

## Estudio preliminar sobre la sabiduría oriental Vorstudie über die östliche Weisheit

*Dijimos ya en la presentación de la primera colección que la sabiduría no es ni oriental ni occidental. Acaso muchos lectores lo hubieran podido interpretar como una afirmación de que la sabiduría es universal. La respuesta nos revela un doble aspecto del pensar humano. El primero se refiere a la forma y el segundo al fondo del mismo pensar, y con ello tocamos dos columnas basílicas del Occidente moderno que no son tan básicas en el Oriente tradicional, con venia por la simplificación excesiva.*

La primera columna es el *pensar dialéctico* como forma única del pensar: Este modo de pensar dice si o no, y no hay termino medio (sin entrar en la problemática del «tercio excluso»). Se postula que la realidad debe doblegarse al principio de no contradicción interpretado ontológicamente. Parménides es el padre de la filosofía occidental. Basados en este presupuesto, la sabiduría no puede ser sino universal, puesto que el concepto de sabiduría debe ser idealmente unívoco o, a lo sumo, análogo, con un *primum analogatum* (formal) que une los distintos conceptos. Debemos saber lo que es la sabiduría si queremos hablar sobre ella, y esta definición debe ser universal, es decir, debe valer para todo aquello que pretenda ser «sabiduría». La respuesta será entonces clara: las aspirantes a la sabiduría que satisfagan la definición serán aceptadas en el gremio. Y como hemos encontrado ejemplos en ambos hemisferios, nos vemos forzados a admitir que, diciendo que la sabiduría no es ni oriental ni occidental, afirmamos que es universal. Y, en efecto, una definición (conceptual) de la sabiduría debe ser universal. Pero ¿es la sabiduría (real) identificable con un concepto? Mas dejemos de lado este problema metodológico, a pesar de que era necesario mencionarlo (S. 6), para abordar la segunda columna sobre la que se basa la modernidad.

¿Es la sabiduría universal? Sí, nos afirma Occidente, aunque admita variedad de interpretaciones. Sí y no, dice en cambio el Oriente. Una de las características de la cultura moderna es su *pretensión de universalidad*. «La verdad debe serlo para todos», «el criterio de la moralidad es que sea universalizable», «la ciencia moderna es universal» y frases semejantes son poco menos que dogmas inconclusos para la mentalidad occidental, que olvida que tales afirmaciones son el resultado de una extrapolación monocultural de las propias categorías. Es cierto que existe en el hombre casi un instinto de universalizar sus convicciones, pero ello es el fruto del pensamiento analítico tan característico de Occidente. Se analiza un caso particular, se multiplican los ejemplos y luego se generaliza, esto es, se le da validez universal (pensemos en la formulación de los *Derechos del Hombre* de 1948). El pensar analítico no tiene otro medio que la extrapolación para llegar a una formulación universal, pero lo universal, lo católico en su sentido original, no es ni la suma de lo particular ni la extrapolación formal del concepto («hombre», por ejemplo, que es una simple abstracción). Lo universal se consigue por intrapolación, diría Itaciendo un juego de palabras. Esto es, por la profundización de una experiencia singular que permite ponernos en contacto con toda la realidad en la singularidad de una vivencia concreta. Lo universal no se consigue por generalización ni por abstracción, sino por la experiencia profunda de lo concreto, como la misma palabra sugiere (*concreto* procede de *con-crescere*, «crecer conjuntamente»). Es un crecimiento conjunto a la «cosa» experimentada, una participación en la misma gestación de la cosa que sólo se consigue con amor, es decir, si hemos superado la dicotomía sujeto/objeto.

Ciñendonos a nuestro tema, la sabiduría es universal en la experiencia profunda de una sabiduría concreta. En ella se descubre «la sabiduría» como en un ser amado se descubre toda la humanidad o en una flor toda la belleza, y en la belleza toda la gloria del universo, lo que no quita que se pueda ser consciente de otras facetas, incluso negativas, de la realidad. (S. 7)

En una palabra, toda sabiduría es universal cuando se la vive en su concreción profunda y es particular en cuanto a su lenguaje e interpretación. Utilizando un lenguaje un tanto académico diría que la sabiduría es universal como concepto, pero que no lo es como símbolo. Esto explica la tan debatida cuestión sobre la llamada «unidad trascendente de las religiones», esto es, la discusión sobre si todas las religiones dicen lo mismo o son realmente distintas. Es evidente que las religiones *no dicen* lo mismo y que sus respectivas doctrinas son diferentes y muchas veces incompatibles. Pero es igualmente obvio que quienes han tenido la experiencia profunda de la realidad en un caso concreto, los místicos por ejemplo, no perciben la incompatibilidad: han llegado a la experiencia del meollo por así decir, y descubren que debajo de las respectivas vestimentas late el cuerpo mismo de la realidad, que muchas tradiciones llaman el cuerpo de Dios, de Cristo, de Buddha o del mundo, aunque no deban confundirse estas distintas metáforas.

No es este el momento para someter a crítica muchas de las intuiciones de sabidurías antiguas, como tampoco todo es negativo en la modernidad ni espurio en la postmodernidad (sic), pero es difícil negar que el mundo, sociológica y políticamente hablando, va por un mal camino que desembocará en una catástrofe sociopolítica si no hay una *metanoia* cultural. Acaso la sabiduría podría ayudarnos en esta tarea.

Desde antiguo, la función de la auténtica sabiduría es la de «salvar» al hombre, por esto se presenta como conocimiento salvífico, en donde salvación equivale a plenitud, paz, felicidad, realización y demás «equivalentes homeomórficos». La filosofía, recabando para esta palabra su acepción tanto de «amor de la sabiduría» como de «sabiduría del amor» (interpretado en el sentido objetivo y subjetivo del genitivo), tiene una función salvífica, función que sólo puede realizar mientras la experiencia de la realidad no se haya escindido, en praxis por una parte y teoría por otra, del camino existencial del hombre hacia su plenitud. Ni la praxis humana es sólo acción, puesto que el hombre es un ser intelectual, ni la teoría puede ser sólo especulación, puesto (S. 8) que el hombre es un ser corporal. La filosofía es la acompañante consciente en este camino.

En este sentido profundo y tradicional, la sabiduría no es ni oriental ni occidental, sino humana. El pensamiento oriental es polisémico e irreductible a un solo concepto. Cualquier esfuerzo por reducirlo a una unidad está condenado a ser estrictamente formal y, por tanto, abstracto. El pensamiento formal permite sólo las operaciones de deducción, de inducción y acaso las estadísticas. No tiene ventanas a la realidad, diría Leibniz, o mejor dicho, las ventanas tienen gruesos vidrios de aumento que permiten ver detalles que de otra forma no se verían, pero que también deforman la realidad. El teorema de Pythagoras (sic) se deduce de la naturaleza de un triángulo rectángulo, pero un huevo no se «deduce» de una gallina y mucho menos lo que hizo el emperador Ashoka se deduce de la historia anterior a su conversión; no basta con estudiar la naturaleza biológica del Sexto Patriarca para saber todo lo que hizo y dijo, y mucho menos para entenderlo. Extrapolar las leyes del pensar lógico (con perdón de Parmenides y de Hegel) al Ser es cometer un error lógico, a no ser que se identifique, acriticamente, el pensar con el Ser.

Me veo forzado a este inicio abrupto si queremos, como mínimo, paliar el malentendido crónico entre el pensamiento oriental y el occidental. Algunos libros de filosofía todavía recientes aseveran que no hay «pensamiento» más allá del canal de Suez. Y en efecto, aun hoy una buena parte de los libros de filosofía omiten (y aquí podría decir olímpicamente) toda referencia más allá de la Magna Grecia. Acaso no les falte «razón» si por «pensamiento» entienden la facultad de utilizar un instrumento (razón) que permite predecir propiedades y/o acontecimientos para poderlos «controlar» mejor. En otras longitudes (también más acá de Suez), pensamiento significa otra cosa. De ahí la importancia de esta colección, que afortunadamente no es la única, aunque habría que evitar caer en el extremo opuesto de una moda orientalista.

Algo semejante ocurre con la palabra *oriental*. A pesar que desde el tiempo de los griegos sabemos que la tierra es redonda, continuamos hablando de Oriente y Occidente como de dos referencias objetivas (S. 9), manifestando así nuestro etnocentrismo. Oriente y Occidente no son sólo dos categorías geográficas, históricas y/o culturales, sino que son ante todo dos potentes metáforas humanas. En cada uno de nosotros hay un Oriente, un lugar en donde nace el sol, y un Occidente, otro lugar en donde se pone, un lugar de donde nacen las ideas, nuestras intuiciones, y un lugar en donde reposan nuestros símbolos y conceptos. Pero no puede negarse que el llamado Oriente parece sentir una fascinación especial por la aurora, mientras que el Occidente la siente por el crepúsculo. La aurora no es todavía la luz (pero la espera) y el crepúsculo es todavía luz (pero ya no la espera). Basten como ejemplos los himnos del *Rg Veda a Usas*, a la aurora que abre el camino al Carro del Sol y la abundante literatura occidental sobre la noche, desde Homero hasta Novalis, T. S. Eliot, Leopardi y tantos otros, sin descuidar a los latinos (*Nox erat ...* así comienzan varios himnos célebres). En la misrna filosofía occidental ya se hablaba de dos formas de conocimiento: *la cognitio matutina* (conocimiento iluminado por una luz que viene de fuera) y la *cognitio vespertina* (visión de las cosas en virtud de una luminosidad interna a ellas). La primera requiere la iluminación, la segunda la reflexión. El conocimiento matutino nos exige estar atentos y abrir los ojos a lo que se nos presenta. El conocimiento vespertino nos exige investigar y escudriñar los objetos que tenemos delante. Con esto no digo que Oriente mire exclusivamente hacia el cielo y Occidente hacia el suelo. También el cielo es redondo, pero parece obvio que Oriente se ha interesado más por el reino de los cielos que por los caminos de la tierra, mientras que Occidente se interesa más por lo que tiene delante y que de alguna manera puede dominar y utilizar. La cruz, desde los egipcios, es el símbolo de unión entre lo horizontal y lo vertical.

Una confirmación de esta hipótesis la tenemos en la distinta recepción dada a uno de los *logia* pronunciados por un oriental mediterráneo aunque recibidos (interpretados) por los exégetas del Extremo Occidente. Me refiero al mensaje enfáticamente repetido por Jesús de Nazaret de que el

«reino de Dios está en nuestro interior» (*entos*), que no viene con ostentación, aunque (S. 10) viene desde fuera. Pero Occidente quiere construir el reino fuera y se ha lanzado a conquistar el reino de la tierra y a escudriñar sus secretos. Es en nuestro corazón donde habita todo el mundo, afirman enfáticamente las *Upanisad*. Textos orientales por doquier nos hablan del valor de la immanencia; nos dicen que conservar el sosiego interno es más importante que todo aquello que nos lo hace perder, que la divinidad está en nuestro interior más profundo, que nuestra identidad más real es el mundo interior, se llame *brahman*, *nirvána*, *tao*, *reino* o de mil maneras más. El Evangelio copto de Tomás, en su tercer versículo, puntualiza diciendo que «el reino está dentro y fuera de nosotros» haciendo eco a san Pedro cuando habla del «lucero matutino que surge en nuestros corazones».

Sobre este mensaje de interioridad, que no debe ser confundido con un intimismo individualista, quisiera decir algo, aunque sin entrar en pormenores.

La tradición abrahámica (con excepción de la mística que no puede olvidar la immanencia) hará tanto hincapié en la transcendencia que Dios es casi sinónimo de Transcendente. Otros aires se respiran con la metáfora *upanisádica* de la ciudad de *brahman* en nuestro interior y de la cueva del corazón en donde reside toda la realidad. Esta diferencia podría expresarse con aquellas palabras atribuidas a santa Teresa: «aquella vida de arriba es la vida verdadera». No dice la de «abajo», y aunque luego nos hable del castillo interior; los castillos, empero, se solían alzar en lo alto de las colinas. No podemos ignorar la fuerza de las metáforas. El predominio de la vista, característico de los griegos, favorece el cielo como el lugar de lo divino. El predominio del oído, característico de la India, favorece el corazón como mansión de la divinidad.

No digo que haya que olvidar lo de abajo, que haya que menospreciar la secularidad y todas las estructuras materiales de la realidad, como tampoco es cuestión de hacer una apología de la «interioridad oriental». Ahí están la mística renana (de la interioridad), el monaquismo cristiano (del desierto) y el tantra asiático para evitarnos simplificaciones excesivas. Hay que aprender de los «otros» sin dejar de ser «uno mismo». Nuestro tiempo (S. 11) necesita urgentemente una reconciliación y una integración entre lo de arriba y lo de abajo (para citar de nuevo el Evangelio de Tomás). Significativa es también la interpretación oriental de un texto evangélico que asombra por la dureza con que Jesús responde a los de su familia porque le buscaban desde «fuera» (*exó*).

Estas breves consideraciones sirven para realzar el contraste. Por un lado la verdadera realidad es interior, los valores auténticos son invisibles a la sola mente si no va acompañada del espíritu, la cultura real es el cultivo del «ánima» (parafraseando a Cicerón), lo que vale es lo que no se ve, la esperanza es de lo invisible. Por otro lado, lo real es lo que cuenta y lo que cuenta es lo que los hombres valoran (y cuentan); lo que los hombres no valoran no sirve, a no ser que lo imponamos despóticamente desde arriba: una esperanza que no se espera no es tal. Son dos facetas de una misma realidad. La mera objetividad no agota lo real como tampoco la pura subjetividad. Dios no es el Objeto absoluto; la creación es también real. *Brahman* no es el Sujeto absoluto; el *tvam* (tú) del *tat-tvam-asi* no es tampoco una ilusión. Y aquí debemos de nuevo evitar caer en interpretaciones tanto dualistas como monistas, como si la realidad fuese meramente dialectica. De ahí que la simbiosis entre Oriente y Occidente sea la esperanza del mundo. No se trata de interpretar la interioridad como una no exterioridad, ni viceversa. Interioridad y exterioridad no se contradicen; más aún, se condicionan: sin lo exterior no podría hablarse de lo interior, y lo de dentro presupone lo de fuera. Lo exterior no es ilusión, no es mera apariencia, pero tampoco lo interior es una simple consolación subjetiva de nuestros deseos insatisfechos. Debería quedar claro que la interioridad a la que me refiero no es el intimismo más o menos egoístamente centrado en uno mismo. Es una interioridad que es relativa a su exterioridad. No hay la una sin la otra. Esta interioridad es, a la vez, causa y efecto de la exterioridad. Se trata de un estado interior que refleja el exterior y al mismo tiempo lo condiciona en virtud de una armonía cósmica que es potente y frágil a la vez. «Sólo la sinceridad (*cheng*) más total puede efectuar cualquier cambio», dice la sabiduría china. Es lo que se ha llamado la (S. 12) ley del *karma* o la realidad del Cuerpo místico de Cristo o de Buddha. Un ejemplo nos aclarará lo que quisiera decir.

La pregunta, poco menos que insoslayable, que le surge al lector occidental es la siguiente: ¿la armonía entre lo interior y lo exterior (a todos los niveles) es una idea sublime, pero en casos de conflicto o de simple discrepancia, ¿a quien pertenece la decisión? ¿Quién manda? Plantear así la cuestión significa que no hemos salido de la dialectica. «La virtud consiste en mantener la armonía universal», escribió Zhuang-zi.

Es aquí en donde la sabiduría oriental en su mejor aspecto (pues en todas partes cuecen habas) tiene algo que decir. La intuición *advaita* o a-dualista sería la respuesta, y acaso esta sea la mayor contribución del pensamiento oriental, aunque la intuición *advaita* no sea exclusiva de Oriente, sino que pertenece al hombre en cuanto tal. Piénsese en la intuición trinitaria, por ejemplo.

¿Quién manda?, preguntábamos. En la Trinidad no manda nadie. ¿Quién decide? Toda decisión (como la palabra indica) es una decisión, un corte que obliga en última instancia a decidimos por un monismo o un dualismo (por mucho que se mitiguen). La intuición a-dualista no escinde la polaridad de la realidad que no es ni una ni dos. Un polo solo (el que podría mandar) no es polo sin el otro. Un conocimiento sin amor no entiende esto; le hace falta reducir las cosas a una «unidad» para hacerla inteligible. Un amor sin conocimiento tampoco lo capta. El amor tiende a la *unión*, sin conseguirla nunca, pues entonces desaparecería la tensión necesaria para el amor. Sólo el conocimiento amoroso o el amor cognoscitivo, que esto es el *advaita*, descubre la «armonía». Cuando el pianista concentrado en su piano escucha al violinista y este, concentrado en su instrumento, escucha el piano, no necesitan director. Si somos individuos aislados, que mande la mayoría puede ser un mal menor. Pero para que la mayoría no aplaste a la minoría hace falta que reconozca un algo no cuantificable que lo trasciende, que no es ni la unidad mayoritaria ni la dualidad de la minoría: hace falta la intuición amorosa del *advaita*. Las consecuencias políticas son palmarias. No olvidemos que la auténtica sabiduría es eminentemente (S. 13) práctica. Aquí tenemos una instancia de la urgencia de la simbiosis entre Oriente y Occidente.

Antes de dejar al lector saborear estos textos (que esto es sabiduría), quisiera aún mencionar algunos rasgos que pueden servir para orientar la lectura.

La tendencia oriental a las hipérbolas es sobradamente conocida: «Todo dolor desaparecerá, la felicidad se conseguirá, quien siga esta senda o recite este texto se verá libre de todos los males; Vishnu es el mayor de todos los Dioses»... y en el recinto del templo vecino se proclama que no hay otro Dios comparable a Shiva, visitado acaso por los mismos fieles, que no lo interpretan como una contradicción.

Aparte de razones psicológicas y motivos sociológicos, existe un fundamento metafísico en esta actitud. Occidente, acaso desde Sócrates en el siglo V antes de Cristo (y no digo «era común» puesto que no lo es para la mayoría de las civilizaciones no occidentalizadas), ha descubierto el concepto como resultado de la operación mental de la abstracción. Hay muchos caballos y muchos elefantes en el campo de nuestra experiencia sensible. Distinguimos los primeros de los segundos por su forma, su *morfé*, que para Platón equivale a su esencia, a la que luego se llamó «diferencia específica», consagrando así la cultura de la diferencia como perteneciente a la identidad de un ser. Pertenecer a la esencia del caballo no ser elefante. La esencia del caballo es única, pero ésta sólo existe en los distintos ejemplares ecuestres. El caballo no existe, es una entidad formal común a los diferentes individuos. El caballo es una abstracción que nos permite hablar de él habiendo extraído (abstraído) de él todos los rasgos distintivos. Es el concepto de caballo el que permite hacer un cúmulo de operaciones algebraicas con la mente. Lo asombroso del caso es que los caballos reales obedecen hasta cierto punto a estas leyes del pensar abstracto, aunque el real caballo singular no lo sepa. Con seres empíricos estas operaciones son relativamente sencillas, pero la cosa se complica cuando tratamos de otro tipo de realidad, como son el bien, la virtud y la belleza, como los ejemplos (S. 14) magistrales de Platón nos muestran. La genial aportación platónica consiste en invertir los términos: las ideas de caballo, de virtud y de justicia son reales y las cosas no son sino participaciones, ejemplos o encarnaciones de estas ideas. Nos acercamos a estas ideas por medio de los conceptos. No hay duda de que el concepto ha sido el instrumento capital de la filosofía en Occidente, hasta tal punto que muy a menudo se presenta la filosofía como un álgebra conceptual sobre los últimos problemas; una concatenación de conceptos. Los conceptos tienen una pretensión de objetividad en cuanto son válidos para todo sujeto una vez aceptadas las premisas en las que se basan. En este sentido, todo concepto posee una inteligibilidad objetiva.

La sabiduría oriental, en cambio, sin desconocer el conocimiento conceptual, se basa ante todo en el reconocimiento simbólico. El concepto es válido para todos una vez se aceptan las reglas del juego. Estas reglas constituyen la lógica y se consideran inscritas en nuestra mente (a priori) o aceptadas pragmáticamente por nosotros. El símbolo, en cambio, es símbolo sólo para aquellos que lo reconocen como tal. El símbolo es tal sólo en cuanto simboliza, y simboliza en cuanto descubrimos lo simbolizado en el símbolo mismo, sin que, como en el caso del signo, nos refiera al significado como algo real fuera del símbolo. La confusión entre concepto y símbolo ha sido fatal para la época contemporánea.

Pongamos dos ejemplos.

1. El primero es el siguiente: no responder a una pregunta cuando esta se hace de buena fe y por deseo de saber, aparece en muchas latitudes como una falta de educación. El silencio por respuesta es corriente en algún texto aquí reproducido y en otra multitud de casos, principalmente de la vida corriente. Responder con un simple «no» sería una grosería mayor, sería tachar de ignorante a quien pregunta y echarle en cara su falta de conocimiento, acusándole al mismo tiempo de haber cometido una falta por atreverse a preguntar algo sobre lo que el interlocutor, a lo mejor, no es capaz de darle

una respuesta. A veces el maestro nos invita discretamente a pensar por nosotros mismos o a darnos cuenta de que no sabemos lo que preguntábamos. Más aún, el no recibir una contestación despierta (S. 15) en nosotros una reacción de humildad, de crítica, de búsqueda y de reflexión que ninguna respuesta puede dar, y que si la diese, desvirtuaría lo que sólo puede sugerirse con el silencio. Comprender lo que no se ha dicho es un ejercicio epistemológico al que la formación racional prevalente no nos tiene acostumbrados. No es que el silencio hable, pero el silencio puede revelar, puede ponernos en relación con la consciencia de la ausencia y la comprensión de lo indecible. Se habla mucho de interculturalidad, pero se piensa poco en su carácter transformador de nuestra propia cultura. La hermenéutica del silencio es un arte y una ciencia que hace falta urgentemente en nuestros días.

2. El segundo ejemplo toca a los casi mil últimos años de historia cristiana. La fe cristiana como acto salvífico implica una actitud de toda la persona, aunque tenga también una formulación intelectual. A sus primeras formulaciones se las llamó *símbolo* de los apóstoles, y no mera doctrina conceptual. A las tales confesiones se las llamó *credos*, «dar el corazón», poner el corazón en lo que se cree (con venia de los eruditos indoeuropeos). En una palabra, el conocimiento simbólico no puede confundirse con el conceptual. De ahí la importancia de la máfora. La fe se expresa en símbolos, no en conceptos. Ayudar a no confundir la fe cristiana con una doctrina es acaso la mejor contribución que el Oriente podría hacer a un cierto cristianismo, sin detrimento de la importancia y función de las doctrinas.

El pensar metafórico es una de las claves para entender una buena parte de los textos de esta segunda serie de «Sabiduría Oriental», así como también de la primera. El pensar metafórico es a menudo menos exacto, pero frecuentemente más verdadero; es decir, que se acerca más a la realidad que el pensar concepción principiante. Un idioma no son las palabras, sino el sentido de la realidad vehiculado por la tal lengua. Las traducciones literales acaso no sean falsas, pero son meras transposiciones. Las traducciones no literales rinden lo que el traductor ha comprendido, con la incomodidad a menudo de los que conocen a fondo la lengua original. Nadie está contento, y los traductores, humillados a pesar de su meritoria labor (S. 16). Cada palabra no tiene sólo un significado, sino que posee una resonancia: el *dhvani* de la poética sánscrita.

Esta colección consta de varias traducciones. El sánscrito y el páli son dos lenguas indoeuropeas con un fondo común, pero este no es el caso del tibetano. La cosa se hace más sencilla y a la vez más difícil con el chino y otras lenguas ideográficas. Más sencilla puesto que el lenguaje pictórico subyacente en estas lenguas nos introduce a un sentido más básico y primordial que el conceptual; más difícil, ya que este sentido es ambiguo, polivalente y, sobre todo, un tanto arbitrario para los que están acostumbrados a la «claridad y distinción» a la que aspiran muchas lenguas modernas de cuño occidental por influencia del lenguaje científico que debe evitar toda ambigüedad. El lenguaje simbólico no puede ser exclusivamente objetivo. El símbolo no lo es si no se percibe como tal por el sujeto. La canción sólo es canción cuando se canta, y se escucha conscientemente. Esto significa que un texto sólo dice algo cuando se asimila y se hace la experiencia (positiva o negativa) de su contenido. Los textos tradicionales se hablaban (recitaban) para dar lugar a que nos hablasen.

Los efectos colaterales de la pérdida del conocimiento simbólico son desestabilizadores de la «certeza» como ideal del sentido de un texto (y como ideal en general). Esto tiene además un cuádruple efecto, los cuatro estando íntimamente conectados entre sí.

1. En primer lugar, ninguna traducción es exacta y tal ideal es espurio. La verdad no debe confundirse con la exactitud, categoría esta última que pertenece a la ciencia. Cuando se pregunta a un indígena lo que un texto quiere decir, además de mostrar una sonrisa de asombro (discretamente escondida), el interrogado intentará conocer qué es lo que esperamos que aquel texto nos diga, no tanto por temor a defraudarnos, sino porque a lo mejor el texto también quiere decir lo que vislumbramos. Toda traducción es exégesis y todo traductor un hermeneuta. Todo texto es polisémico, excepto los de lógica formal y, asintóticamente, los científicos. El sentido de un texto hay que sacarlo (y sonsacarlo) en diálogo con el mismo texto, aunque la intención del autor no (S. 17) fuera exactamente aquélla. De ahí que el estudio de las lenguas no sea un lujo. De ahí también que alguna voz deba alzarse en contra del genocidio lingüístico del fenecido siglo xx, en el que más de cinco mil lenguas vivas se han dejado morir.

2. En segundo lugar, ningún texto sapiencial es objetivo de manera que se pueda reformular en proposiciones sin contexto. Un «círculo de lectores» debería cultivar muy mucho el arte de leer, que no es el de deletrear, ni tan sólo el de descifrar, sino el de «leer», esto es, usar la inteligencia para discernir lo que se lee y saber lo que se escoge. Todo texto sapiencial es sagrado y, como tal, se dirige al corazón del lector, cosa que lo convierte en personal, esto es, relativo a la situación existencial del lector. Cuanto más sapiencial es un texto menos se deteriora con el tiempo, puesto

que se dirige a los hombres y participa de su contingencia, aunque a veces se le arrugue la piel, valga la metáfora.

3. En tercer lugar, el hecho de que no pueda afirmarse con certeza apodictica el sentido de un texto sapiencial nos ayuda a superar la obsesión por la seguridad de la que es víctima el hombre moderno (heredada de Descartes) hasta el linde de lo patológico. ¿No será que una buena parte de la ansiedad y aun angustia de la sociedad actual radica en esta búsqueda desesperada de la certeza? Y ésta ¿en que se basa? Y de nuevo aparece el dilema dialectico: o certidumbre (racionalidad) o incertidumbre (irracionalidad), siendo así que precisamente la sabiduría nos invita a la experiencia de la contingencia y a superar el dilema con la intuición *advaita* y trinitaria.

4. En cuarto lugar, esta colección podría contribuir a la eliminación del cliché todavía muy extendido de que Occidente representa el epítome de la civilización, puesto que aun se llama a si mismo «desarrollado», consolando a los demás diciéndoles que se encuentran en vías de (aquel) desarrollo que «nosotros» ya hemos conseguido.

Y habiendo hablado de «Sabiduría Oriental» con referencias más o menos implícitas a la «occidental», me siento en el deber de reparar no sólo un olvido, sino de *desfacer* un entuerto de (S. 18) proporciones muy superiores a las resonancias caballerescas de los Siglos de Oro de Occidente. Me refiero a la gran página negra del último milenio: África, que no se deja aprisionar en nuestros parámetros de este-oeste. El problema desborda los límites de este «estudio preliminar», pero para no salirnos de nuestros cauces me referiré a la «sabiduría africana», que no es en manera alguna inferior a las otras dos y ha sido por demasiado tiempo desconocida, cuando no vilipendiada y ridiculizada porque no acataba los cánones de un academicismo estrecho. No es nuestro tema, pero creo que es un deber de justicia mencionar por lo menos esta laguna.

Los libros que el lector tiene en sus manos son más variados, si cabe, que los de la primera entrega. Intentar encontrar un común denominador es tarea fútil a la par que inútil. La diversidad cultural es más variopinta que la biológica. Las introducciones a los distintos libros son una prueba de ello y ahorran al prologuista ser más prolijo.

Estas obras clásicas representan un abanico de la «sabiduría oriental», y ya por sí solas nos librarán de la simplificación excesiva de concebir el «Oriente» como un todo homogéneo, cuando es así que presenta una variedad mayor que el Occidente (y no es exageración).

El espíritu de la China, de la India en su doble vertiente budhista e hindú, además del Tibet, están representados en estos libros que vienen coronados por una pequeña joya fruto de la fecundación del espíritu japonés en su síntesis entre shintoísmo, buddhismo y cultura occidental.

Intentando presentar esta colección en síntesis somera y sumaria, diría lo siguiente: Aunque el propio Dalai Lama me contradijo calurosamente cuando le exprese mi opinión de que el buddhismo tibetano era un ejemplo de la mutua fecundación entre la religión bön primitiva del Tíbet y el buddhismo heredado de la India, lo cierto es que ambos teníamos razón. Mi opinión era excesivamente histórica; su reacción fué exclusivamente religiosa. El buddhismo tibetano no es una mezcla, sino una síntesis; lo prebuddhista se ha integrado en el buddhismo tibetano hasta el punto que el vajrayana (S. 19) puede ser considerado – naturalmente por sus seguidores – como la culminación de la sabiduría budhista.

En todo caso las religiones no son compartimentos estancos, y aquí tenemos un ejemplo de esta síntesis en la que se pueden distinguir conceptualmente ambos elementos, pero no separarlos vivencialmente. Es natural, por otra parte, que el buddhismo theraváda («camino de los ancianos») niegue ser «inferior» al tibetano, del mismo modo que el catolicismo niega ser «inferior» a la ortodoxia o el protestantismo al catolicismo. Lo que esto prueba es la debilidad del pensar abstracto y clasificatorio aplicado a realidades vivientes. En otros lugares he hablado del fenómeno de la *pars pro toto* como el *totum in parte*. Vivimos experiencialmente la realidad como un «todo», pero desde nuestra «parte».

Además de lo que se nos dice en la introducción del *Libro de los muertos tibetano*, es interesante subrayar la antropología subyacente al (mal) llamado «libro de los muertos» – el primero así llamado es egipcio del siglo XVI a.C.–, de tal manera que uno de sus traductores recientes lo ha llamado «el libro tibetano de la vida y de la muerte». La modernidad ha asimilado tan profundamente el mito del hombre como individuo (presupuesto de la democracia, por ejemplo), que resulta chocante creer posible otra antropología que considere al *anthropos* como tal y no como individuo. Y de nuevo la única alternativa no es ni la raza ni la casta. La concepción del hombre subyacente en esta obra contrapone, y yo añadiría complementa, la antropología individual corriente en el Occidente moderno. No es ninguna novedad, ni siquiera en Occidente, y mucho menos en clima cristiano, afirmar que el hombre no es un individuo (aislado), sino una persona (constitutivamente relacionada). Pero sí resulta

más novedoso oír que, ni siquiera la raza humana; es una especie separada de aquellos otros seres que comparten el mismo destino con nosotros. Sin este supuesto (que dejamos sólo enunciado) es difícil comprender, y por tanto asimilar, lo que el libro quiere decir: que participamos en el destino cósmico del universo no como ( S. 20) propietarios de nuestras vidas, sino como beneficiarios de una Vida que nos envuelve y de la que participamos por un tiempo.

El buddhismo viene acto seguido representado por los llamados «*Sermones Medios del Buddha*» del canon páli. Una cierta crítica, ya actualmente un tanto obsoleta, a los textos buddhistas suele decir que, a diferencia de los Evangelios, los textos transmitidos como la misma palabra del Buddha fueron redactados muy posteriormente a la muerte del Iluminado y que, por tanto, no poseen la autoridad del Buddha como si los hubiese dicho el mismo. Sin terciar en la discusión histórica, ni menos apologética, cabe mencionar, para una comprensión de los textos, que todos ellos empiezan con la frase «Así he oído», significando con ello algo esencial que el Occidente, excesivamente apegado a la letra, tiende a olvidar: que si el mensaje de un texto no se «oye» no deja de ser letra muerta. Esta audición personal es un requisito esencial para la comprensión de un texto, máxime si se trata de un texto sagrado. «La fe viene de la escucha», dice la Escritura cristiana. Si el texto no nos habla, si no reverbera en nuestro corazón, no nos *dice* nada, y cualquier incursión racionalista para entenderlo es una mera autopsia. Aprender a leer es también una ciencia y un arte. ¿Podría decir que «círculo de lectores» sugiere ponerse en círculo, aunque sea invisible, para cualquier lectura? La lectura es un acto comunitario, por lo menos con el autor.

Si no se oyen las palabras del Buddha como hablándonos a nosotros en nuestros corazones, no las entenderemos. Esto no significa creerlas a pie juntillas, puesto que la lectura no sólo debe oírse en el corazón, sino que debe también iluminar la mente. ¿No es cierto que los espectáculos «Luz y sonido» añaden una nueva dimensión a lo que es meramente visto?

Resumir lo que ya es un resumen concentrado de una de las doctrinas más elaboradas de uno de los sistemas más complejos del buddhismo (*mahayana*) sería tarea imposible. Me limito a presentar el bien denominado «*sutra del corazón*», en el que junto al *prajna* o conocimiento se añade el *hridaya* o corazón, añadiendo (S. 21) además en una sola palabra *prajna-paramita-hridaya*; o sea, algo que va «más allá» (*paramita*) del corazón y de la mente, sin despreñar ninguno de estos dos constituyentes del hombre y de la realidad. No se trata de una síntesis entre el conocimiento y el amor, sino más bien de superar los dos en aquella «vacuidad» en la que se encuentran y de la que somos conscientes cuando, yendo «más allá» de ambos, los podemos abarcar en la adualidad de la experiencia *advaita* o a-dual. Entonces, como nos dirá el texto, no se contraponen «vacío» y «forma», sin identificarlos por ello. La gran preocupación del Buddha fue la de superar el substancialismo (eternalismo, *sasvatavada*) por una parte, sin caer en el nihilismo (*ucchedavda*) por la otra. Es el camino del medio (*madhyamika*). En la Escritura eristiana se habla de comer el libro. Este sería el consejo para con el *sutra* del corazón: hay que recitarlo saboreándolo, esto es, digiriéndolo, como nos conmina a hacer la tradición. La asimilación no es sólo conceptual, es también cordial e incluso corporal. Por esto los textos sagrados deben ser recitados. Le auguro al lector una buena suerte.

Si alguno de los libros de esta colección no tiene un tema particular son las *Upanishad*, que abarcan la compleja existencia humana en su afán por la sabiduría. En otra parte escribí que la sabiduría de las *Upanishad* se podría resumir en dos puntos:

a) El sentido de la vida reside en alcanzar *moksha*, liberación, salvación. Esto exige una vida pura y de estudio para librarse de todas las cadenas recias o sutiles que nos impiden la Libertad.

b) *Mokhsa* es *ananda*, la salvación es felicidad, gozo, alegría, que no excluye el placer, aunque sí la renuncia a buscarlo. Los viejos escolásticos pensaban algo muy similar cuando hablaban de la *beatitudo* como el fin del hombre. La diferencia acaso estribe en que para la mentalidad corriente, por no decir vulgar, de un cierto cristianismo que ha arrinconado la mística, esta salvación se traslada a otra vida, a la unión con un Dios transcendente. Para las *Upanishad*, en cambio, seguido por la tradición *vedanta*, esta libertad y felicidad se pueden conseguir en este mundo cuando se descubre la Vida en la existencia humana, que me ( S. 22) abstengo de llamar del ego. Éste sería el caso del *jivan-mukta* o liberado (resucitado) en vida, dejando siempre la posibilidad de la continuación de la existencia para aquellos que no se han (aún) realizado.

La espiritualidad de las *Upanishad* descubre la «ciudad de *brahman*», la realidad entera en el corazón humano cuando este se ha purificado de todo sentido de propiedad individual. Sólo quien no tiene *ego* puede decir «yo soy *brahman*» puesto que quien lo dice es *brahman* mismo. Pero éste no es su mensaje exclusivo, en el fondo porque *brahman* no es exclusivo de nada. Son textos para ser «*medi tados*» y entonces son «*medi cina*».

En los ambientes tradicionales de los *pandita* de la India se solía decir que había más alegría en el corazón de uno de estos eruditos consagrados al estudio de la sabiduría sagrada cuando conseguía

eliminar una sílaba superflua de un texto sin alterar el sentido, que cuando le nacía su primogénito. La palma se la llevó sin duda alguna Patañjali, el autor de los yoga-sutra, monumento no sólo a la concisión del pensamiento sino a su concentración hasta llegar al centro que no posee ninguna dimensión: con-centrar el pensamiento no sólo hasta que se adquiere, sino hasta que se despoje de toda vestimenta. Para alcanzar el mismo centro del pensar hay que superar todo lo pensado sin destruir por eso el pensar; esto es, permaneciendo despierto, tan despierto que ha desaparecido el pestañear de los pensamientos. La palabra castellana de raigambre latina nos sirve para expresarlo brevemente. Pensar proviene de pesar, de sospesar el amor (la tendencia) que cada cosa tiene de por sí para ir a reposar a su lugar natural. El pensar no hace violencia a lo pensado, cierra los ojos y «sopesa» con un corazón puro. Para que el pensar sea puro, la balanza del pesar ha de estar vacía. Y esto es, en una palabra, lo que nos dicen los yoga-sutra desde su inicio. No enseñan la técnica de no pensar en nada (o peor, de pensar en la nada), sino que nos invitan pensar puro, despojándolo de todo aditamento. Que para ello haya que purificar el corazón, practicar las virtudes y hacer silencio en nuestras vidas será lo que (S. 23) que nos vienen a decir estos condensados y concentrados aforismos.

No podía faltar en esta colección la aportación de la sabiduría china en uno de sus aspectos más antiguos, tradicionales y, me atrevería a decir, más importantes para nuestro tiempo. Es un mensaje que se encuentra en casi todas las tradiciones de la humanidad, pero en este clásico taoísta del siglo IV a.C. se nos presenta con una radicalidad acaso inigualada. Dicho con otras palabras, puesto que no debiera citar lo que el lector saboreará por sí mismo, se trata de encontrar el centro de gravedad (del cosmos y nuestro) en nosotros mismos. Éste es el requisito para la felicidad y la paz, tanto interior como exterior. La paradoja consiste en que para que este centro lo atraiga todo hacia sí y haga caer las cosas en su propio sitio, no ha de ser pesado, sino que debe estar vacío.

No deberíamos identificar la China con el taoísmo, pero la cultura de este gran continente no puede comprenderse sin una iniciación a la cultura taoísta, que sigue siendo discreta, pero potentemente presente hasta en nuestros días.

*Lie Zi*, el autor de la obra que lleva su nombre («el verdadero libro de fuente inagotable de la vacuidad», de la «perfecta vacuidad»), no fue probablemente más que uno de los que escribieron esta recopilación, que recoge una pequeña parte de las obras originales del primer taoísmo. La mayor parte de los especialistas del taoísmo se lamentan, muy comprensiblemente, de que la mayoría de las riquezas originales de esta gran sabiduría se hayan perdido. No les falta razón desde su punto de vista: no podemos satisfacer nuestra curiosidad, aunque la llamemos ansia de saber. Los medievales cristianos consideraban la *curiositas* como un vicio. Un sabio taoísta se alegraría de esta pérdida. Si una sola parábola no nos introduce en la «perfecta necesidad», todos los libros del mundo no nos ayudarán para nada, si una sola metáfora (*meta-pheresis*) no nos transporta a la otra orilla; por humilde que sea el junco, un transatlántico no nos ayudará. Más aún, nos estorbará, puesto que la travesía hay que hacerla a (S. 24) remo. Acaso nos hagan falta dos remos porque tenemos dos manos, pero sin nuestro esfuerzo no se consigue nada. Pero esfuerzo no significa cansancio. Si nos cansamos a mitad del camino, Lie Zi nos diría que descansemos, puesto que con sólo una mano en el timón acaso la corriente también nos lleve, aunque el atracadero no sea donde habíamos proyectado. La naturaleza es más sabia que nosotros.

Lie Zi no especula en abstracto, nos habla en parábolas; no suele dar soluciones, nos describe situaciones; nos deja libres de interpretar sus narraciones. Acaso esta libertad sea su mayor mensaje. Ni defiende la objetividad de sus narraciones ni la subjetividad de nuestras interpretaciones. Lo que yo entiendo de una parábola me retrata más a mi mismo que lo que otro ve en ella, por eso sólo el sabio las interpreta bien. No es un círculo vicioso, sino vital.

El «círculo de lectores» no nos invita a una taza de té, sino que nos enseña, como regalo, lo que significa el gesto más universal, necesario y sencillo: el del comer y beber. El autor del *Libro del té*, que aún no hace un siglo escribió en inglés esta obra maestra, lo reduce al simple hecho de beber una taza de té, descubriendo en su sencillez la Belleza abscóndita de la cotidianidad cuando se vive el momento sempiterno de cada acción. Aprender a beber de la fuente de la Vida es a lo que nos invita este libro.

Einleitung / introducción: Aus dem Korb der Schriften, Mittlere Sammlung: Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha. Presentación de Raimon Panikkar. Traducción del pali, introducción y notas de Amadeo Sole-Leris y Abraham Velez de Cea.

Vgl. Auch den Beitrag Panikkar: **Tres grandes interpelaciones de la interculturalidad**, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.): *Interculturalität, Gender und Bildung. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interculturalität* Bd. 19 (Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (2003). Frankfurt/M.: IKO 2004, S. 27-44



## **Zusammenfassung: Vorstudie über die östliche Weisheit**

(die Zahlen in Klammern oben geben die originale Seitenzählung an)

Weisheit, so stellt Raimon Panikkar gleich am Anfang fest, ist weder östlich noch westlich. Die Weisheit des Denkens gilt für alle, ist damit allgemein menschlich, also universal. Dabei muss ein doppelter Aspekt des Denkens beachtet werden, einmal was die Form und zum andern was die Begründung des Denkens betrifft, denn die Sprache der Weisheit ist natürlich in kulturelle Bedingtheiten eingebunden. Von daher stellt sich auch die Frage, was die Religionen Gemeinsames und Unterschiedliches zur Weisheit zu sagen haben. Ihre jeweilige Sprache ist Anzeiger, ob es eine transzendente Einheit der Religionen gibt und wenn ja, wie sie zu verstehen sei, zumal Lehren verschiedener Glaubensrichtungen teilweise inkompatibel miteinander sind. Die entscheidende Funktion der (universalen) Weisheit jedoch ist, den Menschen zum Heil, zur Vollkommenheit zu führen. Dies geschieht mit der „Liebe zur Weisheit“, der *Philo-Sophia* in des Wortes originaler Bedeutung. Sie sollte aber noch besser verstanden werden als „Weisheit der Liebe“. Die Mystiker aller Zeiten haben durch die religiösen und kulturellen Verschiedenheiten hindurch die umfassende Realität entdeckt. Um Konflikte und letztlich eine Katastrophe zu vermeiden, ist eine kulturelle Umkehr – *metanoia* – notwendig.

So definiert Panikkar auch „Okzident“ und „Orient“ neu, indem er aufzeigt, dass in jedem von uns ein „Orient“ und ein „Okzident“ vorhanden ist. Bestimmte Elemente des Orients / des Morgens sind nun besonders faszinierend, wie etwa die Dämmerung, die den Tag ankündigt. Erwachen und Erleuchtung beschreiben die Ebenen der Morgendämmerung. So hat sich der Westen mehr für den Himmel interessiert und der Osten für den Weg. Das Kreuz-Symbol hat von seinem ägyptischen Ursprung her mit seiner Horizontalen und Vertikalen Himmel und Erde vereinigt.

Im Vergleich der Metaphorik von Teresa von Avila mit den Upanishaden zeigt Panikkar beispielhaft wie die einen das Göttliche mehr den Himmel (Okzident) und die anderen das Herz als die Wohnung des Göttlichen (Orient) sehen, d.h. dass der Osten mehr vom Hören, der Westen mehr vom Sehen ausgeht. Wiederum finden wir bei den Mystikern schon die „orientalische Innerlichkeit, in der rheinischen Mystik ebenfalls die Innerlichkeit, im christlichen Mönchtum den Gedanken der Wüste und im asiatischen Tantrismus sowohl Innerlichkeit wie das Bild der Wüste. Schematisierungen von Osten und Westen funktionieren darum auch nicht. Ebenso wenig helfen einseitige monistische oder dualistische Interpretationen – wie die von Objektivität und Subjektivität – weil Weisheit mehr ist als solche Denkformen. In diesem Zusammenhang werden das non-dualistische indische Advaita-Denken und das metaphorische Begreifen zum hermeneutischen Schlüssel, denn die Metaphorik ist nie so eindeutig wie eine begriffliche Definition, und so gibt es Möglichkeiten aus der Apodiktik eines einseitigen Sinnverstehens herauszukommen.

So haben östliche wie westliche Denkgänge ihre Berechtigung und können auch nicht als minder oder mehr entwickelte Denkformen angesehen werden, als würde der Westen gegenüber dem Osten die Zivilisation repräsentieren. Die Frage bleibt allerdings, wie eine Harmonie zwischen Innen und Aussen auf allen Ebenen zustande kommen kann. Immerhin macht selbst der christliche Glaube im „Credo“ deutlich, dass es sich um ein „Symbol“ handelt, das nicht mit der Lehre, dem Dogma, verwechselt werden darf.

Am Beispiel der Entwicklungen im Theravada-, Mahayana- und Vajarana-Buddhismus (konkret am Tibetischen Totenbuch) lassen sich unterschiedliche Synthesen zu einem neuen integralen Glaubensverständnis ablesen, wenn man nicht historisch, sondern religiös argumentiert. Am Verständnis von „persona“ lässt sich ablesen, dass es nicht um moderne westliche Individualisierungstendenzen geht, sondern um die „Mitte“, wie die „Mittleren Reden des Buddha“, zu denen dieses Vorwort gehört zum Ausdruck bringen. So hat gerade die historische Betrachtung religiöser Texte nur ihr begrenztes Recht, wie die Auslegung des buddhistischen Herz-Sutra zeigt, wenn es mit dem „Herzen gesprochen“ wird. Dadurch wird das Substanzdenken hin zum „Nicht“ überwunden.

Solche Komplexität von „Innen“ und „Aussen“ zeigt sich auch in China. Sie verbietet es, einzelne Autoren etwa mit dem Taoismus zu identifizieren, zumal das Buch von Lie Zi (Lie Tzu) – das wahre Buch der unausschöpflichen Quelle der Leere – nicht im Abstrakten, sondern an konkreten Beispielen philosophiert und verloren gegangene Elemente durch neue Elemente umkreist, etwa indem die dortige Metaphorik bewusst mehrere Interpretationen offen lässt. Lie Zis hermeneutischer Zirkel ist darum kein *circulus viciosus*, sondern ein Kreis des Lebens hin zu Glück und Frieden, die nicht mehr materialistisch oder substantiell verstanden werden, sondern im Zeitlichen lässt sich wie beim Trinken einer Tasse Tee die ewige Quelle entdecken. Mit dieser Vorrede zu der „Mittleren Sammlung“ der Reden des Buddha lädt Panikkar nun ein, in den Zirkel der unterschiedlichen Leser einzutreten.

## **Résumé: Etude préliminaire de la sagesse orientale**

Dès le début Panikkar constate que la sagesse n'est ni occidentale ni orientale. La sagesse de l'esprit est valable pour tous, c'est pourquoi la sagesse est commune, humaine, c'est à dire universelle. Il faut considerer à ce point un double aspect, d'une part à l'égard de la forme, d'autre part à l'égard des raisons de l'esprit. Car la langue de l'esprit est soumise aux conditions de la culture. D'ici se pose la question ce que les religions peuvent dire de commun et de différent par rapport à la sagesse. Leurs expressions particulières sont un indice pour une éventuelle unite transcendante. Si tel est le cas, comment doit-on comprendre que les doctrines des différentes traditions sont incompatibles entre elles. La fonction décisive de la sagesse (universelle) est cependant de guider l'homme vers le salut et la perfection. Cela se passe avec "l'amour pour la sagesse", la philo-sophia, dans le sens original du mot. Mais il faut comprendre la philo-sophia plutôt comme "la sagesse de l'amour". Les mystiques de

tous les temps ont découvert cette réalité à travers les différences religieuses et culturelles. Une *metanoia* s'impose donc, un convertissement culturel, pour éviter une catastrophe.

Ainsi Panikkar redéfinit "Orient" et "Occident" en montrant que dans chacun de nous il y a aussi bien un "Orient" qu'un "Occident". Des éléments particuliers de l'Orient / du matin deviennent alors fascinants, comme par exemple l'aurore qui annonce le jour. De cette manière l'ouest s'est intéressé au ciel et l'est au chemin. Le symbole de la croix avec son origine égyptienne a uni le ciel et la terre avec sa ligne verticale et horizontale – comme l'objectivité et la subjectivité, parce que la sagesse est plus que ces formes de la raison.

Avec la comparaison des métaphores de Thérèse d'Avila et les Upanishads Panikkar montre exemplairement comment les uns considèrent le ciel comme l'habitation du divin (en Occident) et les autres le cœur comme lieu du divin (en Orient), c'est-à-dire l'Orient part plutôt de l'écoute et l'Occident de la vue. Nous retrouvons encore ainsi l'"intérieurité orientale" chez les mystiques, dans la mystique rhénane également l'intérieurité, dans le monachisme chrétien l'idée du désert et dans le tantrisme asiatique aussi bien l'intérieurité que l'image du désert. C'est pourquoi les schématismes de l'Orient et de l'Occident ne correspondent pas. Des interprétations monistiques ou dualistiques n'aident pas non plus. L'esprit non-dualistique de l'advaita indien et l'intelligence métaphorique donnent dans ce contexte la clé herméneutique, vu que les métaphores ne sont jamais aussi claires qu'une définition terminologique. Par là il y a des possibilités de sortir de l'apodictum d'une intelligence unilatérale du sens.

De cette manière les approches occidentales et orientales ont leur droit. On ne les peut pas regarder comme des formes de raison – plus ou moins développées. Il est donc faux de penser que l'Occident représente la civilisation quant à l'Orient. Mais il reste la question comment une harmonie peut se réaliser. En tout cas la foi chrétienne montre dans le "credo" qu'il s'agit d'un symbole qui ne doit pas être confondu avec la doctrine, le "dogme".

En se basant par exemple sur les développements dans le bouddhisme thévada, mahayana et vajrayana (illustré par le livre tibétain de la mort) on peut trouver différentes synthèses pour une nouvelle compréhension de la foi. Mais il ne faut pas argumenter de façon historique, mais religieuse. Par la signification de "persona" on peut constater qu'il ne s'agit pas des tendances modernes de l'Occident qui individualisent, mais qu'il s'agit du "centre", comme les "Sermons Moyens" du Bouddha l'expriment. C'est pourquoi la considération historique n'a qu'un droit limité comme le montre l'interprétation de la Sutra du Cœur en parlant "par cœur". Ainsi l'esprit de substance est surmonté vers le néant.

Une telle complexité se montre également en Chine. Elle interdit par exemple d'identifier certains auteurs avec le taoïsme d'autant plus que le livre de Lie Zi (Lie Tzu), le vrai livre de la source inépuisable du vide, philosophie avec des exemples concrets et laisse tourner autour des éléments perdus des éléments nouveaux, c'est à dire qu'il laisse ouvert les métaphores pour plusieurs interprétations. C'est pourquoi le cercle herméneutique de Lie Zi n'est pas un *circulus viciosus*, mais un cercle de la vie vers le bonheur et la paix. On ne le comprend plus de façon matérialiste ou substantielle, mais dans le temporel on découvre la source éternelle en buvant par exemple une tasse de thé. Par cette préface à la "Collection Moyenne" des sermons du Bouddha, Panikkar invite alors à entrer dans le cercle des différents lecteurs.

*Traduction: Tom Kerger*

### **Summary: preliminary study of the eastern wisdom**

Right from the start Raimon Panikkar points out that wisdom is neither "eastern" nor "western". Wisdom of thinking is a common human phenomenon, it is universal. But two aspects of thinking have to be considered, on the one hand the formal aspect, on the other hand the rational aspect, because the way of expressing wisdom, of course, underlies cultural conditions. Therefore the question arises which aspects of wisdom are shared by the individual religions, and which are different. Their respective way of expression indicates whether there is a transcendent unity of the religions, and if so, how it is to be understood, keeping in mind that the teachings of individual religions are partly incompatible. The decisive function of universal wisdom however is: to lead people to salvation and perfection. This can be achieved by the "love of wisdom", which is the literal meaning of the word "philo-sophia". It would even be better to understand as the "wisdom of love". Mystics of all times have discovered the universal reality of love despite all religious and cultural differences. To avoid conflicts or even a catastrophe a cultural change, a *metanoia*, is necessary.

Panikkar finds a new definition of "orient" and "occident", by showing that both are present inside each of us. Certain elements of the orient – the morning – are especially fascinating, such as the dawning of the day, which stands for awakening and illumination. Thus the west has always been more interested in the sky/heaven and the east more in the way/path. The symbol of the cross, from its Egyptian origin has always united heaven and earth by its horizontal and vertical lines.

Panikkar compares the metaphors used by Theresa of Avila to those in the Upanishads and demonstrates by these examples how the occident tends to locate the "divine" in heaven, whereas the orient tends to locate it in the human heart, i.e. the east more relies on listening and the west more on watching. However, we can find an eastern inwardness also with western mystics, especially with Rhenian mystics; we can also find the idea of the desert with Christian monks on the one hand, and on the other hand we can also find inwardness as well as the image of the desert within Asian tantrism. Therefore a schematic view of east and west does not work, neither do monistic or dualistic interpretations, like "objectivity" and "subjectivity", because wisdom is more than these categories. In this way the non-dualistic Indian way of thinking, *advaita*, and metaphorical conceptions become hermeneutic keys, because metaphors never are as explicit as conceptual definitions and thus leave possibilities to escape established understanding. This shows that both eastern and western ways of thinking are

justified and none of them can be regarded as superior or inferior or as representing more civilization than the other.

The question remains how harmony between the internal and the external can be achieved on all levels. Even Christian faith makes it clear in the "Credo" that it is a symbol that must not be mistaken for the doctrine, the "dogma".

In the examples of various developments in Theravada, Mahayana and Vajrayana Buddhism (e.g. in "The Tibetan Book of the Dead") we can find different syntheses of a new integral understanding of faith, not based on historical but on religious arguments. The new concept of, e.g., "persona" shows that it is not concerned with modern western ideas of individualism but with the idea of the centre of the individual – just as it is expressed in "The Middle Teachings of the Buddha", which this preface belongs to. Thus a historical approach to religious scriptures has only a restricted justification, as is demonstrated by the buddhistic Heart-Sutra when it is spoken by the heart and transposes the idea of "substance" to "non-substance". Such a complexity of the "internal" and "external" can also be found in China. That is why you cannot identify individual authors with Taoism itself. The book of Lie Zi (Lie Tzu) for example – the book of the veritable source of emptiness – does not give a philosophy of the abstract but of concrete examples and also describes forgotten elements by new ones and develops metaphors that are consciously ambiguous and open to different interpretations. Lie Zi's hermeneutic circle is not a vicious circle, but a circle of life in peace and happiness, not in a materialistic sense, but like an eternal source can be discovered in the drinking of a cup of tea. In this preface to the "Middle Collection" of the teachings of the Buddha Panikkar invites us to enter the circle of a pluralistic readership.

*Translation: Elke Westerhoff*

Zuerst erschienen in: Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): Europa im Orient – Der Orient in Europa. Religionen im Gespräch Bd. 9 (RIG 9). Balve: Zimmermann 2006, S. 11-32

RIG9/panikkar1, 21.02.06