia sul significato dell'essere umani. Cfr. D. S. LOPEZ JR., *Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed*, Chicago University Press: Chicago 2008. trad. it., *Buddhismo e scienza. Storia di un amore*, Ubaldini: Roma 2010, pp. 175-218.; T. GYATSO (DALAI LAMA), *Nuove immagini dell'universo. Dialogo con fisici e cosmologi*, a cura di L. Guzzardi, Cortina: Milano 2006.

Per una rassegna di alcuni tra i più importanti incontri organizzati tra scienza e mondo religioso cfr. P. ODIFREDDI, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi: Torino 1999, pp. 218-219. Il centro

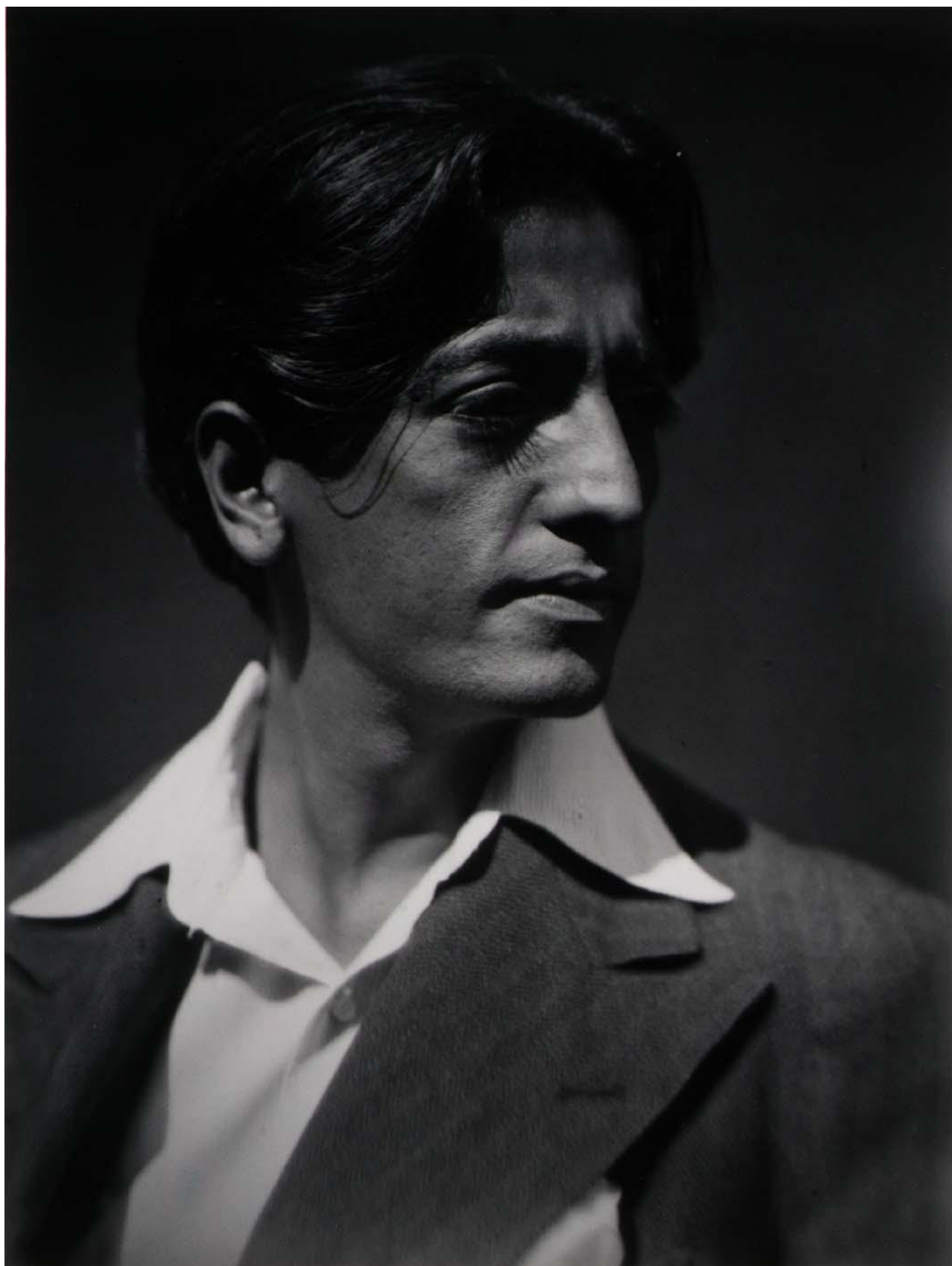
2012 esiste infine un sito⁹⁷ web appositamente dedicato all'approfondimento e allo studio della relazione tra David Bohm e Krishnamurti, e alla condivisione di un possibile sviluppo del loro indagare.

studi ASIA (Associazione Spazio Interiore e Ambiente) di Bologna, fondato da Franco Bertossa, organizza da diversi anni seminari, incontri e vacanze, ispirati al dialogo tra scienza e spiritualità. <http://www.asia.it>

⁹⁷ <http://bohmkrishnamurti.com>



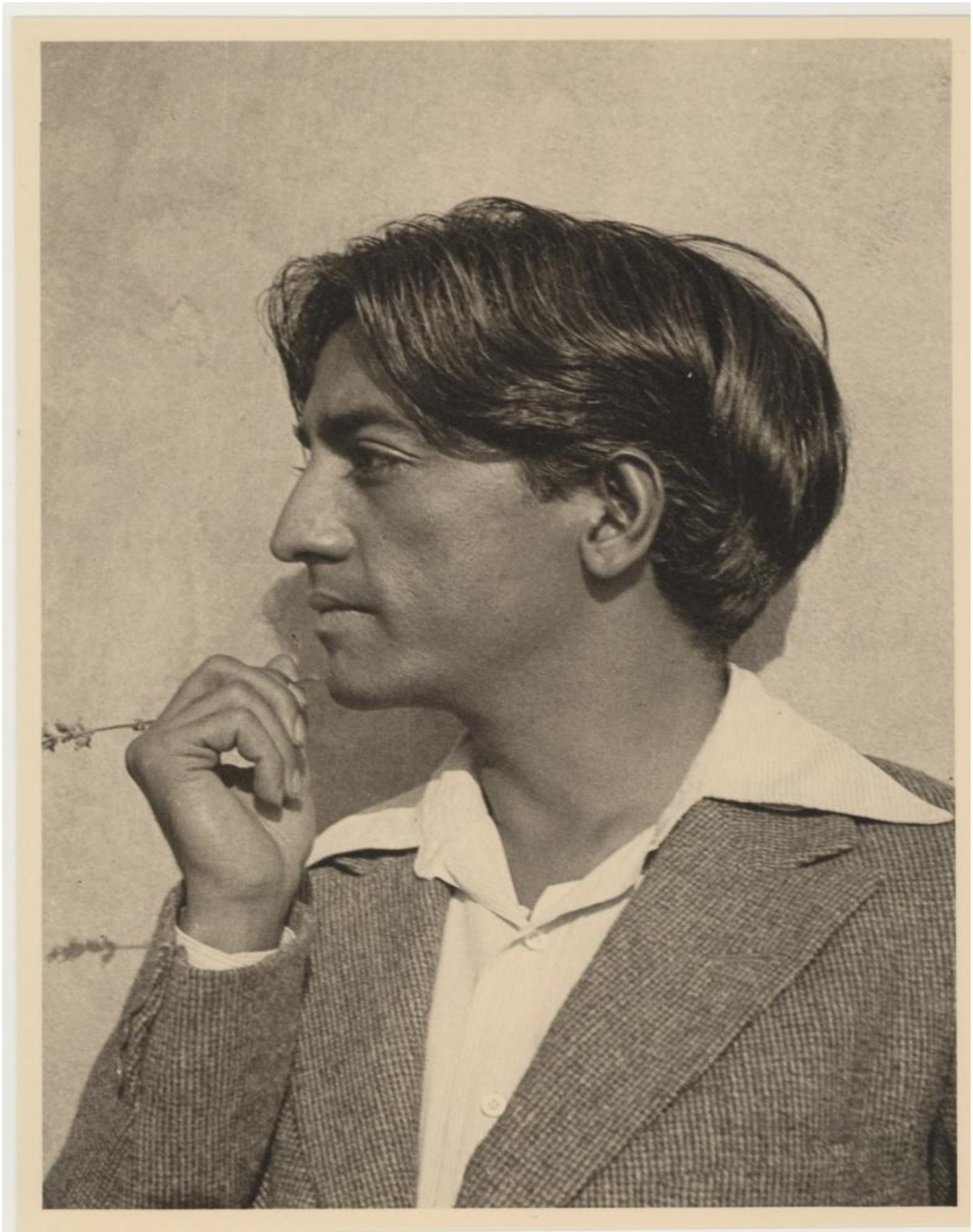
Il giovane Krishna, India 1910



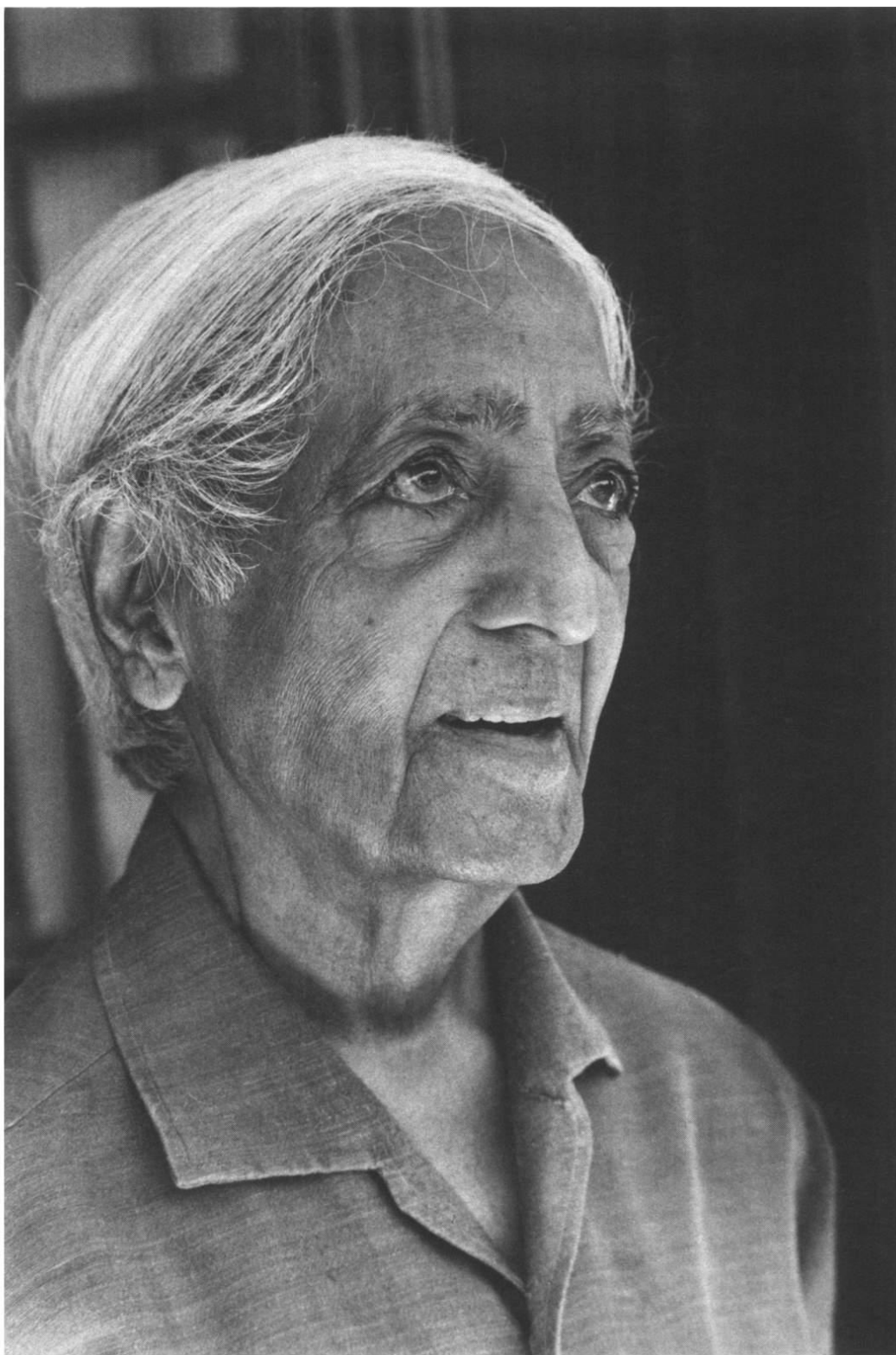




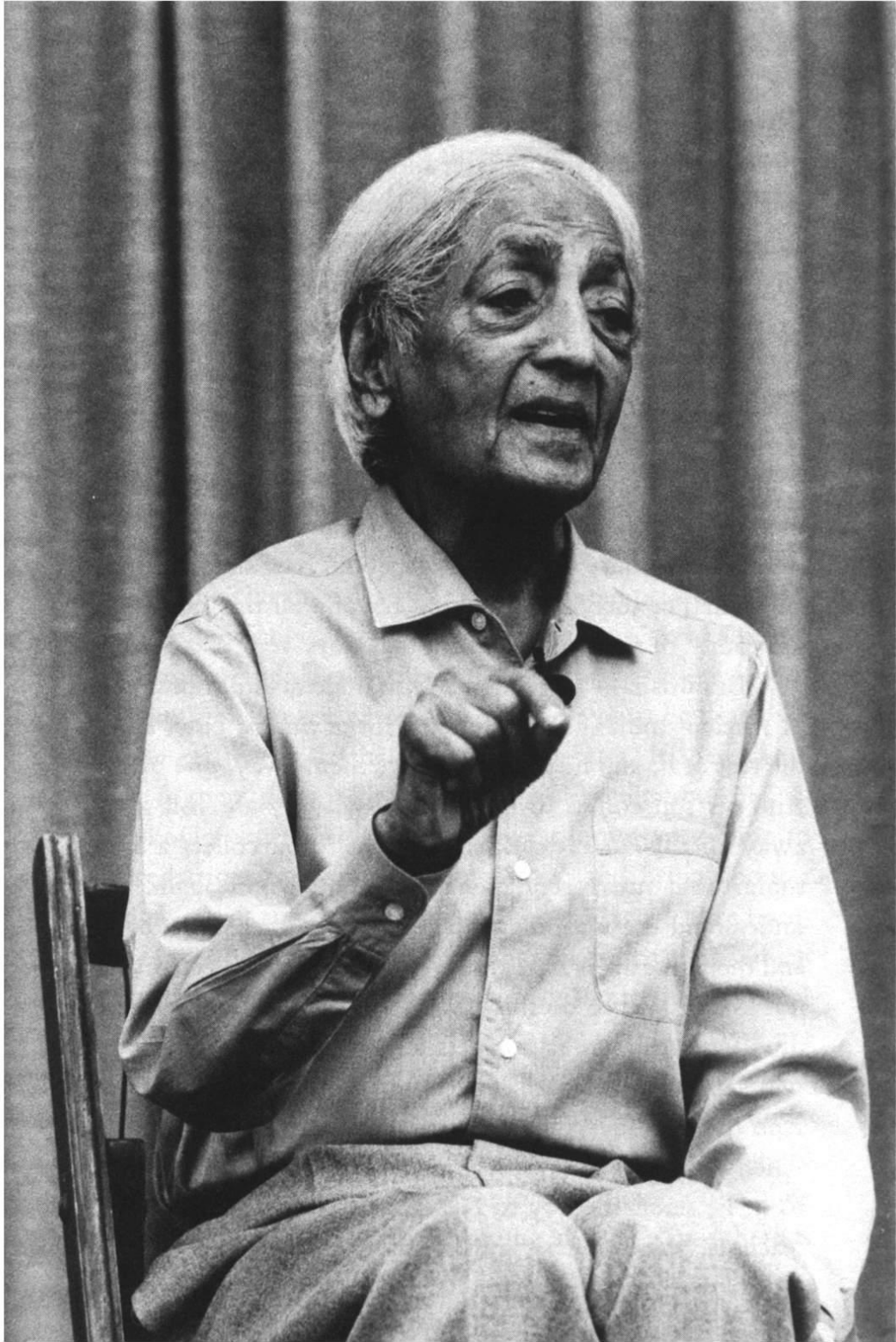
Il giovane Krishnamurti con Annie Besant (1847-1933)

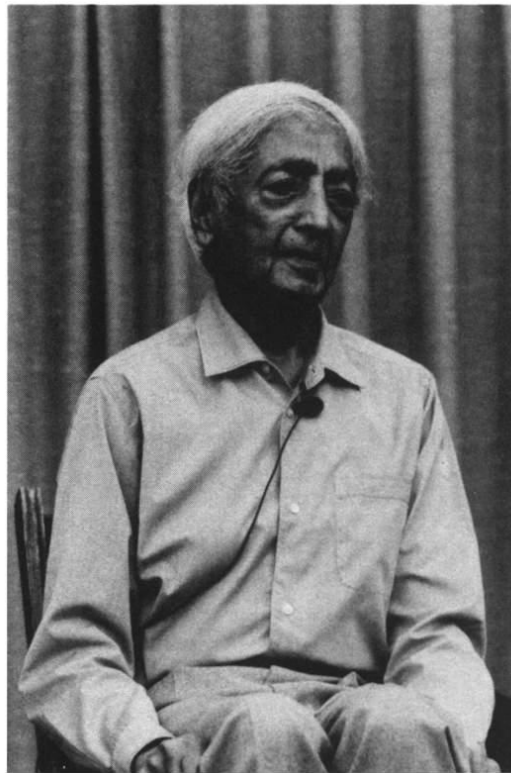
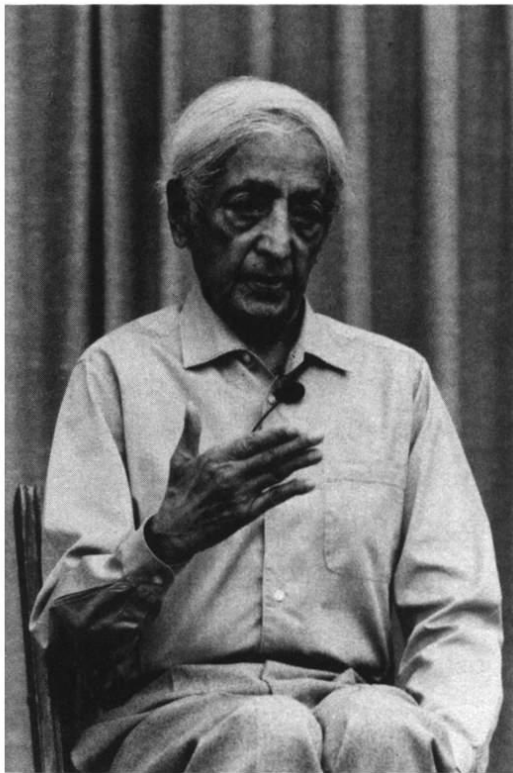
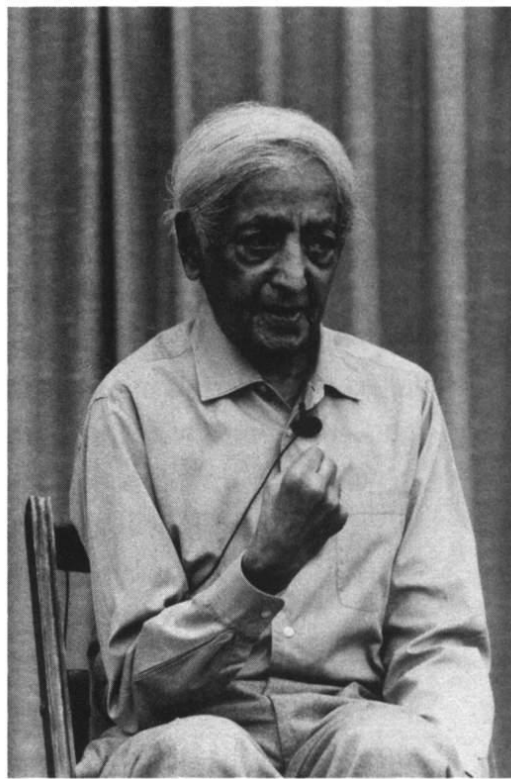
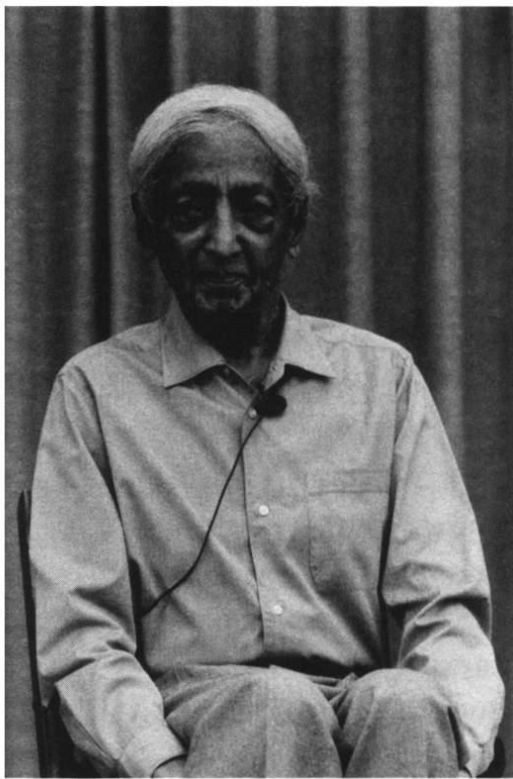


J. Krishnamurti, 1935 circa

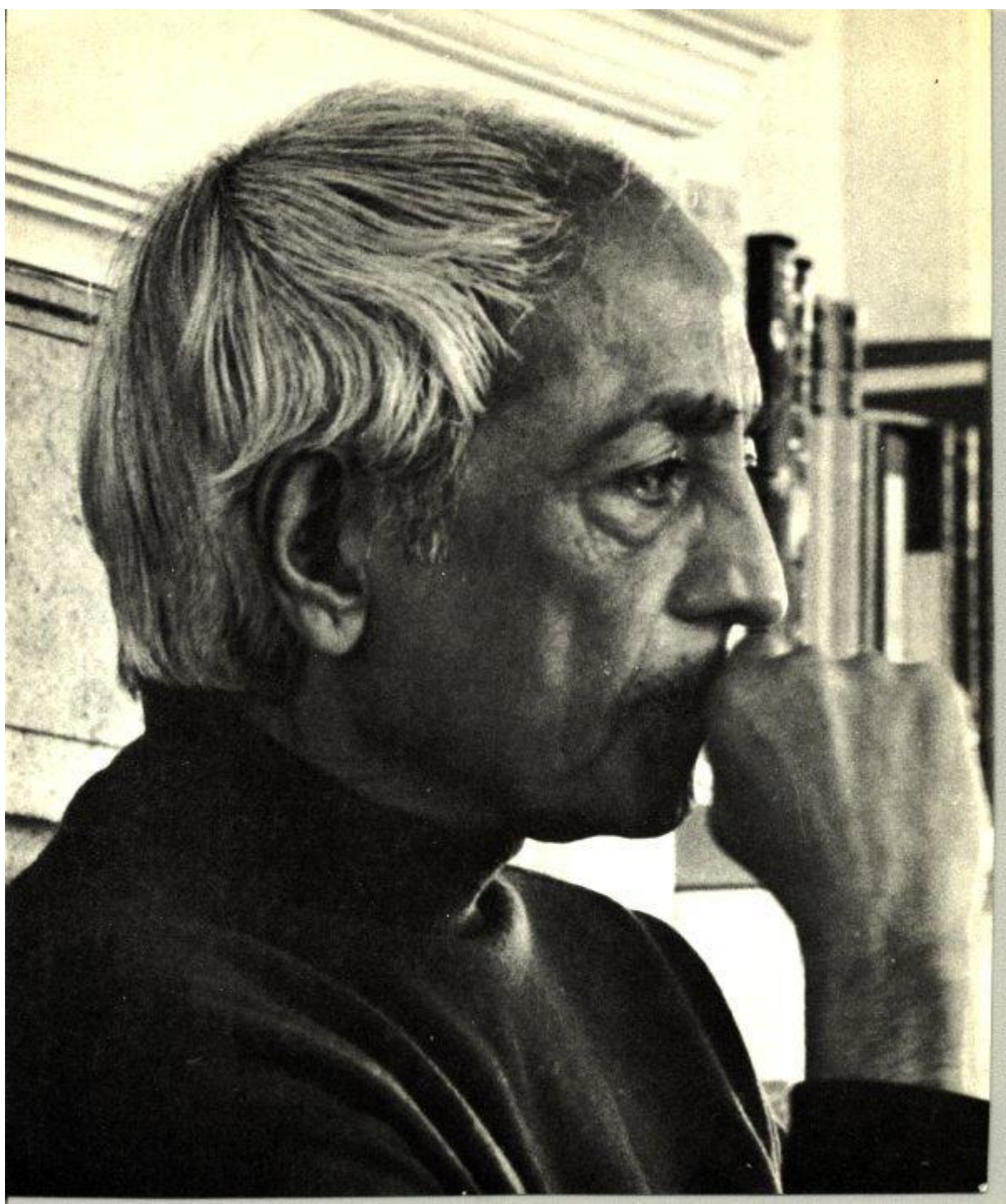


Jiddu Krishnamurti a novant'anni, foto di Mark Edwards





Jiddu Krishnamurti a Saanen, in Svizzera, luglio 1985





Jiddu Krishnamurti in dialogo con il fisico David Bohm (1917-1992)

BIBLIOGRAFIA

Principali opere di Jiddu Krishnamurti

- *As One Is: To Free the Mind from all Conditioning*, Prescott, Arizona: Hohm Press, 2007. Ed. it., *Come siamo*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 2008.
- *A Wholly Different Way of Living: Krishnamurti in Dialogue with Professor Allan W. Anderson*, London: Victor Gollancz, 1991. Ed. it., J. Krishnamurti e Allan W. Anderson, *Un modo diverso di vivere: conversazioni sull'uomo*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 1994.
- *Beginnings of Learning*, London: Victor Gollancz, 1975. Ed. it., *Cominciare a imparare*, trad. di G. Sardelli, Roma: Ubaldini Editore, 1976.
- *Beyond Violence*, London: Victor Gollancz, 1973. Ed. it., *Al di là della violenza*, trad. it. di G. Sardelli, Roma: Ubaldini Editore, 1974.
- *Can Humanity Change?*, Boston: Shambala Publications, Inc., 2003. Ed. it., *Può cambiare l'umanità? Dialogo con i buddhisti*, trad. di L. Baglioni, Roma: Ubaldini Editore, 2003.
- *Commentaries on Living: First Series*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1956. Ed. it., *La mia strada è la tua strada: meditazioni sul vivere volume primo*, trad. di G. Monicelli, Milano: Mondadori, 1958.
- *Commentaries on Living: Second Series*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1958. Ed. it., *Il*

- silenzio della mente: meditazioni sul vivere volume secondo*, trad. di A. Mola, Milano: Mondadori, 2005.
- *Commentaries on Living: Third Series*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1956. Ed. it., *Senza pensieri: meditazioni sul vivere volume terzo*, trad. di E. Accotto e A. Mola, Milano: Mondadori, 2006.
 - *Education and the Significance of Life*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1953. Ed. it., *Educare alla vita*, trad. di C. Lamparelli, Milano: Mondadori, 2009.
 - *Exploration into Insight*, London: Victor Gollancz, 1979. Ed. it., *La visione profonda*, trad. di G. Pellizzi, Roma: Ubaldini Editore, 1982.
 - *Freedom from the Known*, New York: Harper & Row, 1969. Ed. it., *Libertà dal conosciuto*, trad. di A. Guaita, Roma: Ubaldini Editore, 1973.
 - *Inward Revolution*, Bramdean, Hampshire: Krishnamurti Foundation Trust, 2005. Ed. it., *La rivoluzione interiore: come cambiare radicalmente il mondo*, trad. di A. Maestroni, Milano: Mondadori, 2009.
 - *Journal*, London: Victor Gollancz, 1982. Ed. it., *Diario: settembre -ottobre 1973 aprile 1975*, trad. di S. Trippodo, Roma: Ubaldini Editore, 1983.
 - *Krishnamurti's Notebook*, London: Victor Gollancz, 1976. Ed. it., *Taccuino: un diario spirituale*, trad. di P. Chiesa, Roma: Ubaldini Editore, 1980.

- *Krishnamurti to Himself: His Last Journal*, San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. Ed. it., *A se stesso: l'ultimo diario*, trad. di S. Trippodo, Roma: Ubaldini Editore, 1990.

- *Last Talks at Saanen 1985*, London: Victor Gollancz, 1986. Ed. it., *Gli ultimo discorsi: Saanen 1985*, trad. it. di A. Andriotto, Roma: Ubaldini Editore, 1987.

- *Letters to Schools*, Bramdean, Hampshire: Krishnamurti Foundation Trust, 1981. Ed. it., *Lettere alle scuole*, trad. di P. Nicoli, Roma: Ubaldini Editore, 1983.

- *Meditations*, Boston: Shambala Publications, 1979. Ed. it., *Meditazione*, trad. di L. Agresti, Roma: Ubaldini Editore, 1997.

- *Meeting Life*, Bramdean, Hampshire: Krishnamurti Foundation Trust, 1991. Ed. it., *Andare incontro alla vita*, trad. di C. M. Carbone, Roma: Ubaldini Editore, 1993.

- *On Conflict*, San Francisco: Harper, 1994. Ed. it., *Sul conflitto*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 2000.

- *On Fear*, San Francisco: Harper, 1995. Ed. it., *Sulla paura*, trad. di C. Munzi, Roma: Ubaldini Editore, 1998.

- *On Freedom*, San Francisco: Harper, 1991. Ed. it., *Sulla libertà*, trad. di S. Trippodo, Roma: Ubaldini Editore, 1996.

- *On God*, San Francisco: Harper, 1992. Ed. it., *Su dio*, trad. di P. Ligresti, Roma: Ubaldini Editore, 2002.

- *On Living and Dying*, London: Victor Gollancz, 1992. Ed. it., *Sul vivere e sul morire*, trad. a cura dell'associazione "La rete di Indra", Roma: Ubaldini Editore, 1998.

- *On Love and Loneliness*, San Francisco: Harper, 1993. Ed. it., *Sull'amore e sulla solitudine*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 1996.

- *On Mind and Thought*, San Francisco: Harper, 1993. Ed. it., *Sulla mente e sul pensiero*, trad. di A. Anastasio, Roma: Ubaldini Editore, 2004.

- *On Relationship*, London: Victor Gollancz, 1992. Ed. it., *Sul rapporto*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 2000.

- *On Truth*, San Francisco: Harper, 1995. Ed. it., *Sulla verità*, trad. di A. Comba, Roma: Ubaldini Editore, 2002.

- *Question and Answers*, ed. it., *Domande e risposte*, trad. di G. Turchi e F. Piscicelli Taeggi, Roma: Ubaldini Editore, 1983.

- *Questioning Krishnamurti: J. Krishnamurti in Dialogue with Leading Twentieth Century Thinkers*, Bramdean, Hampshire: Krishnamurti Foundation Trust, 1996.

- *Reflections on the Self*, a cura di R. Martin, Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, 1997. Ed. it., *Riflessioni sull'io*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 2009.

- *Saanen Lectures*, Krishnamurti Foundation, 1980. Ed. it., *Che cosa vi farà cambiare: discorsi a Saanen 1978-1979*, trad. di G. Turchi, Roma: Ubaldini Editore, 1981.

- *The Awakening of Intelligence*, San Francisco: HarperCollins, 1987.

- *The Book of Life: Daily Meditations with Krishnamurti*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1997. Ed. it., *Il libro della vita: Meditazioni quotidiane con Krishnamurti*, trad. di G. Turchi, Milano: Aequilibrium, 1997.

- *The Collected Works of Krishnamurti*, 17 voll, Dubuque, Iowa: Kendall Hunt, 1991.

- *The Ending of Sorrow: Talks at Saanen*, London: Krishnamurti Foundation Trust, 1981. Ed. it., *La fine del dolore: Discorsi a Saanen 1980*, a cura di G. Turchi, Milano: Aequilibrium, 1982.

- *The Ending of Time: J. Krishnamurti and David Bohm*, London: Victor Gollancz, 1985. Ed. it., *J. Krishnamurti e David Bohm, Dove il tempo finisce*, trad. di C. Minoli, Roma: Ubaldini Editore, 1986.

- *The First and Last Freedom*, pref. di A. Huxley, Ojai, California: Krishnamurti Writings, Inc. (KWI), 1954. Ed. it., *La prima ed ultima libertà*, trad. di R. Pedio, Roma: Ubaldini Editore, 1969.

- *The Impossible Question*, New York: Harper & Row, 1972. Ed. it., *La domanda impossibile*, trad. di A. Guaita, Roma: Ubaldini Editore, 1974.

- *The Krishnamurti Reader*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1954. Ed. it., *La ricerca della felicità*, trad. di E. Acotto, Milano: Mondadori, 2007.

- *The Limits of Thought* (con David Bohm), New York: Routledge, 1999. Ed. it., J. Krishnamurti e D. Bohm, *I limiti del pensiero: discussioni*, Roma: Armando Editore, 2009.

- *The Network of Thought*, Bramdean: Krishnamurti Foundation Trust, 1982. Ed. it., *La rete del pensiero: discorsi a Saanen e ad Amsterdam 1981*, trad. di G. Turchi con la collaborazione di F. Piscicelli Taeggi, Milano: Aequilibrium, 1987.

- *The Only Revolution*, London: Victor Gollancz, 1970. Ed. it., *La sola rivoluzione*, trad. di G. Sardelli, Roma: Ubaldini Editore, 1973.

- *The Urgency of Change*, London: Krishnamurti Foundation, 1970. Ed. it., *L'uomo alla svolta*, trad. di O. G. Alliata e A. Guaita, Roma: Ubaldini Editore 1971.

- *The Wholeness of Life*, London: Victor Gollancz, 1978. Ed. it., *La pienezza della vita*, trad. di A. Pollini, Roma: Ubaldini Editore, 1980.

- *This Light in Oneself: True Meditation*, Boston: Shambala Publications, Inc., 1999. Ed. it., *Questa luce in se stessi: la vera meditazione*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 2007.

- *This Matter of Culture*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1964. Ed. it., *Una scuola per la vita*, trad. di G. Turchi, Milano: Aequilibrium, 1988.

- *Total Freedom: The Essential Krishnamurti*, San Francisco: Harper, 1996. Ed. it, *Libertà totale*, trad. di G. Fiorentini, Roma: Ubaldini Editore, 1998.
- *Truth and Actuality*, London: Victor Gollancz, 1977. Ed. it., *Verità e realtà*, trad. di A. Guaita, Roma: Ubaldini Editore, 1978.

Principali opere su Jiddu Krishnamurti

- | | |
|--------------------|--|
| AGGRAWAL 1991 | Aggrawal M., <i>Consciousness and the Integrated Being: Sartre and Krishnamurti</i> , New Delhi: National Publishing House and Shimla: Indian Institute of Advanced Studies, 1991. |
| BLAU 1995 | Blau E., <i>Krishnamurti 100 Years</i> , New York: Stewart, Tabori, and Chang, 1995. |
| CLARKE 1977 | Clarke R.B., <i>The Boyhood of J. Krishnamurti</i> , Bombay: Chetana, 1977. |
| DHOPESHWARKAR 1956 | Dhopeshwarkar A.D., <i>Krishnamurti and the Experience of the Silent Mind</i> , Bombay: Chetana 1956. |
| DHOPESHWARKAR 1976 | Dhopeshwarkar A.D., <i>J.Krishnamurti and Mind in Revolution</i> , Bombay: Chetana, 1976. |
| DHOPESHWARKAR 1976 | Dhopeshwarkar A.D., <i>The Yoga of J.Krishnamurti</i> , |

Bombay: Chetana 1976.

- DHOPESHWARKAR 1978 Dhopeshwarkar A.D., *Meditation à la Krishnamurti*, Bombay: Chetana, 1978.
- DHOPESHWARKAR 1982 Dhopeshwarkar A.D., *Krishnamurti and the Texture of Reality*, Bombay: Chetana, 1982.
- FOUÉRÉ 1954 Fouéré R., *Krishnamurti: The Man and his Teaching*, Bombay: Chetana, 1954.
- HEBER 1931 Heber L., *Krishnamurti: the Man and his Message*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1931.
- HODSON 1939 Hodson G., *Krishnamurti and the Search for Light*, Sydney: St Alban Press, 1939.
- HOLROYD 1980 Holroyd S., *The Quest of the Quiet Mind: The Philosophy of Krishnamurti*, Wellingborough: Aquarian Press, 1980.
- HOLROYD 1981 Holroyd S., *L'Antiguru*, Roma: Ubaldini Editore, 1981.
- HOLROYD 1991 Holroyd S., *The Man, the Mystery, and the Message*, Rockport, Mass: Element, 1991. Ed. it., *Krishnamurti: l'uomo, il mistero ed il messaggio*, a cura di Ramana, Vicenza: Il punto d'Incontro, 1993.
- JAYAKAR 1986 Jayakar P., *Krishnamurti: A Biography*, New York: Harper & Row, 1986.
- KREIMER 1997 Kreimer J.C., *Krishnamurti for Beginners* (illustrato da M.Arvallo), New York: Writers and

Readers Publishing Inc., 1997.

- KROHNEN 1997 Krohnen M., *The Kitchen Chronicles: 1001 Lunches with J.Krishnamurti*, Ojai: Edwing House Publishing, 1997.
- LUTYENS 1975 Lutyens M., *Krishnamurti: The Years of Awakening*, New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1975.
- LUTYENS 1983 Lutyens M., *Krishnamurti: The Years of Fulfillment*, New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1983.
- LUTYENS 1988 Lutyens M., *Krishnamurti: The Open Door*, New York: Avon, 1988.
- LUTYENS 1990 Lutyens M., *The Life and Death of Krishnamurti*, London: John Murray, 1990. Ed. it., *La vita e la morte di Krishnamurti*, trad. di P. Chiesa, Roma: Ubaldini Editore, 1990.
- LUTYENS 1996 Lutyens M., *Krishnamurti and the Rajagopals*, Ojai, California: Krishnamurti Foundation of America, 1996.
- MARTIN 1997 Martin R., *Krishnamurti: Reflections on the Self*, Chicago: Open Court, 1997.
- MARTIN 2003 Martin R., *On Krishnamurti*, New Delhi: Wadsworth, 2003.
- METHORST-KUIPER 1974 Methorst-Kuiper A.J.G., *Krishnamurti*, Bombay: Chetana, 1974. Ed. it., *Krishnamurti: il suo pensiero, la sua missione, la sua poesia*, trad.

di F.Prela, Torino: Bresci Editore, 1974.

MICHEL 1992 Michel P., *Krishnamurti: Love and Freedom*,
(English ed.), Woodside, California: Bluestar
Communications, 1992.

MORELLI 2009 Morelli S., *Krishnamurti: Viaggio nella terra
senza sentieri*, Milano: Red Edizioni, 2009.

NIEL 1982 Niel A., *Krishnamurti: The Man in Revolt*, Bombay:
Chetana, 1982.

SANAT 1999 Sanat A., *The Inner Life of Krishnamurti: Private
Passion and Perennial Wisdom*, Wheaton, Illinois:
Quest Edition, 1999.

SHRINGY 1976 Shringy R.K., *Philosophy of J.Krishnamurti: A
Systematic Study*, New Delhi: Munshiram Manoharlal
Publishers, 1976.

SLOSS 1991 Sloss R.R., *Lives in the Shadow with
J.Krishnamurti*, Lincoln, USA: Bloomsbury, 1991.

SMITH 1989 Smith I., *Truth is a Pathless Land: A Journey
with Krishnamurti*, Wheaton, Illinois: Quest
Books, 1989.

SUARÈS 1973 Suarès C., *Krishnamurti and the Unity of Man*,
Bombay: Chetana, 1973.

VAS 1971 Vas L.S.R., *The Mind of J. Krishnamurti*, Mumbai:
Jaico Publishing House, 1971.

VAS 2004 Vas L.S.R., *J. Krishnamurti: Great Liberator or*

- Failed Messiah?*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.
- VERNON 2002 Vernon R., *Star in the East: Krishnamurti the Invention of a Messiah*, Boulder, Colorado: Sentient Publications, 2002.
- WEERAPERUMA 1974 Weeraperuma S., *A Bibliography of the Life and Teachings of J.Krishnamurti*, Leiden: E.J.Brill, 1974.
- WEERAPERUMA 1983 Weeraperuma S., *That Pathless Land*, Bombay: Chetana, 1983.
- WEERAPERUMA 1987 Weeraperuma S., *Living and Dying from Moment to Moment*, Bombay: Chetana, 1987.
- WEERAPERUMA 1988 Weeraperuma S., *J. Krishnamurti As I Knew Him*, Bombay: Chetana 1988. Ed. it., *J. Krishnamurti come l'ho conosciuto io*, trad. a cura di G. Turchi, Milano: Aequilibrium, 1992.
- WILLIAMS 2004 Williams C.V., *Jiddu Krishnamurti: World Philosopher*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.
- WINGERTER 2002 Wingerter J.R., *Beyond Metaphysics Revisited: Krishnamurti and Western Philosophy*, Lanham: Unity Press of America, 2002

Studi sulla filosofia indiana

- ARENA 2008 Arena L. V., *Il pensiero indiano. Dai Veda a Krishnamurti: il percorso di una civiltà millenaria*, Milano: Oscar Mondadori, 2008.
- BELLONI FILIPPI Belloni Filippi F., *I maggiori sistemi filosofici indiani*, Palermo: Sandron 1915.
- BELVALKAR - RANADE Belvalkar S. K. - Ranade R. D., *History of Indian Philosophy*, Delhi: Munshiram 1997 (reprint).
- BEOLCHI 2004 Beolchi L., *Introduzione alla filosofia indiana*, Milano: Cuem, 2004.
- BIARDEAU 1972 Biardeau M., *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris: Seghers Editions, 1972.
- CHATTERJEE - DATTA Chatterjee S. - Datta D., *An Introduction of Indian Philosophy*, Calcutta: University Press, 1984.
- CHATTERJI 1950 Chatterji I. C., *Filosofia esoterica dell'India*, Milano: Alaya, 1950.
- CONIO 1972 Conio C., *Il pensiero indiano. Introduzione bibliografico-metodologica*, Milano: Celuc, 1972.
- CONZE 1988 Conze E., *Il pensiero del buddhismo indiano*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1988.
- COWELL - GOUGH 2006 Cowell E. B. - Gough A. E. (a cura di), *The Sarva-Darsana- Sangraha of Madhava Acharya*

- or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy, New Delhi: Parimal Publications, 2006.
- DASGUPTA 1975 Dasgupta D., *A History of Indian Philosophy* (2 voll.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
- ELENJIMITTAM 1996 Elenjimittam A., *Mukti. La liberazione nella filosofia indiana*, Milano: Mursia, 1996.
- FOGLIETTA 2011 Foglietta G., *Le tradizioni filosofiche dell'India antica. Dai Veda ai Tantra*, Forlì: Foschi editore, 2011.
- FRANCI 1975 Franci G. R., *Studi sul pensiero indiano*, Bologna: Cooperativa libraria universitaria, 1975.
- FRANCI 2000 Franci G. R. (a cura di), *Studi orientali e linguistici*, Bologna: Clueb, 2000.
- FRAUWALLKNER 1997 Frauwallkner E., *History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- GANGI 2011 Gangi G., *I maestri del pensiero indiano dai Veda a Osho*, Marina di Massa: Edizioni clandestine, 2011.
- GRECCHI 2009 Grecchi L., *L'umanesimo dell'antica filosofia indiana*, Pistoia: Petite Plaisance, 2009.
- HALBFASS 1991 Halbfass W., *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, New York: University Press, 1991.

- HAMILTON 2001 Hamilton S., *Indian Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HIRIYANNA 2000 Hiriyanna M., *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- INGALALLI 1989 Ingallalli R. I., *Meaning and Knowledge: an Interpretation of Indian and Contemporary Epistemological Concepts*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1989.
- KOLLER 1971 Koller J. M., *Le filosofie orientali*, Roma: Ubaldini, 1971.
- MAGI 2002 Magi G., *Quaderno indiano*, Rimini: Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa, 2002.
- MAGNO 2012 Magno E., *Pensare l'India*, Milano: Mimesis, 2012.
- MARCHIGNOLI 2005 Marchignoli S., *L'india filosofica. Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano (Vol. I. Dalle origini alla fine del sec. VIII d.C.)*, Bologna: Eurocopy, 2005.
- MASI 1998. Masi G., *Lo spiritualismo indiano. Dalle Upaniṣad al Buddha*, Bologna: Clueb, 1998.
- MATILAL 1985 Matilal B. K., *Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- MEAZZA-BURRINI 1994 Meazza L. - Burrini G., *La filosofia indiana*, Roma: Xenia edizioni, 1994.

- MURTY 1986 Murty K. S., *Sad-Darsana-Samuccaya: A Compendium of Six Philosophies* by Haribhadra, Delhi: Eastern Book, 1986.
- OSBORNE 1998 Osborne R., *Le filosofie orientali a fumetti*, Roma: Editori Riuniti, 1998.
- PANIKKAR 1997. Panikkar R., *L'esperienza filosofica dell'india*, Assisi: Cittadella Editrice, 1997.
- PELISSERO 2012 Pelissero A., *Le filosofie classiche dell'India*, Brescia: Morcelliana, 2012.
- POTTER 1991 Potter K. H., *Presuppositions of India's Philosophies*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991
- RADHAKRISHNAN 1998 Radhakrishnan S., *La filosofia indiana* (2 voll.), Roma: Edizioni Āśram Vidyā, 1998.
- RAMACHARAKA 1971 Yogi Ramacharaka, *Religioni e filosofie dell'India*, Roma: Napoleone editore, 1971.
- RAMANUJAN 2004 Ramanujan A. K., «Esiste un modo indiano di pensare?», in *Adelphiana*, 3, Milano: Adelphi 2004, p. 194.
- RENOU 1997 Renou L., *The Civilization in Ancient India*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.
- RUBEN 1954 Ruben W., *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954.

- SCALABRINO BORSANI Scalabrino Borsani G., *La filosofia indiana*, 1975 (Vol. I in *Storia della filosofia*, a cura di M. Dal Pra), Milano: Vallardi, 1975.
- SCHWEITZER 1997 Schweitzer A., *I grandi pensatori dell'India. Mistica ed etica*, a cura di S. Marchignoli, Roma: Donzelli, 1997.
- SEN 2005 Sen A., *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Milano: Mondadori, 2005.
- SHARMA 1987 Sharma C., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- SQUARCINI 2002 Squarcini F. (a cura di), *Verso l'India Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, Milano: Mimesis, 2002.
- SRIVASTAVA 1965 Srivastava R. S., *Contemporary Indian Philosophy*, Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965.
- SUALI 1913 Suali L., *Introduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia: Mattei & C., 1913.
- TEOFILO 2004 Teofilo B., *Le mirabili gesta della papera zoppa. Introduzione alla meditazione buddhista sulla vacuità*, Marina Di Massa: Edizioni Clandestine, 2004.
- TORELLA 2008 Torella R., *Il pensiero dell'India*.

Un'introduzione, Roma: Carocci, 2008.

- TUCCI 2005 Tucci G., *Storia della filosofia indiana*,
Roma: Laterza, 2005.
- VALLE 1997 Valle G., *Filosofia indiana*, São Paulo:
Loyola, 1997.
- VECCHIOTTI 1968 Vecchiotti I., *Che cos'è la filosofia
indiana?*, Roma: Ubaldini, 1968.
- VECCHIOTTI 1995 Vecchiotti I., *Introduzione alla storia
della filosofia indiana*, Urbino:
Quattroventi, 1995.
- VON GLASENAPP 1988 Von Glasenapp H., *Filosofia dell'India.
Introduzione alla storia e allo sviluppo del
pensiero filosofico indiano*, Torino: Società
editrice internazionale, 1988.
- WARDER 1971 WARDER A. K., *Outline of Indian Philosophy*,
Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.
- WERNER 1998 Werner K., *Yoga and Indian Philosophy*,
Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- WOOD 1973 Wood E., *La vetta del pensiero indiano*,
Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1973.
- ZIMMER 2001 Zimmer H., *Filosofie e religioni dell'India*,
Milano: Mondadori, 2001.