

**Perspectivas religiosas de la naturaleza
en culturas de Asia Oriental¹**

YOSHITSUGU SAWAI
Universidad de Tenri, Nara (Japón)

INTRODUCCIÓN

Nara, Prefecture en Japón, donde se sitúa la Ciudad de Tenri, es la capital más antigua de Japón. En el Asia oriental había una relación estrecha entre China, Korea y Japón desde tiempos antiguos, como también contactos culturales con Occidente; así, Nara era el extremo oriental de la llamada Vía de Seda, que era una vía interconectada entre Oriente y Occidente. La Ruta de la Seda jugó un papel muy significativo en el desarrollo del comercio y los encuentros entre culturas. En la actualidad, existe el Depositario Imperial llamado Shoso-in en Nara, un edificio del siglo VII que contiene muchos productos valiosos hechos en países occidentales. Igual que la Ruta de la Seda fomentaba en el pasado, estoy seguro de que tales ocasiones de encuentro como este congreso, por medio de los cuales podemos encontrarnos y compartir investigaciones académicas más allá de nuestras distintas culturas, contribuirá al desarrollo del entendimiento mutuo entre Oriente y Occidente.

En el mundo contemporáneo, varios resultados de investigaciones de académicos de filosofía y estudios religiosos contribuyen al desarrollo de sus campos académicos, pero, a la vez, tendrían que tener en cuenta cómo sus investigaciones en marcha pueden hacer una contribución al mundo. Dado que, como humanos, estamos ya muy preocupados por la ecología, los problemas del medioambiente se vuelven mu-

¹ Es un gran honor para mí poder impartir esta conferencia inaugural del IX Congreso Internacional de Filosofía. Ya desde el comienzo quisiera expresar mi más sentida gratitud al comité organizador de este congreso por su invitación y hospitalidad. Me alegró mucho poder visitar Santiago de Compostela por primera vez, porque la Universidad de Santiago de Compostela es una universidad hermanada con la mía, la Universidad de Tenri, administrada por la religión Tenrikyo. Puede que sepan que Tenrikyo se fundó en 1838 por la fundadora Miki Nakayama y enseña caminos hacia «una vida jubilosa» (*yokigurashi*).

cho más serios que hace una o dos décadas. La ciencia y tecnología modernas no pueden por sí solas solucionar tales problemas, porque han de reconstruirse nuevas éticas y paradigmas, para dar soporte a los cambios fundamentales en el estilo de vida y manera de pensar modernos. Para enfrentarse con el desafío global de la crisis ecológica contemporánea en el mundo, precisamos ir más allá de una mentalidad y estilo de vida homo-céntricos. En la búsqueda de pistas para construir una nueva ética o paradigma de este tipo, al meditar sobre una nueva manera de pensar y vivir, y al ir más allá de una mentalidad homo-céntrica, puede que nos sea significativo para todos reconocer las características de las perspectivas religiosas de la naturaleza dentro de las culturas de la Asia oriental.

En esta conferencia, en primer lugar, quisiera exponer escuetamente el proyecto de investigación de la Asociación Japonesa de Religión y Ética, que es un intento ambicioso para inquirir dentro de los temas del medioambiente contemporáneo desde las perspectivas religiosas de Asia oriental. Más adelante, sobre la base de una comprensión de temas religiosos contemporáneos, quisiera hacer lo siguiente: (1) discutir sobre los rasgos característicos de las perspectivas religiosas de la naturaleza de Asia oriental, (2) clarificar la estructura de la interacción humana con la naturaleza, expresada por las perspectivas religiosas de la naturaleza de las culturas de Asia oriental y (3) tratar de cómo las perspectivas religiosas de la naturaleza podrían coexistir con la perspectiva moderna científica de la naturaleza.

1. PERSPECTIVAS RELIGIOSAS DE ASIA ORIENTAL Y LA ÉTICA DE MEDIO-AMBIENTE

Ya empiezo por mencionar brevemente el resultado del proyecto de investigación «Ecología y Religión», organizado por la Asociación para la Religión y Ética. Me comprometí con este proyecto de colaboración en el papel de presidente y más tarde fui responsable del proyecto de investigación como presidente de esta Asociación. Llevamos a cabo investigaciones en temas de medioambiente a partir de las perspectivas religiosas de Asia oriental, y las comparamos con sus equivalentes occidentales. En este proyecto de investigación, nos centramos en los enfoques religiosos de la «naturaleza» tanto en Asia Oriental como en Occidente, y también en los distintos enfoques del «cuerpo», o la llamada «naturaleza interior», como el cosmos que engloba el fenómeno microcósmico de la vida y el medioambiente *macrocósmico*.

Nuestro proyecto de investigación se centró en la característica fundamental de las perspectivas religiosas de la naturaleza en las culturas de Asia Oriental para explorar cómo contribuyeron las perspectivas religiosas de la naturaleza de Asia Oriental al desarrollo de la ética medioambiental moderna. Los problemas medioambienta-

les implican el «deterioro irreversible de la biosfera», tal como señala el Profesor Hisatake Kato, un significativo filósofo japonés del medioambiente y ética. Al decir problemas ecológicos, Kato señala que «nosotros, los humanos, no podemos protegernos, al menos que protejamos a esas vidas que no son humanas». La vida humana, al estar interrelacionada con las vidas de otros seres vivos, fomentó la corpulencia de nuestros deseos en la modernidad. Además, la solución de los problemas medioambientales requiere diálogo entre las ciencias naturales y las religiones, que han transmitido la sabiduría de controlar nuestros deseos sin fin.

En relación con la muy debatida cuestión acerca de hasta qué punto se puede ligar los problemas medioambientales a los valores religiosos occidentales, en especial valores cristianos, según Lynn White Jr., el dogma cristiano de creación, basado en el Viejo Testamento, es responsable de los problemas medioambientales. Sin embargo, nuestra investigación sugiere que su teoría queda bastante abortada. Es verdad que las tradiciones religiosas de occidente tienden a enfatizar el control de la naturaleza, pero esto no está directamente relacionado con la crisis global actual. Entendemos que sobre la base de la cultura occidental, o en culturas pre-cristianas occidentales tales como la Celta o la Germana, existía la idea de armonía con la naturaleza. No fue hasta el siglo XII u XI d.C. que los humanos llegaron a tener técnicas agrícolas; a partir de ahí, la idea de controlar la naturaleza tomó cuerpo en la filosofía occidental y la teología cristiana. Además, fue después de la revolución industrial en el siglo XVIII cuando la destrucción medioambiental llegó a ser verdaderamente problemática.

2. LA PALABRA *SHIZEN* Y SU SIGNIFICADO

Sobre la base de nuestra comprensión de un tema tan contemporáneo, que está estrechamente relacionado con la religión, quisiera empezar a tratar las perspectivas religiosas de la naturaleza en las culturas de Asia Oriental. Antes de entrar en el tema, tengo que asegurarme del significado de la palabra japonesa *shizen*, esto es, qué significa la palabra «naturaleza» dentro de los contextos culturales de Asia Oriental. En la cultura japonesa, hasta el fin del período Tokugawa (1600-1868), no se solía objetivar la «naturaleza» separando los seres humanos de ella. No fue hasta la publicación del Diccionario Holandés-Japonés, titulado *Haruma-wage* en 1796, cuando la palabra holandesa *natuur* se tradujo a un término específico del japonés «*shizen*». Desde ese momento, este termino se empezó a usar poco a poco entre la gente y llegó a tener la misma implicación como las palabras «*tenchi*» (cielo y tierra) y «*zoka*» (el universo) que la gente usaba tradicionalmente; la palabra *shizen* se asentó en la lengua japonesa hacia finales del siglo XIX. En China también, el proceso por el cual el término *tzu jan*, esto es, «naturaleza» en el sentido moderno, entró en la lengua china, fue similar

al caso japonés. El concepto chino de *tzu jan* en el sentido moderno se derivó originalmente a partir del mismo carácter chino en *Chinese Classics*. Por ejemplo, en el capítulo 25 de *Lao-tzu*, también conocido como el *Tao Te Ching*, la palabra *tzu jan* aparece como un término importante:

Con la tierra como modelo, se hace el hombre.

Con el cielo como modelo, se hace la tierra.

Por el Camino [como modelo], se hace el cielo.

Y el Camino se hace sobre (su propia) espontaneidad como modelo.²

Vale la pena fijarse aquí en que, en este capítulo de *Lao-tzu*, el término *tzu jan*, con el significado de «espontaneidad», nunca implicaba el mundo natural objetivo en el sentido moderno. El término *tzu jan* en las Sutras Budistas, que se tradujeron al chino del sánscrito, corresponde a la palabra sánscrita *svabhava*, que significa «naturaleza esencial». Antes del período moderno, el término chino, que significaba «naturaleza» en el sentido moderno, fue más bien un «cielo y tierra» o «todas las cosas». Desde el punto de vista comparativo de las culturas, es un hecho muy interesante que, después de que se volvió a importar la palabra *shizen* desde Japón a China, una palabra china «*tzu jan*», que denotaba el significado contemporáneo de «naturaleza», llegó a ser usada de forma muy extendida en la cultura china. De esta forma, la palabra japonesa *shizen* o la palabra china *tzujan* ha llegado a ser un equivalente de tales términos como «naturaleza», «Natur» y «natuur» en el período contemporáneo que derivan de la palabra latina «natura», o un término traducido de una palabra griega *Physis*.

En Japón, especialmente durante la era Meiji (1868-1912), la sociedad japonesa empezó a tener un contacto muy estrecho con occidente, que fomentó la modernización de la cultura japonesa. Como resultado, se hizo patente una tendencia a separar a los humanos de la naturaleza. Así, el concepto de *shizen*, con el significado de «naturaleza» en su sentido contemporáneo, no existía antes de finalizar el período Tokugawa. Antes de la época medieval, la palabra *shizen* significaba «quizás» (*hoyito shite*), y en las tradiciones japonesas budistas, este carácter chino se pronunciaba por lo general como *jinen* que significaba «naturalmente» (*hitorideni* o *onozukara*). Cabe señalar que Shinran, el fundador del Budismo de la Tierra Pura Shin, lo utilizaba en los últimos años de su vida. Según Masao Abe, un filósofo japonés de religiones, *jinen*, en el pensamiento de Shinran, que significa «cosas como son» o «*taldad*», implica «la naturalidad primordial anterior a la dicotomía del hom-

² *Lao-tzu: The Way and Its Virtue*, translated and annotated by Toshihiko Izutsu, (edited by Yoshitsugu Sawai), Tokyo: Keio University Press, 2001, chapter 25, pp. 72-73.

bre y la naturaleza»³. Como ya he sugerido, aunque escrito con el mismo carácter chino, esta palabra tenía un significado bastante diferente del significado contemporáneo de *shizen*. Se adaptó esta palabra para traducir la palabra occidental «naturaleza» al japonés al final del periodo Tokugawa. A partir de ahí, se incorporó poco a poco la palabra *shizen* dentro de la estructura semántica de la lengua japonesa. Así, se podría decir que el significado más antiguo de la palabra *shizen* puede que refleje el punto de vista religioso tradicional de un ser humano como una parte indivisible de la naturaleza dentro de las culturas de Asia oriental.

3. LA FORMA DE PENSAR EN LAS CULTURAS DE ASIA ORIENTAL

Puede que ya sepan que se consideran las culturas de Asia Oriental como la llamada área cultural de «Confucio». Tu Weiming, un profesor mundialmente famoso de filosofía china en la Universidad de Harvard, subraya que «el confucionismo ha sido una parte integral de Asia Oriental». Tu Weiming añade:

El neo-confucionismo, iniciado por el Renacimiento Confucio en la Dinastía Song (960-1279), estuvo marcado por la extensión de sus ideas y practicas a Vietnam, Korea y Japón. Antes de la aparición repentina de los poderes occidentales a mediados del siglo XIX, la política, sociedad y cultura de Asia Oriental había estado tan inmerso en la influencia de Confucio que la gobernación política, ética social e incluso los hábitos del corazón en China, Vietnam, Korea y Japón eran característicamente confucianos de palabra y de hecho⁴.

En las culturas de Asia Oriental, cuyas perspectivas fueron construidas por medio de las influencias mutuas de tales tradiciones religiosas como el pensamiento budista, confuciano y taoísta, se ha expresado de forma concreta una relación armoniosa entre humanos y la naturaleza en el arte, literatura, arquitectura y demás. Las culturas y modos de vida en la Asia Oriental se basan en la creencia de que los seres humanos y la naturaleza están íntimamente relacionados o incluso son idénticos en último término. En las culturas de Asia Oriental, la cercanía de humanos, dioses y naturaleza es característica de estas perspectivas religiosas.

³ Masao Abe, «Buddhism in Japan», in Brian Carr and Indira Mahalingam ed., *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, London: Routledge, 1997, p. 765.

⁴ Tu Weiming, «Implications of the Rise of 'Confucian' East Asia», *Daedalus*, winter 2000, pp. 195-196.

En relación con la tradición religiosa de Japón, Byron Earhart, un estudioso americano de la religión japonesa, señala con toda claridad la característica fundamental desde un punto de vista comparativo de las religiones:

En contraste con las religiones monoteístas, tales como el judaísmo y el cristianismo, la religión japonesa no enfatiza ni un dios soberano ni hace una distinción clara entre los diversos dioses y el hombre. El hombre y los dioses comparten de igual modo la belleza de la naturaleza. La tendencia teológica de los judío-cristianos es pensar en una jerarquía con Dios primero, el hombre segundo y la naturaleza un pobre tercero. En la religión japonesa, los tres están en una situación más igualada⁵.

Así que Earhart concluye que «el hombre, los dioses y la naturaleza forman un triángulo de interrelaciones armoniosas». Por ejemplo, para entender la relación entre los humanos y la naturaleza en la sociedad japonesa, puede que sea muy apropiado discutir este punto con la profundización de una comprensión de las características de la cultura japonesa con un enfoque en los jardines japoneses. En los jardines japoneses, arreglados sobre una base del pensamiento Zen budista, un observador se ve estimulado a hacerse uno con la naturaleza. En la cultura japonesa en general, se considera a los humanos como seres armoniosos con la naturaleza, porque tanto la naturaleza como los humanos son muy cercanos entre sí.

Puede que se comparta en la esencia la característica principal de la tradición religiosa de Japón con las perspectivas religiosas o filosóficas de China, cuyas corrientes originarias fueron confucianas y taoístas. Según la cosmología taoísta en China, el Tao (Camino) es «la fuente existente-en-sí de todas las cosas, es decir, una causa primaria», tal como apunta Mary Tucker, una estudiosa de la filosofía china. Además, en la tradición taoísta, el Tao es tanto «un poder que genera» y «un proceso que sostiene»; es «la unidad detrás de la multiplicidad del mundo manifiesto.» Dado que el mundo natural es «un complejo de procesos de vida dinámica», es esencial para los humanos alcanzar «la armonía con la naturaleza». En el capítulo 29 del *Lao-tzu*, leemos una vez más:

Hay los que, con la intención de abarcar el mundo entero,
Tienen a mano varios artifices. Pero yo sé desde el principio
Que no puede hacerse.
El mundo es una nave sagrada y nadie puede darle forma por medio de un artífice.
Quienquiera que lo intente, la hará daño.
Quienquiera que permanezca agarrado a ella, la perderá⁶.

⁵ Byron Earhart, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, California: Dickenson Publishing Company, Inc., 2nd edition, 1974, p. 6.

⁶ *Lao-tzu: The Way and Its Virtue*, chapter 29, p. 82.

Este pasaje del *Lao-tzu* implica la perspectiva de Asia Oriental de la interacción humana con la naturaleza. Dicha perspectiva religiosa de Asia Oriental, encontrada en el *Lao-tzu*, es característica de la naturaleza valedora en sí, cooperando con la naturaleza.

Además, al igual que la cosmología taoísta, el primer confucionismo considera el mundo natural como una parte de un universo cambiante y dinámico, que se despliega. Dado que los confucianos aprecian mucho «el continuo proceso de despliegue de la naturaleza», no hay «una división radical entre la trascendencia e inmanencia», que se encuentra en las perspectivas religiosas de occidente⁷. Según el punto de vista taoísta, un ideal humano es ser un ermitaño en un lugar retirado de la montaña, estando en consonancia con el Tao (Camino) en la naturaleza; uno tiene que «retirarse de la implicación activa en los asuntos sociales y políticos». Por otro lado, según la perspectiva confuciana, el compromiso social y político es «una parte esencial de la responsabilidad humana para crear una sociedad ordenada en armonía con la naturaleza»⁸. El ideal confuciano es ser un sabio, un maestro, para establecer una sociedad productiva y en paz; los confucianos, en especial los neo-confucianos, subrayan «la armonización con las estructuras cambiantes en la naturaleza para así adaptar la acción humana y la sociedad humana de forma apropiada a los más profundos ritmos de la naturaleza»⁹. En la tradición religiosa de los confucianos, se ha considerado su más importante medio para alcanzar dicha armonía con la naturaleza y con otros humanos el *-I Ching* o el *Libro de los Cambios*.

En palabras de Tucker, «mientras se puede caracterizar al taoísmo como una ecología naturalista con ciertas afinidades con lo más profundo de la ecología contemporánea, se podría enfocar al confucionismo como una forma de ecología social compartiendo algunas similitudes con el movimiento contemporáneo del mismo nombre»¹⁰. Resumiendo, a los humanos se les relaciona de forma estrecha con la naturaleza dentro de las culturas de Asia Oriental; la armonía entre los humanos y la naturaleza, o la no-división de los humanos con la naturaleza, representa la característica esencial de las perspectivas religiosas de Asia Oriental.

Siguiendo el mismo argumento de antes, la forma armoniosa de pensar, esto es, el «modo de pensar no-dicótomo», al cual se refiere Tu Weiming, es una característica básica de las visiones del mundo de la religión en Asia Oriental. Esto contrasta con una visión del mundo dicótoma, típica del occidente moderno. En su ensayo «Implicaciones del Surgir de la Asia Oriental confuciana», Tu Weiming argumenta

⁷ Mary Evelyn Tucker, «Ecological Themes in Taoism and Confucianism», *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*, ed. by Mary E. Tucker and John A. Grim, New York: Orbis Book, 1994, pp. 153-156.

⁸ *Ibid.*, p. 152.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 156-157.

que «la visión del mundo dicotómico del occidente moderno (espíritu/materia, mente/cuerpo, físico/mental, sagrado/profano, creador/criatura, Dios/hombre, sujeto/objeto) se opone diametralmente al modo holista chino de pensar»¹¹. Al usar las palabras de Tucker, esto es, «en armonía con la naturaleza, en vez de control, es el fin taoísta último», se puede decir que la armonía con la naturaleza, en vez de control, es el fin religioso último dentro de las culturas de Asia Oriental¹².

4. EL PENSAMIENTO ZEN BUDISTA EN LAS CULTURAS DE ASIA ORIENTAL

En las culturas de Asia Oriental, la experiencia intuitiva de la armonía humana con la naturaleza se expresa en varias dimensiones culturales como las artes y la literatura. Muchos aspectos de las culturas de Asia Oriental representan de forma concreta la armonía humana con la naturaleza, cuyos motivos se han transmitido tradicionalmente. En las culturas de Asia Oriental se experimenta un «diálogo» con la naturaleza a través del cambio de las cuatro estaciones. Para la gente de las culturas de Asia Oriental, la naturaleza ha significado el ciclo de las estaciones. La naturaleza en la Asia Oriental se ve calmada por un leve viento, mientras cambia a veces violentamente. En Japón, el Zen Budismo influyó en el arte paisajístico y la arquitectura, y en las formas de pintar de los períodos Kamakura hasta el Muromachi. El motivo característico de las culturas de Asia Oriental es la forma unificada de la naturaleza, en la cual los humanos no se separan de ella. En cuanto a esto, Toshihiko Izutsu, un filósofo oriental de Japón, señala que «debido quizás a las condiciones climáticas del paisaje y la apariencia colorida y pintoresca de su Naturaleza, los japoneses habían desarrollado desde tiempos muy antiguos una sensibilidad destacable para los colores y tonalidades que continuamente cambian con el devenir de las estaciones del año»¹³. No hay duda de que la naturaleza en Japón es comparable con «un brocado precioso resplandeciente con infinidad de múltiples colores», que son lo suficientemente hermosos para intoxicar el sentido estético de los humanos.

Ahora, vamos a prestar atención, por un momento, a la pintura paisajística como un ejemplo de representar la filosofía de la belleza que subyace bajo las formas monocromáticas del arte que se desarrollaba en China y Japón. En el contexto religioso de

¹¹ Tu Weiming, «Implications of the Rise of 'Confucian' East Asia», p. 196, p. 201.

¹² Mary Evelyn Tucker, «Ecological Themes in Taoism and Confucianism», p. 154. According to Tucker, the Taoist tradition has «certain affinities with contemporary movements in deep ecology which decry an overly anthropocentric position of human dominance over nature».

¹³ Toshihiko Izutsu, *The Oriental Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, (edited by Yoshitsugu Sawai), vol. I, Tokyo: Keio University Press, forthcoming in 2008, p. 173.

Asia Oriental, la palabra «paisaje» no significa necesariamente un paisaje entero. Tal como explicaba antes, tenemos que fijarnos en que en el Asia Oriental tradicional, en especial antes de la era Meiji, no había un concepto de «naturaleza» que se refiriese a la naturaleza física tal como se usaba en Occidente. En relación con la pintura paisajística en las culturas de Asia Oriental, dice Izutzusays: «La mayoría de los que pintan con «agua y tinta» representan algo positivo con tinta negra sobre un fondo blanco –una flor por ejemplo, un árbol, un pájaro, etc., o incluso un paisaje entero. Al hacer así, el pintor a veces capta el instante preciso metafísico en que las figuras de cosas fenomenales surjan en su mente en el estado de contemplación, saliendo de lo más profundo del fondo informe e incoloro del Ser. Es, de hecho, un suceso espiritual».

Un ejemplo excelente de pintura, como un «suceso espiritual», se puede percibir en la pintura paisajística llamada *haboku sansui* (literalmente, la montaña y el agua de tinta-rotta) de Sesshu (1420-1506). Sesshu era un monje zen japonés durante el período Muromachi y también el pintor de tinta más distinguido de ese período. El dinamismo de salpicaduras de tinta en el paisaje de tinta-rotta de Sesshu representa «el mismísimo momento del surgir forzado del mundo fenomenal saliendo del Vacío eterno»¹⁴. Para entender la implicación de esta pintura paisajística, tenemos que reconocer el hecho de que en el período Kamakura (1192-1333), el Zen Budismo prosperó al enfatizar la importancia de darse cuenta de «la existencia de un mundo informe e incoloro de la Realidad eterna más allá de las formas y colores fenomenales». Dicho de otra forma, subyacente a la manera de dibujar la pintura paisajística, observamos la visión del mundo del Zen Budismo.

Como bien pueden saber, fue Dogen (1200-53) quien estableció el Zen Budismo como una escuela independiente en la sociedad japonesa. Para comprender cómo el pensamiento Zen se relaciona estrechamente con la cultura japonesa, quisiera mencionar brevemente la perspectiva de Dogen de la realidad. En la sección del Bussho (Buda-naturaleza) de su famoso libro titulado *Shobogenzo* (Un tesoro del Ojo Derecho Drama), Dogen cita un pasaje de una Sutra china titulada *Mahapari-nirvana-sutra*, que se leía tradicionalmente como sigue:

Todos los seres sensibles sin excepción tienen el Buda-naturaleza.

Tathagata permanece sin cambio alguno.

Este pasaje representa a las claras el punto de vista fundamental del Budismo Mahayana en dos aspectos: (1) todos los seres sensibles tienen el Buda-naturaleza; (2) Tathagata (*nyorai*, uno de los epítetos del Buda) está eternamente vivo sin cambio. Sin embargo, en relación con este pasaje, Dogen interpreta su lectura tradicional de una manera bastante diferente:

¹⁴ *Ibid.*, pp. 189-191.

Todo es ser sensible, el ser entero es el Buda-naturaleza.
 Tathagata permanece, no-ser, ser y cambio.
*Issai shōju, shitsu-u bussho, nyorai joju, mu-u henyaku*¹⁵

En un sentido gramatical, su lectura de este pasaje no es natural, sin embargo para él «el ser entero» y el «Buda-naturaleza» no son dualistas. De este modo, el Buda-naturaleza no es un objeto a que uno se apunta para actualizarse, sino la naturaleza original, fundamental de todos los seres vivos. Además, Dogen dice: «De este modo, incluso si intentamos afirmar una visión de un hombre común, semillas, tallos, ramas y hojas son todos existentes de la verdad absoluta, al ser incapaz de ser distinguidos; todos son el Buda-naturaleza por completo como *shitsu-u* (el ser entero)»¹⁶. Desde su punto de vista del Zen Budismo, el ser fenomenal entero es el Buda-naturaleza; así, Dogen se aventura más al decir que *mujo* (lo transitorio) es el Buda-naturaleza.

La intuición interna de la realidad, que monjes Zen tales como Dogen alcanzaron por medio de su disciplina, despertó sus instintos artísticos y los exteriorizó en las distintas formas artísticas. En relación con las perspectivas religiosas de la naturaleza en las culturas de Asia Oriental, los rasgos peculiares del arte de Asia Oriental están relacionados estrechamente con la visión del mundo del Zen-Budismo; porque representan la estructura de la exteriorización de sus experiencias internas de la realidad, sobre la base de observar el Buda-naturaleza en las plantas, animales, rocas, ríos y otros objetos de la naturaleza. El principio de la pintura paisajística se deriva de la experiencia Zen, y así, se relaciona orgánicamente la pintura de Asia Oriental con las perspectivas del Zen-Budismo de la naturaleza.

Además, déjeme mencionar el culto al té (*sado*) como otro ejemplo que se relaciona estrechamente con los puntos de vista del Zen Budismo de la naturaleza. Tal como insistió anteriormente Daisetz Suzuki, lo que hay de común en el Zen y el culto al té es su «intento constante de simplificar». En cuanto a la relación del culto al té con el Zen, Suzuki expone como sigue:

El Zen alcanza la eliminación de lo innecesario en su comprensión intuitiva de la realidad final y el culto al té en el arte de vivir que se tipifica al servir el té en el salón de té. El culto al té es el esteticismo de la simplicidad primitiva. Se realiza dicho ideal de acercarse a la Naturaleza al guardarse uno debajo del tejado de paja y estando sentado en una habitación apenas de nueve metros cuadrados, pero que tiene que estar construida y amueblada de forma artística¹⁷.

¹⁵ Dōgen, *Shōbōgenzō, Dōgen-shū* (Collection of Dōgen's Works) ed. by Koshiro Tamaki, Tokyo: Chikuma-shobo, 1969, p. 146.

¹⁶ *Ibid.*, p. 151.

¹⁷ Daisetz Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Tokyo: Kodansha International, 2005, p. 190.

Para ilustrar la relación del culto al té con la filosofía del Zen Budismo, quisiera citar las palabras del maestro Zen de la escuela Rinzaï, Takuan (1573-1645), que se refieren a la esencia del culto al té, esto es, la manera de *cha-no-yu*:

Por lo tanto, la manera de *cha-no-yu* es apreciar el espíritu del doblamiento armonioso y natural del Cielo y la Tierra, para ver la presencia dominante de los cinco elementos mientras se esté sentado al calor del fuego donde las montañas, ríos, rocas y árboles –tal como son en la Naturaleza– se encuentren transportados, saborear en boca propia el sabor proporcionado por la Naturaleza. ¡Qué grande este disfrute del doblamiento armonioso del Cielo y la Tierra!¹⁸.

Las palabras de Takuan indican a las claras cómo el culto al té, es decir, la manera de *cha-no-yu* se relaciona estrechamente con el punto de vista de la naturaleza del Zen Budismo.

5. LA FILOSOFÍA DEL BUDISMO HUA YEN Y SU PERSPECTIVA DE LA REALIDAD

Además, para comprender las perspectivas religiosas de la naturaleza en las culturas de Asia Oriental, también vale la pena atender a la perspectiva religiosa de la interpenetración de todas las cosas, elaborada filosóficamente por los sobresalientes monjes de la escuela *Hua Yen* (Kegon) del Budismo Mahayana en China. Se desarrolló esta filosofía al incorporar tales pensamientos, como el pensamiento Madhyamaka del *sunyata* (vacío), el pensamiento Yogacara de la conciencia, el pensamiento del *Tathagata-garbha* y el pensamiento Taoísta del *tao*. Se dice que Daisetz Suzuki, que mencioné antes en relación con el pensamiento del Hua Yen como representación de la cima del pensamiento Budista Mahayana, intentó traducir al inglés la Sutra Garland, esto es, *Avatamsaka-sutra* justo antes de morir, sin poder terminarla. La interpretación de la realidad de esta escuela budista, llamada la doctrina de los Cuatro Dominios de la Realidad, nos muestra una visión muy peculiar de la naturaleza en el pensamiento de Asia Oriental.

Déjenme hablar brevemente de la visión del mundo de la filosofía de Hua Yen, según el discurso filosófico de este pensamiento, dado que, desde el punto de vista de la filosofía comparativa, la analiza de forma muy clara. Verdaderamente, esta doctrina significa que hay cuatro formas distintas de ver el mismo mundo y que cada una de

¹⁸ «Takuan on the Tea-cult», quoted in Daisetz Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, p. 202.

estas cuatro visiones produce subjetivamente una imagen de la realidad que corresponde con una dimensión de la conciencia humana. Hay Cuatro Dominios de la Realidad. (1) El primer dominio es el de las «cosas sensibles» (chino: *shih*), que representa la visión cotidiana del mundo de la gente corriente cuya conciencia de profundidad no se ha abierto todavía. (2) El segundo es el dominio de la «realidad metafísica absoluta» (chino: *li*), que es el «fondo pre-fenomenal de la realidad» de donde salen todas las cosas sensibles. Es el estado de la «unidad que compromete todo, que domina todo, de la no-articulación metafísica». (3) El tercer dominio es el de la «interpretación despejada y libre del *li* y *shih*» (japonés: *riji-muge*), en que cada cosa sensible (*shih*) engloba la única Realidad absoluta (*li*) de forma total y perfecta. Aunque todas las cosas individuales parecen ser ontológicamente entidades independientes y diferentes, están impregnadas homogéneamente por el mismo *ti:li*. (4) El cuarto dominio es el de la «interpenetración del *shih* y *shih*» (japonés: *jiji-muge*), que significa la mutua penetración ontológica de todo en todo lo demás dentro de la dimensión espiritual de la experiencia». La interpretación del *shihy shih* es la máxima cima alcanzada por la filosofía Hua Yen¹⁹. Según esta perspectiva filosófica de la realidad, todas las cosas individuales están correlacionadas unas con otras, y así, todas las cosas surgen mutuamente.

En relación con la perspectiva de Hua Yen de la realidad, que –de hecho– significa su punto de vista de la naturaleza, Izutsu dice:

Incluso la flor más pequeña debe su existencia a las fuerzas originarias de todas las cosas en el universo. Empezando por el influjo directo ejercido por las cosas más inmediatas tales como la tierra, aire, luz solar, lluvia, insectos, pájaros, seres humanos, etc., el nexo de las relaciones ontológicas se extiende al último límite del universo. Desde luego, el universo entero contribuye directa e indirectamente a la aparición-del-ser de una única flor que se manifiesta así en medio de una red de relaciones intrincadas entre todas las cosas. Una flor florece en la primavera, y el universo entero surge en un florecimiento completo. La flor *es* la primavera; es la primavera de todas las cosas²⁰.

En relación con esto, Izutsu argumenta que, desde el punto de vista de la filosofía de Hua Yen, incluso una flor no es una mera flor, sino representa la emergencia dinámica, simultánea e interdependiente de todas las cosas en el mundo.

En resumen, se puede caracterizar esencialmente la interacción humana con la naturaleza en las culturas de Asia Oriental por las experiencias religiosas primordiales de la armonía o continuidad de los humanos con la naturaleza, de la que son parte

¹⁹ Toshihiko Izutsu, *The Oriental Structure of Oriental Philosophy*, vol. 2, pp. 174-177.

²⁰ *Ibid.*, p. 178.

constituyente. Se puede sostener que estas experiencias religiosas, que constituyen el centro del fenómeno cultural de Asia Oriental y que subyacen bajo las perspectivas religiosas de la naturaleza de Asia Oriental, se expresan en dimensiones culturales tales como la religión, el pensamiento, el arte y la literatura.

6. LAS VISIONES RELIGIOSAS DEL MUNDO DE ASIA ORIENTAL Y LAS VISIONES MODERNAS DE LA NATURALEZA

Hasta ahora me he centrado principalmente en las perspectivas religiosas contemplativas o no-teístas de la naturaleza en el pensamiento religioso tal como el Taoísmo, Confucionismo, Zen Budismo y el Budismo de Hua Yen. Sin embargo, a la vez tenemos que reconocer las perspectivas religiosas teístas de la naturaleza, cuya estructura esencial es también la armonía de la humanos con la naturaleza. En las culturas de Asia Oriental hay varias religiones populares. En la religión popular de Japón, las visiones del mundo del Shinto, Confucio, Taoísta y Budista, se han mezclado y coexistido en conjunto. De hecho, es de destacar que se han considerado dichas condiciones de la naturaleza como las formas del *kami* (deidades) o *hotoke* (Budas) benévolas. En Shinto, esto es, la religión indígena de Japón, se creía tradicionalmente que los muertos eran *kami*. Y se creía que muchos *kami-s* tenían su morada en seres naturales como rocas, árboles, montañas y animales. La naturaleza en Japón no era tradicionalmente el objeto de remodelación humana, sino más bien el espacio donde moraban los *kami* (deidades), siendo objeto de veneración o fe. También en la religión popular china se pueden observar fenómenos naturales similares porque muchas deidades eran originalmente personificaciones de fenómenos naturales tales como el viento, ríos, lluvia y montañas. De hecho, estas religiones populares de Asia Oriental constituyen la llamada visión del mundo «politeísta». Así, se puede decir que la esencia de las perspectivas japonesas y chinas de la naturaleza es ser cariñoso con la naturaleza o ser armonioso con la naturaleza.

En las culturas de Asia Oriental se aceptan por lo general las modernas perspectivas científicas o mecánicas modernas dentro de la vida cotidiana, y ahí coexiste la moderna perspectiva científica o racionalista de la naturaleza junto a las religiosas tradicionales, sean «no-teístas» (contemplativas) o «teístas». Así, hay perspectivas religiosas tradicionales, tal como si fuesen casi aceptadas como costumbres cotidianas o variedades de la creencia popular, y puedo añadir que según los términos técnicos en la historia de las religiones, tienen éstos características «no-teístas» (esto es, contemplativas, «panteístas», «politeístas» o «animistas»). En los estudios académicos de la cultura japonesa contemporánea, por ejemplo, hay en la actualidad una tendencia generalizada que desde el punto de vista de la ética medioambiental, la visión

religiosa «no-teísta (esto es, contemplativa)», «panteísta» y politeísta de la naturaleza se estima muchísimo frente a la «monoteísta». Mientras la perspectiva panteísta o politeísta de la naturaleza nos proporciona cosmologías cuya estructura esencial se caracteriza por la armonía entre los humanos y la naturaleza, la monoteísta representa cosmologías dualistas cuya estructura esencial se caracteriza por el control humano de la naturaleza. Por ejemplo, algunos estudiosos de la filosofía japonesa como Takeshi Umehara insisten en el significado de las perspectivas politeísta y budista de la naturaleza dentro de la sociedad moderna en vez de las monoteístas. Estas teorías son muy convincentes pero deberíamos evitar el punto de vista del «o esto o lo otro», o cuál cosmología —una contemplativa, politeísta o monoteísta— es efectiva para solucionar los problemas ambientales. Más bien quisiera proponer que las perspectivas religiosas multiformes y coexistentes de la naturaleza puedan ser cada vez más atractivas en la era global.

Por otro lado, ahora se está criticando con dureza la perspectiva científica moderna de la naturaleza, que apoya en teoría la ciencia y la tecnología, en especial desde que nos enfrentamos con problemas serios del medioambiente. Sin embargo, lo que deberíamos observar aquí es que una perspectiva dualista que apoya la ciencia y tecnología modernas no despeja a la naturaleza como una entidad, sino sólo partes de ella. En realidad, las ciencias más punteras se desarrollan más allá de estos puntos de vista dualistas, excesivamente simplistas. Para reenfocar los estilos de vida moderna y la forma de pensar hacia el descubrimiento de una solución a los problemas del medioambiente, es importante incorporar las perspectivas religiosas de la naturaleza para que constituyan a la larga uno de los factores importantes en una visión científica moderna de la naturaleza.

En un nivel ético, nosotros los humanos pertenecemos a la misma categoría ética global, aunque nuestros modos concretos de pensamiento puedan diferir respectivamente. Necesitamos tener tanto una visión dualista de separar a la naturaleza y los humanos como perspectivas religiosas de la naturaleza que no dividan la naturaleza y los humanos simultáneamente. En el mundo contemporáneo, la solución a los problemas del medioambiente requiere que nosotros hagamos un intento dialogante de encontrar este punto de contacto entre las cosmologías religiosas tradicionales y los puntos de vista de la naturaleza de la ciencia moderna.

CONCLUSIÓN

Por último, al imaginarnos la posibilidad de construir una ética nueva del medioambiente, quisiera ofrecer unos comentarios en relación con la religión y la naturaleza. Como ya dijimos, la característica básica de las perspectivas religiosas de

Asia Oriental, bien sean «no-teístas» o bien «teístas», es la relación armoniosa de los humanos con la naturaleza. Dado que se considera que en las cosmologías religiosas de Asia Oriental los humanos están en armonía con la naturaleza, las actitudes de Asia Oriental, basadas en una intimidad tal con la naturaleza, pueden ser caracterizadas, en las palabras de Tetsuro Watsuji (1889-1960), un famoso pensador japonés, por «receptividad» (*juyosei*) y «pasividad» (*nijusei*). En su libro titulado *Climas (fudo)*, Watsuji consideraba el clima como no sólo el medioambiente natural a secas sino también el camino hacia la auto-comprensión que está grabada en la estructura mental de los humanos. Según la teoría de Watsuji, la estructura mental de Asia Oriental y el tipo de cultura de Asia Oriental derivado de su clima, se analizan como «siendo como un monzón en su forma de ser, que es, receptivo-pasivo»²¹. Al mirar a la sociedad japonesa, Augustin Berque, un geógrafo francés, basando sus ideas de forma crítica en la teoría de Watsuji, señala que de un lado, la sociedad japonesa alaba a la naturaleza, y por otro lado, sigue devastándola, y que después de la era Maiji, Japón incorporó muchos valores de occidente. Y entre estos valores, se introdujeron nuevos métodos de amar a la naturaleza y de vivir con ella²². Sus palabras parecen sugerir que la dicotomía entre la cultura japonesa y la de occidente es menos significativa para comprender la cultura moderna japonesa. Es muy importante este punto cuando se pone uno a examinar los temas ecológicos contemporáneos.

Recientemente, muchos estudiosos contemporáneos que trabajan con problemas ecológicos tienden a pensar que las cosmologías religiosas de Asia Oriental que subrayan la armonía de los humanos con la naturaleza, representadas por tradiciones religiosas del Taoísmo, Confucianismo, Shinto y Budismo, resultan más atractivas que las cosmologías occidentales que subrayan el control humano de la naturaleza. Sin embargo, dentro de un enfoque hacia la construcción de una nueva perspectiva filosófica o ética, yo creo que se precisan estudios más detallados sobre las características de las cosmologías occidentales en vez de justificar sin más las cosmologías tradicionales de Asia Oriental. Porque también en occidente hubo, por ejemplo, culturas celtas y germanas antiguamente cuyas perspectivas de la naturaleza se basaban en la relación armoniosa entre los humanos y la naturaleza. Y también, tal como nos informa el Prof. Shigeo Ueda, un historiador japonés de las religiones, se ha considerado lo divino o lo sagrado como ser inmanente en la naturaleza de acuerdo con una serie de creencias y festivales populares en occidente²³.

²¹ Tetsuro Watsuji, *Fûdo* [Climate], chapter 3, Tokyo: Iwanami-shoten, 1935.

²² Augustin Berque, *Le Sauvage et L'artifice - Les Japonais Devant La Nature*, Editions Gallimard, 1986. [Japanese translation; *Fûdo no nihon*, Tokyo: Chikuma-shobo, 1992, pp. 262-267].

²³ Shigeo Ueda, *Yôroppa no Matsuri to Denshō* [The Festivals and Traditions in Europe] Tokyo: Kodansha, 1999.

Huelga decir, nadie puede solucionar los problemas contemporáneos del medioambiente con un marco racionalista de la ética por sí solo. Sería más significativo para nosotros examinar en mayor profundidad las implicaciones conceptuales de la «naturaleza» en las cosmologías religiosas por todo el mundo, dado que se llegó a estrechar gradualmente la esfera de su significado bajo el influjo de los puntos de vista científicos modernos. Puede que se encuentre una pista para confeccionar los bloques encaminados a construir un nuevo paradigma filosófico o ético al aclarar las características de una perspectiva globalmente común de la «naturaleza», y aceptándola como tal más allá de las diferencias de perspectiva religiosa o las diferencias entre «Oriente» y «Occidente». Para alcanzar esta meta, todos debemos reconocer la necesidad de colaborar en asuntos filosóficos o ecológicos como si hubiese una «lengua común» para los estudiosos de la filosofía y de los estudios religiosos, más allá de nuestras diferencias culturales o religiosas.

Muchas gracias por atenderme tan amablemente.