

El papel de las humanidades y las ciencias sociales desde la comprensión de la complejidad ambiental y la tradición espiritual oriental*

Ana Cecilia Vallejo Clavijo**

José Arlés Gómez Arévalo***

Ximena Caro Vallejo****

Recepción: 22 de agosto de 2012 • Aprobación: 11 de diciembre de 2012

* El presente artículo de reflexión hace parte de la segunda etapa del proyecto investigativo Ciencia-Espiritualidad, reconocido y clasificado por Colciencias con categoría C. Este proyecto, en un sentido amplio, pretende presentar los diferentes significados y sentidos que el hombre le ha asignado a la naturaleza y la relación que ha instaurado con ella. Por tal razón, se incluyen temas relacionados con lo ambiental, el espacio urbano, el espacio concebido desde las ciencias, el arte, etc. En la presente investigación se plantea la relación hombre-naturaleza desde lo ambiental, a partir de algunos planteamientos epistemológicos posmodernos occidentales y de la tradición espiritual oriental. Los planteamientos que se dan a conocer en este artículo hacen referencia a algunos de los contenidos temáticos presentados en la tesis de maestría de la investigadora Ximena Caro: *Una aproximación sobre el saber referido a la complejidad ambiental y la interconexión entre hombre y naturaleza desde Rodolfo Kusch*. Igualmente, se quiere aclarar que algunos temas desarrollados en este artículo forman parte de lo expresado por los investigadores José A. Gómez y Ana Cecilia Vallejo, en el libro que se encuentra en preparación denominado *Complejidad ambiental: educar para la salud y la calidad de la vida*, cuya edición está en curso.

** Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Licenciada en Filosofía y Humanismo por la Universidad Santo Tomás. Estudios de Doctorado en Filosofía Pura en la Universidad Javeriana. Magíster en Docencia Universitaria por la Universidad Santo Tomás. Integrante del grupo de investigación Ciencia-Espiritualidad, reconocido por Colciencias con categoría C. Correo electrónico: anacelv@hotmail.com

*** Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Urbaniana, Roma. Magíster en Filosofía por la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Especialista en Educación y Filosofía Colombiana por la Universidad Santo Tomás, Bogotá. Especialista en Orientación Sexual por la Universidad Manuela Beltrán, Bogotá. Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Estudios de Postdoctorado en Ciencia y Narrativa en la Universidad de Córdoba, Argentina. Socio Fundador de Reiki, Manos de Luz y Fundación Palpitar. Autor de numerosos artículos y varios libros sobre epistemologías emergentes, educación, sanación integral y diálogo espiritual con el lejano Oriente. Actualmente es el director de la línea en Pedagogía del Doctorado en Educación de la Universidad Santo Tomás. Director del grupo Ciencia-Espiritualidad. Correo electrónico: angel777abc@hotmail.com

**** Licenciada en Lenguas y Literatura Extranjera por la Universidad de Bologna, Italia. Magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás. Estudios de Economía en la Universidad Santo Tomás. Traductora y revisora de textos literarios en la editorial Assirio y Alvim, Lisboa (Portugal). Actualmente forma parte del grupo de investigación Ciencia-Espiritualidad. Docente de Portugués, francés e italiano en el Instituto de Lenguas Fray Bernardo Lugo de la Universidad Santo Tomás. Se ha desempeñado como traductora de artículos filosóficos en la revista *Análisis* del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: ximencaro49@gmail.com

Resumen

Este artículo hace referencia al tema de la complejidad ambiental, que centra su crítica en el proyecto moderno científicista en el que predomina la certeza y la certidumbre, al introducir la indeterminación, la incertidumbre y otro tipo de lógicas en el campo del conocimiento y al incluir posturas epistemológicas más abarcales en el plano social y humanístico. De la misma manera, se hace referencia al aporte de algunas tradiciones del Lejano Oriente, con las cuales comparten las ciencias de la complejidad la consideración de la interrelación de la estructura del universo, la naturaleza y los seres vivos. En esta interrelación, el ser humano es concebido como un componente complejo bio-psico-social-trascendental, por lo que puede destacarse su dimensión singular, irrepetible, abierta y trascendente.

Palabras clave: complejidad ambiental, ciencias de la complejidad, tradiciones orientales, sistemas, ser, comprensión del ambiente.

The role of the humanities and social sciences from the understanding of environmental complexity and Eastern spiritual tradition

Abstract

This article refers to the issue of environmental complexity, which focuses its criticism on the modern scientific project in which certainty predominates, by introducing the indeterminacy, uncertainty and other logics in the field of knowledge and by including more sweeping epistemological positions in the social and humanistic areas. Similarly, reference to the contribution of some traditions of the Far East is done, with which the West shares the sciences of complexity, and the consideration of the relationship of the structure of the universe, the nature and the living things. In this relationship, the human being is conceived as a bio-psycho-social-transcendental complex component, so that his unique, particular, open and transcendent dimension can be highlighted.

Keywords: environmental complexity, complexity sciences, Eastern traditions, systems, being, understanding of the environment.

Le rôle des humanités et des sciences sociales à partir de la compréhension de la complexité environnementale et de la tradition spirituelle orientale

Résumé

Cet article fait référence au sujet de la complexité environnementale, qui concentre sa critique sur le projet moderne scientifique dans lequel la certitude prédomine, en introduisant l'indétermination, l'incertitude et autres types de logiques dans le champ de la connaissance en incluant des approches épistémologiques plus générales dans le social et l'humanistique. De la même façon, les apports de quelques traditions d'Orient sont référenciés, avec lesquels elles partagent les sciences de la complexité, la considération de l'interrelation de la structure de l'univers, la nature et les êtres vivants. Dans cette interrelation, l'être humain est conçu comme une partie complexe bio-psycho-social-transcendant, pouvant remarquer sa dimension singulière, irrépétibile, ouverte et transcendante.

Mots-clés: complexité environnementale, sciences de la complexité, traditions orientales, systèmes, être, compréhension de l'environnement.

Introducción

El presente artículo se divide en dos partes. En la primera se aborda el tema de la complejidad ambiental desde la reflexión y aportes de algunos pensadores occidentales, entre los que se encuentran Leff, Gadamer, Husserl, Lévinas y Heidegger, García Canclini y Sousa Santos. En este apartado, el tema sobre el saber referido a la complejidad ambiental intenta establecer una complementariedad de saberes que se orientan a la construcción de un hombre y una sociedad con proyectos abiertos, innovadores, creativos, alternativos, a partir de la adopción de métodos transdisciplinarios que pretenden superar el aislamiento propio de las disciplinas. Además, este tema supera el enfoque interdisciplinar o multidisciplinar, en la medida en que predomina el diálogo entre saberes. En otras palabras, pretende comprender las interacciones e interdependencias entre realidades heterogéneas, que van más allá de la problemática científico-ecológica propia de las ciencias naturales, en la que predomina el estudio del organismo vivo y su medio ambiente.

En la segunda parte se hace un acercamiento a algunos de los principales planteamientos que surgen desde dos de las más importantes tradiciones del Lejano Oriente: el taoísmo y el hinduismo, que desde sus visiones generosas de la interrelación de la estructura del universo, la naturaleza, la energía (chi o prana) y los seres vivos hacen una lectura diferente del ser humano, similar a la propuesta por la complejidad ambiental en términos de un componente complejo bio-psico-social-trascendente, lo que permite destacar su dimensión singular, irrepetible, abierta y trascendente.

El aporte de Leff al tema de la complejidad ambiental

Tratando de establecer la diferencia entre el saber de la complejidad ambiental y el de las ciencias naturales, algunos estudiosos como E. Leff sostienen que el estudio de la complejidad ambiental no emerge estrictamente de la evolución de la *physis*, de la organización compleja y la retroalimentación cibernética; de lo que se trata es de establecer una

reflexión profunda y un cuestionamiento de nuestro propio conocimiento, sus límites y certidumbres. Leff (2003) realiza una crítica a la historia “natural” en comparación con los planteamientos de la complejidad:

Esta vía de comprensión de la complejidad ambiental hace su puerta de entrada por la vía de la desnaturalización de la historia “natural” que habría culminado en la tecnificación y economización del mundo, donde el ser y el pensar se encuentran enlazados por el cálculo y la planificación, por la determinación y la legalidad, a ese mundo dominado y asegurado que llega a su límite, con el caos y la incertidumbre (p. 10).

Lo anterior no descarta de plano la orientación científica, en particular la de las ciencias de la complejidad; es más, este saber tiene algunos aspectos que comparte con ellas, dado que toma algunas conceptualizaciones sobre ciertos fenómenos físico-químicos, en los que se destacan procesos de irreversibilidad asociados con el eje del tiempo, ampliamente trabajados por Prigogine; sin embargo, en el saber referido a la compleja ambientación de este tiempo, se interpreta el horizonte de temporalidad, asociado a factores humanos y sociales contextualizados a partir de historias pasadas memorias, tradiciones, etc.

Asumiendo una crítica frente al proyecto cientificista moderno, encaminado hacia la objetividad, certeza, legalidad y comprobación en el conocimiento, introduce otro tipo de racionalidades en este campo: surge de una reflexión y una crítica sobre el mundo y la naturaleza, que ha sido tratado por la ciencia de forma especializada, fragmentada y objetivizada (para Leff, se trataría de la complejidad ambiental); sin embargo, comparte con las ciencias de la complejidad la consideración del ser humano como un componente complejo bio-psico-social-trascendental, en el que se asume la condición humana como una identidad compleja de forma interdependiente e interrelacionada. Leff (2007) establece que este tipo de conocimiento “remite a un saber sobre las formas de apropiación del mundo y de la naturaleza, a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento” (p. 45).

Esta crítica hacia las ciencias de la modernidad ya había sido planteada por filósofos como Husserl, en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en el que se cuestiona el hecho de que, frente a los éxitos innegables reportados por la ciencia, los seres humanos se han dejado cegar por ella; en otras palabras, se ha olvidado considerar el aspecto humano del hombre, lo que "significó un alejamiento de las preguntas decisivas para una auténtica humanidad" (Husserl, 2008, pp. 49-50).

Este saber referido a la complejidad ambiental se opone a todo tipo de conocimiento que tiende a derivar, a partir de una ley general (como podría ser, por ejemplo, el estudio de lo social bajo la ley del mercado únicamente), todas las explicaciones y comprensiones, pretendiendo unificar los distintos órdenes ontológicos de lo real. Parte, además, de que la estructura del universo, la naturaleza y los seres vivos están configurados a partir de elementos interrelacionados. La condición humana, como se expresó anteriormente, comporta ecológicamente un componente de interrelación bio-socio-cultural, temporal y trascendente. Desde la interdependencia de todos los elementos, se trata de establecer su funcionalidad global, haciendo que el todo sea más que la suma de las partes. Esto significa que cada ser humano no se entiende de forma autónoma, dado que necesariamente está inscrito en un ecosistema con las demás especies. Esto lleva a afirmar que cada ser no se entiende por sí mismo sin el ecosistema, sin las demás especies en interacción con él y sin los demás individuos de la misma especie.

Al tener el ser humano un origen común, esto lo lleva a compartir un destino común de manera personal y única, orientado hacia un futuro siempre abierto. Lo anterior implica que existe una sinergia en el universo entero: el ser humano viene a ser portador de toda la riqueza de la naturaleza y de la cultura de forma singular e irrepetible; cada quien, a partir de su experiencia particular, elabora su síntesis de totalidad.

La complejidad ambiental y la hermenéutica

Desde el punto de vista epistemológico, el saber referido a la complejidad ambiental pone en cuestión la consideración del sujeto como portador de una autonomía racional y analítica que lo lleva a establecer una separación sujeto-objeto. En esta interpretación de sentido, desde la hermenéutica y aplicada al campo ambiental se amplía la circularidad comprensiva, realizándose el tránsito entre el sujeto y el objeto, lo particular y lo universal, la subjetividad y la objetividad, el hombre y la naturaleza.

En esta orientación, basada en la interpretación de sentidos, cobran especial importancia la historia y la tradición, en la medida en que se asume que la realidad histórica y la tradición no pueden ser consideradas como un comportamiento objetivado. Gadamer (1996) considera que la historia pertenece a la *historia efectual*, esto es, al ser de lo que se comprende. Desde esta comprensión, lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad predictiva; de lo que se trata es de comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica. Al referirse al objetivo de la historia, Gadamer (1996) considera que este tiene la siguiente orientación:

Confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, sino comprender cómo es el hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así (p. 33).

Este filósofo asume que la historia de ese ser se comprende de manera personal, lo que lleva a considerarla desde una diversidad de interpretaciones constitutivas del ser efectual. Por tanto, al negarse a comprender esta historia efectual, se llega a una ingenuidad metodológica propia de las ciencias positivas, a una deformación del conocimiento, en la que aparecen “demostraciones irrefutables de cosas verdaderamente falsas” (Gadamer, 1996, p. 371).

Lo anterior lleva a concluir que la experiencia histórica de la comprensión es verdadera pero no científica, puesto que necesariamente la hermenéutica conlleva alguna dimensión subjetiva o referencia esencial del sujeto. De acuerdo con estos planteamientos y en relación con el campo ambiental, se podría establecer que la interpretación que se hace sobre dicho campo, además de tener un componente subjetivo, deberá integrar una dimensión práctica, capaz de responder a una exigencia ética de responsabilidad.

Desde Gadamer se asume, además, que en esta interpretación de la realidad juega un papel importante el lenguaje; a partir de él se hace posible establecer una relación frente a nuestro entorno y los demás. En sus estudios sobre hermenéutica considera que el lenguaje mismo viene a constituirse en una acción de libertad, una apertura al mundo que amplía nuestro horizonte. De la misma manera, en el campo de la complejidad ambiental se lleva a cabo la experiencia comunicativa a través de los diferentes juegos dialógicos, en los cuales se involucran diversos actores que aportan una pluralidad de saberes, posibilitando la emergencia de significaciones y sentidos. Así, la hermenéutica puede significar estar abierto, oír al otro; según Gadamer (1996), "se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro" (p. 35).

En este proceso se llega a una igualdad entre la interpretación y la conversación, en la medida en que al hablar se involucra simultáneamente al que es su interlocutor; también, tanto el lenguaje como el discurso están permeados por una construcción y deconstrucción de sentido. Así, la clave para iluminar la hermenéutica se puede encontrar en la conversación y el diálogo, como diferentes modos de estar en el lenguaje; de esta forma, la comprensión se torna en una verdadera relación vital, lo que quiere decir que el lenguaje viene a constituirse en la vida sustancial, que soporta la realidad histórica y la tradición.

Al abordar desde la hermenéutica y, en particular, desde la historia y la tradición el campo de lo ambiental, se encuentra que este gana en comprensión y ampliación del horizonte cuando está referido a procesos que

tienen su arraigo desde la conquista y colonia. Desde esta interpretación histórica, se hace comprensible el significado que para el indígena tuvo la naturaleza y el tipo de saber que se implementó en América. Se puede establecer, además, cómo el propósito del español en este estudio científico sobre las nuevas tierras americanas, la naturaleza y los seres vivos correspondió al orden de la representación, íntimamente relacionado con el proyecto geopolítico de España.

Parte I: Estudio sobre el ser, la otredad y el poder

En el estudio del saber referido a la complejidad ambiental se intenta desarrollar y profundizar, a partir de algunos autores, tres aspectos mencionados por Leff: el ser, la otredad y el poder.

Ser

En el plano del ser, se consideran los planteamientos heideggerianos del ser situado en el mundo, el estar-en-el-mundo, en la cotidianidad, con una dimensión de trascendencia, en la medida en que se encuentra abierto a posibilidades en el horizonte de la temporalidad. La referencia a dichos planteamientos tiene como propósito establecer una posible relación con el saber de la complejidad ambiental y están referidos al problema del conocimiento, la condición humana, su relación con las cosas y el entorno.

Desde Heidegger, el *Dasein* (ser ahí) hace referencia al ser que somos cada uno de nosotros, no cerrado al mundo, sino en relación con él. Además, este ser tiene que “habérselas con las cosas”, en otras palabras, con “instrumentos útiles”. Esta instrumentalidad se torna utilizable en la medida en que las cosas tienen relación con la vida y la experiencia, adquiriendo una significación propia. Asimismo, se podría pensar que la naturaleza nos puede prodigar algún tipo de utilidad; sin embargo, surgen una serie de cuestionamientos en torno a ello, por ejemplo: ¿qué o cuál es el significado que le doy a la naturaleza?, ¿cuál es el sentido que le otorgo?

Desde estos cuestionamientos se quiere comprender cómo al abordar el campo de la complejidad ambiental surgen una variedad de interpretaciones y pluralidad de significaciones que están relacionadas con la vivencia de los hombres o de los grupos, quedando cuestionada, en el nivel epistemológico, la realidad objetiva independiente del sujeto.

Heidegger, en su libro *Ser y tiempo*, al hacerse la pregunta por el Ser, se refiere al método fenomenológico en la investigación. En este estudio, muestra cómo la tarea de la ontología es destacar el Ser del ente y explicar el Ser mismo. Es cuidadoso, además, en aclarar que el uso del término *ontología* no está referido a una determinada disciplina filosófica. Así se expresa:

No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés; de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las “cosas mismas” pueda configurarse tal vez una disciplina (Heidegger, 2009, p. 47).

Acentuando el aspecto ontológico del saber, este filósofo encuentra que la investigación emprendida en ese acto de aprender iría referida hacia todo aquello que se nos muestra de manera inmediata, es decir, “a toda mostración del ente tal como se muestra a sí mismo”. Sin embargo, para Heidegger aquello que se nos muestra a sí mismo y en la inmediatez puede permanecer oculto, oscuro, encubierto, recubierto; por esta razón, se requiere de un método de investigación que evidencie ese Ser que se estudia de forma completa. La ruta trazada por Heidegger (2003) se dirige hacia una investigación fenomenológica que sería: “El modo de acceso y determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología” (p. 58). Desde esta investigación fenomenológica no se nombran las cosas de la forma como se hace en las ciencias particulares; esta solo da información acerca de “la manera de mostrar y de tratarlo que en esa ciencia debe ser tratado” (Heidegger, 2003, p. 57).

Debido a que el ente tratado puede mostrarse desde sí mismo de diversas formas: encubierto, recubierto o disimulado o incluso oculto, toma sentido

la famosa frase heideggeriana de que “el ser ha estado encubierto y se ha olvidado”. Por tal razón, es necesario sacarlo del ocultamiento y hacer la aclaración de que es el ser del ente lo que ha estado olvidado, y por ello, la fenomenología “lo toma ‘entre manos’ como objeto”.

Al referirse al término *existencialismo* en relación con Heidegger, Vattimo hace la aclaración de que esta palabra no tiene un interés exclusivo acerca de la existencia, sino que el problema apunta hacia algo que parece haber sido olvidado: el problema del ser. Aunque, aparentemente, esta cuestión puede parecer abstracta, representa un esfuerzo por concretar las dimensiones efectivas del ser. Para Heidegger, la fenomenología viene a constituirse en la ciencia del ser del ente: ontología que tiene como tema el ente óntico, ontológicamente privilegiado (el *Dasein*), y es desde allí de donde surge la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal.

Heidegger considera que la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica y está referida a la interpretación. En el libro mencionado, parte de los siguientes interrogantes: ¿cuál es el ente interrogado y la forma correcta de acceso a él?, ¿cómo se llega al *Dasein* y a comprenderlo? En el intento de contestar estas preguntas, se plantea que el conocimiento tiene que ser visto tal como es, es decir, como un modo de ser del *Dasein*.

Al hacer alusión al fenómeno mismo del conocimiento, Heidegger muestra que este se funda en un previo “yo estar en el medio del mundo” y constituye esencialmente el ser del *Dasein*. De lo anterior podemos afirmar que el conocimiento es un modo de existir del *Dasein* que se funda en el estar-en-el-mundo, en la cotidianidad. El *Dasein*, “el ser ahí”, como se expresó anteriormente, se abre para sí mismo en su más peculiar “poder ser” como proyecto existencial. Este carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del ahí, del estar-en-el-mundo, como el ahí de un poder-ser. En síntesis, este proyecto se constituye como la estructura existencial del ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico.

El *Dasein* alude también, como ya se había mencionado, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano, a un determinado ente, el que somos nosotros mismos. Así se refiere: “Este ente, el *Dasein*, tiene,

como todos los entes, un modo de ser específico. En nuestra terminología designamos el modo de ser del *Dasein* como existencia (*existenz*)” (Heidegger, 2009, p. 54).

En la comprensión del ser, la dimensión de la temporalidad, según Heidegger, adquiere vital importancia, dado que desde ella se prepara el terreno para llegar a la respuesta por la pregunta por el ser. Así, el *Dasein* se comprende en el horizonte de la temporalidad; esta viene a ser la determinación originaria del sentido del ser. Por otra parte, el *Dasein* puede preguntarse sobre su sentido de la existencia misma, o por el sentido del ser en general, quedando abierta la pregunta por la historicidad del *Dasein*. Ello quiere decir que la pregunta por el sentido del ser se puede entender como una averiguación histórica, quedando la posibilidad de que el *Dasein* se interprete no solo desde su modo de ser en el mundo. Se aclara, además, que esta temporalidad no tiene nada que ver con el concepto de temporalidad trabajado en las ciencias naturales.

Acerca de las cosas y su instrumentalidad

Este “yo estar en el medio del mundo” que constituye esencialmente el ser del *Dasein* tiene que habérselas con las cosas; pero estas, antes de ser realidades provistas de existencias objetivas, son, para nosotros, instrumentos. La utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de las cosas o, en general, su significado en relación con nuestra vida no es algo que se agrega a la “objetividad” de ellas, sino que es un modo de darse más originario: es el modo en que se presentan a nuestra experiencia primariamente.

Vattimo (2009) explica cómo al referirnos al instrumento, este puede incluir cosas como la luna, que al iluminar el paisaje nos sume en un estado de ánimo melancólico, igualmente la contemplación “desinteresada” de la naturaleza, los recuerdos, etc. Desde la perspectiva heideggeriana, el modo de presentarse originario de las cosas de nuestra experiencia no es un aparecer como “objetos” independientes de nosotros, sino que se dan como instrumento. Para Vattimo (2009), “la simple presencia se revela así

como modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad, que es el verdadero modo de ser de las cosas” (p. 29).

Desde estos planteamientos, el mundo no le es dado primariamente al *Dasein* como un conjunto de “objetos”, con los cuales posteriormente se pondrían en relación al atribuirle sus significados y funciones; por el contrario, las cosas se dan ya provistas de un significado y se manifiestan como cosas únicamente en cuanto se insertan en una totalidad de significados de la cual el *Dasein* ya dispone. Ello quiere decir que las cosas son, ante todo, instrumentos, pero el instrumento nunca está aislado, pues siempre es un instrumento para algo, tiene utilidad en el mundo.

Relacionando los planteamientos heideggerianos antes expuestos con el tema de la complejidad ambiental, y en el intento por establecer algunos aspectos comunes, se podría asumir que este ser-en-el-mundo heideggeriano no se refiere al “sujeto” del que se habla en la filosofía moderna, puesto que esta noción presupone que el sujeto se contrapone al objeto. Esta orientación comparte la complejidad ambiental, dado que al referirse a este ser, que es el hombre mismo, establece una relación con la naturaleza. Además, la situación existencial humana heideggeriana, caracterizada por su apertura del hombre hacia múltiples posibilidades y proyectos infinitos, es igualmente compartida por el saber referido al campo de la complejidad ambiental. Así se expresa Leff (2003):

El mundo explota para destrabarse y dessujetarse del logocentrismo, abriendo los causes de la historia desde los potenciales de la naturaleza compleja, desde la actualización del ser a través de la historia y su proyección al futuro a través de las posibilidades que abre la construcción de utopías desde la fecundidad de la otredad (p. 14).

Partiendo de que la naturaleza puede ser concebida como cosa, dado que presenta un carácter de utilizabilidad, en la medida que reporta un significado en relación con la vida, cabe preguntarse hasta qué punto tal utilizabilidad necesaria y vital se convierte, inicialmente, en una

sobreexplotación ligada a intereses económicos y de poder, ajena a toda responsabilidad futura.

Otredad

Como se mencionó anteriormente, la visión que plantea la complejidad ambiental es portadora de una nueva racionalidad e implica la adopción de un nuevo tipo de lógica que posibilite la comprensión compleja de la realidad humana y social. En esta comprensión tiene cabida la diferencia o el reconocimiento de la no identidad en su autonomía y singularidad, a partir del reconocimiento del otro, la(s) otredad(es), con sentido ético y de responsabilidad. Esta nueva lógica que se instaura es denominada por Boff como *dialógica*; en ella se desarrolla el intercambio de saberes complementarios no excluyentes y articulados, conservando cada uno su especificidad. Surgen del encuentro, enfrentamiento, antagonismo, entrecruzamiento, complemento, reinvencción e hibridación con otras identidades (ser) y construcciones simbólicas (sentidos), que se solidarizan, habitan o se excluyen en la diferencia. Sobre esta diversidad compleja, Leff (2003) señala:

Subyace una ontología y una ética opuestas a todo principio homogeneizante, a todo conocimiento unitario, a toda globalización totalizante: abre una política que va más allá de las estrategias de disolución de diferencias antagónicas en un campo común y bajo una ley universal: la política ambiental es convivencia en el disenso (p. 29).

El saber que hace referencia a la complejidad ambiental trasciende la dualidad sujeto-objeto en el reconocimiento de la diferencia del otro como humano a través de las relaciones de alteridad opuestas a la mismidad o totalidad. En ese proceso de reconocimiento subyace una ontología y una ética opuestas a todo principio universalista, a todo conocimiento unitario global y totalizador. Se orienta al encuentro de estrategias que van más allá de la disolución de las diferencias antagónicas, promoviendo la convivencia en el disenso, la diferencia y la otredad.

La consideración sobre lo Otro desde la filosofía de Lévinas

En esta consideración sobre lo Otro y desde la perspectiva filosófica, Lévinas encuentra que el Mismo (resumido en su ipseidad de “yo”, ente particular único y autónomo) sale de sí, como un tránsito del Yo al Otro, como cara a cara. Esto significa que en las relaciones de alteridad, se hace necesario un “pensamiento” y un yo, la “interioridad de la trascendencia”. Así se expresa: “No conocemos esta relación —por esto mismo más notable— más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad solo es posible a partir del Yo” (Lévinas, 1977, p. 63).

Abordar el Otro en el discurso es recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente tener la idea de lo infinito. Para este autor, el acceso al rostro es de entrada ético; sin embargo, aunque esta relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, no se reduce a ella, pues la piel del rostro es la que se mantiene más desprotegida, y en ella se da una pobreza especial. Se tiene claro, entonces, que “la relación con el Otro es una relación ética, una enseñanza que viene del exterior; en esta transitividad no-violenta se produce la ‘epifanía misma del rostro’” (Lévinas, 1977, p. 75).

Para este filósofo, la responsabilidad moral (ética) es definida como aquella estructura esencial fundamental de la subjetividad previa donde se anuda “el nudo mismo de lo subjetivo”; responsabilidad para con el Otro abordado como rostro: “Como responsabilidad para lo que no es asunto mío o incluso que no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Lévinas, 1977, p. 79).

Desde esta consideración, Lévinas muestra cómo el Otro no es simplemente próximo a mí en el espacio, no porque pueda llegar a ser un pariente próximo, sino porque se aproxima esencialmente a mí, y yo me siento responsable de él. En esta medida, el lazo con el Otro se anuda como responsabilidad; no importa si esta es aceptada o rechazada, de lo que se trata es de hacer algo por otro, dar, ser espíritu humano. Así se expresa:

Analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro —más allá de la imagen que del otro hombre me hago—, su rostro, lo expresivo en el otro (y todo el cuerpo es, en este sentido, más o menos rostro), fuera lo que me ordena servirle (Lévinas, 2008, p. 81).

Dado que la significación del rostro del Otro es una orden significada, el Otro puede o no ser responsable de mí. En este sentido, la relación intersubjetiva se torna asimétrica: yo soy responsable del Otro sin esperar una reciprocidad; lo recíproco viene a ser asunto del Otro. Por otra parte, y desde esta visión, la justicia tan solo tiene sentido si conserva el espíritu de desinterés, y es esta idea la que anima la responsabilidad para con el otro hombre: “Asume la condición o la incondición de rehén: responde hasta expirar por los otros” (Lévinas, 2008, p. 84).

Al comportar el ser humano esta sujeción total, también manifiesta primogenitura, y es en este sentido que mi responsabilidad se torna intransferible, en el sentido de que nadie puede remplazarme. Esta responsabilidad me incumbe de manera exclusiva y humanamente, se constituye en una carga que conlleva una suprema dignidad. En esta relación de responsabilidad, yo no soy intercambiable, tengo una identidad inalienable, puesto que “yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí”.

Por otra parte, el Otro exige una defensa subjetiva que está amenazada por la totalidad o la razón impersonal de la ley; el hombre sometido se manifiesta como exigencia crítica de la justicia. Desde esta visión, la verdad se basa en la palabra del Otro, se constituye en oír al Otro como nuestro, y se manifiesta como autoridad no vinculada a las relaciones de poder.

Para algunos autores existe la posibilidad de considerar lo otro descentrado del problema de la vida humana, lo que implica un horizonte más abarcante, que comprende todas las formas de vida, como serían la de los seres biológicos en general, trátase de animales o plantas. Podríamos pensar en la frase expresada por Lévinas e interpretada ya no desde lo exclusivamente humano, sino desde algo más abarcante, como podría ser el campo de lo ambiental: “Todos somos responsables de todo y de

todos ante todos y yo más que todos los otros". Esto implica que, frente a esta realidad que se presenta, subyace una ética de la responsabilidad.

La hibridación de identidades y sentidos en tiempos de la globalización

Al profundizar el tema de la diferencia (lo otro), desde el campo de lo social se quiere destacar la emergencia tanto de identidades como de símbolos híbridos en el contexto de la globalización. En la práctica, esta hibridación de símbolos e identidades se presenta como un proyecto de reconstrucción social y comporta los diferentes significados y sentidos que tienen los grupos frente a la naturaleza, el mundo y la vida. También van incluidas las diferentes prácticas concretas productivas que dan origen a un nuevo orden social.

Ahondando un poco en el fenómeno de globalización y acudiendo a García Canclini, se encuentra que esta debe ser referenciada en contraste con otros términos que se usaban anteriormente y que hoy en día están en vías de sustitución. Ello nos lleva a cuestionar si aún en tiempos de la globalización se puede seguir hablando de colonialismo, imperialismo y culturas locales, o, por el contrario, habría que referirse a términos nuevos y emergentes como hibridación, procesos interculturales, mestizaje, sincretismo o creolización. Se aclara, además, que la globalización, a pesar de estar inscrita en el modelo neoliberal, para algunos autores como Canclini no es una nueva forma de imperialismo o neocolonialismo; sin embargo, ello no quiere significar la ausencia de nuevas modalidades de dependencia y subordinación.

Si atendemos estrictamente a la génesis de globalización, se encuentra que esta se desarrolla en la segunda mitad del siglo XX, cuando se realiza la convergencia de procesos económicos, financieros, comunicacionales y migratorios; hechos que llevan a acentuar la interdependencia entre las sociedades, generando nuevos flujos y estructuras de interconexión supranacionales. Siguiendo a Giddens, Canclini resalta la condición para

que los cambios económicos y técnicos iniciados hace cinco siglos se pudieran transformar en globales, consistente en el desarrollo de las comunicaciones y del dinero tal como ocurre a mediados del siglo XXI.

Por otra parte, la globalización no debe entenderse únicamente como un modelo que homogeniza e integra culturalmente, sino que genera por igual procesos de desigualdad, segregación, discriminación y exclusión, como se verá más adelante. Es importante aclarar que si bien había una referencia clara y de oposición entre la cultura popular y la cultura de la élite, hoy las distinciones que se establecen son diferentes. Estas distinciones se concretan entre quienes acceden a los medios de comunicación, por ejemplo, la televisión abierta y gratuita —generalmente nacional— y quienes la poseen por cable.

De esta forma, la clásica distinción entre cultura de élite y cultura popular tiende a ser remplazada por los que están informados y los que no lo están, o bien, entre quienes conservan el arraigo en las culturas históricas o aquellos que están incluidos en el mundo globalizado. De acuerdo con lo anterior, se puede establecer que la globalización ya no aparece como lo opuesto a las culturas locales, sino que emerge a partir una nueva realidad que en términos de Canclini es denominada *glocalización* y que se configura como un nuevo contexto complejo, en el que hacen presencia las *culturas mundo* mencionadas por M. Hopenhayn.

Estas identidades colectivas, que son estudiadas desde la perspectiva de la complejidad ambiental, sufren un proceso de reconstrucción debido a la influencia de los procesos de expansión. Así, se tiene que, en el plano ontológico, el uno mismo al incorporarse con el otro sufre un proceso de transformación de ese ser, abandonando su identidad sedentaria, para volverse trashumante, desterritorizada, híbrida y virtual. Este proceso viene acompañado con la virtualización de los medios electrónicos, en los que se da el cambio de las “lógicas de la representación a las lógicas de las redes”. En la conformación de este fenómeno, las demandas de los ciudadanos dependen, en menor medida, del sistema político; es decir, la figura Estado-nación, que inicialmente desempeñaba un papel unificador de la vida social, tiene ahora menos influencia. Básicamente, en

este proceso se cede el protagonismo del Estado-nación a la interacción de los ciudadanos en la producción de sentido.

Poder

Teniendo presente los planteamientos de Foucault, que aluden a las enunciaciones discursivas y el poder, se quiere mostrar aquí cómo los discursos referidos al campo de lo ambiental remiten a un saber sobre la naturaleza y el mundo, a través de relaciones de poder; en otras palabras, las formas de conocimiento están permeados desde las estrategias de poder. Para ilustrar esta relación, se instaura el juego entre poder y saber; resulta, entonces, interesante plantear el análisis que realiza Sousa Santos a partir de ciertos hechos históricos que se dieron inicialmente en América en relación con Occidente, con España; esto es, partir de la presencia del conquistador y la aplicación de estrategias de inferiorización hacia el indígena.

Desde esta perspectiva, se muestra cómo durante los procesos de conquista se utilizaron variadas estrategias de dominación, imposición e inferiorización, tales como la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la desclasificación y la transformación del otro en objeto mediante el trabajo o como recurso natural. Se encuentra, además, que mientras el indígena, considerado como salvaje, ocupa por excelencia el lugar de inferioridad, la naturaleza era considerada desde la exterioridad; precisamente, por el hecho de ocupar el lugar de la exterioridad, se le considera como un simple recurso utilitario.

En estas circunstancias, se establece que el salvaje y la naturaleza constituyen dos caras del mismo designio. El objetivo se centrará esencialmente en domesticar la "naturaleza salvaje", convirtiéndola en un recurso natural. Esta domesticación conlleva que la distinción entre recursos naturales y humanos se vuelva ambigua, en el sentido de que el indígena se va transformando en un simple recurso utilitario. La civilización, por su parte, niega y destruye el conocimiento nativo y tradicional de los indígenas,

estableciendo como legítimo y verdadero solo aquel que permite transformar la naturaleza en un recurso.

Frente a lo expuesto anteriormente, se originan varias problemáticas, como son: a pesar de la desvalorización de que es objeto el conocimiento indígena, su población se ve constantemente acosada y asediada en razón del conocimiento ancestral y tradicional que sobre fauna y flora poseen. Por otra parte, los indígenas no controlan el material genético que necesitan para su supervivencia, debido, en parte, a que mucho de este material está bajo el poder de los científicos con el objetivo de procesarlo, patentarlo y, finalmente, sacarlo al mercado. Se advierte, además, que los modelos universalistas de conocimiento y tecnologías actuales presentan una confrontación y rivalidad dando como resultado un solo triunfador a costa del exterminio de los demás, a partir del mecanismo competitivo. En este proceso y respecto a los conocimientos de las indígenas, se presenta un epistemicidio de las culturas locales o indígenas, ya sea a partir del exterminio, expulsión, olvido o bajo la forma de folclor o atracción turística.

Sin embargo, la revolución biotecnológica y la ingeniería genética cada vez han venido confiriendo un mayor valor estratégico a los recursos genéticos de los pueblos indígenas. Lo anterior genera una gran paradoja: a pesar de la riqueza del conocimiento indígena sobre su entorno natural, existe una desprotección frente a él, creándose una especie de imperialismo biológico en el que se traba una lucha desigual entre las diferentes epistemologías: la hegemonía del conocimiento científico de las empresas multinacionales y el conocimiento tradicional cooperativo de los pueblos indígenas.

Sousa Santos, en su estudio sobre descubrimientos y descubridores, muestra cómo no existen descubrimientos sin descubridores: en esta relación recíproca resulta difícil saber quién es quién. Lo que sí queda claro en esta situación es que el descubrimiento implica una relación de poder. El descubridor, al detectar un mayor poder, se siente en la capacidad de declarar al otro como descubierto. Así, todo descubrimiento tiene algo de imperial:

Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubrimiento. En este sentido, todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión (Sousa Santos, 2003, p. 69).

Desde estos planteamientos, cuando se descubre algo, lo descubierto tiene como especificidad la idea de inferioridad; en otras palabras, lo otro aparece como lo que está al margen, abajo o lejos. Estos mecanismos de inferiorización e imposición abarcan tanto lo económico (tributos, colonialismo, neocolonialismo y globalización neoliberal) y lo político (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y democracia), como lo cultural (epistemicidios, misiones, asimilación e industrias culturales y cultura de masas).

El descubrimiento del Occidente sobre la población indígena, sobre el otro, tuvo una connotación de salvaje de no humano, y su diferencia radicaba en su inferioridad. El autor muestra que aunque no constituía una amenaza desde el punto de vista civilizatorio, sí lo era como amenaza irracional. Dado que el valor del indígena residía en la utilidad que este pudiera prodigar en el orden práctico, en estas circunstancias Sousa Santos (2003) refiere:

Solo vale la pena confrontarlo [al indígena] en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines —la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe— justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación (p. 74).

Bajo las estrategias del poder y la dominación, la civilización niega y destruye el conocimiento nativo y tradicional de los indígenas, estableciendo como legítimo y verdadero solo aquel que permite transformar la naturaleza en un recurso natural. En estas circunstancias y en el contexto de descubrimiento, tanto el indígena como la naturaleza son sinónimos de salvajismo; apreciación que es propia del ambiente epistemológico de

la modernidad y que corresponde al desarrollo de la revolución científica en Europa.

El saber referido a la complejidad ambiental se opone a esta concepción universalista y eurocéntrica, proponiendo una ontología y una ética opuestas a todo principio homogeneizante, a todo conocimiento unitario, que no establece diferencias. El concebir el multiculturalismo de una forma efectiva conlleva tomar una posición política, en la que se concilia la afirmación de la diferencia del Otro, que se manifiesta en el reconocimiento de la diversidad de identidades culturales con igualdad de oportunidades. Se debe tener presente, además, que los indígenas han hecho presencia silenciosa en la historia olvidada y sin memoria, pese al gran valor que ellos han aportado.

Conclusiones de la primera parte

En el intento de establecer, por una parte, la relación y reflexión entre el hombre y la naturaleza y, por otra, destacar el papel de las ciencias humanas y sociales en el estudio de la complejidad ambiental, se podrían plantear los siguientes aspectos a manera de conclusión:

- Las epistemologías actuales, como las ciencias de la complejidad y los planteamientos que se refieren al tema del saber en relación con la complejidad ambiental, centran su crítica en el proyecto científico de la modernidad que se basa en la certeza y la certidumbre, introduciendo variantes y términos propios del pensamiento, como son la incertidumbre, la indeterminación, el logos hermenéutico, la acción interpretativa, la comprensión del ambiente, las utopías, las identidades híbridas, la alteridad, la otredad, los saberes indígenas, la construcción plural de sujetos y otro tipo de racionalidades en el campo del conocimiento que incluye posturas epistemológicas más abiertas y abarcales.
- El saber referido a la complejidad ambiental comparte con la filosofía la posición crítica frente al sentido que tomó la ciencia en la

modernidad, manifestado en el olvido de la humanidad del hombre mismo y de las preguntas radicales sobre el sentido o sinsentido de su existencia humana.

- El saber complejo sobre lo ambiental comparte ciertos aspectos respecto a las ciencias de la complejidad y la filosofía, como son la consideración de la interrelación de la estructura del universo, la naturaleza y los seres vivos, en el que va incluida de forma relacionada el ser humano en su dimensión compleja: bio-socio-cultural, temporal y trascendente. Además, se plantea una interrelación entre las partes y el todo, y del todo hacia las partes, es decir, existe una interdependencia de todos los elementos que permite una funcionabilidad global. Por esta razón, existe una relativa autonomía del ser humano frente a las otras especies, dado que está inscrito en un ecosistema con las demás especies, compartiendo un destino común, pero de manera personal, única e irrepetible. Es a partir de su experiencia particular como el ser humano elabora su síntesis de totalidad.
- La nueva lógica que se instaura desde la visión de la complejidad ambiental permite comprender la vasta realidad humana y social en la que tiene cabida la diferencia o el reconocimiento de la no identidad en su autonomía y singularidad. En dicha lógica se plantea el reconocimiento del otro (otredad) en su dimensión ética y de responsabilidad.
- Siguiendo esta línea de estudio referido a la complejidad ambiental y en relación con el problema de las identidades, se encuentra que estas surgen del encuentro, enfrentamiento, antagonismo, entrecruzamiento, complemento e hibridación con otras identidades y reinversiones (ser), formas de pensar e interpretar (sentidos) que se solidarizan o cohabitan en la diferencia. Esta orientación permite que a partir de un diálogo abierto se pongan en común las diferentes perspectivas y significados que se tienen acerca del sentido de la naturaleza, el mundo y la vida, opuesto a todo principio homogeneizante, a todo conocimiento unitario, a toda globalización totalizante.

- Se advierte, a partir de mecanismos competitivos, cómo los modelos universalistas de conocimiento y tecnologías actuales presentan una confrontación y rivalidad entre sí, dando como resultado un solo triunfador a costa del exterminio de los demás. Desde esta perspectiva, se puede plantear una especie de imperialismo biológico en el que se traba una lucha desigual entre las diferentes epistemologías: la hegemonía del conocimiento científico de las empresas multinacionales y el conocimiento tradicional cooperativo de los pueblos indígenas.
- Finalmente, es importante señalar que frente a la economía actual ligada a una lógica que ve la naturaleza desde una perspectiva antropocéntrica y como un simple recurso en función de un “valor de cambio” o de su “valor de uso”, es necesario, como bien lo muestra Sousa Santos, que surja una nueva experiencia fundacional, una nueva espiritualidad que permita una religación singular de nuestras dimensiones con las más diversas instancias de la realidad planetaria, cósmica, histórica, psíquica y trascendental. Esta religación incluye de forma especial a la naturaleza como posibilidad de vida.

Segunda parte: Aportes desde el Lejano Oriente al tema de la complejidad ambiental

Esta segunda parte da cuenta del aporte que sobre la problemática del tema de la complejidad ambiental se puede releer desde las tradiciones del Lejano Oriente, en especial desde el taoísmo y desde el hinduismo; tradiciones que durante varios siglos han concebido la relación hombre-naturaleza desde otros fundamentos de tipo espiritual, social y cultural diferentes a la visión racionalista de algunas corrientes epistemológicas de Occidente. De la misma manera, se evidencia la relación con las propuestas que sobre complejidad ambiental se han expuesto en la primera parte de este artículo.

El aporte del taoísmo a la comprensión de la crisis ecológica-espiritual contemporánea

El taoísmo es una de las tradiciones espirituales más antiguas del Lejano Oriente, nacida en China. No se podría entender el pensamiento místico-religioso de la China antigua sin hacer mención a uno de sus principales protagonistas: Lao-tsé. La historia de este mítico personaje se confunde con la leyenda; se considera que vivió en el siglo VI a. C. y se cree que es el fundador de la tradición taoísta, aunque se sabe que antes de él, las tradiciones milenarias de las dinastías Chinas, cuyas doctrinas son recogidas en varias obras, entre ellas el libro del *Tao Te-King* o *Libro de la vía y de la virtud*. Estas doctrinas pretendían proteger el equilibrio de salud y de la vida no solo humana sino universal, siguiendo el camino de la naturaleza (Tao), volviendo en el orden sociopolítico a las primitivas comunidades agrarias y a un gobierno que no controlara o interfiriera en las vidas de los individuos. Estas nociones con seguridad tienen su origen en las antiguas religiones agrícolas de la antigua China.

Originariamente, la gran aspiración del taoísmo como práctica y sistema de pensamiento fue alcanzar la salud y la inmortalidad, si bien a veces no se entiende esta inmortalidad de forma literal, sino como longevidad en plenitud. De la misma manera, se decía que las personas que vivían en armonía con la naturaleza eran inmortales: este fue el ideal de muchos practicantes taoístas.

Aunque posteriormente muchos taoístas deificaron a Lao-Tsé y a otros maestros taoístas, no obstante, la antigua forma del taoísmo era la de una corriente filosófica y no una religión, por lo que los antiguos pensadores descifraban por el concepto de inmortalidad la realización humana en equilibrio con la naturaleza, lo que involucra un ideal de superación y de perfeccionamiento personal y colectivo, de acuerdo con la transformación persistente que pregona la misma enseñanza taoísta. Para entender mejor la propuesta desde el taoísmo, es importante en este apartado formular la pregunta por el significado del Tao, del yin-yang y de la energía Chi y su relación directa con el tema de la salud y la educación ambiental.

El Tao y el problema de la relación ser humano-naturaleza

El concepto de Tao corresponde a las palabras *camino*, *vía* o *ruta*, o también como *norma* o *sabiduría*. En la antigua China, esta palabra se comenzó a utilizar habitualmente con una connotación más espiritual y filosófica para referirse al camino de la naturaleza o camino de los cielos. Las enseñanzas de sabios como Lao-Tsé y Confucio predicaban el abandono del propio camino para seguir, en su lugar, el Gran Camino, que no es otra cosa que fluir con la naturaleza. Respecto a esta última versión, algunos pensadores como el sabio taoísta Zhuang Zi (siglo IV a. C.) y más modernamente Allan Watts (2001) afirman que lo que se denomina *El Gran Tao* es nada más y nada menos que la fuente de orientación de todo proceso del universo más allá de que existe y no existe y que es muy anterior a las mismas nociones del espacio-tiempo, tal como se concibe en la filosofía y el pensamiento occidental. El Tao es el principio que ordena tras el incesante flujo de cambio, siendo así el origen de todo. Debido a esto, también es la constante que abarca todos los aspectos de la realidad, por lo que en este sentido se lo puede comparar con el concepto de totalidad de la filosofía occidental, aunque en Occidente se lo ha personificado con representaciones teístas como dios (en la tradición cristiana con el tema de la trinidad) o con la noción griega del *logos* o el hindú de *Dharma*.

Es así como el Tao, tanto en su práctica como en su concepción místico-filosófica, se refiere a la esencia primordial o al aspecto fundamental del universo; es el orden natural de la existencia, que en realidad no puede ser nombrado, en contraste con las demás cosas que poseen un nombre dado por el mismo hombre. Por otra parte, el mismo Tao se identifica con el "no-ser". Por ello, en el *Tao Te King*, libro base del taoísmo, se dice:

Algo inmanente y natural
existía antes que el Cielo y la Tierra.
Inmóvil e insondable, solo e inalterable;
en todas partes se manifiesta y jamás se extenúa.
Es como la Madre del Universo. No conozco su nombre.

Si mi obligación es la de darle un nombre, lo llamo Tao,
y lo califico de grande.
Grande significa continuar,
continuar significa ir lejos,
ir lejos significa regresar. Pues el Tao es grande;
el Cielo es Grande; la Terra es grande;
también el Hombre es grande.
Hay cuatro grandes pilares en el universo,
y el Hombre es uno de ellos.
El Hombre sigue las leyes de la Tierra;
la Tierra sigue las leyes del Cielo;
el Cielo sigue las leyes del Tao;
el Tao sigue las leyes de su naturaleza intrínseca
(Lao-Tsé, 1998, p. 12).

Este apartado del Tao Te King pone en evidencia la profundidad admirable de la síntesis de sabiduría que se fue elaborando con el pasar de los siglos y que fundamentalmente afirma la indudable unidad que se establece entre el hombre, la naturaleza y el universo. De la misma manera, es importante tener en cuenta que el ser del Tao no es propiamente equivalente al concepto del ser concebido al modo occidental de “cosa”, “algo” o de “objeto”, incluso tampoco de “sustancia”; desde la cosmovisión taoísta, se trata de una experiencia en movimiento de la unidad absoluta del universo que se despliega, tema que comprende el principio y el fin, pero desde lo que es infinito, aquello que vislumbra todo y vuelve todo, a su vez partiendo del “no-ser”.

El yin-yang en el contexto del taoísmo

El taoísmo quedaría sin una legítima comprensión si no se hace referencia explícita al binomio del yin-yang, aspecto clave para entender el flujo energético del Chi que se estudiará posteriormente. Yin-yang es una noción fundamentada en la unidad-dualidad de todo lo existente en el cosmos; según el pensamiento taoísta, todo surge de la unidad. Describe las dos fuerzas fundamentales aparentemente opuestas y complementarias,

que se encuentran en todas las cosas. En todo se sigue este patrón: movimiento/quietud, luz/oscuridad, sonido/silenció, calor/frío, vida/muerte, mente/cuerpo, masculino/femenino, etc. El yin es el principio femenino, la tierra, la oscuridad, la pasividad y la absorción. El yang es el principio masculino, el cielo, la luz, la actividad y la penetración.

Según esta idea, cada ser, objeto o pensamiento posee un complemento del que depende para su existencia y que a su vez existe dentro de él mismo. De esto se deduce que nada existe en estado puro ni tampoco en absoluta quietud, sino en una continua transformación. Además, cualquier idea puede ser vista como su contraria si se la mira desde otro punto de vista. En este sentido, la categorización solo lo sería por conveniencia. Estas dos fuerzas, yin y yang, serían la fase siguiente después del Taiji o Tao, principio generador de todas las cosas, del cual surgen.

Pincipios del yin-yang

1. Ambos pueden transformarse en sus opuestos. La noche se transforma en día, lo cálido en frío, la vida en muerte. Sin embargo, esta transformación es relativa también. Por ejemplo, la noche se transforma en día, pero a su vez coexisten en lados opuestos de la tierra.
2. En el yin hay yang, y en el yang hay yin. Siempre hay un resto de cada uno de ellos en el otro, lo que conlleva que el absoluto se transforme en su contrario. Por ejemplo, una semilla enterrada soporta el invierno y renace en primavera
3. Tanto el yin como el yang son opuestos. Todo tiene su opuesto, aunque este no es absoluto sino relativo, ya que nada es completamente yin ni completamente yang. Por ejemplo, el invierno se opone al verano, aunque en un día de verano puede hacer frío, y viceversa.
4. Ambos son interdependientes. No pueden existir el uno sin el otro. Por ejemplo, el día no puede existir sin la noche.

5. Ambos pueden subdividirse, a su vez, en yin y yang. Todo aspecto yin o yang puede subdividirse, a su vez, en yin y yang indefinidamente. Por ejemplo, un objeto puede estar caliente o frío, pero a su vez lo caliente puede estar ardiente o templado, y lo frío, fresco o helado.
6. Ambos se consumen y generan mutuamente. El yin y el yang forman un equilibrio dinámico: cuando uno aumenta, el otro disminuye. El desequilibrio no es sino algo circunstancial, ya que cuando uno crece en exceso fuerza al otro a concentrarse, lo que a la larga provoca una nueva transformación. Por ejemplo, el exceso de vapor en las nubes (yin) provoca la lluvia (yang).

La propuesta taoísta del “hacer sin esfuerzo” o *wu-wei*

En las prácticas y ejercicios de la antigua China, para estar en armonía con el Tao, el ser humano no tenía que “hacer nada” (*wu-wei*) desde el “obrar”, es decir, nada forzado, artificial o antinatural: la persona debía ir en una perfecta armonía con la naturaleza a través de una unión mística con el Tao. Dicha unión, según la tradición taoísta, consiste en lograr el mayor grado de perfección a través de la contemplación y comprensión de la naturaleza, haciéndolo con el mínimo de perturbación de su esencia. El *wu-wei* en el taoísmo se logra al contemplar plácidamente un lago o una montaña, o al hacer los suaves movimientos del *tai-chi* con el mayor grado de energía, pero sin fuerza física o sobre exigencia muscular.

En esta tradición, a través de la obediencia espontánea a los impulsos de la esencia natural propia de cada uno y al sustraerse el mismo ser humano de doctrinas y conocimientos, se alcanza la unidad con el Tao, y de ello deriva un poder místico llamado To. Este poder permite trascender todas las distinciones mundanas, incluso la distinción entre la vida y la muerte, entre la oscuridad y la luz, entre lo bueno y lo malo, entre lo mortal y lo inmortal, llevando al taoísta a alcanzar la misma longevidad e inmortalidad. En el taoísmo, la expectativa es que la persona no sienta nada al extremo, simplemente que “actúe naturalmente permaneciendo en un nivel intermedio de equilibrio”.

La idea que subyace detrás de *wu-wei* es ser consciente del propio estado natural y crear un espacio para que el vacío obre en la persona hasta tal punto que no exista más el juicio racional de lo bueno o lo malo, de lo positivo lo negativo, del dilema corazón-mente o mente-espíritu. De esta manera, el ser humano descubre su propia grandeza al fluir sin más esfuerzo que su propia naturaleza, buscando vivir en paz con consigo mismo, regresando al hogar primigenio que se encuentra en la propia morada interior en conexión con la naturaleza. De esta manera, lo expresa hermosamente el Tao Te King:

Libérese de todo.
Que la mente descanse en paz.
Que las diez mil cosas se eleven y vuelvan a caer
mientras que el Yo observa su regreso.
Ellas crecen y prosperan y luego regresan a la fuente.
El regreso a la fuente es la quietud,
que es la naturaleza de las cosas.
La naturaleza de las cosas es inmutable.
La inmutabilidad es la iluminación.
Desconocerlo conduce al desastre.
Conocer lo inmutable es abrazar todas las cosas.
Abrazar todas las cosas es ser justo.
Ser justo es obrar como un rey.
Obrar como un rey es alcanzar lo universal.
Alcanzar lo universal es ser uno con el Tao.
Ser uno con el Tao es ser eterno.
Y aunque el cuerpo muera, el Tao no morirá jamás
(Lao-Tsé, 2002, p. 32).

La comprensión de “unidad” del hombre con el cosmos en el pensamiento hindú

Se ha afirmado, con justicia, que el hinduismo es la más compleja e incomprendida de todas las tradiciones del Lejano Oriente. Sus prácticas contemplan gran cantidad de rituales místicos que son polifacéticos y

tolerantes; debido a ello, es habitual que en Occidente nos quedemos con los aspectos folclóricos del hinduismo, olvidando la profunda riqueza que guarda esta tradición con relación al tema ecológico. Para el hinduismo, la comunión con el cosmos y todo lo que está vivo es primordial. Es en el fondo una filosofía anterior a la filosofía griega. La base del hinduismo son los Vedas, que en la época hinduista ya estaban fijados y las principales ideas filosóficas las aportan las Upanishads. Tradicionalmente, es habitual dividir las escuelas filosóficas de la India o *darsanas* (puntos de vista) en dos grandes grupos, conocidos como ortodoxos (*astika*) y heterodoxos (*nastika*). Los sistemas ortodoxos reconocen la autoridad de los Vedas, mientras que los heterodoxos no reconocen dicha autoridad. Un concepto que quizás puede servir para entender este flujo de “unidad entre el hombre y el cosmos” en el pensamiento hindú es el concepto de *prana*, palabra en idioma sánscrito que hace referencia a “lo vital”, y puede traducirse como principio vital o aliento de vida, sexto principio de la constitución del ser humano.

Al ser el *prana* la fuerza vital, la misma vida que impregna el cuerpo vivo de todo hombre, animal o vegetal; se convierte en energía o potencia activa, origen de los procesos vitales. En la cosmología de la India, el origen del *prana* es el origen de la vida universal, eterna, indestructible. La porción individualizada en todo ser vivo vuelve a su seno al morir el cuerpo físico; la fuerza de las cosas vivas y la energía vital en el proceso natural del universo. Se manifiesta en forma de calor, corrientes eléctricas, coloración, tono muscular, fluido nervioso, etc.

De forma práctica, se puede explicar de diferentes formas, como, por ejemplo, los sentimientos fisiológicos de hambre, sed, calor o frío. Todos los sentimientos o energías que aparecen o fluyen en el cuerpo pueden ser interpretados como una evidencia de que el *prana* está ahí, ya que es lo que distingue a un cuerpo vivo de uno muerto. Cuando un ser vivo muere, el *prana* o fuerza vital escapa por sus orificios y poros. Para muchos científicos, el *prana* debe ser estudiado como “ciencia de la energía cósmica primaria”, teniendo disímiles formas de manifestación, sujetas a transmutaciones ilimitadas y metamorfosis eternas. En el pensamiento hindú, el *prana* puede mover los astros, sostener galaxias, crear los

campos psíquicos, hacer circular la sangre, dar calor o frío, etc. El *prana* está formado por glóbulos vitales cuya energía es completamente distinta a la luz, pero depende de la luz para su manifestación. Para la tradición hindú, en el cosmos todo es una manifestación del *prana*; él es calor, luz, gravedad, magnetismo, vigor, vitalidad, pensamiento, emociones, Alma y Espíritu (Hidalgo, 2012, p. 1).

Shankara, famoso sabio hindú (788-820), fue uno de los más importantes pensadores de la India. Sus enseñanzas se sintetizan en tres fundamentos: *Brahma* o absoluto es la "única" realidad; el mundo "visible" equivale a un fenómeno-ilusión, y el alma encarnada (*yivá*) no es diferente del Absoluto (es solo el *Absoluto-Brahman*). Con lo anterior, Shankara afirma que la única doctrina de los Upanishads es la de "una sola y única realidad" (Zimmer, 2001, p. 56). Sin embargo, puesto que no puede haber unidad separada de la diversidad, él no denomina *monismo* a su doctrina, sino solamente *no-dualidad* (a: "no"; y *dvaita*: "dualidad", de aquí el nombre de su escuela de *advaita*) (Zimmer, 2001, p. 54).

Más recientemente, según el reconocido líder de la fundación internacional hindú: Sociedad Internacional para la Liberación de la Conciencia de Khrisna, o Hare Khrisna (Brooks, 1989, p. 12), Srila B. A. Paramadvaiti Swami (1953-), la denominada "ecología védica" es primordial, porque profundiza en el significado de lo que es "vivir en armonía con todo lo que rodea al ser humano", y además le permite establecer una actitud abierta, entusiasta y comprometedor con los demás seres que pueblan la tierra; en otras palabras es una tendencia espiritual que además de ser comunicativa, privilegia el ideal hindú de "unidad" con todo lo que nos rodea.

Según Paramadvaiti Swami, la ecología védica enseña al ser humano a comprender que todos los seres humanos son parte de una gran programación divina, que todos tienen libre albedrío; pero aun así, el hombre debe ser responsable ante los demás de todo el universo. Cada cual debe hacerse responsable de cultivar la armonía ecológica del planeta. Los Vedas dan las claves para el encuentro personal con Dios, que es el Amor Universal; en este caso, la ecología védica es una introducción

al “amor universal de Dios”, a través de todos los elementos que rodean al mismo ser humano (Vydy, 2012, p. 45).

Conclusiones de la segunda parte

Aunque es un poco difícil precisar algunas conclusiones con respecto a un tema que de por sí es bastante complejo desde sus componentes epistemológicos, culturales y sociopolíticos, se pueden apuntar algunos atisbos que podrían alimentar la reflexión sobre la complejidad ambiental actual y sobre el problema ecológico-espiritual que aqueja el ser humano y la naturaleza actual. Como uno de los pensadores “puente” que podría ayudar a responder algunas de las inquietudes actuales sobre esta temática, está Hans Kung, quien desde sus aportes desde el estudio de las grandes religiones, el ecumenismo, el diálogo interreligioso y la ética proporciona algunas pistas valiosas para su abordaje.

Se pueden rastrear importantes aportes desde las tradiciones taoísta e hindú con respecto a la interrelación hombre-naturaleza, que implica una conexión unitaria con todos los sistemas vivos que pueblan el universo. De la misma manera, desde la concepción del *chi* o *prana* como energía que liga al ser humano con todo el cosmos, se evidencia la gran importancia que le conceden estas tradiciones del Lejano Oriente al flujo de energía que forma una unidad cohesiva que por medio del ritmo constante de esta concede al hombre bienestar, longevidad e integridad.

La integridad fundamental hombre-naturaleza que enseñan el taoísmo y el hinduismo desde hace milenios se puede plantear como un buen punto de partida a la hora de hablar de complejidad ambiental; lo que pregona esta tradición implica pensar el desarrollo en términos de armonía del ser humano con el cosmos. Un ejemplo de ello, en términos educativos, es la importancia de la formación de “educadores ambientales” como una estrategia que puede favorecer los proyectos pedagógicos que desean incluir el elemento relacional hombre-naturaleza, no como añadido, sino como columna vertebral de ellos. Esta formación implica un trabajo interdisciplinario, derivado del carácter sistémico del

ambiente y la necesidad de aportar los instrumentos pedagógicos, de contenido y de acción, desde las diversas disciplinas y áreas del conocimiento, y las diversas perspectivas ecológicas contemporáneas que desean dar respuestas eficaces al drama ecológico de la Tierra.

Por otro lado, en el terreno de la reflexión ecológica y del pensamiento ambiental, es importante que las tradiciones y discursos espirituales le apuesten no a un antropocentrismo cultural ni a la idea de un “exclusivismo religioso”, ya que ambas ideas son insostenibles, en una sociedad cada vez más secularizada, pluricultural, con infinitud de culturas híbridas y multiculturales en tiempos de globalización. Quizás se trata de apostarle a una “vía intermedia” de diálogo entre el ser humano y la naturaleza, lo que implica nuevas apuestas epistemológicas y pedagógicas.

Los riesgos que se presentan con el calentamiento planetario, con la escasez de agua potable, con el desaparecimiento de la biodiversidad y con la crucifixión de esta amada tierra que tiene un rostro de tercer mundo y cuelga de una cruz de padecimientos, deben ser encarados menos como fracasos y más como desafíos que invitan a cambiar sustancialmente y que enriquecerán nuestra vida en la única casa común. Resignarse y no hacer nada es la peor de las actitudes, pues implica renunciar a la resiliencia y a las salidas creativas.

Las tradiciones espirituales del Lejano Oriente y las llamadas “espiritualidades emergentes” están llamadas a hacer un profundo análisis de las sociedades posindustriales antidemocráticas y neoliberales que de alguna manera tienen un alto grado de responsabilidad frente al mal manejo del problema ecológico-espiritual del ser humano actual: la idea es pasar a unas sociedades democráticas y tecnológicamente al servicio del medio ambiente y de las personas, en armonía con el cosmos. Quizás el reto para las nuevas espiritualidades y las tradicionales ya no es defender doctrinas ni ideologías, sino fomentar, mediante el ejemplo, actitudes consecuentes basadas en el respeto y aprecio sincero por la naturaleza y la confraternización con el universo, el cual es fiel reflejo de la “única realidad” o “ser absoluto”, proclamado por las grandes tradiciones religiosas tanto de Oriente como de Occidente.

Generar un clima de respeto y diálogo entre todas las creencias y opciones religiosas frente al tema ecológico y ambiental, lo que no implica renunciar a la propia opción espiritual o religiosa; esto supone, en la práctica, dar un igual trato a los presupuestos de todas las creencias, que son distintos, sin cerrar las puertas ante fundamentos ético-religiosos y culturales, que son, en muchos casos, contrapuestos y, en otros, simplemente incompatibles con las confesiones religiosas de “la gran mayoría”.

En cuanto al tema del pensamiento ecológico y ambiental, ligado a la reflexión sobre las grandes tradiciones del Lejano Oriente, se puede decir igualmente que en la época actual se están dando algunas condiciones favorables para dicho diálogo, ante los retos que la misma sociedad impone, en este caso ante los nuevos “signos de los tiempos” que exigen más respeto y defensa de todos los seres que habitan el planeta tierra.

Finalmente, se puede rastrear desde el taoísmo y el hinduismo lo que se ha afirmado en la primera parte de este artículo en cuanto a que existe una sinergia en el universo entero, en donde el ser humano viene a ser portador de toda la riqueza de la naturaleza y de la cultura de forma singular e irrepetible, en donde cada quien, a partir de su experiencia particular, elabora su síntesis de totalidad. Esta perspectiva, vista desde las grandes tradiciones del Lejano Oriente, especialmente aquellas como el taoísmo y el hinduismo, que durante milenios supieron convivir con una actitud de amor y respeto con la naturaleza y en comunión armónica con el cosmos, aún tiene mucho qué decir frente a esta crisis ecológico-espiritual que afrontan el hombre y la naturaleza en la época contemporánea.

Referencias

- Acosta, R. (2009). *Ecoteología: la opción por la tierra como lugar teológico. En Agua, Terra, Teología: para outro mundo possível*. Río de Janeiro: Belém/PA.
- Barbour, I. (2004). *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Barcelona: Sal Terrae.

- Beuchot, M. (2008). *Hermenéutica analógico-icónica y teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Boff, L. (2002). *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2011). *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Barcelona: Herder.
- Brooks, C. R. (1989). *The hare krishnas in India*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Emmanuel, L. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Emmanuel, L. (2008). *Ética e infinito*. Madrid: La bolsa de Medusa.
- Fundación Conama (2007). *Los retos del desarrollo sostenible en España*. Madrid: Editorial Fundación Conama.
- Gadamer, H. (1996). *Verdad y método V*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos conflictos multiculturales de la globalización*. Argentina: Grijalbo.
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza.
- Hans, K. (2003). *Proyecto de una ética mundial*. Barcelona: Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lama, D. (2000). *El arte de vivir el nuevo milenio*. Barcelona: Grijalbo.
- Lama, D. (2011). *Océano de sabiduría*. Madrid: Casa del Libro.
- Lao Tsé (2002). *Tao Te King*. Madrid: Edhasa.

- Lechner, N. (1991). Un desencanto llamado posmodernismo. En *Debates sobre modernidad y posmodernidad* (5.ª ed.). Quito: Editores Unidos Nariz del Diablo.
- Leff, E. (2003). *Complejidad ambiental*. México: Gaia.
- Leff, E. (2007). *La complejidad ambiental: del logos científico al diálogo de saberes*. Bogotá: RCFA.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lynn, W. (2007). Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23, 78-86. Santiago de Chile.
- Rahner, K. (1987). *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Sousa Santos, B. (2003). *La caída de los ángeles novus. Ensayos y una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Tirtha, V. (2012). Blog de ecología védica. Recuperado de <http://ecologiavedica.blogspot.com/>
- Vattimo, G. (2009). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Vernette, J. (1994). *Reencarnación/resurrección*. Madrid. CCS.
- Zimmer, H. (2001). *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Siruela.