
This is the **published version** of the master thesis:

Martínez Pérez, Jaume Francesc; Casacuberta, David (dir.). *Cómo reconstruir nuestra relación con la Naturaleza a través del cuidado, la filosofía oriental y el rewilding : Una reinterpretación filosófica hacia una nueva ética de la Naturaleza*. (Universitat Autònoma de Barcelona), 2026 (Filosofies de la Cura). 77 pàg.

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/336357>

under the terms of the  license.



Trabajo de Fin de Máster

Cómo reconstruir nuestra relación con la Naturaleza a través del cuidado, la filosofía oriental y el rewilding

Una reinterpretación filosófica hacia una nueva ética de la Naturaleza

Por:

Jaume Francesc Martínez Pérez

Tutor:

David Casacuberta Sevilla

Máster Universitario en Filosofías del Cuidado

Buddhist ecological ethic of care approaches the more-than-human world in a relational, holistic manner and addresses ethical situations with care as its primary intentional mode, with an interdependent understanding of *dukkha*, and with an emphasis on the relational nature of liberation.

Colin Harold Simonds

Índice

Resumen/abstract.....	3
Introducción.....	4
§1. Contextualización de la propuesta.....	6
1.1. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de filosofía oriental?.....	6
1.2. ¿Qué son las éticas del cuidado?.....	8
1.3. ¿Qué es el <i>rewilding</i> ?.....	10
1.4. ¿Cuáles y cómo son los desafíos que nos presenta la crisis ecológica?.....	12
§2. El cuidado de la Naturaleza en las éticas del cuidado y en la filosofía oriental.....	16
2.1. Cuidado y Naturaleza.....	16
2.2. Cuidado y cuidado de la Naturaleza en la filosofía oriental.....	19
2.2.1. El cuidado en la filosofía oriental.....	19
2.2.2. El cuidado de la Naturaleza en la filosofía oriental.....	24
§3. Principales corrientes y conceptos de la filosofía oriental desde los que abordar el cuidado de la Naturaleza.....	30
3.1. Upanishads.....	30
3.1.1. <i>Bráhma</i> n y <i>ātman</i>	31
3.2. Jainismo.....	33
3.2.1. El principio de <i>ahiṃsā</i> , <i>karma</i> , <i>dualidad-no-dualidad</i>	34
3.3. Taoísmo.....	36
3.3.1. <i>Tao</i> , <i>Te</i> , <i>no-dualidad</i> , <i>wu wei</i>	36
3.4. Budismo Chan.....	39
3.4.1. <i>Duḥkha</i> , <i>dharma</i> , <i>karma</i> , <i>no-dualidad</i> y <i>Las cuatro nobles verdades</i>	39
3.5. Mujer y budismo tibetano.....	45
3.5.1. Vida y obra de Yeshe Tsogyal.....	46

§4. Cómo entretejer la filosofía oriental, las éticas del cuidado y el rewilding para construir una propuesta diferente desde la que podemos reconectar, cuidar y proteger a la Naturaleza.....	49
4.1. <i>Las fases del cuidado y Las cuatro nobles verdades.....</i>	50
4.2. <i>Karma, ahimsā y actuar cuidadosamente.....</i>	52
4.3. <i>Dharma y enseñanzas cuidadoras para despertar.....</i>	53
4.4. <i>Interdependencia, relacionalidad y no-dualidad.....</i>	55
4.5. <i>Wu wei y rewilding.....</i>	59
4.6. <i>El nacimiento del «rigyodojisattva».....</i>	60
 §5. Conclusiones.....	 64
 Bibliografía.....	 66
 Glosario de términos de la filosofía oriental.....	 70

Resumen/abstract

Resumen

El presente Trabajo de Fin de Máster pretende afrontar la cuestión del cuidado de la Naturaleza desde una perspectiva muy específica, a saber: a través de la conjunción de las éticas del cuidado y la filosofía oriental. Y es que el hecho de proyectar y configurar el cuidado de nuestro entorno a partir de estos dos marcos teóricos nos permitirá abrir espacios filosóficamente inexplorados que, además de conocimiento, también nos aportarán una forma diferente de cuidar del medioambiente desde un prisma completamente innovador. A este respecto, cabe señalar que realizaremos nuestra investigación mediante un diálogo recurrente no solo entre las éticas del cuidado y la filosofía oriental, sino también apoyándonos en conceptos como el de *rewilding* con el objetivo de discernir sus respectivas similitudes y comprobar si todos ellos pueden convivir y operar conjuntamente. En este sentido, nuestra finalidad última será construir una manera inédita de entender el cuidado del mundo natural, de presentar una genuina «ética del cuidado oriental de la Naturaleza» que nos proporcione una nueva herramienta para cuidarla.

Palabras clave: Cuidado-filosofía oriental-rewilding-Naturaleza

Abstract

This Master's Thesis aims to address the issue of caring for Nature from a very specific perspective: through the convergence of ethics of care and Eastern philosophy. Projecting and shaping the care of our environment based on these two theoretical frameworks will allow us to open up philosophically unexplored spaces that, in addition to providing knowledge, will also offer us a different way of caring for the environment from a completely innovative perspective. In this context, it should be noted that we will conduct our research through a recurring dialogue not only between ethics of care and Eastern philosophy, but also by drawing on concepts such as *rewilding* with the aim of discerning their respective similarities and verifying whether they can all coexist and operate together. Ultimately, our goal is to construct a novel way of understanding the care of the natural world, to present a genuine "Eastern ethics of caring for Nature" that provides us with a new tool for its protection.

Keywords: Care-Eastern Philosophy-Rewilding-Nature

Introducción

La Naturaleza, en términos generales, es algo por lo que ya desde mi más temprana infancia había sentido un especial interés y curiosidad, por el deseo de descubrir la intrincada red de relaciones que ocultaba su funcionamiento y equilibrio. Los animales, las plantas, los fenómenos naturales y todo lo que la conforma siempre me ha producido una gran fascinación, así como preocupación por observar la degradación progresiva que esta estaba sufriendo como consecuencia de la acción humana. Con lo cual, siempre he sentido que todo aquello que interpelaba a la Naturaleza era también un asunto propio, algo por lo que merecía la pena dedicar mi tiempo a conocer, contemplar y cuidar. Y es aquí donde entrarían las éticas del cuidado y la filosofía oriental para ofrecerme la oportunidad de trabajar con/la Naturaleza desde el ámbito académico. Puesto que ambas perspectivas me permiten habitar lugares de reflexión conjuntos desde donde repensar nuestra relación con la Naturaleza; espacios desde los que analizar cómo deberíamos aproximarnos, convivir con ella y protegerla. Y no solo para cuidar de su explícita belleza y rica diversidad, sino también para que ella nos siga cuidando como lo ha estado haciendo hasta ahora.

En lo que respecta a las éticas del cuidado, y a través de sus tres pilares fundamentales constituyentes, a saber: *vulnerabilidad*, *interdependencia* y *relacionalidad*, estas me ofrecen un marco teórico muy pertinente desde el que (re)pensar la Naturaleza a través del cuidado. Y lo hacen entendiéndola como algo completamente vulnerable e interdependiente en donde no solo nosotros dependemos directamente de ella para subsistir, sino que ella también depende de nosotros a razón de las múltiples acciones —tanto positivas como negativas— que por nuestra parte llevamos a cabo en el mundo natural. Lo cual demuestra la necesidad de cuidar la compleja relacionalidad de la que todos los seres que habitamos la Tierra formamos parte constitutiva. Algunas de las autoras que trabajaremos desde las éticas del cuidado son: Joan Tronto, Victoria Camps, María Puig de la Bellacasa, Tula Brannelly o Marian Barnes.

Por otra parte, en relación a la filosofía oriental entendida como un conglomerado tanto filosófico como religioso de un número considerable de corrientes, esta me proporciona desde distintas perspectivas múltiples maneras para construir pensamientos cuidadores en la Naturaleza. Y lo hace mediante conceptos como el de *bráhma*n o *ātma*n, los cuales nos transmiten que cada uno de nosotros formamos parte indisociable de una misma totalidad; el de *karma*, que nos dice que todas las acciones que realizamos no solo afectan al futuro de nuestra propia individualidad, sino al ininterrumpido ciclo de vidas y muertes en el que existimos; el de *duḥkha*, que concierne a las carencias manifestadas en todos los seres por medio

del sufrimiento y la insatisfacción; o el de *wu wei*, que nos alienta a que dejemos que las cosas sigan por sí mismas su curso natural a través de la acción de la *no-acción*. De ella, es decir, de la filosofía oriental, analizaremos tanto textos de autores antiguos como contemporáneos, tales como los de Yeshe Tsogyal, Lao tse, Chuang tse o David Loy.

Por último, y como apoyo a ambos marcos teóricos —aunque principalmente a la filosofía oriental y, más concretamente, al concepto de *wu wei*—, tendremos a la ética del *rewilding*, la cual nos ayudará a comprender que dejar que la ingente multiplicidad de relaciones que constituyen la estructura de la Naturaleza fluya por y para sí también es una forma legítima de cuidado. Y en relación a esta, trataremos a autores y autoras como Cristian Moyano o Marta Tafalla. En definitiva, y tal y como observamos por medio de esta sucinta introducción, podemos comprobar que tanto las éticas del cuidado como la filosofía oriental, junto con el *rewilding*, tienen la capacidad de transformarse en una multiplicidad de fecundas y útiles herramientas para generar no solo una teoría, sino también una *praxis*, del propio ejercicio del cuidar proyectado hacia al mundo natural.

Acerca de la estructura del Trabajo de Fin de Máster, mi intención es que esta sea lo más clara e intuitiva posible. Para ello, he dividido el escrito en cinco partes debidamente integradas y relacionadas entre sí, a saber: 1) una primera parte en donde presento una contextualización general de todos los elementos que componen el trabajo: como a qué nos referimos cuando hablamos de filosofía oriental, qué son las éticas del cuidado y el *rewilding*, así como qué desafíos actuales y futuros nos presenta la crisis ecológica; 2) una segunda parte en la que profundizo tanto en las éticas del cuidado como en la filosofía oriental en relación a su aplicabilidad en la Naturaleza; 3) una tercera parte en la que analizo las diferentes corrientes filosóficas y religiones orientales desde las que voy a trabajar el cuidado en la Naturaleza: como el taoísmo, el jainismo o el budismo; 4) una cuarta parte en la que entrelazo la filosofía oriental y las éticas del cuidado junto con el *rewilding* para construir una propuesta diferente con la que acercarnos, cuidar y proteger a la Naturaleza; 5) y una quinta y última parte a modo de conclusiones en donde se verán expuestos los resultados de mi investigación. Finalmente, se encontrarán las correspondientes referencias bibliográficas y un glosario de términos de la filosofía oriental como soporte adicional.¹

¹ La creación de este glosario de términos se realizó con el fin de acompañar al lector/a durante la lectura del TFM a razón de la complejidad y de la sustancial cantidad de palabras en sánscrito —aunque también en otros idiomas como el japonés— que aparecen en el mismo.

§1. Contextualización de la propuesta

En esta primera sección referente a la contextualización expondremos de manera breve y sencilla aquellos conceptos clave que consideramos apodícticamente necesarios para hacer inteligibles los argumentos que se desarrollarán con posterioridad. Por ejemplo, a qué nos referimos cuando hablamos de filosofía oriental, qué son las éticas del cuidado, qué es el *rewilding*, así como cuáles son los desafíos ecológicos y medioambientales contemporáneos a los que nos enfrentamos en la actualidad y que requieren, por nuestra parte, de una aplicación urgente no solo teórica, sino también práctica, del ejercicio del cuidar. Dicho esto, y una vez finalizada esta suerte de propedéutica, estaremos preparados para adentrarnos directamente en el propio contenido, con el objetivo de comenzar a establecer las relaciones pertinentes entre todos los elementos que lo conforman, y las cuales nos permitirán desarrollar de manera efectiva la totalidad de nuestra propuesta.

1.1. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de filosofía oriental?

El término filosofía oriental es, a efectos prácticos, una herramienta epistemológica que nos sirve para aglutinar a la gran diversidad de corrientes de pensamiento que constituyen dicha filosofía. Aunque hemos de reconocer que algunos autores como Andrés Carmona han transmitido que no existe nada semejante a la filosofía oriental². Sin embargo, desde nuestra perspectiva, este concepto nos aporta una gran utilidad, dado que nos permite categorizar dentro de un mismo grupo a unos determinados autores y textos concretos que comparten ciertos rasgos identificativos o característicos análogamente a como lo hacemos con la filosofía occidental. Ya que, como observaremos a continuación, existe un número ingente de maneras de entender el mundo únicamente en la región asiática —concretamente, en China, India y Japón— que cualquier ayuda que dificulte la dispersión tanto para entender el origen y su desarrollo, así como los particulares matices que las distinguen es, a nuestro juicio, de agradecer.

Comenzando por el origen de la filosofía hindú, podemos decir que esta comienza con los *Vedas*, los cuales están constituidos como un voluminoso cuerpo de enseñanzas místicas que

² Cabe destacar que Carmona no niega la filosofía oriental en sí misma, sino el hecho de clasificar y polarizar la filosofía cuando toda ella es exactamente la misma cosa: «partimos de la universalidad de la razón humana así como de la filosofía, aunque admitimos su aparición en distintas áreas geográficas de forma independiente: en Grecia, India y China, y diferencias entre unas y otras, pero sin que esto autorice a hablar de dos tipos de racionalidad o filosofías esencialmente distintas» (Carmona, 2021).

tomó la forma de cuatro colecciones de Himnos Litúrgicos (*Samhitás*), tales como el *Rigveda*³, el *Yajurveda*, el *Atharvaveda* o el *Samaveda*, y que fueron escritos aproximadamente alrededor de 1500 años a.C. Textos a los que se le añadieron Explicaciones Rituales (*Bráhmaṇas*), Enseñanzas Esotéricas (*Āraṇiakas*) y Enseñanzas Gnósticas (*Upaniṣads*)⁴ que datarían alrededor de los siglos X y XI a.C. [...] Seguidos de explicaciones técnicas o Miembros del Veda (*Vedāṅgas*) y, por último, por una Cadena de Aforismos brahmánicos denominados *Sūtras*⁵ (Pániker, 2001, p. 103). Finalmente, y a partir del siglo VI a.C., de estas escuelas de pensamiento oriental se acabarían produciendo las corrientes filosóficas más conocidas en la actualidad: como el jainismo, el yoga, el taoísmo o el budismo, entre muchas otras,⁶ para acabar configurando aquello que hemos denominado como filosofía oriental.

Sobre estas últimas corrientes y religiones podemos decir que algunas de ellas ofrecen un punto de inflexión claro con respecto a sus antecesoras, principalmente, en su rechazo a un dios creador como *bráhmaṇ* o *ātman* y considerándose, buena parte de ellas, como no teístas. Lo que acabó clasificándolas en dos grupos muy específicos, a saber: las ortodoxas (*brahmánicas*), es decir, aquellas que siguen las enseñanzas de las *Vedas* como el *Rigveda* o el *Yajurveda*, así como los comentarios expuestos en los *Upaniṣads*, y las no ortodoxas, las cuales no reconocen la autoridad de las *Vedas*.⁷ Sin embargo, muchas de ellas sí que tienen en común, a pesar de las particularidades concretas que las diferencian y de cada uno de sus matices, elementos tan importantes para la completitud de la filosofía oriental como lo son el de *karma*, el de *saṃsāra* o el de *dharma*⁸. Además, cabe señalar que varias de dichas religiones, como, por ejemplo, el budismo, han experimentado una diversificación dentro de sí mismas deviniendo en nuevas corrientes o sectas como el budismo *Mahāyāna*, el *Theravāda* o el *Vajrayāna*, que a su vez han derivado en otras como el budismo *zen* o *chan* (desarrollado en China a partir del siglo IV d.C.), el budismo *tibetano* (surgido en el Tíbet desde el siglo VII d.C.) o el budismo *shingon* (gestado en Japón entre los siglos VIII y XII d.C.).

³ Algunos expertos valoran la posibilidad de que estos textos primigenios tengan una antigüedad de casi 4.000 años a.C. (Klostermainer, 2000, p. 42).

⁴ Esta época también se la conoce como Época Axial, y supone «el nacimiento del pensamiento autorreflexivo» en la filosofía hindú (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 47). Es el paso de los *bráhmaṇas* a los *Upaniṣads*, una suerte de «cambio epistemológico» similar al del *mito* al *logos* en la antigua Grecia.

⁵ No confundir estos *Sūtras* brahmánicos con los *Sūtras* budistas.

⁶ Entre escuelas que son relativamente menos conocidas como la *nyāya*, *vaiśeṣika*, *mīmāṃsā*, *sāṃkhya*, *ājīvika* o la *chárvaṇa*.

⁷ Las *āstikas* son las escuelas ortodoxas, y las *nāstikas* las no ortodoxas.

⁸ En síntesis, estos conceptos significan: las consecuencias trascendentales de nuestra posición y acción frente al mundo, el ciclo interminable de vida y muerte en el que permanecemos todas las formas de vida hasta alcanzar el *nirvana*, y el camino o las enseñanzas. Empero, no nos quedaremos en esta sucinta explicación, pues profundizaremos dentro de los mismos conceptos en sus secciones concernientes desvelando la riqueza y relevancia que estos tienen para la filosofía oriental en términos generales.

Como podemos observar, incluso a pesar de haber argumentado de una forma muy capilar gran parte de la historia del pensamiento asiático, pensamos que ha quedado meridianamente claro que la generación y enriquecimiento a nivel filosófico que se ha producido dentro de lo que hemos llamado filosofía oriental ha sido considerable y, a nuestro juicio, nada envidiable al conocimiento que hemos recibido desde la filosofía occidental. Ahora bien, sabemos fehacientemente que el término filosofía oriental no hace justicia a la gran diversidad epistémica que constituye la amalgama de corrientes filosóficas, religiones y sectas que conforman dicha filosofía, así como también sabemos que la Filosofía es en sí misma algo inmanente a la propia Humanidad y que, en ese sentido, las categorizaciones y distinciones para separar por regiones la construcción del pensamiento humano puede parecer, hasta cierto punto, superflua. Y a quien piense así, seguramente, no le falte razón. Pese a todo, y tal y como expresamos con anterioridad⁹, hemos decidido adherirnos un poco a regañadientes a ese concepto con la finalidad de darle unidad y consistencia a unas determinadas maneras de pensar que, indiscutiblemente y sin obviar las particularidades que las diferencian, ostentan entre ellas muchísimas similitudes.

1.2. ¿Qué son las éticas del cuidado?

A pesar de que el cuidado es algo que, en lo personal, pensamos que ha existido siempre en la totalidad de la Naturaleza, así como que este es consustancial al propio ser humano¹⁰, las éticas del cuidado como tal nacieron durante los años 80 dentro del contexto de la segunda ola feminista y de la mano de autoras tan reconocidas como Carol Gilligan o Sara Ruddick, con textos como *In a Different Voice* (Gilligan, 1982) o *Maternal Thinking* (Ruddick, 1980). Y lo hicieron como una alternativa frente a las éticas deontológicas, utilitaristas o de la justicia, las cuales entienden a las personas como sujetos libres, autónomos e independientes mientras que las éticas del cuidado conciben a las personas como seres completamente vulnerables¹¹, interdependientes¹² y que se construyen desde la relacionalidad¹³. A partir de entonces, el marco

⁹ Cf. En este mismo trabajo, §1, 1, p. 6.

¹⁰ A este respecto, podríamos sacar a colación la reflexión tanto de Heidegger, que nos diría que el simple hecho de: «estar-en-el-mundo» tiene la impronta del ser del cuidado» (Heidegger, 2020, p. 216), como la de Carol Gilligan, que nos expresaría que: «cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad humana natural» (Gilligan, 2013, p. 50).

¹¹ Tal y como bien lo transmite María Puig de la Bellacasa: «el pensamiento con cuidado demanda un reconocimiento de la vulnerabilidad» (Puig de la Bellacasa, 2017).

¹² En palabras de Joan Tronto: «en realidad, todos los seres humanos son interdependientes y se amparan en el cuidado de otros en diferentes grados durante toda su vida» (Tronto, 2024, p. 71).

¹³ La importancia de la relacionalidad ha quedado patente en muchas autoras: «para cuidar, para realizar la labor del cuidado, es preciso estar presente, estar en relación y prestar atención» (Gilligan, 2025, p. 47); «no hay otro modo de existir ni tampoco de saber quién soy sino es en ese ser con el otro» (Gómez, 2020, p. 173); «todo se

teórico que constituiría a las éticas del cuidado tal y como las conocemos en la actualidad se fue desarrollando progresivamente a través de autoras como Virginia Held¹⁴ o Joan Tronto, siendo esta última autora la que, en su breve escrito de *Who Cares?*, estableció de manera sistemática las diferentes fases que toda acción cuidadora debería tener. Dichas fases son las siguientes:

- 1) *Caring about (preocuparse por)*, la cual es la génesis del cuidado y que consiste en identificar la existencia de una necesidad;
- 2) *Caring for (cuidar de)*, que nos dice que el siguiente paso es responsabilizarnos de dicha necesidad con la finalidad de solventarla;
- 3) *Care-giving (administrar el cuidado)*, que es la fase en la que satisfacemos las necesidades de la persona o personas necesitadas mediante nuestro esfuerzo físico; y
- 4) *Care-receiving (recibir el cuidado)*, que se refiere al conocimiento fehaciente de si la persona necesitada ha visto satisfechas las carencias manifestadas con anterioridad (Tronto, 2015, pp. 5-7).¹⁵

Además, en una obra posterior titulada *Democracia y cuidado (Caring Democracy)*, y con la finalidad de perfilar con mayor precisión el radio de operatividad del cuidado, Tronto añadió un «quinto elemento» que completaba la estructura previa que acabamos de exponer:

- 5) *Caring with (concurrir)*, que literalmente dice que: «esta última fase requiere que las necesidades asistenciales y las formas en que son atendidas sean consistentes con los compromisos democráticos de justicia, igualdad y libertad para todo el mundo» (Tronto, 2024, p. 67).

Con este último punto, el cuidado deja de estar circunscrito únicamente al ámbito privado o al asistencial, puesto que también se adscribe dentro de una dimensión política. Una dimensión política —la cual debe de ser democrática— en donde no solo debemos cuidar de nosotros mismos, tanto de forma privada como pública entendiéndonos como individuos que viven y se desarrollan desde la relacionalidad dentro de una sociedad, sino también a nivel institucional¹⁶, lo que conllevaría un grado de responsabilidad cuidadora en todos los niveles de la misma. Pues «cuidar democráticamente requiere un proceso democrático mediante el cual los ciudadanos sean capaces de cuidar con sus ciudadanos» (Tronto, 2024, p. 52), y en donde

resume en la relacionalidad, no hay más [y] donde hay relación tiene que haber cuidado» (Puig de la Bellacasa, 2017); «se llega al otro y se crece en respuesta al otro» (Noddings, 1986, pp. 80-81).

¹⁴ A nuestro parecer, la obra más significativa con la que contribuyó Virginia Held a la construcción de las éticas del cuidado fue *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global* (Held, 2005).

¹⁵ Tronto también expone estas fases en *Democracia y cuidado* (Tronto, 2024, pp. 66-67).

¹⁶ Y es que, como diría Victoria Camps: «nadie está dispensado de la obligación de cuidar» (Camps, 2021, p. 41).

«las políticas democráticas deberían centrarse en asignar responsabilidades del cuidado y en asegurar que la ciudadanía democrática sea tan capaz como sea posible de participar en esta asignación responsabilidades» (Tronto, 2024, pp. 78-79). En definitiva, construir sociedades que sean más democráticas, más justas¹⁷ y más cuidadoras para intentar conseguir «que todos los miembros de la sociedad puedan vivir tan bien como sea posible haciendo que la sociedad sea tan democrática como sea posible. Esa es la esencia del *concuider*» (Tronto, 2024, p. 78).¹⁸

Dicho esto, e intentando sintetizar los valores elementales de las éticas del cuidado, podríamos decir que, en lo fundamental, lo que estas persiguen es identificar y solventar las necesidades y las carencias que todas nosotras, como personas, reflejamos debido a la inherente vulnerabilidad de nuestra propia condición humana¹⁹. De *preocuparse-por* —preferentemente— todos aquellos individuos que requieran la ayuda de un otro de un modo más inmediato, así como de hacernos comprender que la completitud de los seres humanos somos y seremos seres completamente interdependientes²⁰, sujetos que se proyectan a través de las relaciones y que, a este respecto, el cuidar del otro no se revela únicamente como un deber, sino como una responsabilidad.

1.3.¿Qué es el *rewilding*?

El concepto de *rewilding* es un término relativamente nuevo —o no tan conocido como nos gustaría— que se utiliza para definir una forma diferente de interacción humana con respecto a la Naturaleza, y la cual se caracteriza por adscribirse a una política de alejamiento y de no intervención (o, a lo sumo, mínima) de los espacios naturales para que estos se autogestionen por sí mismos. Algunos autores, como Marta Tafalla o Cristian Moyano, nos ofrecen definiciones análogas igual de ilustrativas, como: «el *rewilding* consiste en dejar ecosistemas terrestres y marinos a dinámica natural, permitiendo que sean las especies salvajes y los procesos ecológicos quienes lo gobiernen» (Tafalla, 2022, p. 216), en «restaurar los procesos ecológicos y las interacciones dinámicas que las especies mantienen entre ellas y con los elementos abióticos» (Tafalla, 2022, p. 219); así como también en «lograr la autogestión de una

¹⁷ Cabe destacar que la justicia también es un asunto muy importante para las éticas del cuidado, en donde autoras como Gilligan nos decían que: «las preocupaciones por la justicia y el cuidado son preocupaciones humanas» (Gilligan, 2025, p. 32); o Camps: «justicia y cuidado son valores complementarios» (Camps, 2021, p. 12).

¹⁸ Esta visión que desea que la sociedad sea más cuidadora ha sido visto por otras autoras como, por ejemplo, Victoria Camps, que entendía que «debemos avanzar hacia una sociedad cuidadora» (Camps, 2021, p. 52).

¹⁹ Desde otros sectores, como el ecofeminismo o los pueblos originarios, existe una perspectiva más holística de los cuidados en la que se amplía su radio de acción a los animales no-humanos y a la Naturaleza.

²⁰ A pesar de que ahora mismo estamos hablando de la interdependencia en términos estrictamente humanos, a nosotros nos gusta entenderla «as the ontological state in which humans and countless other beings unavoidably live» (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 4).

Naturaleza salvaje funcional» (Moyano, 2022, p. 194) dejando que esta «siga su curso adoptando una actitud casi política de *laissez-faire* (Moyano, 2022, p. 198).²¹ Además, desde la página oficial de *Rewilding Spain* se nos transmite que la propia palabra significa:

Reconstruir la vida silvestre en toda su amplitud para mejorar la resiliencia de la Naturaleza con la finalidad de que ella misma impulse sus propios cambios, de encontrar maneras de trabajar y de vivir dentro de ecosistemas naturales y de reconectar con la naturaleza salvaje (Rewilding Spain, 2026).

Acerca del propio término, es de justicia sacar a colación tanto a Michael Soulé como a Reed Noss, que en su obra *Rewilding and Biodiversity: Complementary Goals for Continental Conservation* fueron los primeros en definir y popularizar el concepto de *rewilding* a finales de la década los noventa (Solué y Noss, 1998, pp. 18-28). Y es que, desde entonces, y tal y como nos dice Moyano, este «se convirtió en una idea esencial de los diálogos por la conservación de la naturaleza» (Moyano, 2022, p. 42). Sin duda alguna —aunque sobre esto profundizaremos con posterioridad—, esta manera de preservar, proteger y de *(re)conectar* con la Naturaleza puede ser percibida como una forma de cuidado, no un cuidado que parte desde una posición de operatividad activa en la que existe una relación con contacto directo entre el agente cuidador y el que es cuidado, pero sí un cuidado distante y observante que pretende, desde la lejanía, que la Naturaleza siga su curso natural con la menor interacción posible de la especie humana.

Y hemos subrayado la palabra *(re)conectar* porque nos gustaría enfatizar que, lo que en esencia nos transmite el *rewilding*, no es que nos desentendamos de la Naturaleza para aislarnos de ella mientras realizamos nuestras vidas en la «civilización», no es que debamos tener una actitud pasiva frente a la misma al margen de lo que en ella acontezca, no. Sino que este *(re)conectar* con la Naturaleza a través del *rewilding* implica una necesidad para nosotros, a saber: la de volver a construir relaciones sanas con el mundo natural las cuales respeten el equilibrio que asegura su continuidad; relaciones simbióticas que se han perdido casi por completo en occidente y que, en la actualidad, tan solo son mantenidas por los pueblos indígenas u originarios que, desde su concepción de la realidad, no pueden concebirse a sí mismos de otra manera que no sea dentro de una interrelación e interdependencia indisociable con el entorno en el que viven.

²¹ Para más información sobre cómo opera el *rewilding* pueden consultarse tanto el libro de Cristian Moyano *Ética del rewilding* (Moyano, 2022, pp. 42-45), así como la obra de Marta Tafalla *Filosofía ante la crisis ecológica* (Tafalla, 2022, pp. 215-331).

Ahora bien, hemos de expresar que no todo es de color de rosa en lo que concierne al *rewilding*, pues ciertos aspectos del marco teórico en el que se desarrolla chocan frontalmente con algunas cosmovisiones más igualitaristas que conciben a la diversidad animal como seres que tienen el mismo valor inherente, en términos de Regan²². Y es que, nos guste o no, para la correcta regularización de los ecosistemas unas especies tienen más relevancia que otras, como, por ejemplo, los grandes carnívoros, lo que provocaría una priorización en términos de cuidado con respecto a unas especies sobre otras. En este sentido, Moyano ya nos transmite que una de las principales funciones del *rewilding* es «la restauración y protección de grandes áreas silvestres y animales de gran tamaño, principalmente carnívoros» (Moyano, 2022, p. 42), lo que conllevaría que:

La tesis de que haya especies más importantes que otras a nivel holístico, en tanto que contribuyen más a mantener la salud y las dinámicas de todo su ecosistema, choca moralmente con, por ejemplo, una ética animalista que ponga el acento en la igualdad interespecífica (Moyano, 2022, p. 113).

En cualquier caso, y pese a las dificultades que puedan existir dentro del *rewilding* para armonizarlo con otras perspectivas o marcos teóricos contemporáneos, consideramos que este representa una forma de cuidar la Naturaleza muy característica y de gran utilidad para el presente trabajo. Dado que, cuando expongamos la relación entre filosofía oriental y *rewilding*, concretamente, en lo que se refiere al célebre concepto de *wu wei*, comprobaremos que las similitudes entre ambos nos ofrecen la oportunidad de entender y ejercer el *cuidado-en-y-para-la-Naturaleza* de un modo completamente genuino y beneficioso para la misma. Dicho esto, pasemos a la última parte de esta sección de contextualización concerniente a los desafíos que nos presenta la crisis ecológica y medioambiental en la actualidad.

1.4.¿Cuáles y cómo son los desafíos que nos presenta la crisis ecológica?

«El cambio climático es el mayor reto que la humanidad ha tenido que afrontar durante toda su historia» (Loy, 2021, p. 45). Lamentablemente, «no solo las cosas van a peor, es que están ocurriendo más rápidamente de lo que todo el mundo esperaba» (Loy, 2021, p. 101). Ambas

²² Tom Regan, en su obra en *Defensa de los derechos de los animales*, nos dice que todas las formas de vida tienen valor inherente, y que este es «un concepto categórico. Uno o lo tiene o no lo tiene. No hay nada en medio. Es más, todos los que lo tienen, lo tienen por igual» (Regan, 2016, 287). Es más, el mero hecho de «estar vivo es una condición suficiente para que un individuo tenga valor inherente» (Regan, 2016, p. 289). Es decir, que según la perspectiva de Regan, todos los seres tendrían el mismo valor inherente, lo cual no acabaría de encajar completamente con esta posición que se defiende desde el *rewilding* de priorización de especies.

reflexiones de David Loy, filósofo y practicante del budismo zen, son significativamente lapidarias, pero completamente realistas. Y es que estamos experimentando el trágico y desastroso resultado que ha conllevado la producción técnica de la Humanidad sobre la Tierra²³ durante los dos últimos siglos y que, como consecuencia de estos excesos —principalmente producidos por los intereses de mercado y el sistema capitalista—, nos vemos ante una situación de urgencia medio ambiental considerable que requiere por nuestra parte una respuesta inmediata para solucionarla. Dado que, «si no logramos cambiar de rumbo, el resultado será una extinción masiva que podrá arrastrar también a la humanidad» (Tafalla, 2022, p. 14).

En este sentido, los desafíos que se nos presentan desde la perspectiva del cuidado aplicada a la Naturaleza son múltiples y trascendentales, tanto para nosotros como para el resto de la existencia: la deforestación, el calentamiento global, la destrucción de la biodiversidad, la contaminación de los ríos y océanos, el cambio climático, la esquilmación de los recursos naturales y de los combustibles fósiles, la superpoblación, las emisiones de gases de efecto invernadero a la atmosfera, el derretimiento de los polos y los grandes glaciares, etcétera. La lista es cuasi interminable, y lo más grave es que no son únicamente problemas en sí mismos y ya, puesto que también debemos de tener en consideración que cada uno de ellos tiene detrás una serie de causas relacionales que se manifiestan coyunturalmente y que tan solo hacen que agravar y diversificar el alcance de los propios problemas, lo que acaba dificultando el diálogo entre Estados, gobiernos, tejido empresarial y ciudadanos en aras de una solución.²⁴

A este respecto, y con la finalidad de hacer inteligible la dimensión que pueden llegar a albergar estos problemas, es difícil poder alcanzar un consenso cuando, por ejemplo, millones de habitantes contribuimos a nivel mundial a que: «900,000 cows are slaughtered every day [...], 202 million chickens slaughtered every day, [and] the number of fish killed every day is: certainly, hundreds of millions of fish» (Roser, 2023). Y es que todos estos datos, además de reflejar la extrema dependencia que tiene la Humanidad de la materia orgánica como recurso alimentario, lo que evidencia es la complejidad de educar a la población para que deje de

²³ Sobre la relación del hombre con la técnica, José Ortega y Gasset, en su escrito *la Meditación de la técnica*, nos decía que: «un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre» (Ortega y Gasset, 1964, p. 326). A día de hoy podemos saber con total certeza que dicha reacción contra el medio no solo puede conllevar que el hombre no sea hombre, sino que el mundo no sea mundo.

²⁴ Otra situación, a parte de la que se expondrá a continuación, es la de cuando hablamos de que el dióxido de carbono es la causa principal del calentamiento global olvidándonos o restándole importancia al resto de gases: «In discussions no climate change, we tend to focus on carbon dioxide (CO₂) —the most dominant greenhouse gas produced by the burning of fossil fuels, industrial production, and land use change [...] However, CO₂ is not the only greenhouse gas that is driving global climate change. There are a number of others —methane, nitrous oxide, and trace gases such as the group of 'F-gases'— which have contributed a significant amount of warming to date» (Ritchie et al., 2020).

realizar una práctica de la que depende para subsistir²⁵. En este sentido, lo más alarmante no es únicamente la cuestión moral que conlleva el asesinato de millones de seres vivos diariamente para el consumo humano, sino que, en términos de biomasa, debemos de ser conscientes de que el ganado representa un 59% de la masa de los mamíferos frente al 36% de humanos, y en donde tan solo el 5% de los mamíferos lo hacen en libertad; además, las aves de corral son el 71% de todas las aves del planeta, y el resto aves salvajes. Es decir, que los humanos y «su comida» —sin contar los peces— representan el 95% de la biomasa de la Tierra (Ritchie y Spooner, 2025). ¿Pero, qué significa todo esto? Pues que, en última instancia, todo este proceso de «sacrificio» y consumo de carne animal a escala planetaria tiene como consecuencia directa un aumento ingente de las emisiones de gas metano a la atmosfera, el cual, para quien pueda desconocer el dato: este «is a much stronger greenhouse gas than CO₂ in terms of its warming potential» (Ritchie et al., 2020).²⁶

Podríamos exponer ejemplos análogos de dependencia, relacionalidad y de casuísticas multifactoriales que reflejen los impedimentos para alcanzar acuerdos, como el del petróleo y sus derivados²⁷ o el de la deforestación y el uso indiscriminado del suelo para tierras de cultivo²⁸, pero creemos que la comprensión de las problemáticas a las que estamos sujetos en nuestro tiempo, así como del modo en que estas se realizan, han quedado debidamente transmitidas a través de las situaciones del metano y del CO₂. Pues no nos queremos extender deliberadamente con una concatenación de ejemplos seguramente superfluos que vienen a expresar exactamente la misma idea, a saber: que tenemos una gran diversidad de problemas medio ambientales que afectan a la completitud del planeta y que se manifiestan en forma de crisis ecológica y de cambio climático, y que, dentro del contenido y de la idiosincrasia de cada uno de ellos, se desvelan diferentes casuísticas con un sinfín de relaciones, intereses y

²⁵ Si bien es cierto que nos suscribimos a las palabras que expresaba Alicia Puleo cuando subrayaba «la importancia de la capacidad pedagógica de una adecuada Educación Ambiental» (Puleo, 2005, p. 209) para paliar muchos de los problemas que nos presenta la crisis ecológica, en algunas cuestiones como la del consumo de carne, tristemente, no auguramos un resultado muy esperanzador debido a la dependencia de la misma que acabamos de comunicar.

²⁶ Además, y de cara al futuro, debemos de tener presente que: «over a 100-year timescale, and without considering climate feedback, one tonne of methane would generate 28 times the amount of warming as one tonne of CO₂» (Ritchie et al., 2020).

²⁷ Con respecto al asunto del petróleo a nivel geopolítico, y para destacar la dificultad de llevar un proyecto conjunto de mundo sobre los combustibles fósiles a largo plazo, en el 2011, el presidente Obama pretendía reducir la dependencia del petróleo nacional y extranjero a través de: «aumentar la producción doméstica de energía, impulsar un mayor uso del gas natural en vehículos y autobuses urbanos, fabricar coches y caminos más eficientes e impulsar las energías alternativas mediante el fomento de los biocarburantes» (Europa Press, 2011). Hoy en día, 15 años después, todos conocemos las políticas de Trump acerca de la «dependencia» estadounidense del petróleo extranjero.

²⁸ Sobre esto, puede verse el artículo de Hannah Ritchie y Max Roser titulado *Half of the world's habitable land is used for agriculture*, en el que se nos dice, entre otras cosas, que: «the most visible mark that humanity has left on the planet is the transformation of wild habitats into farmland» (Ritchie y Roser, 2019).

situaciones de dependencia que hacen que la consecución de consensos y acuerdos, así como la aplicación de medidas factibles para abordar la distintas situaciones y generar soluciones se tornen, como poco, difíciles de conseguir.

En síntesis, los desafíos ecológicos y medioambientales que se nos presentan no contienen en sí mismos la verdadera magnitud del problema, dado que al escudriñar en cada una de sus capas se descubren una multiplicidad de elementos subyacentes y de diversa naturaleza que complican aún más si cabe el hecho de poder encarar dichas adversidades. Pero debemos entender que estamos ante una situación muy delicada e insostenible en la que «el desastre ecológico derivado de un dominio depredador del ser humano sobre la naturaleza ha ido demasiado lejos» (Camps, 2021, p. 180). Ahora nuestra responsabilidad es poner remedio a este atropello natural²⁹. En consecuencia, pensamos que una manera adecuada de intentar superar los infortunios que nos tiene preparados la crisis ecológica, así como las vicisitudes políticas, empresariales o sociales que limitan el ejercicio práctico con respecto a la aplicación de medidas efectivas, es concebimos a nosotros mismos en una relación de interdependencia con la Tierra a todos los niveles, de cultivar un sentido de pertenencia conjunta en la unicidad, de comprender que todos constituimos una minúscula fracción de la conjunción existencial que define a una totalidad mayor, a saber: la Naturaleza. Solo así podremos comenzar, entre todas, a cuidar de nuestro entorno tal y como le corresponde. Pues, tal y como diría Jay Garfield:

Once one sees oneself as nonsubstantial and existing only in interdependence, and once one sees that the happiness and suffering of all sentient beings is entirely causally conditioned, the only rational attitude one can adopt to others is a caring and careful one (Garfield, 2014, pp. 296-297).

²⁹ Acerca de la responsabilidad humana sobre la Naturaleza fue muy acertada la reflexión que nos hizo Hans Jonas en su obra *El principio de la responsabilidad*: «la naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre» (Jonas, 2022, p. 28). La parte negativa es que en la actualidad dicho acoso se ha convertido en derribo, la positiva es que por suerte cada día hay más personas comprometidas que quieren cambiar la situación.

§2. El cuidado de la Naturaleza en las éticas del cuidado y en la filosofía oriental

En esta segunda sección, la cual podríamos considerar, en cierto sentido, como una continuación a la propedéutica anterior, nuestra finalidad será mostrar, por un lado, la relación que tienen las éticas del cuidado con la Naturaleza, y, por el otro, la relación que existe entre el cuidado de la Naturaleza y la filosofía oriental. Para ello, nos serviremos tanto de textos y obras, así como de autoras y autores que se correspondan con cada marco teórico, con la finalidad de hacer explícita dicha relación. Dicho esto, la primera parte se centrará, obviamente, en lo que concierne a las éticas del cuidado y al medio ambiente, pero no desde la especificidad de escritos que se han focalizado expresamente a trabajar desde el propio concepto del cuidado, sino que lo haremos desde una diversidad de filósofas y movimientos que, dentro de los matices que a cada uno los caracteriza, enfatizan dicho cuidado. En cambio, la segunda parte constituirá una amalgama de argumentos y reflexiones acerca de una cantidad considerable de textos y de corrientes de pensamiento oriental, las cuales, a pesar de denotar claras disparidades entre sí como la forma de entender el funcionamiento de la realidad, en última instancia comparten múltiples argumentos en mor del cuidado y el respeto a la Naturaleza.

2.1. Cuidado y Naturaleza

Nos gustaría comenzar este apartado del modo en el que, a nuestro juicio, pensamos que sería el más adecuado posible. Es decir, con las célebres reflexiones que Joan Tronto nos ofreció en *Moral Boundaries* y en *Who Cares?*: «we can recognize care when a practice is aimed at maintaining, continuing, or repairing the world» (Tronto, 1994, p. 104); «care is a species activity that includes every thing we do to maintain, continue, and repair our world so that we may live in it as well as possible» (Tronto, 2015, p. 3).³⁰ Desconocemos hasta qué punto, cuando Tronto escribía estas palabras, estaba pensando expresamente en el cuidado *de-y-en* la Naturaleza, pero lo que es evidente es que cuando estuvo reflexionando sobre ellas tuvo a la misma muy presente. Pues la auténtica significatividad de mantener, reparar o darle continuidad a nuestro mundo es algo que creemos que va mucho más allá de lo que podamos comprender como lo estrictamente humano. Dado que, ¿qué entendemos por nuestro mundo? ¿nuestra

³⁰ Sabemos perfectamente que ambas citas de Tronto podrían haberse incluido en el apartado de la §1 *¿Qué son las éticas del cuidado?* Pero, como bien señalamos en la nota número 14 manifestando que trataríamos el cuidado no-humano y en la Naturaleza con posterioridad y, siendo conscientes de que las implicaciones de las presentes citas tienen una relevancia y adecuación mayor para sacarlas a colación aquí, optamos por esta opción. Pero, como decimos, podrían averse incluido anteriormente sin ningún inconveniente, más allá de la preferencia contextual que acabamos de expresar.

pareja? ¿nuestra familia? ¿nuestro trabajo? ¿nuestras amistades? ¿el lugar en el que vivimos? o, como no, ¿nuestro planeta? Sin duda alguna, lo maravilloso de ambas afirmaciones de Tronto es que se escapan a una circunscripción concreta que las limite y la sujete a un ámbito determinado. Incluso más adelante, en *Who Cares?* la misma Tronto nos comunica que «we need to recognize the diversity and ubiquity of different caring needs» (Tronto, 2015, p. 34). Es decir, que desde la principal función del ejercicio del cuidar establecido mediante el *caring about*, se abren espacios para el reconocimiento de la diversidad con respecto a las necesidades que requieran de cualquier forma de cuidados. Y a pesar de que dichas necesidades puedan o quieran entenderse únicamente desde una demarcación humana, desde nuestra perspectiva pensamos que es de justicia extenderla a toda la Naturaleza.

Ahora bien, esta expresión del cuidado en la Naturaleza transmitida por Tronto tan solo encarna una porción del interés genuino y compartido por una gran cantidad de autoras acerca del cuidado de la misma. Un cuidado que, a pesar de que no exista una obra titulada: «*El cuidado de la Naturaleza*» que represente una suerte de «*Sagradas Escrituras*» en forma de guía o manual para cuidar, respetar y admirar la Naturaleza que nos rodea como una extensión de nuestro propio ser —algo que quizás necesitemos—, empero, sí que se ha producido una fecunda y diversa literatura al respecto que no solo revela la preocupación y el compromiso humano hacia a ella en la actualidad, sino también la necesidad y la urgencia vital de reconectar con la Naturaleza con el objetivo de poderla cuidar. Y de esto se han encargado autoras como Alicia Puleo, Yayo Herrero, Irene Gómez Franco, Vandana Shiva, Marta Tafalla, María Puig de la Bellacasa, Corine Pelluchon, Txai Suruí, Angélica Velasco o María Patricia Pérez Moreno, por nombrar solamente a algunas de ellas³¹; las cuales a pesar de que provienen desde disciplinas tan dispares como la Filosofía o la Ingeniería, así como de distintos marcos teóricos como el ecofeminismo, la justicia intergeneracional o la decolonialidad, todas tienen un denominador común, a saber: el cuidado de nuestro entorno.³²

³¹ Cabe señalar que, pese a que existen autoras que no tienen en su bibliografía obras explícitas acerca del cuidado de la Naturaleza, sí que han tenido en consideración la necesidad que supone el cuidado del medioambiente, como es el caso de Victoria Camps: «es imprescindible cuidarse, cuidar de los demás y cuidar incluso de la naturaleza no humana que constituye nuestro entorno, porque del tratamiento que nos dispensemos unos a otros y a la naturaleza depende el futuro de nuestra existencia» (Camps, 2021, p. 98).

³² Sobre la diversidad de abordar el cuidado desde distintos marcos teóricos, podemos encontrar los trabajos de, por ejemplo, el de Irene Gómez Franco, que en su obra *Deudas pendientes* añade una capacidad más a las expuestas por Martha Nussbaum en *Crear capacidades* (Nussbaum, 2012, pp. 37-65), y la cual bautiza como «capacidad del medio ambiente natural», y que nos dice qué, además de que los individuos deben llevar una vida saludable en un ambiente limpio y seguro, así como de poder experimentar la riqueza de la existencia del planeta, esta capacidad debe de ir «en línea con el respeto de las capacidades de los animales no humanos y el respeto a las plantas y ecosistemas naturales» (Gómez, 2020, p. 351). Así como también el que nos presenta Lorena Jeanne Álvarez Moreno en su Tesis Doctoral mediante el concepto tzeltal de *jCanan Lum K'in*, que significa Cuidadores de la Madre Tierra (Álvarez, 2019, p. 130) y que nació porque a través de la «presión sobre la tierra, se empezó a hacer evidente la necesidad de generar un mecanismo que desde la educación fuera capaz de revertir las malas prácticas

Algunos de los preceptos principales —por decirlo de alguna manera— de los que parten muchas de estas autoras —sino todas— para expresar su particular forma de cuidado en la Naturaleza son los siguientes: el deconstruir esa visión sesgada y limitadora de carácter antropocéntrico tan arraigada en las sociedades occidentales de «que solo lo humano tiene valor» (Puleo, 2019, p. 9). El mostrar «la necesidad de respetar la Naturaleza y de comprometerse con el cuidado y la protección del Otro no humano» (Velasco, 2020, p. 116).³³ De entender que, obviamente, «la naturaleza tiene derecho a existir y a ser protegida» (Gómez, 2020, p. 129). De percibir la vulnerabilidad y «la interdependencia como una condición en todo tipo de relaciones y el cuidado como el modo de mantener la vida, repararla si es necesario y perpetuar su diversidad» (Puig de la Bellacasa, 2017). De extender colectivamente el «respeto y la empatía hacia la naturaleza no humana» (Puleo, 2005, p. 208)³⁴, por ejemplo, desde la sinceridad que nos ofrecen las emociones como puede ser a través de la compasión, la cual «means to feel or suffer alongside another and to feel concern for their suffering» (Simonds, 2023). De concienciar a la población de que «not caring about the non-human is no longer an option» (Brannelly y Barnes, 2022, p. 9), así como también promulgar el valor y la riqueza que estéticamente ostenta la Naturaleza para comenzar a amar y a «apreciar lo que acontece en ella, sus historias» (Tafalla, 2019, p. 175).

En última instancia, creemos que lo que todas estas autoras pretenden es que si cualquier persona reflexiona introspectivamente sobre varios de estos puntos y conoce, aunque sea de manera superficial, la delicada situación a la que nos enfrentamos como especie(s) en la contemporaneidad, y si, además, esta persona es congruente y justa consigo misma y con aquello que la rodea y que le afecta como ser humano, no tiene más opción que, desde el paraguas de la ética más elemental, tanto tomar consciencia real como hacerse responsable de la crisis ecológica que, desgraciadamente, entre todas hemos ayudado a provocar. Pues, como dijo Corine Pelluchon, «la ética se refiere al vuelco de la subjetividad que se define como responsabilidad» (Pelluchon, 2022, p. 76), una reflexión que, de comprenderse, facilitaría el hecho de apereibir socialmente que el cuidado es: «a vital necessity of all beings [and] that nothing holds together without relations of care» (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 67). Siendo la

que se habían instalado en la población» (Álvarez, 2019, p. 128). Unas prácticas dañinas sobre el mundo natural que, desde la perspectiva de la relación con la tierra que mantienen los pueblos originarios de México, necesitaban de un cuidado que se estableciera por ley.

³³ En este sentido, nos gustaría señalar que, quizás, también deberíamos de «liberar el cuidado» como dirían Pascale Moliner y Patricia Paperman (Moliner y Paperman, 2019, p. 328) de esa tendencia a pensar que el cuidado únicamente es una acción humana que nace desde la empatía, el desinterés o la responsabilidad. Pues no somos los únicos seres capaces de llevar a cabo prácticas cuidadoras.

³⁴ A este respecto, autores como Tom Regan nos dicen que: «no es un acto de bondad tratar respetuosamente a los animales, [sino] un acto de justicia» (Regan, 2016, p. 330).

mejor forma de hacernos responsables de los desafíos ecológicos y medioambientales que nos interpelan en el siglo XXI el dedicarnos a cuidar y preservar la diversidad y el equilibrio de la propia Naturaleza.

2.2. Cuidado y cuidado de la Naturaleza en la filosofía oriental

Para poder comprender cuál era la visión del cuidado de la Naturaleza que se tenía en las diferentes corrientes de pensamiento y religiones que se desarrollaron en la antigua Asia, antes de nada debemos saber y entender si existía el propio cuidado y en que hipotéticos sentidos lo solían aplicar. A este respecto, lo primero que tenemos que hacer es asimilar que ellos «no tenían» una noción del cuidado tan elaborada como la que ostentamos en la actualidad, así como tampoco habían construido —en principio— ningún tipo de ética del cuidado, al menos no como la concebimos nosotros actualmente. Y, lo segundo, que tan solo desde unos determinados sectores de la filosofía oriental se le hace alusión al propio cuidado. Además, también debemos de tener en consideración que desde sus problemáticas contemporáneas tampoco experimentaban ninguna crisis ecológica o desafíos medioambientales producidos por la acción humana, tal y como los padecemos a día de hoy; con lo cual, no tenían por qué preocuparse en demasía de ciertos enfoques del cuidado. En consecuencia, el mero hecho de aprender por nuestra parte cómo percibían el cuidado y cómo lo practicaban desde la filosofía oriental conlleva un ejercicio de escudriñamiento y comparación de múltiples textos, con la finalidad de discernir ciertos patrones que apunten a una forma de entender el cuidado que sea análoga o parecida a la de nuestro tiempo. Así pues, y con el objetivo de esclarecer que sabían acerca del cuidado a nivel teórico, así como si existía su aplicación a nivel pragmático, revisaremos la literatura oriental con la esperanza de encontrar entre sus reflexiones elementos remanentes tanto del cuidado de sí y de los otros como del cuidado de la Naturaleza.

2.2.1. El cuidado en la filosofía oriental

Analizando los textos orientales en busca de las reminiscencias del cuidado, y comenzando por los más antiguos como los *Vedas*, los primeros signos de algo así como un cuidado primitivo lo encontramos en el *Rigveda*, haciendo alusión, como religión brahmánica que es, al cuidado que ofrecen los dioses: «Varuṇa, Mitra, and Aryaman, who care for the stranger, take their seats here on our ritual Grass» (*Rigveda*, 1.26, 4, Agni, Jamison y Brereton, 2014, p. 125), o «the gods who care for the stranger, like yokemates in alliance» (*Rigveda*, All Gods, I.187, Jamison

y Brereton, 2014, p. 391).³⁵ También encontramos solicitudes de cuidados a los dioses cuando, por ejemplo, se deseaba la victoria en la batalla: «Indra and his battle fury are much in demand among men in search of victory and its spoils, and the poet recommends his patrons to Indra's attention and care» (*Rigveda*, X.147, Indra, Jamison y Brereton, 2014, p. 1632). Como podemos observar en cada uno de estos pasajes, son los dioses, y no las personas, los hacedores del cuidado, permaneciendo estas supeditadas a la volición de las divinidades para poder recibir los únicos cuidados que, al menos desde la cosmovisión que poseían en aquel entonces, tenía sentido destacar.

Y es que no es hasta la aparición de los *Upaniṣads* que comenzamos a encontrar alguna vaga referencia —pero muy importante— de la que podría empezarse a discernir como los fundamentos propios del ejercicio del cuidar, como, por ejemplo, en el *Bṛhādāraṇyaka upaniṣad*: «uno debe aprender este triple principio: el dominio de sí, la caridad y la compasión» (*Bṛhādāraṇyaka upaniṣad*, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 287). Como vemos, al iniciar la implantación de elementos como el dominio de sí, la caridad y la compasión como principios fundamentales morales que asimilar, no solo se están utilizando componentes característicos de la naturaleza humana con fines cuidadores —sobre todo, aquellos que hacen que nos preocupemos por el otro y que nos permiten captar esa relación asimétrica de la vulnerabilidad que es esencial para generar relaciones de cuidado, como la compasión³⁶—, sino que también podríamos aventurarnos a afirmar que comienza a surgir una incipiente ética. A este respecto, los *Upaniṣads*, a pesar de que no dejan de ser comentarios a los *Vedas* y aunque solo sea por este fragmento tan especial y significativo, creemos que esa reflexión nos sirve para comunicar que en ellos hubo una especie de génesis de lo que podríamos denominar, aunque con muchas comillas, una «genealogía de las éticas del cuidado» en la filosofía oriental.

A partir de aquí, el cuidado que detectamos en la filosofía oriental acaba trascendiendo definitivamente de lo divino a lo terrenal, y construyéndose como una práctica relacional humana que, ulteriormente, también se acabaría extrapolando a la Naturaleza. Dado que, desde los *Analectas* hasta al *Shōbōgenzō*, pasando por el *Tao Te Ching* o *El libro de la perfecta vacuidad*, se deja de lado la metafísica celestial para centrarse en la posición que adopta la Humanidad frente al mundo, la cual se manifiesta, en diversos puntos y con sus respectivos matices, desde el cuidado. Comenzando por Confucio, este nos ofrece una visión elemental,

³⁵ Encontramos pasajes similares en: Maruts, 1.40, 3, p. 148; Maruts, 1.64, 5, p. 185; Maruts, V.61, 16, p. 742; Mitra and Varuṇa, V.66, 1, p. 749; All Gods, VI.51, 4, p. 846; Maruts (1-11), Rudra (12), VII.59, 9, p. 954; Ásvins, VIII.8, 17, p. 1045; All Gods, VIII.27, 10, p. 1086; All Gods, VIII.30 (650), 2, p. 1091; All Gods VIII.83 (692), 5, p. 1181 o Maruts, X.77 (903), 3, p. 1508 (*Rigveda*, Jamison y Brereton, 2014).

³⁶ Como iremos comprobando, la compasión es un aspecto trascendental para el pensamiento oriental, siendo el mismo Dalái lama la reencarnación del Avalokiteśvara, el Buda de la compasión.

pero extremadamente sugestiva, del cuidado: «lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás» (Confucio, 1997, 12.2, p. 59). No vamos a negar la simplicidad de la oración, pero tampoco podemos obviar las implicaciones filosóficas y cuidadoras que subyacen bajo la misma. Por otra parte, en relación al jainismo, Agustín Pániker nos dice que «el jainismo antiguo está próximo al ideal de un asceta sobrehumano, absolutamente desligado del mundo y concentrado en el cuidado y el control permanente de sus actos» (Pániker, 2001, p. 397). Como podemos apreciar, tanto en Confucio como en el jainismo encontramos ciertos rasgos cuidadores dentro de su filosofía, pero seguramente los más destacados sean los que nos transmiten el taoísmo y el budismo, concretamente el chan y el tibetano.

Con respecto al taoísmo, advertimos reflexiones acerca del cuidado tanto en Lao tse, Chuan tse y Lie zi, las cuales son las figuras más importantes del taoísmo clásico. Por ejemplo, lo primero que nos dice Lao tse en el *Tao Te Ching* en relación con el *Tao* es que:

El cielo y la tierra son duraderos. Son duraderos porque no existen por sí mismos ni para sí mismos. Éstos fueron creados por Tao y existen para Tao. La persona sabia se pone detrás de los otros y así no les estorba y puede guiarlos. Ella no estima la vida de su cuerpo; no obstante, su vida está cuidada por Tao (Lao tse, 2008, 7, p. 6).

Esto en lo que concierne al cuidado de la totalidad en cuanto a la particularidad, pero, más adelante, Lao tse ya comienza a subrayar la característica importancia de la interdependencia y la relacionalidad del cuidado en sus reflexiones: «sólo aquel que no procura estar delante de todos puede vivir en armonía con todos. La persona sabia se ocupa de todos y, por lo tanto, se vuelve un ejemplo para todos» (Lao tse, 2008, 22, p. 15), o «la persona sabia es capaz de salvar a los seres humanos y los salva constantemente. Ella sabe ayudar y no los deja sin apoyo en la desgracia. ¡Así actúa la sabiduría profunda!» (Lao tse, 2008, 27, pp. 17-18).³⁷ Para, finalmente, acabar expresando los tres preceptos de vida que promulga el *Tao*: «los principios de la vida sugeridos por *Tao*, principios del amor, de cuidar a los demás y de la no acción» (Lao tse, 2008, 75, p. 43).³⁸ Tal y como podemos comprobar, en Lao tse la acción de ayudar y de cuidar de los demás ya se ha convertido, a diferencia de lo que acaecía en el *Rigveda*, en la normativa ética básica que todo ser humano debería practicar.

³⁷ Podemos inferir de estos fragmentos que, para Lao tse, la persona sabia es una persona que cuida.

³⁸ Existen otras citaciones, como cuando Lao tse nos habla de la persona sabia y que nos dice que: «sólo sirve abnegadamente a otras personas y así puede vivir entre ellas en paz» (Lao tse, 2008, 22, p. 9), nos gustaría señalar que, a pesar de que no habla expresamente del cuidado, esta reflexión bien podría interpretarse como tal.

Por otra parte, Chuang tse, en su obra *La sabiduría de Chuang Tse*, también hace explícita su versión acerca del acto de cuidar, pero quizás se centra más, a nuestro parecer, en el autocuidado que en el cuidado de los demás: «cuida tu cuerpo con cautela y todas las cosas se fortalecerán» (Chuang tse, 1998, p. 121); «dedícate simplemente a cuidar de ti mismo. Guarda la verdad en tu corazón, y pon de nuevo las cosas en la mano de los demás, [...] no estás cuidando de ti mismo e intentas cuidar de los demás» (Chuang tse, 1998, p. 219). Y lo mismo ocurre con Lie zi en su obra de *El libro de la perfecta vacuidad*: «¿por qué no has corregido a tus hermanos a su debido tiempo, hablándoles de la importancia de cuidar la propia naturaleza vital y atrayéndoles con la superioridad del decoro y la rectitud?» (Lie zi, 2006, p. 102); «la bondad y la justicia nos hace cuidar la propia persona» (Lie zi, 2006, p. 120). En ambos casos, aunque con más énfasis en Lie zi, observamos que aquí el cuidado está más enfocado al cuidado de sí. Sin embargo, independientemente de que tipología de cuidado estemos hablando, este no deja de ser una forma de cuidado escrito en una obra taoísta de filosofía oriental, que es lo que nos compete aquí.

En relación al budismo, y empezando por el budismo tibetano, tenemos el claro ejemplo de Yeshe Tsogyal.³⁹ Yeshe Tsogyal, en obras que recogen su pensamiento como *La Vida y Visiones de Yeshe Tsogyal. La Autobiografía de la de la Gran Reina de la Sabiduría* o *Mother of Knowledge: The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*, podemos descubrir diversos fragmentos sobre como Yeshe, desde una práctica de vida consustancial con su carácter, ejercía el cuidado hacia los demás:

In your compassion, you take up others sufferings.

You neither judge nor grasp at clean or unclean;

you care only for the benefit of others,

and conceal any love you might feel for yourself.

Buddha Consort, Queen of the Teaching, to you I bow. (Nam-mkha'i snying-po, 1983, p. 159).

Así como: «hablaba palabras dulces y su mente siempre rebosaba de compasión [...] asumió las dos dimensiones de la forma de la iluminación para ayudar a los demás» (Kunga, 2017, p. 69). Y cuando un funcionario llamado Shanti la impregnó con su mal *karma* y este fue

³⁹ Yeshe Tsogyal es un personaje muy interesante y valioso tanto a nivel histórico como filosófico para nuestro trabajo, dado que no solo supone una figura budista en la que el cuidado de los demás y de la propia Naturaleza se convirtió en su forma de vida, sino que también representa un símbolo del empoderamiento femenino oriental del siglo VIII por su incesante lucha por la búsqueda de conocimiento en contra de todo lo que, como mujer y princesa, se esperaba de ella. A Yeshe Tsogyal le hemos dedicado su correspondiente apartado en la siguiente sección. Véase, en este mismo trabajo, §3, 3.5, pp. 46-48.

conducido al inframundo para pagar por sus acciones, Yeshe bajo a los infiernos diciendo a los demonios: «cuando me enteré de que había ido del reino humano a los infiernos, vine a asumir su parte del sufrimiento y a conducirlo a un estado de felicidad duradera» (Kunga, 2017, p. 154). Yeshe Tsogyal, como profundizaremos más adelante⁴⁰, vivió una vida de cuidados y se desvió por los mismos hasta las últimas consecuencias. Es más, las postreras palabras que nos dejó en forma de legado y testamento en relación a la doctrina de sus escritos fueron: «compuse esto para servir a los afortunados y lo oculté como un Tesoro para el bienestar de las generaciones futuras» (Kunga, 2017, p. 162). Con todo, podríamos decir queo incluso en el contexto tan desfavorecido en el que gestó su pensamiento, Yeshe ya fue —quizás la primera— una pionera acerca de la justicia intergeneracional.

Por último, y cerrando este apartado sobre el cuidado en la filosofía oriental, tendríamos al budismo chan de la mano de Eihei Dōgen y el *Shōbōgenzō*. Con Dōgen, tal y como sucede con los casos anteriores, hay diversas referencias, incluso en forma de preceptos, para enfatizar esa necesidad de adoptar el cuidado como forma de vida. Por ejemplo, en el *Shōbōgenzō*, acerca del autocuidado, encontramos dos pasajes muy explícitos: «tener cuidado con uno mismo y purificarse, es adornar y purificar la Tierra de Buda» (Dōgen, 1999, p. 153)⁴¹, así como querer «cuidar de tu salud (prevención) física y mental» (Dōgen, 1999, p. 291). Pero las expresiones más reveladoras que nos transmite Dogen sobre el cuidado las encontramos en las *Ippyaku-hachi homyo-mon* y en el *Bodaisattashishobo*. En el *Ippyaku-hachi homyo-mon*, que viene a significar «Las ciento ocho brillantes enseñanzas del Dharma», concretamente, en su punto número 94, se nos dice que hay que «practicar beneficiar a los demás porque previene contra la fascinación con promociones personales en favor de ayudar a otros» (Dōgen, 1999, p. 245). Pero, sin duda alguna, la aportación más importante sea la que se expresa en el *Bodaisattashishobo*, que significa «Las cuatro acciones del Bodhisattva que benefician a los seres humanos», cuando nos habla sobre tres conceptos que las componen:

Rigyo: cuidados (cuerpo, palabra, mente). Significa cuidar, tener cuidado en cada situación de cualquier persona sin discriminaciones de clase, posición o mérito. Con esta mente podemos encontrar esta práctica tan natural como los árboles, el viento o el agua (Dōgen, 1999, p. 257).

⁴⁰ Cf. Nota número 39.

⁴¹ Esta cita también hace —o podría hacer— referencia al cuidado de la Naturaleza.

Aigo: significa que cuando vemos a los seres sintientes⁴², nuestra compasión aflora naturalmente y nos salen amables palabras. En el Budismo tenemos la palabra “*chincho*”, que significa tener cuidado de uno mismo (Dōgen, 1999, p. 257).

Doji: armonización con los seres a los que se ayuda. Significa no diferenciarse uno mismo de los demás en el sentido de *Sakiamuni*, que gastó su vida como un ser humano en las acciones de *Doji*. Cuando conocemos *Doji*, estamos al mismo tiempo con nosotros y con los demás, armónicamente. A veces la armonía comienza por los otros, a veces por nosotros (Dōgen, 1999, pp. 257-258).⁴³

Con Dōgen podemos sostener que el cuidado comienza a tomar una dimensión más amplia y concisa, en la que se denota una voluntad nítida de expresar todo su alcance y ramificaciones, dejando constancia tanto del *cuidado-de-sí* como del *cuidado-de-los-otros*, así como abrazando los valores esenciales de las éticas del cuidado como la vulnerabilidad, la interdependencia o la relacionalidad. Dicho esto, y a raíz de todo lo expuesto en este extenso apartado, la pregunta de si: ¿existía el cuidado en la filosofía oriental? pensamos que ha tenido la justa respuesta que se merecía. Pues independientemente de las particularidades de cada corriente u autor, de la zona de origen o del año en que emergió, creemos que tenemos la potestad de aseverar sin temor a equivocarnos que el cuidado, dentro de la rica diversidad constituyente de la filosofía oriental, está arraigado en la facticidad.

2.2.2. El cuidado de la Naturaleza en la filosofía oriental

Habiendo visto que el cuidado como tal, en términos generales, es una parte constitutiva e indisoluble de la filosofía oriental, llega el momento de mostrar si también lo es el cuidado de la Naturaleza. Pero, antes de nada, cabe decir que, al contrario de lo que sucedía en el apartado anterior, aquí no nos apoyaremos únicamente en los textos canónicos de la antigua Asia, sino que también sacaremos a colación algunos escritos de autores más modernos que han reforzado desde sus argumentaciones el cuidado de la Naturaleza en lo que concierne a la filosofía oriental. Además, y a pesar de que esta aclaración ya ha sido dilucidada pretéritamente,⁴⁴ nos

⁴² En el budismo, así como sucede en otras religiones orientales, se limita muchas veces el concepto de seres sintientes únicamente a los seres humanos. Pero, desde nuestro punto de vista, la reinterpretación de los escritos budistas requiere necesariamente que se extrapole a todos los seres orgánicos para ajustarse a las necesidades y desafíos filosóficos contemporáneos. Pues, como diría Colin Simonds: «can begin to see what a Buddhist ecological ethic of care [...] extending this ethic to nonhuman animals and the environment» (Simonds, 2023).

⁴³ Podemos adelantarnos a comunicar al lector/a que tanto el término *Rigyo* como el de *Doji* nos servirán, junto con el de *sattva*, para crear un neologismo que simbolice el camino de aquella persona que quiera conseguir el «despertar» mediante el ejercicio del cuidado de la Naturaleza. Cf. En este mismo trabajo §4, 4.6, pp. 60-63.

⁴⁴ Cf. Nota número 42.

gustaría volver a señalar nuestra perspectiva acerca del concepto de «seres sintientes», el cual aparece por doquier en las obras budistas, taoístas y jainistas; puesto que, en muchas ocasiones, este concepto se circunscribe a las propias personas, mientras que en otras parece referirse a la totalidad del mundo natural —animales no-humanos y plantas, e incluso ríos, bosques o montañas—. En cualquier caso, y pese a la ambigüedad que rodea a dicho concepto, nosotros preferimos entender que siempre se hace referencia a la completitud de los seres sintientes que habitan en la Tierra, lo cual evita posibles discriminaciones y posturas especistas que tan solo complicarían innecesariamente nuestra labor.⁴⁵

Comenzando por la obra y el autor con el antes hemos concluido, a saber, Dōgen y el *Shōbōgenzō*, es decir, por el budismo chan proveniente del budismo *Mahāyāna*, podríamos decir que tanto él como el budismo chan, así como una cantidad considerable de argumentos, referencias, citas y reflexiones que allí se encuentran, están claramente dirigidas hacia una interpretación ética del cuidado de la Naturaleza. Por ejemplo, en una de las primeras reflexiones que nos expone, nos dice que: «todos los seres sintientes poseen la Naturaleza Búdica. Entender Buda es entender la Naturaleza. Entender no es sólo conocer sino practicar» (Dōgen, 1999, p. 58). Esta cita es muy importante y reveladora, y no solo por decir que de una manera o de otra todos los seres son Buda, sino por expresar que el budismo no se arraiga en la teoría, sino que busca sus aplicaciones prácticas. Y continua Dōgen: «cada una y todas las formas de existencia buscan seriamente la salvación de todos los seres sintientes» (Dōgen, 1999, p. 73). Es decir, que en su relativa medida, todos los seres sintientes cuidan entre sí, haciendo patente la realacionalidad y la interdependencia que guardan entre ellos.

Seguidamente, Dōgen nos comunica que «el mundo sintiente no es limitado o ilimitado; despertamos la mente salvando a los seres sintientes antes de considerar nuestra propia salvación. Esta es la mente iluminada que busca al Buda» (Dōgen, 1999, p. 221). En esta cita, entendemos que la iluminación mental en busca de Buda parte de ayudar al resto de seres sintientes antes que a nosotros mismos. Pues, tal y como nos dice más adelante en el *Shōbōgenzō*: «el Buda apareció en el mundo para salvar a los seres sintientes» (Dōgen, 1999, p. 264). Por último, cuando nos habla acerca de la disciplina de la autosuficiencia independiente, nos transmite que esta significa que debemos: «cuidar de los animales y plantas,

⁴⁵ Aunque a partir de ahora vamos a comentar múltiples fragmentos que nos hablan del cuidado de la Naturaleza en diversas corrientes de la filosofía oriental o hindú, no todo lo que se redactó en dichos escritos se realizó en este sentido. Por ejemplo, en el *Rigveda*: «an unqualified celebration of Indra's complete power and his control of all beings and things, both earthly and heavenly» (*Rigveda*, VI.36, Indra, Jamison y Brereton, 2014, p. 819), y «this one, being purified, stands above all beings like the Sun-god: he is Soma». (*Rigveda*, IX. 55, 3, Soma Pavamāna, Jamison y Brereton, 2014, p. 1278). También Lie zi en *El libro de la perfecta vacuidad*: «el poder del hombre reside en alimentar a los demás seres y utilizarlos en beneficio propio» (Lie zi, 2006, p. 72).

son maestros» (Dōgen, 1999, p. 291). Es decir, que debemos cuidar del resto de los seres sintientes, pues de ellos podemos recibir múltiples enseñanzas dada su naturaleza búdica. Por lo tanto, observamos claramente en todas y cada una de estas referencias que en el antiguo budismo chan existe claramente un vínculo entre cuidado y Naturaleza, y que dicho vínculo se desarrolla tanto teórica como pragmáticamente con el objetivo de cuidar a la totalidad de *Las diez mil cosas*⁴⁶ que componen el *samsāra*. Siendo esta visión también compartida por filósofos budistas chanes contemporáneos como David Loy:

Tal vez, cuando actualicemos nuestra auténtica naturaleza, el amor deje de ser algo que se tiene y se convierta en algo en lo que participamos [...] el amor y la compasión hacia todos los seres brotan de manera espontánea. Cuando comprendemos que cada uno de nosotros es una faceta de la Totalidad, nos identificamos naturalmente con el resto de sus manifestaciones (Loy, 2000, p. 295).

Y es que, para Loy, al ser un autor, filósofo y budista de nuestro tiempo, el cual está plenamente comprometido y con gran sensibilidad por los problemas medioambientales actuales, ha contribuido persistentemente al ejercicio de concienciar a través de la práctica budista chan y *Mahāyāna*, de que la crisis climática «nos avisa de que dejar de cuidar el planeta significa que no estamos cuidándonos a nosotros mismos» (Loy, 2021, p. 17). Que las auténticas responsabilidades comienzan «con el compromiso de no matar ni dañar la vida —no solo la de los humanos, sino la de todos los seres sintientes» (Loy, 2021, p. 30).⁴⁷ Así como esta separación del yo, del humano-naturaleza, es decir, de esta dualidad de sujeto-objeto,⁴⁸ «constituye el problema fundamental [pues] el compromiso compasivo con el bienestar de los otros, incluyendo las otras especies, es una parte importante de la solución» (Loy, 2021, p. 38). Como podemos apreciar, la filosofía budista de David Loy está completamente ajustada a los problemas ecológicos que nos interpelan en la actualidad, ofreciendo ese corte moderno, a nuestro juicio necesario, que acabar de perfilar cuidadosamente el budismo chan con la finalidad de cuidar el mundo. Dado que, como nos diría Loy: «estamos aquí para ayudar a sanar la Tierra» (Loy, 2021, p. 183).

⁴⁶Los comentaristas de Chuang tse nos hablan sobre el significado de este concepto, y nos dicen que: «generalmente los traductores han interpretado este término como todos los fenómenos. Pero nosotros nos inclinamos a creer que se limita a todas las cosas vivas» (Hamill y Seaton, Chuang tse, 1998, p. 228).

⁴⁷ Análogamente a lo que acaece con el jainismo. Cf. En este mismo trabajo, §2, 2.2.2, pp. 28-29.

⁴⁸ El problema de la dualidad, afrontada en Loy y en gran parte de la filosofía oriental mediante el concepto de *no-dualidad*, será un tema recurrente en el que profundizaremos a partir de la próxima sección., ya que tiene gran importancia tanto para nosotros en particular como para la filosofía oriental en general.

En otro orden de las cosas, y acerca del cuidado de la Naturaleza en el taoísmo, no encontramos tantas explicitaciones como en Dōgen o en el budismo chan o *Mahāyāna*, pero sí que encontramos algunas ideas interesantes que vale la pena comunicar. En el punto número 34 del *Tao Te Ching*, lo primero en relación al cuidado de la Naturaleza que Lao tse nos dice es lo siguiente: «*Tao* educa con amor a todos los seres, no ejerce violencia sobre ellos» (Lao tse, 2008, p. 21). Análogamente a como acaece con el jainismo tal y como veremos en breve, desde el taoísmo se hace explícito el principio de no matar y el de no ejercer la violencia contra cualquiera de los seres sintientes. Las siguientes tres exposiciones de Lao tse vienen a significar exactamente lo mismo, es decir, el cuidado indiferenciado del *Tao* hacia todos los seres sintientes: «*Tao* crea a los seres. *Te* los cuida, los educa, los ayuda a perfeccionarse y a madurar, los apoya» (Lao tse, 2008, 51, p. 29); «esto es Lo Que el Gran *Te* es! ¡Posee el Poder Supremo y cuida de toda la multitud innumerable de seres vivos!» (Lao tse, 65, p. 39) y, «el Gran *Tao* se preocupa por el bien de todos los seres vivos» (Lao tse, 2008, 81, p. 46).⁴⁹ Para finalizar, tendríamos una sutil reflexión de Chuang tse que nos dice que: «me limito a armonizar la naturaleza con la naturaleza» (Chuang tse, 1998, p. 161),⁵⁰ que podríamos inferir como ajustar la naturaleza humana con la de la propia Naturaleza. Como hemos dicho con anterioridad, en el taoísmo no hallamos demasiadas referencias explícitas a la relación entre cuidado y Naturaleza, pero lo poco que se nos ha legado de la misma a través de Lao tse o de Chuang tse⁵¹ contribuye, indubitadamente, a reforzar la posición holística de la existencia del cuidado de la Naturaleza en la filosofía oriental.

Por parte del budismo tibetano, y de la mano de Yeshe Tsogyal, observamos una clara disposición hacia el cuidado de los demás seres sintientes y de la Naturaleza, desarrollando prácticamente una ética del medio ambiente. Pues, como diría Colin Simonds, «Tibetan Buddhist environmental ethics should be read as an intersectional, ecological ethic of care» (Simonds, 2023). Y esto lo podemos comprobar en la forma en que Yeshe Tsogyal manifiesta su cuidado, el cual no se circunscribe al reino de los animales o al de las personas, sino que ella lo extrapola a la completitud de los seres de *Los seis reinos*:

⁴⁹ Véase aquí la diferencia, que en lugar de decir «todos los seres» o «todos los seres sintientes», dice: «todos los seres vivos». Realmente, es como poco complejo discernir —exceptuando este caso concreto— cuando se refieren los filósofos orientales únicamente a las personas o a la totalidad orgánica.

⁵⁰ Dicho en otra reflexión más clara y extensa: «la persona sabia, en cambio, es siempre tranquila, suave, cariñosa y justa. Ella no quiere tomar nada de otros. Es desinteresada y no le hace daño a nadie con nada. Es veraz y vive en armonía con *Tao*, con la naturaleza y con todos los demás» (Lao tse, 2008, 58, p. 34).

⁵¹ El hecho de no nombrar a Lie zi ni a su obra dentro de la triada canónica que conforma el taoísmo clásico aquí es debido a que, en su texto *El libro de la perfecta vacuidad*, no se hace ninguna referencia, ni implícita ni explícita, al cuidado de la Naturaleza.

La tuya es la gran fuerza de todos los Budas,
como la protectora amorosa maternal
de todos los seres de los seis reinos [...]
Hasta que las profundidades de la existencia cíclica se vacíen,
emanarás continuamente en cada tierra.
Tu compasión no dual
se transformará en cualquier cosa (Kunga, 2017, p. 156).

Como vemos, aquí se nos dice que Yeshe es «una protectora amorosa maternal de todos los seres de *Los seis reinos*». Es decir, una protectora que cuida de todos los seres que existen en cada uno de los reinos, a saber: el de los dioses, los semidioses, los animales, los humanos, los espíritus y el del infierno. Y es que, como dijimos con anterioridad⁵², Yeshe no se limita a proyectar su amor y cuidados por los seres sintientes humanos y no-humanos, ya sean estos buenos o malos, sino que también lo dirige hacia seres los cuales han llevado una vida miserable y conductual y éticamente reprochable, sin mostrar una aplicación dualista de aquellos que deberían merecer sus cuidados de los que no. Pues el compromiso de anteponer el cuidado de los demás y del resto de seres sintientes a sí misma es ejemplar:

I will care only for what benefits the Buddha,
the Dharma, and sentient beings.
"I will care for others more than for myself,
and fulfill the eight compassionate tasks.
I will certainly not take this practice lightly,
or neglect the essential teachings." (Nam-mkha'i snying-po, 1983, p. 84).⁵³

Por último, nos gustaría sacar a colación al jainismo, el cual tiene uno de los preceptos más importantes desde el que emerge cualquier filosofía del cuidado del medioambiente, a saber: el de no matar a otros seres vivos. A este respecto, los agentes causales del desarrollo de la propia existencia son los *jīvas*, y así nos lo hace saber Pániker: «los protagonistas del devenir del cosmos: los seres vivos» (Pániker, 2001, p. 57). Casi con total seguridad, y sin dejar al resto de corrientes filosóficas orientales o hindúes atrás, sean los jainistas los que valoran más

⁵² Cf. En este mismo trabajo, §2, 2.2.1, pp. 22-23.

⁵³ La vida de Yeshe Tsogyal está envuelta por el cuidado del resto de seres vivos y de la Naturaleza, pero dado que tenemos un apartado correspondiente en el que profundizaremos sobre ella, no nos hemos querido extender demasiado aquí. Cf. En este mismo trabajo, §3, 3.5.1, pp. 46-48.

abiertamente y con mayor contundencia a la generalidad de los seres vivos, e incluso en lo que concierne a la completitud de la propia Naturaleza:

Las vidas de la tierra son seres individuales, lo mismo que las vidas del agua, las del fuego y las del aire; y las yerbas, los árboles, el maíz.

Y las que restan, [esto es], las que se mueven...

El sabio debería estudiarlas con todas las herramientas de la razón filosófica. Todos los seres odian el dolor; por tanto, uno no debería matarlos.

Ésta es la quintaesencia de la sabiduría: no matar nada. Ésta es la conclusión legítima del principio de reciprocidad respecto a la *ahimsā*.

El sabio debería dejar de violentar a los seres vivos, se muevan o no, en lo alto, lo bajo y en la tierra. Porque esta actitud ha sido llamada *nirvana*, que consiste en la paz (Pániker, 2001, p. 162).⁵⁴

Así como también: «the observer of vows should cultivate friendliness towards all living beings, delight the distinction and honour of others, compassion for miserable, lowly and equanimity towards the vainglorious» (Umāsvāti, 1994, 7.6, p. 172). Claramente, podemos apreciar una equivalencia ontológica no solo en relación a los humanos y a todos los seres vivos, sino también acerca de los elementos y el medioambiente, lo que demuestra que los jainistas tienen una visión menos especista y más abierta que otras religiones, lo que les permite con mayor facilidad aplicar el cuidado al entorno circundante. Dado que, desde el prisma jainista, «todos los seres vivos son moral y ontológicamente equivalentes» (Pániker, 2001, p. 162). En el escrito también observamos el principio elemental del jainismo, es decir, el de no matar seres vivos, así como el dejar de violentarlos en cualquiera de sus hábitats.⁵⁵ En consecuencia, podemos afirmar que el compromiso jainista con respecto al cuidado de la Naturaleza es más fuerte y convincente que el que podemos encontrar en otros textos o escritos orientales. Pero, en cualquier caso, tanto el jainismo y el taoísmo, así como el budismo chan y el tibetano, realizan cada uno su aportación desde la cosmovisión que los interpela demostrando que, en su total conjunción, el compromiso que tienen con el cuidado de la Naturaleza es un factor ético fundamental que los proyecta a responsabilizarse por ella. En palabras de Simonds: «caring for the environment becomes a necessary component of engaged Buddhism» (Simonds, 2023).

⁵⁴ Según el autor, el texto fue extraído de: *Sutrakritāṅga*, I, II, 7-11.

⁵⁵ La abstención de la violencia en el jainismo es un asunto muy importante para sus votos: «abstinence from violence, falsehood, stealing, carnality and possessiveness —these are the vows» (Umāsvāti, 1994, 7.1, p. 169).

§3. Principales corrientes y conceptos de la filosofía oriental desde los que abordar el cuidado de la Naturaleza

En esta sección trataremos expresamente los conceptos más relevantes que cada corriente de pensamiento, religión o autor oriental tenga la posibilidad de aportar para la construcción de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza que esté claramente entrelazada con los conceptos fundamentales de las éticas del cuidado y del *rewilding*. En este sentido, extraeremos elementos epistémicos de los *Upaniṣads*, del jainismo, del taoísmo, del budismo chan y del budismo tibetano, tales como el de *bráhmaṇ*, *ātman*, *no-matar*, *Tao*, *karma*, *duḥkha*, *no-dualidad* o el *de wu wei*, con la finalidad de conjugar a posteriori dichos elementos con los de las éticas del cuidado y del *rewilding*. Y lo haremos para, como bien acabamos de expresar, acabar construyendo conjuntamente una innovadora ética del cuidado de la Naturaleza que ostente tanto los componentes más valiosos de las éticas del cuidado y el *rewilding* como aquellos proporcionados por la filosofía oriental. En síntesis, de lo que se trataría es de rescatar y aprovechar todos aquellos conceptos que sean evidentemente útiles desde la perspectiva del cuidado para configurar un nuevo marco ético teórico-práctico que tenga en su haber lo que, a nuestro juicio, podríamos considerar lo mejor de ambos mundos con respecto al cuidado. Pero esto lo acabaremos definiendo en la siguiente y última sección.

3.1. *Upaniṣads*

Como dijimos al inicio del presente trabajo⁵⁶, los *Upaniṣads* son los comentarios a la antigua tradición religiosa y filosófica oriental, y los cuales representan «un compendio de costumbres, ritos y ceremonial litúrgico de la compleja y dilatada tradición védica, y al mismo tiempo una nueva reinterpretación de la misma» (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 19). Y es en esa misma reinterpretación desde la centraremos nuestros esfuerzos para fundamentar una ética del cuidado oriental de la Naturaleza y, más concretamente, a través de los conceptos de *bráhmaṇ* y *ātman*. Pues ambos términos expresan, como veremos, la unidad dentro de la totalidad, la conjunción dentro de la fragmentación, así como la visión de que cada uno de nosotros, como seres que están intrínsecamente interconectados, somos parte constituyente de la misma cosa. Es decir, que el objetivo principal para nuestro escrito es eliminar la separación de sujeto/objeto y de hombre/Naturaleza, con la finalidad de construir la génesis de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza desde una posición de consistencia que sea lo menos frágil posible.

⁵⁶ Cf. En este mismo trabajo, §1, 1,1, p. 7.

3.1.1. *Bráhman*⁵⁷ y *ātman*

Para los *Upaniṣads*, *bráhman* es principio y ser de todo lo existente, *bráhman* hizo el todo y el todo es *bráhman*, y cada parte constitutiva del todo también son partes de *bráhman*, pues *bráhman* es:

El «ser real no dual», llamado *bráhman*, es «el ser-en-sí». Un ser en sí más allá de la dualidad del ser y del ser; es decir, la realidad verdadera de la realidad empírica [...] Más cuando uno intuye, según la visión *vedántica*, que la propia conciencia, purificada de las limitaciones del nombre y la forma, es ese mismo «ser-en-sí», se libera entonces de todas las contradicciones y sufrimientos (*duḥkha*) inherentes al plano de la dualidad (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 25).

Esta cita es muy reveladora, pues no solo nos transmite la unidad de los seres más allá de las envolturas de la corporalidad, sino que también hace referencia a uno de los temas centrales que nos competen y que analizaremos más en profundidad desde el budismo *Mahāyāna*, es decir, el *duḥkha*, comunicándonos que cuando tomamos conciencia de esa realidad no dual, encontramos la vía para desprendernos del sufrimiento. Pero volviendo a la unidad, y esta vez en relación al concepto de *ātman*, se nos dice que este opera de la siguiente forma:

La unidad crea la diversidad y, una vez creada, esa misma unidad, sin comprometer su plenitud, penetra en cada una de esas partes que constituyen la diversidad; es como si prestase un núcleo unitario a cada uno de esos fragmentos. *Ātman*, se instala en las entrañas de cada fragmento, lo que hace que cada fragmento quede indisolublemente conectado con esa unidad primordial (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 57).

Como vamos comentando desde el inicio, el concepto de *ātman*, al igual que el de *bráhman*, es una representación de la unidad *no-dual* de todas las cosas que existen en la realidad, desdibujando desde su origen cualquier argumento dualista que engendre un sentimiento de pertenencia particular que se escape a esa misma generalidad⁵⁸. Pero ¿qué diferencia hay, si es que existe alguna, entre *bráhman* y *ātman*? Esta pregunta es, como poco, compleja, puesto que en ella se aprecia una ambigüedad similar a la que podríamos encontrar con lo que sucede con el concepto del ser en occidente. Pues, por un lado, se nos dice que: «ese Dios, cuya obra es el

⁵⁷ Cabe señalar que las primeras referencias a *bráhman* se encuentran en los *Védas*. Como, por ejemplo, en el *Rigveda*: «you, o lord of the sacred formulation, finder of wealth, are the Brahman [=Formulator]; you, o Apportioner, are accompanied by Plenitude» (*Rigveda*, 11.1, 3, Agni, Jamison y Brereton, 2014, p. 401).

⁵⁸ Esa unidad *no-dual* también es concebida, eso sí, dentro de sus particularidades específicas, en otras corrientes como el jainismo: «(la) complejidad de lo que existe, que a la vez es unidad y es multiplicidad, eternidad y cambio, permanencia e impermanencia, es lo que expresa la famosa doctrina jainista del no-absolutismo (*anekāntavāda*)» (Pániker, 2001, p. 368).

Universo, es el gran *ātman*, siempre asentado en el corazón de las criaturas» (*Śvetāśvatara upaniṣad*, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 335). Mientras que, por el otro:

Brāhman es, en verdad ese inmortal. *Brāhman* está delante,
brāhman está detrás, a la derecha y la izquierda,
abajo y arriba, extendido está.

Brāhman el más elevado es, en verdad, el mundo entero (*Mundaka upaniṣad*, 2, 2.11, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 143).

Sin duda, la polémica está servida. Ahora bien, desde nuestra perspectiva, hemos comprobado que en diversas ocasiones *brāhman* se nos presenta como una suerte de entidad creadora de la que todos los seres forman parte de ella, entre tanto, *ātman* parece entenderse también como una unidad de la totalidad fragmentada, pero en términos de consciencia. Otras veces, en cambio, parece que ambos ejercen exactamente la misma función ontológica y que el uso respectivo de cada término es utilizado con cierta aleatoriedad. Sinceramente, y a pesar de estas aclaraciones, no nos atreveríamos a aseverar nada. Pero con la voluntad de clarificar nuestra tesitura, otros autores, como David Loy, nos dicen que: «no debemos, pues, concebir al *ātman* como un yo distinto que se funde con *brāhman*, porque realizar al primero significa también realizar al segundo, ya que ambos son realmente la misma cosa» (Loy, 2000, p. 211).⁵⁹ En este sentido, optamos por suscribirnos a la inferencia de Loy y así evitar futuras incongruencias.

En cualquier caso, lo que debe quedar claro en mor de nuestro ejercicio de fundamentación, es que ambos conceptos representan la unidad de la totalidad, la carencia de dualidades ontológicas, así como la relacionalidad e interdependencia de todos los seres manifestados existencialmente, tanto empírica como metafísicamente. Por ejemplo, desde su creación:

De él surgen todos los océanos y las montañas,
de él fluyen los ríos de toda clase,
de él las plantas y también su savia,

⁵⁹ En ese mismo texto, Loy no solamente nos dice que *brāhman* y *ātman* son lo mismo, sino que también incluye al *Tao*: «la unidad de todo «en» el mundo significa que cada cosa constituye una manifestación de la totalidad «espiritual», porque la Mente Única incluye todas las conciencias y todas las mentes particulares. Esa totalidad - indivisible y carente de principio y de final- ha recibido una amplia diversidad de nombres tales como *Tao*, *brāhman*, *dharmakīya*, etcétera» (Loy, 2000, p. 36).

gracias a él el *ātman* interno reside en todos los seres (*Mundaka upaniṣad*, 2, 1.9, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 141).

En la relacionalidad empírica:

Aquel que morando en todos los seres se encuentra en el interior de todos los seres, aquel a quien ningún ser conoce, cuyo cuerpo son todos los seres, que rige todos los seres desde su interior, ese es tu *atmán*, el rector interno, el inmortal (*Bṛhādāraṇyaka upaniṣad*, 3, 7.1.5, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 256).

O: «la tierra es la esencia de los seres. El agua es la esencia de la Tierra. Las plantas son la esencia del agua. El hombre es la esencia de las plantas. El habla es la esencia del hombre» (*Chāndogya upaniṣad*, 1.1.2, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 184). Así como también, desde una perspectiva metafísica: «lo que es la esencia más sutil, eso es el alma de todas las cosas (*aitatmya*). Eso es la realidad (*satyá*). Eso es el *ātman* y eso eres tú (*tat tvam asi*)» (*Chāndogya upaniṣad*, 6,8.7, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 204). Sea como fuere, la idea principal que sea desea transmitir es comprender que: «todo ser fenoménico de realidad relativa es un reflejo o manifestación aparente de la realidad verdadera del último ser indefinible» (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 41). Y, en ese sentido, la completitud de la existencia está interrelacionada, está interconectada, es interdependiente y, además, en ella no existe la dualidad. Siendo este el fundamento primigenio de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza.

3.2. Jainismo

El jainismo es una religión hindú no brahmánica que surgió alrededor del siglo VI a.C. junto con otras muchas corrientes de pensamiento y religiones orientales, y las cuales lo hicieron con posterioridad al nacimiento de los *Upaniṣads* tal y como lo expusimos pretéritamente.⁶⁰ Por lo que se refiere a su filosofía, y desde el espacio situado de nuestro trabajo, lo que más nos interesa para la construcción de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza son, por una parte, sus «cuatro votos ascéticos: no-violencia, no-posesión, veracidad y no-robar» (Pániker, 2001, p. 164), más concretamente, el de no-violencia (*ahiṃsā*); y, por la otra, el de *karma*, así como el concepto que nosotros hemos llamado *dualidad-no-dualidad*. Por lo tanto, serán dichos conceptos los que se aportarán —cada uno en su justa medida— desde el jainismo en aras de una definición de una posible ética del cuidado oriental de la Naturaleza.

⁶⁰ Cf. En este mismo trabajo, §1, 1.1, p. 7.

3.2.1. El principio de *ahiṃsā*, *karma*, *dualidad-no-dualidad*

El primer punto que nos gustaría sacar a colación —y seguramente el más breve— es el de la *dualidad-no-dualidad* del jainismo. El jainismo se declara como dual, principalmente, por la diferenciación entre sustancias, a saber, entre una orgánica y espiritual y otra inerte y no espiritual, como sucede, además, con respecto a las almas, ya que las «souls are divided into two broad classes: wordly beings and liberted souls» (Umāsvāti, 1994, 2.10, p. 40).⁶¹ Pero dentro de dicha diferenciación observamos una conjunción que desdibuja, al menos parcialmente, dicha frontera dualista:

El jainismo postula que estas dos sustancias de *jīvas* y *ajīvas* son eternas y existen por su propia naturaleza (*svabhāva*). Es decir, la realidad es, en esencia, permanente. Pero, simultáneamente, el jainismo postula que estas sustancias son el substrato de sus propias cualidades (*gunas*) y modificaciones (*paryāyas*). Es decir, que la realidad es modalmente impermanente. En breve: se postula un fundamento substancial esencial que posee una serie de cualidades que se modifican sin cesar. No hay cualidad sin sustancia ni sustancia sin cualidad. El universo es eterno, pero no estático [...] Esta concepción de la realidad, que postula una permanencia e impermanencia simultáneas, se denomina identidad-y-diferencia (*bhedābheda*) (Pániker, 2001, p. 367).

Como podemos observar, esta reflexión es un tanto hegeliana, pero lo que podemos inferir es que dentro de esa diferencia dual que el jainismo mantiene, se muestra una realidad no dual en la que aparece una conjugación de sus elementos. En este sentido, y en relación a esa *dualidad-no-dualidad* patente en el jainismo con respecto a las sustancias y sus cualidades, no podemos evitar hacer una analogía con los conceptos de *brhāman* y *ātman*, pues en ambos ejemplos hay una tendencia a buscar la unidad dentro de la diversidad. En otro orden de las cosas, el concepto de *ahiṃsā* también es fundamental en la filosofía del propio jainismo, pues ya expusimos con anterioridad la importancia y el valor, tanto ontológico como ético, que los jainistas le dan en general a la existencia y, en particular, a la vida.⁶² En esos fragmentos quedó evidentemente demostrado que la persona sabia es aquella que no ejerce la violencia contra ningún tipo de forma de vida, ya que debemos comprender que ejecutar dichas acciones violentas contra otros seres vivos como animales o árboles les provoca dolor y, por ende, sufrimiento, y eso es algo que desde el jainismo —así como desde el budismo— queda meridianamente claro que se debe evitar por todos los medios a nuestro alcance. En palabras

⁶¹ Así como también en relación a las almas: «the wordly souls are further classified as mobile and immobile» (Umāsvāti, 1994, 2.12, p. 41).

⁶² Cf. En este mismo trabajo, §2, 2.2.2, pp. 28-29.

del propio Umāsvāti: «acts of violence and so on are nothing but unmotogated suffering» (Umāsvāti, 1994, 7.5, p 172).

Por último, tendríamos el asunto del *karma*, el cual también es consustancial, por ejemplo, en el taoísmo y el budismo chan o el tibetano. Pero ciñéndonos al jainismo, su visión acerca del concepto de *karma* nos dice lo siguiente:

Todo ser vivo es responsable de situación en el mundo del *samsāra*,⁶³ porque la particularidad de la ley, lo sabemos, es que el *karma* retribuye automática y mecánicamente [...] Solo una buena comprensión acerca de cómo funciona esta mecánica permitirá poner los medios para detener el ciclo infinito del *samsāra*. El *nirvana* es, en definitiva, liberarse del *samsāra*, liberarse del ciclo de existencias determinado por el *karma*. En otras palabras, el *nirvana* es la liberación del *karma* (Pániker, 2001, p. 392).

Ahora bien, desde el jainismo, la proyección de la ley del *karma* está circunscrita a sus propios preceptos elementales, ya que este busca la liberación de la acumulación kármica a través de una conducta normativa específica, a saber: «el respeto por toda forma de vida (*ahimsā*) y el desapego (*aparigraha*)» (Pániker, 2001, p. 154),⁶⁴ lo que, por otro lado, tampoco es una sorpresa. Pues son a partir de ciertas acciones bondadosas y compasivas, y como no, cuidadosas, de las que depende la acumulación kármica que definirá nuestro lugar en la rueda de las reencarnaciones. Por ejemplo, «causing pain, grief, crying, injury or lamenting in oneself, or others or both, attracts pain *karma*» (Umāsvāti, 1994, 6.12, p. 156), así como la «compassion through charity for all living beings [...] the inflow of pleasure *karma*» (Umāsvāti, 1994, 6.13, p. 156). Es decir, que las «good actions cause the inflow of beneficial *karma*» (Umāsvāti, 1994, 6.3, p. 151) y las «evil actions cause the inflow of harmful *karma*» (Umāsvāti, 1994, 6.4, p. 152). Por lo tanto, «son los frutos de las acciones los que lastran al espíritu y lo obligan a transmigrar» (Pániker, 2001, p. 391). Y será en ese preciso «momento de la muerte física [cuando] los *karmas* adosados al espíritu habrán determinado en buena medida las condiciones de la futura encarnación (Pániker, 2001, p. 405). En síntesis, y para finalizar con la exposición de los conceptos jainistas que nos ayudarán a construir una ética del cuidado oriental de la

⁶³ A pesar de que esta información se encuentra en parte en el glosario, con tal de facilitar la contextualización al lector/a, comunicamos que el *samsāra* es: «el ir y venir de estos seres a lo largo de estos ciclos infinitos y en estos mundos gigantescos, [...] el mecanismo principal que rige el devenir del *samsāra* es la ley del *karma*» (Pániker, 2001, p. 57). Dado que «toda acción (*karma*) porta su fruto (*phala*) que nos devuelve una y otra vez a una nueva vida (*samsāra*)» (Pániker, 2001, p. 120).

⁶⁴ Cabe destacar que dentro de la religión jainista «Mahāvira fue el primero que lo consiguió, pero en lugar de alcanzar el *nirvana* como un iluminado solitario, se transformó en un fundador de comunidad, un *tīrthankara*. Y como todo *tīrthankara*, su noble misión era proclamar la Verdad eterna de todas las criaturas (Pániker, 2001, p. 155). Una historia que, a nuestro parecer, resulta asombrosamente semejante el despertar del Buda Gautama y del *bodhisattva*.

Naturaleza, Pániker, del mismo modo que hace Umāsvāti en el *Tattvārtha Sūtra* tal y como acabamos de comunicar, nos recuerda que tipología de acciones nos llevarán hacia unas reencarnaciones u otras, dejando constancia incluso del ejercicio del cuidar: «matar vidas es algo demeritorio, lo mismo que odiar, mentir o robar. El arquetipo de acción meritoria es la no-violencia, la compasión, el respeto, la generosidad y el *cuidado*» (Pániker, 2001, p. 393).⁶⁵

3.3. Taoísmo

Análogamente a como sucede con el jainismo y otras religiones no teístas o, mejor dicho, no brahmánicas y que emergieron después de haberse redactado los *Upaniṣads*, el taoísmo apareció sobre el siglo VI a.C. y de la mano de autores como Lao tse y su *Tao Te Ching* o Lie zi y *El libro de la perfecta vacuidad*, los cuales guardan grandes similitudes con respecto a los *Upaniṣads*, por ejemplo, en lo que concierne al a los conceptos de *Tao* y a los de *bráhma*n o *ātman*. Dicho esto, sobre los conceptos filosóficos que vamos a trabajar con vistas a la generación de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza, serán los de *Tao*, *Te*, *no-dualidad* y, sobre todo, el de *wu wei*,⁶⁶ siendo este último sumamente importante para el desarrollo de nuestra investigación en relación a una ética del cuidado oriental de la Naturaleza.

3.3.1. *Tao*, *Te*, *no-dualidad*, *wu wei*

Antes de nada, y acerca del concepto más relevante para el propio taoísmo, es decir, el del *Tao*, lo primero que debemos señalar es la semejanza en la significatividad entre este y los de *bráhma*n y *ātman* que hemos manifestado en la breve introducción de este apartado: «el Todo, el *Tao*, está presente por doquier: el Todo en cada una de las partes; el Infinito en cada uno de los finitos; el Absoluto en cada uno de los relativos» (Preciado, 2012, Lao tse, p. 68), o «por eso el Gran Uno está oculto en el agua, se mueve con las cuatro estaciones; cuando el círculo se cierra torna a [empezar, este principio es] la madre de los infinitos seres» (Lao tse, 2012, p. 211). Así como también: «aunque sean llamados por nombres diferentes, *Tao* y *Su Creación* son, en sustancia, *Uno*. Ambos son sagrados» (Lao tse, 2008, p. 3).⁶⁷ Por último, podemos ver reflejada esa unicidad en relación a la *no-dualidad*:

⁶⁵ El subrayado de la palabra cuidado es nuestro.

⁶⁶ Cabe señalar que ya en Confucio encontramos trazas incipientes de un *wu wei* primigenio: «Shun fue sin duda uno de los que sabían gobernar por medio de la no acción. ¿Cómo lo hacía? Se sentaba reverentemente en el trono, mirando hacia el sur. Eso era todo» (Confucio, 1997, 15.5, p. 72).

⁶⁷ Los subrayados son nuestros.

Todos los seres no son más que uno. Lo bello se considera milagro y maravilloso, lo feoapestoso y podrido. La verdad es que lo hediondo y putrefacto se conviene en milagroso y maravillas, y éstas en hediondez y putrefacción. Por eso se dice: en el universo no hay más que un solo *qi*, y por eso el sabio venera la unidad (Lie zi, 2006, p. 24).⁶⁸

Todas y cada una de estas referencias hacen alusión al mismo principio que encontrábamos en los *Upaniṣads* sobre los conceptos de *bráhman* y *ātman*. Es decir, la unidad de la diversidad de la totalidad de la existencia. Y esta evidencia ontológica y relacional del *Tao* caracterizada por la unidad se continúa manteniendo a través del *Te*. Semánticamente, el *Te* no es otra cosa que la manifestación del *Tao* en todos los seres. Es decir, que *Tao* y *Te* están relacionados inmanentemente, siendo este último el vínculo eficiente con la realidad empírica, de lo universal con lo particular que entrelaza todo lo demás. Tal y como nos lo explica Iñaki Preciado:

En el taoísmo el *Te* es el «poder», la «eficacia» (la Virtud) del *Tao*, que se manifiesta al particularizarse en los seres. El *Tao* es la Totalidad, que a través del *Te*, la Particularidad, se manifiesta en la singularidad de los seres. El *Te*, en cierto sentido, es el puente entre el *Tao* y los seres, entre lo absoluto y lo relativo (Preciado, 2012, Lao Tse, p. 69).

Tal y como remarcan estas citaciones, el *Tao*, como valor supremo de la filosofía taoísta, así como el *Te*, su manifestación la cual interrelaciona a todas y cada una de las formas de existencia sin excepción, guardan una semejanza completamente simétrica entre sí con los conceptos de *bráhman* y *ātman* expuestos en los *Upaniṣads*. Lo que deconstruye cualquier separación dualista en ambas religiones y nos ofrece un recurso adicional que nos sirve de fundamentación para nuestra propuesta ética. Dicho esto, llega el momento de profundizar en uno de los conceptos trascendentales para nuestra investigación, a saber: el de *wu wei*.⁶⁹

El concepto de *wu wei*, comúnmente traducido como *no-acción*, podríamos decir, casi sin temor a equivocarnos, que es el segundo concepto más importante dentro de la filosofía taoísta después del de *Tao*. ¿Pero cómo entendemos realmente lo que es el *wu wei*? Según Iñaki Preciado, el comentarista de Lao tse, lo primero que debemos comprender es que: «la ley fundamental del universo es el *Tao* del *wu-wei*, el «camino del *no-actuar*», o si se quiere, el

⁶⁸ Sobre la dualidad con respecto al taoísmo, David Loy nos expresa que: «ninguno de los tres textos clásicos más importantes del taoísmo —en defensa, obviamente, del budismo chan que él practica— resulta tan explícito como el *vedānta* o el *Maháyāna* en su negación de la dualidad existente entre sujeto y objeto» (Loy, 2000, p. 49). Empero, ulteriormente, Loy reconoce que «la experiencia del *Tao* es también no-dual» (Loy, 2000, p. 50).

⁶⁹ Creemos que es adecuado dejar constancia de que, para el taoísmo en general y para Lie zi en particular, la *no-dualidad* también está presente en el concepto del *wu wei*: «el *wu wei* puede ser yin y yang, blando y duro, cono y largo, redondo y cuadrado, vida y muerte, calor y frío: puede flotar y sumergirse, sonar en tono grave y en tono agudo, aparecer y desaparecer, tener color negro y color amarillo, ser dulce y amargo, pestilente y aromático: en él no hay sabiduría, no hay poder y, sin embargo, todo lo sabe y todo lo puede» (Lie zi, 2006, p. 37).

wu-wei es la ley fundamental (*Tao*) del universo» (Preciado, 2012, Lao tse, p. 95); y lo segundo, que:

El *wu-wei* se puede interpretar en tres sentidos, o mejor, su interpretación se desborda en tres direcciones:

- a) actuar lo menos posible, intervenir lo menos posible en el ocurrir de los acontecimientos. Es la aplicación de una máxima generalizada, según la cual todos los excesos son negativos;
- b) como afirmación de la espontaneidad: el sabio actúa de forma natural y espontánea;
- c) negación de la intencionalidad: el sabio actúa inintencionalmente, con lo que se acomoda al fluir natural, al despliegue de la Naturaleza, que no se rige por fines (Preciado, 2012, Lao tse, p. 95).

Los tres puntos son interesantes para nuestro trabajo, pero los más fecundos son, sin duda alguna, el *a* y el *c*. Y es que de estos se pueden deducir los siguientes argumentos que sostienen una relación en el taoísmo entre cuidado y Naturaleza⁷⁰. Por ejemplo, desde el ejercicio de la sabiduría: «el sabio puede favorecer el curso natural de los infinitos seres, mas no osa actuar» (Lao tse, 2012, C4, 27b, p. 209) o, «aquel que representa al *Gran Te* no busca realizar actividades intensas en el mundo de la materia, ya que actúa en la *no-acción*» (Lao tse, 2008, p. 23). También en verso:

El sabio se acomoda en el *no-actuar*,
ejercita la enseñanza sin palabras.
Desarrollense por sí mismos los seres todos
sin que él les dé comienzo,
déjalos actuar por sí mismos
no se impone (a ellos),
triunfa en su empeño,
mas no se apodera (del fruto) (Lao tse, 2012, p. 309).

Sucede del mismo modo con respecto a «los principios de la vida sugeridos por *Tao*, principios del amor, de cuidar a los demás y de la *no-acción*» (Lao tse, 2008, 75, p. 43). Ya que

⁷⁰ Una relación entre taoísmo y Naturaleza que ha sido vista por autores como Loy, que nos dicen que los autores taoístas clásicos: «dan la espalda a la sociedad para sintonizar con los bosques, las montañas y sus criaturas (Loy, 2021, p. 137); así como Iñaki Preciado, que nos comenta que «el *Tao* se nos muestra exclusivamente en una dimensión racional, como lagos que se identificarían con las leyes de la Naturaleza» (Preciado, 2012, Lao tse, p. 66).

es importante llegar a comprender que, para el taoísmo, «al *no-actuar*, puede estar en paz con la realidad de su naturaleza y su destino» (Chuang tse, 1998, p. 117), pues, «en el silencioso *no-actuar*, reside el equilibrio de cielo y tierra y la suma perfección del *dao —Tao—*» (Lie zi, 2006, p. 23). En última instancia, es esta especificidad del *wu wei* con respecto a un cuidado de la Naturaleza que se produce desde la *no-acción* la que será uno de los elementos trascendentales que relacionaremos con conceptos del cuidado de la Naturaleza contemporáneos como el *rewilding*.

3.4. Budismo chan

A nivel histórico, y sin ser el budismo chan ninguna excepción a las corrientes anteriores, este apareció cerca del siglo VI a.C. en China como una ramificación del budismo *Mahāyāna* que tenía el objetivo de seguir el camino y las enseñanzas del Buda Gautama para despertar y acabar con el sufrimiento (*duḥkha*) en el mundo. En otro orden de las cosas, cabe decir que el presente apartado es sin duda el más extenso y a la vez el más enriquecedor de todos, y esto no es algo baladí, dado que de él extraeremos y trabajaremos muchos de los conceptos esenciales que serán necesarios para poder construir una ética del cuidado oriental de la Naturaleza. En este sentido, los conceptos filosóficos que constituyen la doctrina del budismo chan y que nos servirán para conformar nuestra ética del cuidado oriental de la Naturaleza son los de *duḥkha*, *Las cuatro nobles verdades*, *dharma*, *bodhisattva*, *karma* y *no-dualidad*. Si bien es verdad que diversos de ellos como el *karma* o el de *no-dualidad* ya han sido analizados en apartados anteriores, también es cierto que el resto de conceptos son prácticamente exclusivos de las enseñanzas budistas; sin embargo, a pesar de que los primeros le resultarán evidentemente familiares el lector/a, al ser estos tan importantes tanto para el budismo chan como para nuestra investigación, no podíamos obviarlos sin más.

3.4.1. *Duḥkha*⁷¹, *dharma*, *karma*, *no-dualidad* y *Las cuatro nobles verdades*

Comenzando por el *duḥkha*, debemos subrayar una vez más la importancia que este concepto tiene no solo para el budismo chan, sino para el budismo en general, dado que este es la raíz

⁷¹ A pesar de que el *duḥkha* es un tema central en el budismo, en el jainismo podemos encontrar una preocupación similar por el sufrimiento: «la vida en el ciclo de existencias se caracteriza por la insatisfacción, la alienación, la contingencia y el sufrimiento (*duḥkha*). Incluso la búsqueda de la emancipación es *duḥkha*» (Pániker, 2001, p. 120).

desde la que gira toda su filosofía⁷². Su traducción habitual es insatisfacción o sufrimiento, y la preocupación por él viene transmitida desde sus orígenes a través de la iluminación y el despertar del propio Buda, que tiene como objetivo satisfacer «el deseo de liberar a los seres del sufrimiento» (Trichen, 2019, p. 2). Y es que este sufrimiento afecta de manera natural a todos los seres de cada uno de *Los seis reinos* de la existencia, desde el infierno hasta los *devas*, pasando por el de los animales y los hombres (Trichen, 2019, pp. 5-7). Pero si situamos este sufrimiento en la actualidad, es decir, en relación con la Humanidad y la Naturaleza, podríamos encontrar el origen de ese sufrimiento contemporáneo en la separación de la primera con respecto a la segunda. Pues, tal y como nos dice Loy: «la mayoría de los problemas están relacionados con una concepción del mundo mecanicista muy cuestionable que explota sin miramientos el mundo natural, porque no concede ningún valor intrínseco a la propia naturaleza» (Loy, 2021, p. 24). Dado que el problema es «nuestro sentido, tanto individual como colectivo, de separación con respecto a la Tierra» (Loy, 2021, p. 19).⁷³

En este sentido, Loy también nos expone que «el *duḥkha* más perturbador de todos es el relacionado con la ilusión de un yo interior que cree estar separado del resto del mundo exterior» (Loy, 2021, p. 105). Siendo este asunto de la dualidad que los seres humanos hemos construido como una suerte de extrañamiento con respecto al mundo natural —a excepción de algunos pueblos originarios—, algo que tiene como resultado la distorsión de nuestra percepción «sobre la verdadera naturaleza del mundo y de nosotros mismos, lo que, a la postre, desemboca en el sufrimiento» (Loy, 2000, p. 51). Un sufrimiento que emerge desde la opresión humana hacia la Naturaleza y que tiene como causa dicha separación de sujeto/objeto, el cual es un sufrimiento que no solo afecta a los animales, las plantas, al medioambiente, etcétera, sino también a los propios seres humanos como bien han sabido ver autores como Colin Simonds: «both human and nonhuman animals experience *duḥkha* as a result of their implication in interconnected systems of cause, effect, oppression, and flourishing» (Simonds, 2023).

En cualquier caso, la implicación del budismo chan por el sufrimiento desembocó en la generación de *Las cuatro nobles verdades*. Y es que *Las cuatro nobles verdades* tienen una

⁷² Podríamos decir que el origen del *duḥkha* ya aparece en el *Rigveda* cuando Púrsa «se sacrifica a sí misma y el fruto de ese sacrificio es precisamente la maravillosa multiplicidad del mundo» (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 56). Un sacrificio divino por la existencia en donde «el precio que se paga por este sacrificio primordial es la carencia, la presencia insidiosa del dolor, el hambre y la sed (*asanápipásá*), el mal (*papmán*)» (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 69), es decir, el *duḥkha*. Y la aparición de la intención originaria de deshacerse del *duḥkha* en los *Upaniṣads*: «el *ātman* asentado en el corazón de las criaturas es más sutil que lo sutil y más grande que lo más grande. Quien por la gracia del creador contempla al excelso Señor, como aquel que está libre de deseos, ese se libera de todo sufrimiento (*Śvetāśvatara upaniṣad*, 3, 20, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 332).

⁷³ Esto también ha sido visto por algunas autoras ecofeministas como Alicia Puleo: «la distancia afectiva y el pensamiento dualista sujeto/objeto forman parte del androcenismo hegemónico y se hallan ligados al antropocentrismo exagerado de nuestra visión de la Naturaleza» (Puleo, 2005, p. 206).

estructura que casi podríamos denominar «científica» o cuasi quirúrgica, o al menos sistemática, con unos pasos o fases específicas en donde cada una tiene un objetivo determinado para abordar el problema del sufrimiento en el mundo. Y lo hacen mediante la dilucidación y aplicación de cada una ellas a cada posible caso práctico con la intencionalidad de eliminar, o reducir, el *duḥkha* en el mundo hasta sus mínimas expresiones. En palabras del propio Gongma Trichen Rinpoché: «el objetivo que queremos lograr: el estado permanentemente libre, en el que hayamos abandonado todos los tipos de sufrimiento» (Trichen, 2019, p. 11). Dichas verdades son: «1) la verdad del sufrimiento, 2) la verdad de su causa, 3) la verdad de la cesación y 4) la verdad del camino» (Trichen, 2019, pp. 33-4). Sobre la primera de ellas, la verdad del sufrimiento, Trichen nos dice que:

En primer lugar, debemos entender la verdad del sufrimiento. Por ejemplo, si estamos padeciendo una enfermedad concreta, lo primero que debemos hacer es saber cuál es la naturaleza exacta de esa enfermedad, porque sin ese conocimiento no podremos elegir un tratamiento. De manera similar, debemos saber cuál es la naturaleza exacta del sufrimiento para poder someternos a un tratamiento efectivo. Con el fin de hacer surgir el pensamiento de renuncia genuina (el deseo sincero de practicar y emprender el camino para lograr la liberación), tenemos que conocer la verdad del sufrimiento, qué es el sufrimiento y cuál es su naturaleza exacta (Trichen, 2019, p. 8).

Acerca de la segunda verdad, que se refiere a la verdad de la causa del sufrimiento:

La segunda verdad es la causa del sufrimiento. Por ejemplo, si estamos enfermos, primero debemos saber cuál es la naturaleza exacta de la enfermedad para, a continuación, poder evitar su causa. Si nos seguimos exponiendo a la causa de la enfermedad, no lograremos curarla por mucho que sigamos el tratamiento. Por lo tanto, el segundo paso consiste en evitar la causa del sufrimiento (Trichen, 2019, p. 8).

Con respecto a la tercera verdad, la verdad de la cesación del sufrimiento:

La tercera es la verdad de la cesación. Por ejemplo, cuando enfermamos buscamos recuperarnos y volver a estar sanos. De manera similar, lo que nosotros estamos buscando es estar libres del sufrimiento. El Buddha dijo: «Tú eres tu propio salvador». Nadie más puede salvarnos, excepto nosotros mismos. Por ejemplo, cuando estamos enfermos es muy importante contar con un buen doctor, medicina y personas que nos asistan; sin embargo, el factor principal para curarse es que el paciente se tome la medicina y se abstenga de la causa de la enfermedad. El paciente debe seguir el tratamiento para eliminar la enfermedad y recuperar la salud y la fuerza. Pero si el

paciente no sigue los consejos del médico, no importará lo buenos que sean el doctor o la medicina; el paciente nunca se recuperará. Análogamente, el Buddha es como un médico y el *Dharma*, como medicina: juntos nos ayudan a liberarnos del sufrimiento (Trichen, 2019, pp. 10-11).

En relación a la cuarta y última verdad, la verdad del camino:

La verdad del camino es la causa para lograr el estado permanentemente libre de sufrimiento. Por lo tanto, se dice que la cuarta verdad es la verdad del camino que debemos practicar. Por ejemplo, si estamos enfermos y queremos recuperarnos completamente, debemos recibir un tratamiento. De manera similar, la verdad del camino es lo que debemos practicar (Trichen, 2019, p. 12).

Como podemos observar, la profundidad con la que se analiza y se intenta tratar el sufrimiento en el mundo desde la perspectiva budista a través de *Las cuatro nobles verdades* no tiene parangón en la filosofía antigua, tanto en oriente como en occidente. Siendo fascinante el hecho de como realizan una analogía recurrente con la enfermedad, pues como «médicos del *duḥkha*» siguen los pasos necesarios que habría que recorrer si padeciéramos una enfermedad, como identificar de que enfermedad se trata, cuáles son sus causas, evitarlas en un futuro y, por supuesto, recibir el tratamiento adecuado. Como nos comunicaría su Santidad Gongma Trichen Rinpoché: «gracias a estas verdades podemos [...] encontrar el camino correcto y, una vez en él, recorrerlo hasta lograr la liberación» (Trichen, 2019, p. 14).

Los siguientes conceptos que vamos a desarrollar son los de *dharma* y *bodhisattva*, los cuales, además, están intrínsecamente relacionados entre sí. *Dharma* significa camino o enseñanzas de la práctica budista, y *bodhisattva* es aquella persona que ha alcanzado el despertar y la iluminación búdicas y, en lugar de alcanzar el *nirvana* y finalizar su rueda de reencarnaciones en el *samsāra*, se queda en el mundo para que los demás seres también puedan despertar e iluminarse. En última instancia, lo que ambos conceptos representan es tanto el camino que se hace y lo que en él se aprende, así como la persona que lo recorre con el objetivo de despertar a todos los seres sintientes. Sobre los pasos que el *bodhisattva* debe realizar y del modo en que este los debe de ejecutar durante su experiencia de vida, la cual simboliza el *dharma*, algunos filósofos como Dōgen o Loy nos aportan ciertos conocimientos al respecto. Por ejemplo, Dōgen nos dice que:

Hay un camino sencillo para convertirse en Buda. No hagas el mal, no te aferres a la vida y la muerte, ten profunda compasión por todos los seres sintientes, respeta a los que están por encima

de ti y sé amable con los que están por debajo, abandona el amor y el odio, la preocupación y la pena, a esto se la llama Buda (Dogen, 1999, p. 262).

Loy, por su parte, nos comunica los *brahmaviharas* esenciales del camino del *bodhisattva*: «Buda recomendó los 4 *brahmaviharas*: *metta* se traduce habitualmente como bondad amorosa, *karuna* es compasión por el sufrimiento de los otros, *mudita* es alegría empática que comparte la felicidad de los otros y *upekkha* es ecuanimidad imperturbable» (Loy, 2021, p. 237); siendo todos estos *brahmaviharas* cualitativamente componentes de una práctica cuidadora. Otro elemento a tener en consideración dentro de la inmanencia del propio *bodhisattva* es el del *bodhicitta*. Sin entrar demasiado en detalle —pues la relevancia recae en el concepto de *bodhisattva* ya que el *bodhicitta* es tan solo una parte de él—, el significado del *bodhicitta* es: «un deseo, un anhelo que surge de manera natural, motivado por una profunda compasión, ansiando el despertar no solo para uno mismo, sino para beneficio de todos los seres sintientes» (Loy, 2021, p. 246). Y es que solo podemos transformarnos en *bodhisattvas* cuando surge esa «inspiración especial de manera espontánea desde algún lugar profundo en nosotros, desde un lugar más allá del interés propio» (Loy, 2021, p. 245). Es decir, que el *bodhicitta* viene a ser la voluntad del *bodhisattva* en su ejercicio noble y puro de dedicarse por entero al cuidado de los demás y de la Naturaleza. En consecuencia, y tal y como nos diría Dōgen, el objetivo fundamental que debería realizar todo *bodhisattva* es: «la ida hacia la iluminación y la vuelta al mundo para ayudar a los seres sintientes» (Dōgen, 1999, p. 164).

Sobre la *no-dualidad*, lo primero que debemos comunicar es que dicho término ostenta ciertas similitudes o relación con los conceptos que comentamos en los *Upaniṣads* como el de *bráhmaṇ* y *ātman*, así como el de *Tao* en la filosofía taoísta. En el sentido que tratamos dichos conceptos anteriormente, es decir, de unidad en la diversidad, Dōgen nos dice que: «todos los seres sintientes, todos los *Dharmas*, son Talidad, todos los Patriarcas y tú mismo» (Dōgen, 1999, p. 91) y, «esencialmente todas las cosas son lo mismo porque nos permite realizar la fusión temporal de todo» (Dōgen, 1999, 49, p. 242). También Loy, en su libro de *No-dualidad*, explica la misma relación de la unidad de todas las cosas en de la realidad:

El valor supremo de la vida resulta mucho mejor expresado si eludimos la negación del mundo que se deriva de separar el fundamento trascendente de la multiplicidad de los fenómenos y admitimos la posibilidad de que la liberación se asiente en la actualización de nuestra verdadera naturaleza *no-dual*, es decir, en la realización de que cada uno de nosotros es la totalidad del universo (Loy, 2000, p. 300).

Y es que, para Loy, es crucial comprender «que el mundo es no-plural y que las cosas que se hallan “en” él no son, en realidad, cosas diferentes, sino que forman parte de la misma totalidad integral» (Loy, 2000, p. 36). Además, Loy expresa que la «meta siempre consiste en llegar a comprender y experimentar la realidad *no-dual*» (Loy, 2000, p. 42), pues, como hemos dicho con anterioridad con respecto al *duhhka*, la dualidad es una de las causas fundamentales del sufrimiento en el mundo.⁷⁴ De cualquier modo, tanto si hablamos de conjunción de los elementos existentes en la realidad como partes de una totalidad, así como si hablamos de la separación del ser humano en relación con la Naturaleza y el medioambiente, lo que es importante recordar es que para el budismo *Mahāyāna*, concretamente, para el budismo chan, el concepto de *no-dualidad* es aplicable prácticamente a toda su filosofía y a la manera que tienen de concebir el funcionamiento del Universo.⁷⁵

Por último, en relación al *karma* —y sobre esto vamos a ser muy expeditivos—, debemos decir como aclaramiento que el budismo guarda una diferencia clara en su concepción al compararlo con otras corrientes como, por ejemplo, el jainismo, a saber: la intencionalidad. Pues desde el budismo chan, y como bien nos transmite Dōgen: «básicamente la ley del *karma* no tiene existencia concreta, siempre está presente afectando a todos sin respetar nuestras intenciones» (Dōgen, 1999, p. 192); y, más adelante, en el *Shōbōgenzō*: «tanto si creamos mal *karma* con intención como si no, mal *karma* es mal *karma*, no hay diferencia y la retribución es la misma» (Dōgen, 1999, p. 232). Es decir, que independientemente de las intenciones, si se ha producido un hecho que genere mal *karma* como, por ejemplo, el sufrimiento y la muerte de un animal, a pesar de que dicho sufrimiento y muerte no se hayan producido desde el ejercicio pleno de nuestra voluntad para que sucedan, la *retribución kármica negativa* será exactamente la misma para nosotros. Lo que está claro, es que para Dōgen la manera más fecunda de adquirir buen *karma* y asegurarnos una buena reencarnación a nuestra muerte es a través de la práctica budista, ya que para Dōgen el «buen *karma* es la actualización de la iluminación de la práctica» (Dōgen, 1999, p. 110), de la que, sin duda alguna, su mejor versión es la que se consigue mediante el *dharma* del *bodhisattva*.⁷⁶

⁷⁴ Cf. En este mismo trabajo, §3, 3.4, p. 40.

⁷⁵ Cabe destacar que algunos autores han señalado que esta «no dualidad absoluta de todo ser está por encima de toda lógica» (Ilarráz y Puyol, 2025, p. 24).

⁷⁶ Para Loy, el *karma* representa un problema por su origen dualista: «el concepto budista de *karma* (que subraya la intención) diciendo que, si bien las «buenas acciones» pueden conducir a un renacimiento dichoso en el reino de los *devas* (dioses), sin embargo, no ayudan a trascender el *saṃsāra*. Uno debe actuar de un modo que le permita escapar de las consecuencias *kármicas* tanto positivas como negativas, porque ambas se originan en la dualidad» (Loy, 2000, p. 122).

3.5. Mujer y budismo tibetano⁷⁷

Esta es una sección un tanto atípica y que está configurada de un modo diferente, puesto que, a nuestro juicio, la razón lo merece. Hablamos de la vida y obra de la filosofía budista tibetana Yeshe Tsogyal. Yeshe, como reconocida *Dākinī* tibetana del siglo VIII, «ha sido aclamada como la “figura femenina más importante” [...] y el “ejemplo femenino preeminente” para las mujeres» Tibetanas (Gayley, Kunga, 2017, p. 30), y convertida en «un modelo de logro espiritual en forma femenina» (Gayley, Kunga, 2017, p. 33). Y es que a pesar de ser una princesa y de tener todos los lujos que se puedan esperar de una vida palaciega, esto no fue otra cosa que un motivo de sufrimiento para Yeshe, pues su única pasión era la búsqueda de conocimiento, la compasión y el amor por los demás y por la Naturaleza. Pero eso no era algo que le importaba a la corte, los cuales apalabraron su casamiento; Yeshe huyó, y la trajeron de vuelta. La forzaron a casarse, y de nuevo escapó, esta vez de su prisión matrimonial, pero también la trajeron de vuelta. Finalmente, el rey, desencantado con el comportamiento problemático de Yeshe, se la ofreció a un maestro budista como sierva;⁷⁸ lo que él no sabía es que esa era la oportunidad para que Yeshe pudiera comenzar a ser ella misma, a forjar su propio *dharma* y convertirse en Buda, pues había conocido a su maestro en la búsqueda de la iluminación, había conocido al gran Guru Padmasambhava.⁷⁹

Lamentablemente, no podemos exponer aquí la totalidad de su historia, y lo que acabamos de narrar es una síntesis deficiente que, desde nuestra perspectiva, no le hace justicia. Pero podemos decir que Yeshe «se enfrentó a muchos desafíos en su determinación de cultivar la *Bodichita*, el deseo ardiente de iluminarse por el bien de todos los seres vivos. Fue tratada como un objeto y maltratada por otros, incluso por sus seres queridos» (Thubten, Kunga, 2017, p. 16). Y pese a que «fue maltratada física y verbalmente por sus oponentes, entendió sus mentes y les

⁷⁷ A pesar de que aquí vamos a explicitar la situación concreta que vivió Yeshe Tsogyal, en general la subyugación que sufría la mujer en oriente no era distinta a la de occidente, pues encontramos no muchos fragmentos, pero sí los suficientes, desde Confucio hasta Lie zi pasando por el *Rigveda*, que nos permiten hacernos una idea de la concepción social que se tenía de la mujer: «las mujeres y los subordinados son especialmente difíciles de manejar» (Confucio, 1997, 17.25, p. 82); «the point may be that though rivers are formidable natural obstructions, they are also, by grammatical gender, feminine, and females are, by nature, weak» (*Rigveda*, 1.104, Indra, Jamison y Brereton, 2014, p. 247); «cuando una mujer quede libre de sus ropas impuras, toda llena de esplendor, uno debe acercarse a ella y solicitarla. Si ella no accede a sus deseos, debe ganársela con regalos. Si aun así no accede a sus deseos, debe golpearla con un palo o con la mano y poseerla a la fuerza» (*Brhādāraṇyaka upaniṣad*, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 303); «entre el varón y la mujer existe una gran diferencia, el primero es respetable y la segunda despreciable, por lo que el ser varón es lo más noble. A mí me ha correspondido ser varón y ése es un segundo motivo de alegría» (Lie zi, 2006, p. 39).

⁷⁸ Existen dos versiones de la historia de Yeshe Tsogyal, una de *Mother of Knowledge: The Enlightenment of Yeshe mTsho-rgyal*. y la otra de *La Vida y Visiones de Yeshe Tsogyal. La Autobiografía de la de la Gran Reina de Sabiduría*, y estas difieren en algunos puntos, como, por ejemplo, que en la primera de ellas Yeshe se casó y la ofrecieron como sierva y en la segunda, en cambio, la exiliaron.

⁷⁹ El Guru Padmasambhava es, además del maestro de Yeshe Tsogyal, el que junto a ella fueron los «maestros fundadores del linaje Nyingma» (Thubten, Kunga, 2017, p. 17).

deseó bondad. No huyó, sino que abordó cada dificultad sin miedo. Expulsada por sus padres, ofreció toda su herencia y voluntariamente vivió en la tierra embrujada» (Thrinlay, Kunga, 2017, p. 11). Yeshe nunca se rindió, y su amor y compasión por todos los seres sintientes no conoció límites, todos los seres de todos los reinos —incluso los del infierno⁸⁰— recibieron su bendición. Es más, durante la completitud de su existencia, «she continued to aid and protect sentient beings, even surpassing what she had accomplished before» (Nam-mkha'i snying-po, 1983, p. 167), lo que la convirtió en «la maestra Budista más conocida y amada en el Budismo Tibetano» (Drolma, Kunga, 2017, p. 57).

3.5.1. Vida y obra de Yeshe Tsogyal

A nuestro entender, las principales aportaciones que nos ha legado Yeshe Tsogyal con respecto a la filosofía en general y al budismo tibetano en particular son, por un lado, su armoniosa relación con la Naturaleza, es decir, con los animales, las plantas y el entorno, y, por el otro, su carácter compasivo, amoroso y de cuidados no solo hacia las personas, sino hacia la totalidad de los seres sintientes de *Los seis reinos*. Con respecto a la primera de ellas, la que concierne a su actitud frente a la Naturaleza, tanto por el relato de su historia como por sus comentaristas, vemos reflejada a la perfección su relación con la misma:

Las bestias carnívoras se hicieron amigas de ella y la protegieron. Las hermosas flores perfumadas la celebraban con su fragancia y los árboles se balanceaban y bailaban con la melodía de los pájaros que cantaban. Cuando los humanos no la entendieron, la naturaleza la apoyó y se regocijó en su autenticidad (Thrinlay, Kunga, 2017, p. 10).

Así como también: «jóvenes monos machos y hembras, simios, pájaros y otros animales salvajes se reunían a su alrededor, sonriendo con alegría» (Kunga, 2017, p. 97); y, más adelante, se decía a sí misma: «[soy] una mujer indigente con monos y pájaros como amigos, soy como una hija de animales salvajes» (Kunga, 2017, p. 98). En cada una de estas citas observamos la relación de interdependencia que Yeshe tenía con su entorno en todos los sentidos, aunque esto es algo que tampoco resulta extraño dentro del propio budismo tibetano.⁸¹ Ahora bien, no es solo amor o cuidado lo que deducimos de estos fragmentos, al menos, no desde Yeshe hacia la Naturaleza. Pues algo muy importante y que quizás puede pasar desapercibido es que la propia Naturaleza, es decir, los árboles, las flores, los monos o los pájaros, cuidan de Yeshe. Hasta tal

⁸⁰ Cf. En este mismo trabajo, §2, 2.2.1, pp. 22-23.

⁸¹ Pues, como nos transmite Collin Simonds: «In the Tibetan tradition, the “correct” way to see the world is as ultimately empty of independent existence and relatively arising in complete interdependence» (Simonds, 2023).

punto alcanza la profundidad de ese cuidado manifestó de la Naturaleza hacia Yeshe que: «cuando los humanos no la entendieron, la naturaleza la apoyó y se regocijó en su autenticidad» (Thrinlay, Kunga, 2017, p. 10). Y esto último es tremendamente enriquecedor y relevante en términos epistémicos y ontológicos, pues no es únicamente que la Naturaleza tenga la posibilidad de ser cuidada o no por parte de la Humanidad, sino que la Humanidad también puede ser cuidada por la propia Naturaleza, otorgando una equivalencia ontológicamente cuidadora que consideramos fundamental para cualquier ética ecológica.

En otro orden de las cosas, y en relación a la segunda de sus aportaciones referente a su carácter compasivo, amoroso y de cuidados con respecto a la completitud de los seres sintientes, podemos expresar que el carácter altruista y empático de Yeshe no tiene parangón en toda la filosofía medieval de occidente. Pues, como bien expusimos con anterioridad,⁸² Yeshe se pone en el lugar del otro desde una dimensión moral alternativa que no solo busca el bienestar del cuidado de los animales o los seres humanos «de bien», sino que también lo persigue para los seres más depreciables de la existencia, como pueden ser los demonios que aplican castigos y torturas ininterrumpidamente a todos aquellos que hayan acumulado mal *karma* en el infierno:⁸³

La princesa entonces alimentó su estado meditativo y entró en meditación. Frente al edificio de hierro, estableció el círculo sagrado de ciento una deidades pacíficas e iracundas. Cuando se postró ante él, el edificio de hierro se partió en cien pedazos. Todo el fuerte calor del fuego y todas las armas desaparecieron sin dejar rastro. La temperatura se estabilizó por completo, y todos se sintieron física, verbal y mentalmente felices. El ejército de esbirros del demonio también sonrió pacíficamente y se volvió servicial. Un millón, cien mil seres infernales, incluido el malvado oficial Shanti, fueron protegidos por las infinitas y victoriosas deidades pacíficas e iracundas, y luego colocados en una tierra pura. Incluso el rey, el maestro del infierno, se postró ante la princesa y le dijo: “Eres bondadosa con todos. Tu increíble compasión no dual es mayor que la de todos los Budas anteriores [...] Has obtenido el dominio de la realización. En el espacio de la naturaleza de la realidad, te mueves con la fuerza de la sabiduría de la conciencia. Tu compasión no dual alimenta a los seres y eres victoriosa sobre todo sufrimiento. Por lo tanto, tu compasión no dual es más fuerte que la de todos los Budas triunfantes pacíficos e iracundos,

⁸² Cf. Nota número 80.

⁸³ Acabamos de tachar como despreciables a los demonios, pero estos «demonios budistas» a veces aplicaban castigos a personas por ciertas acciones que, en otras religiones, serían impensables: «los demonios perforaban agujeros en sus cabezas, clavaban decenas de púas de hierro en sus pies y los torturaban aún más aplastando sus cabezas con martillos. Los demonios gritaban, “Esto es por lo que has hecho. ¡De ahora en adelante, vamos a torturarte!” y esa gente gemía en voz alta. La princesa le preguntó a ese ejército de demonios: “¿Qué hizo esta gente? [...] “Mientras estas personas eran humanos, mataban criaturas vivientes, desde las más pequeñas hasta las más grandes, incluyendo cabras, ovejas y cerdos. Este es el resultado» (Kunga, 2017, p. 152).

incluido Heruka. Te doy el nombre de Dākinī Yeshe Tsogyal, Océano Victoriosa de Sabiduría (Kunga, 2017, p. 155).

Tal y como hemos argumentado, la compasión de Yeshe no conoció límites a los que circunscribirse. Dado que la *no-dualidad* en la que estaba arraigada no discernía moralmente entre personas y Naturaleza, o entre hombres y demonios, lo que la convertía en «una heroína despierta de la compasión no dual» (Kunga, 2017, p. 87). Siendo esta visión holística de la compasión y del cuidado uno de los elementos más característicos de la filosofía de Yeshe Tsogyal. Puesto que ella entendía que la dualidad, cuando existe un «yo» y un «otro», «cuando hay “nuestro bando” [entonces] también hay “el otro bando”: la gente que nos disgusta, a la que menospreciamos, con los que discutimos (Trichen, 2019, p. 9). Y como ese es el origen de la mayoría del sufrimiento en este mundo desde la perspectiva budista en general, Yeshe deconstruyó esa dualidad, esa lógica binaria originaria hasta sus últimas consecuencias con la finalidad de poder ayudar y cuidar de los demás, de todos los seres sintientes, sin excepción.

Dicho esto, y como en última instancia el conocimiento que nos transmitió Yeshe Tsogyal debe de sernos de utilidad para nuestra investigación, recogeremos de ella todos estos valores puros y sinceros de su amor incondicional por los animales, las plantas y la Naturaleza, así como su afán empático y desinteresado por ayudar a los demás y anteponer su sufrimiento al de los otros, como elementos esenciales para la construcción del concepto del *rigyodojisattva*, el cual será el encargado de llevar a la práctica la teoría de nuestra nascente ética del cuidado oriental de la Naturaleza en la contemporaneidad. «Que en todas las vidas, yo y todos los seres seamos amorosamente cuidados por la Guru Dākinī» (Tare, Kunga, 2017, p. 5).

§4. Cómo entretejer la filosofía oriental, las éticas del cuidado y el rewilding para construir una propuesta diferente desde la que podemos reconectar, cuidar y proteger a la Naturaleza

La finalidad teleológica de esta última sección, tal y como hemos venido argumentando recurrentemente —sobre todo desde los apartados anteriores—, es la generación de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza, una ética que sea genuina y original y que entrelace los conceptos fundamentales de ambos marcos teóricos. Es decir, los de las éticas del cuidado y los de la filosofía oriental, los cuales hemos ido desarrollando y dilucidando durante el transcurso del presente Trabajo de Final de Máster con el objetivo de aplicar, tanto teórica como pragmáticamente, el cuidado *de-y-en* la Naturaleza.

Sabemos con total seguridad que este es un campo que conjuntamente ha sido muy poco explorado, tanto por las éticas del cuidado en particular como por la filosofía en general, siendo generosos, pero como bien nos dirían Tulla Brannelly o Marian Barnes, «we adopt an expansive view of care ethics, recognising that what it is, what it can be, is not determined by a view either from nowhere or a single somewhere» (Brannelly y Barnes, 2022, p. 6). Y es que, desde el propio cuidado, y no solo como nos lo acaban de comunicar Brannelly y Barnes, sino también como lo han hecho otras autoras como Joan Tronto o María Puig de la Bellacasa, debemos estar abiertos a distintas concepciones del mismo, pues: «cada concepción específica del cuidado conlleva un enfoque particular [y] es deseable disponer de muchas de tales concepciones» (Tronto, 2024, p. 62). Y como el cuidado «implicates different relationalities, issues, and practices in different settings» (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 3), pensamos que tenemos la obligación de estar preparados para construir o modificar pertinentemente nuestra perspectiva sobre el cuidado a la vez que respetamos su esencialidad, para ajustarnos a los nuevos desafíos y necesidades que se nos presentan en la actualidad.

En cuanto a la filosofía oriental en términos holísticos, y a pesar de que esta ostente cierta rigidez en algunos aspectos, también es un marco teórico que, a nuestro juicio, tiene la facultad de amoldarse a las nuevas circunstancias, algo que creemos, al contrario de lo que sucede a día de hoy, que desconocían los autores canónicos en su correspondiente temporalidad. Por ejemplo, según David Loy, el budismo *Mahāyāna* tiene interés y «la capacidad de adaptar y responder (creativamente) con éxito a las situaciones nuevas» (Loy, 2021, p. 250), lo cual conlleva, inexorablemente, una reinterpretación sustancial del propio budismo. Y, en este sentido, si proyectamos la filosofía oriental hacia los intereses de la investigación que nos interpela, pensamos que una muy buena manera de reinterpretarla, así como de ajustar las éticas

del cuidado a los problemas medioambientales más urgentes, es conjugar ambos marcos teóricos dentro de una reformulación del cuidado que, además de cuidar de las personas, tenga como prioridad cuidar de la Naturaleza. Pues, como diría Irene Gómez Franco: «ante un nuevo escenario caracterizado por el cambio climático y la destrucción de la vida, hay que inventar nuevas estrategias y categorías para pensar y actuar» (Gómez, 2020, p. 130).

4.1. Las fases del cuidado y Las cuatro nobles verdades

Antes de comenzar a desarrollar la explicación sobre el vínculo entre las *fases del cuidado* y *Las cuatro nobles verdades*, resulta necesario establecer las relaciones oportunas que fundamentarán los cimientos de nuestra argumentación. A este respecto, la principal relación que queremos establecer es entre la significatividad del concepto de *caring about* y el de *duḥkha*. Y es que, tal y como hemos expuesto con anterioridad acerca del concepto de *caring about*,⁸⁴ este se centra en averiguar las carencias y las necesidades de alguien que necesita ser cuidado. Pero ¿qué siente esa persona que revela hacia el exterior dichas carencias y necesidades? Sin duda alguna, sufrimiento o insatisfacción, es decir, *duḥkha*. Dado que, cuando alguien necesita la ayuda de un otro, cuando se necesita el apoyo de los demás para poder continuar relativamente con el transcurso de su vida porque no puede afrontar la complejidad e injusticias de la misma por sí sola, esa persona no es, al menos en parte, feliz, puesto que está sufriendo por todo aquello por lo que necesita ayuda extrínseca. En esta dirección, comprobamos que lo que nos planteaba Tronto sobre el concepto de *caring about*, así como el *duḥkha*, que es el elemento trascendental del que parte el budismo, no son solamente complementarios, sino que están entrelazados hasta tal punto que se necesitan mutuamente para manifestarse y afectarse. Pues no puede haber cuidado sin *duḥkha*, así como tampoco se puede reducir o eliminar el *duḥkha* sin cuidado. En palabras de Simonds: «*duḥkha* is simply the source from which care and compassion emerge in context-specific ways» (Simonds, 2023).

Habiendo realizado esta incipiente conexión que sustentará el resto de nuestra explicación, estamos en posición de descubrir las similitudes entre las *fases del cuidado* y *Las cuatro nobles verdades*⁸⁵, las cuales darán la consistencia necesaria a la génesis de nuestra ética del cuidado oriental de la Naturaleza. De entrada, si hacemos una mirada transversal sobre ambos textos, comenzaremos a apreciar las primeras similitudes, primero, en sus estructuras, y luego, en sus contenidos. Y es que, a pesar de que desde la ética del cuidado se le llame *fases* a su estructura

⁸⁴ Cf. En este mismo trabajo, §1, 1.2, p. 9.

⁸⁵ Los textos se pueden consultar en §1, 1.2, p. 9 y en §3, 3.4.1, pp. 41-42.

o a la del budismo se le denomine *nobles verdades*, lo realmente importante aquí es que las dos comparten y mantienen una forma y contenido semejantes a la hora de construir y abordar sus respectivos problemas —problemas que ya hemos dicho que están interrelacionados completamente. Veámoslo:

En lo que respecta a las fases del cuidado, la primera de ellas consiste en identificar la existencia de una necesidad, mientras que la primera noble verdad consiste en identificar la naturaleza y causa del sufrimiento. En relación a la segunda fase del cuidado, esta se refiere a la responsabilización de esa necesidad para solventarla, mientras que en la segunda noble verdad se refiere a evitar la causa del sufrimiento —es decir, concienciarnos y responsabilizarnos de la causa para no perpetrar el sufrimiento. Acerca de la tercera fase del cuidado, esta concierne a la operatividad volitiva de nuestra acción para satisfacer las necesidades, mientras que la tercera noble verdad se refiere a que Buda, análogamente a como si fuera un médico, cure la enfermedad que supone el sufrimiento. Sobre la cuarta fase del cuidado, esta se remite a la comprobación y conocimiento de si las necesidades fueron satisfechas por parte del que es cuidado, mientras que la cuarta noble verdad se remite a la consecución y la sapiencia de un estado permanentemente libre de sufrimiento, el cual es el camino a practicar.⁸⁶

Como bien podemos observar, las similitudes, dentro de las particularidades idiosincrásicas que refleja cada marco teórico son asombrosamente claras y reveladoras, más si tenemos en consideración, hablando dentro de una dimensión histórica, de que dichos marcos están separados por siglos de diferencia. Pues en ambas perspectivas se focaliza la atención en la vulnerabilidad del otro, una para cuidarlo y la otra para que no sufra, observando en las dos un vuelco evidente hacia la preocupación por el sentir de los demás. Y es precisamente esta metodología aplicada hacia el otro humano la que, desde nuestra posición, vamos a proyectar hacia el otro no-humano, hacia los animales, las plantas y hacia la totalidad de la Naturaleza, con la finalidad de paliar en la medida de lo posible la situación que supone haber ignorado durante demasiado tiempo «la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre» (Jonas, 2022, p. 32), lo que desvela una obligación para con ella, una deuda que liquidar: «we seek to repair that damage» (Brannelly y Barnes, 2022, p. 11).

⁸⁶ Sabemos que no hemos expuesto la quinta fase sobre el concepto de *concuidar*, pero dado que esta es una fase posterior añadida a la estructura original y, como desde el budismo nunca se llegó a comunicar una quinta noble verdad, hemos decidido, por el momento, omitirla.

4.2. *Karma, ahimsā y actuar cuidadosamente*

Como hemos visto pretéritamente,⁸⁷ el *karma* es la acumulación, tanto positiva como negativa, que nuestras acciones representan y que afectarán, una vez cese nuestra existencia, a las futuras reencarnaciones en el ciclo del *samsāra*, el cual, además, está intrínsecamente ligado con la posición que adoptemos con respecto al *ahimsā*. Es decir, que el *karma* no es, como vulgarmente se lo conoce, una reacción *causa-efecto* de una mala acción hacia a un otro la cual conlleva su correspondiente correlación análoga hacia nosotros mismos. Ya que se pueden cometer todas las acciones abyectas que deseemos durante el recorrido por nuestra vida sin que suceda absolutamente nada, pero luego, al morir, toca rendir las cuentas pertinentes. Ahora bien, ajustando esto a nuestra situación ecológica actual a la vez que mantenemos la significatividad que el *karma* tiene para el *samsāra* y *Los seis reinos*⁸⁸, tenemos dos grandes problemas, a saber: 1) la destrucción de dos de *Los seis reinos*, es decir, el de los humanos y el de los animales —que desde nuestra cosmovisión contemporánea se refiere a la Tierra y a la Naturaleza— y que son los reinos en los que nos desarrollamos, y 2) la ausencia de dos reinos necesarios para poder transmigrar y reencarnarnos, lo que tendría como consecuencia la interrupción de un ciclo vital esencial que debería permanecer indefectible hasta que cada ser alcanzara el *nirvana*.

En este sentido, el cuidado se vuelve algo trascendental. Dado que no solo debemos cuidar de aquello que nos rodea *per se*, lo cual «se está deteriorando rápidamente [y que] ciertamente provoca *duḥkha*, ¡una enorme cantidad de sufrimiento, tanto humano como no humano!» (Loy, 2021, p. 160), sino que el énfasis en el cuidado de dicho entorno debe de ser aun mayor porque de él depende el equilibrio existencial y metafísico de todos los seres vivos a través de la continuidad de las reencarnaciones en el *samsāra*. Lo que requiere, antes de nada, nuestro compromiso para no cometer acciones dañinas hacia la totalidad de los seres que componen *Las diez mil cosas*, es decir, asumir el principio de *no-violencia* que promulga el *ahimsā* de manera permanente en nuestra conducta. Empero, el *karma*, como bien hemos expuesto en el párrafo anterior, no es un proceso de *causa-efecto* inmediato, pero sí que tiene repercusiones tanto para nosotros mismos como para las futuras reencarnaciones y generaciones de seres que están por venir. Pues debemos tener muy presente que «el punto más importante de la doctrina del *karma* es que las construcciones y proyecciones de nuestro pensamiento transforman realmente la cualidad del mundo en que vivimos» (Loy, 2000, p. 309).

⁸⁷ Cf. En este mismo trabajo, §3, 3.2.1, pp. 35-36 y §3, 3.4.1, p. 44.

⁸⁸ Recordemos *Los seis reinos*: el de los dioses, los semidioses, el de los espíritus, el del infierno, el de los humanos y el de los animales.

En consecuencia, las acciones que debemos ejecutar durante el tiempo que se nos ha prestado en este reino, es decir, el de los humanos, y el cual vive en una simbiosis necesaria con otro de *Los seis reinos*, es decir, el de los animales, únicamente pueden emerger desde una práctica que tenga el cuidado como valor fundamental y que esté «engagement with the lives of other beings» (Brannelly y Barnes, 2022, p. 58), comprometida con la vida de los animales, las de las plantas y las de los otros humanos, y que mantenga el precepto del *ahiṃsā* de valorar la vida por encima de todo y de no ejercer la violencia contra el resto de seres vivos, así como también deben de estar dirigidas a preservar todo aquello que permite que la vida continúe y se convierta en una facticidad, a saber: el medioambiente y la Naturaleza. Y este compromiso debe entenderse como un deber, como una responsabilidad. De este modo, al cuidar y responsabilizarnos de la totalidad que nos circunda, no solo reduciremos el sufrimiento en el mundo, sino que la acumulación *kármica* negativa se reducirá lo suficiente como para sostener y preservar la delicada estructura que entrelaza todos y cada uno de *Los seis reinos* entre sí, asegurando la transmigración por el *saṃsāra* y la aparición de nuevas generaciones de seres en los reinos de los hombres y de los animales.⁸⁹ En síntesis, este cuidado necesario para reducir la acumulación *kármica* negativa y conservar la vida en todas sus ramificaciones tiene como objetivos fundamentales «dejar más opciones u oportunidades reales a las generaciones futuras» (Gómez, 2020, p. 56),⁹⁰ así como tomar consciencia de que nuestra condición y cualidad humana nos hace taxativamente «responsables de todo y de todos» (Ricœur, 1999, pp. 50-51).⁹¹

4.3. *Dharma* y enseñanzas cuidadoras para despertar

Anteriormente, transmitimos al lector/a que *dharma* significaba tanto camino como enseñanzas,⁹² así como que el *bodhisattva* era una persona iluminada, un Buda que había decidido no trascender al *nirvana* para ayudar a despertar a los demás,⁹³ y que el *bodhicitta* era el impulso interior desde el cuidado que hacía posible dicho despertar.⁹⁴ Y esta última parte es importante, porque el pensar de manera honesta y sincera para ti mismo que la finalidad de tu realización personal es la consecución del bienestar de los demás, de que las «souls render

⁸⁹ Pues debemos de tener presente de que no solo ayudamos al resto de seres, sino también a nosotros mismos en el proceso de reencarnarnos en la forma de dichos seres. Es decir, que hablamos de una suerte de «autocuidado intergeneracional».

⁹⁰ No solo de humanos, sino también del resto de seres sintientes.

⁹¹ A este respecto, tampoco sorprende que no sea el budismo o la filosofía oriental, sino el cuidado, el que desemboque en una ética de la responsabilidad. Dado que, como bien nos dijo Joan Tronto: «una ética del cuidado ofrece una base sustancial para aplicar las éticas de la responsabilidad» (Tronto, 2024, p. 121).

⁹² Cf. En este mismo trabajo, §3, 3.4.1, p. 42.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid, p. 43.

service to one another» (Umāsvāti, 1994, 5.21, p. 131)., forja desde el cuidado el interior del carácter del propio *bodhisattva*. En palabras de Colin Simonds: «care, therefore, should be considered the principal conative disposition of the *bodhicitta* at the heart of Buddhist moral phenomenological development» (Simonds, 2023).

En este sentido, un *dharma* que ostente la voluntad de cuidado no solo de la Humanidad, sino también de la Naturaleza, no es algo extraño o alieno para él mismo, sino algo tan natural para la filosofía oriental como el propio ejercicio de respirar. No es necesario introducirle el concepto del cuidado a machas forzadas por la disparidad que este representa para su característico significado, no. Pues el cuidado es algo consustancial al concepto de *dharma*, tanto en su semántica de camino como de enseñanzas, dado que el propio *bodhisattava*, en su renuncia personal a finalizar con su ciclo de reencarnaciones con el objetivo de ayudar a despertar al resto de seres sintientes, lleva en la impronta de su impulso primigenio, es decir, de su *bodhicitta*, el vuelco de su ser hacia el cuidado y el bienestar de los demás.

El único inconveniente —por decirlo de alguna manera, aunque dudo que esta sea la palabra acertada—, es ajustar, en términos de forma y fundamentos de las éticas del cuidado, el cuidado que ya de por sí es inmanente en gran parte de la filosofía oriental. En esta dirección, no basta solo con entender que implícitamente el cuidado en la filosofía oriental ya tiene en consideración conceptos como el de vulnerabilidad, relacionalidad, interdependencia o responsabilidad, pues la nueva concepción de cuidado dentro de una nueva ética del cuidado oriental de la Naturaleza debe expresar abiertamente su conexión con cada uno de dichos conceptos. Debe asumir que, «vulnerables, desde un punto de vista ontológico, somos y siempre hemos sido» (Gómez, 2020, p. 18), que del mismo modo «somos interdependientes, nos necesitamos mutuamente» (Camps, 2021, p. 129), así como comprender que, indubitavelmente, «el cuidado es, de por sí, relacional» (Puig de la Bellacasa, 2017). Sin olvidarnos de la responsabilidad, la cual en el presente trabajo «responde a la fragilidad del mundo, a esa nueva condición de frágil que ha creado el ser humano en su interacción con la naturaleza y los sistemas ecológicos» (Gómez, 2020, p. 55).

Pero esta asimilación conceptual es algo bidireccional. Dado que no solo la filosofía oriental debe asimilar correctamente los conceptos de las éticas del cuidado, sino que también las éticas del cuidado deben hacer lo propio con otros conceptos igual de importantes para la filosofía oriental. Como, por ejemplo, el de *duḥkha*, *dharma*, *karma* o el de *wu wei*, y poniendo énfasis en emociones como la compasión que, tal y como nos lo expresaba Dōgen: «es muy importante

cultivar la «compasión porque despierta la bondad en los demás» (Dōgen, 1999, p. 240),⁹⁵ así como también esforce en la tarea de desdibujar la separación de la idea del «yo» con respecto a la Naturaleza, la cual es una de las causas principales del *duḥkha* en el mundo y el impedimento para expresar una voluntad de cuidado hacia nuestro entorno. Puesto que solo cuando tomemos verdadera consciencia de esa realidad, entonces «este descubrimiento y realización me libera y me otorga poder para ayudar a los otros» (Loy, 2021, p. 161).

En definitiva, el *dharma* de un *bodhisattva* contemporáneo que tenga en su haber la perspectiva de las éticas del cuidado tiene obligatoriamente que reunir estos requisitos que podríamos categorizar como preceptuales. Es decir, que para sintetizar ambos marcos teóricos y crear una figura de *bodhisattva* que no solo esté comprometido con la filosofía oriental, sino también con las éticas del cuidado y los problemas medioambientales, este debe incluir tanto los elementos esenciales de uno como los de otro; lo cual tampoco representa ninguna complejidad añadida, puesto que, tal y como hemos podido comprobar durante el transcurso de esta sección, las dos teorías se complementan cuasi a la perfección. Además, como diría David Loy, «lo que ha sido condicionado puede descondicionarse y volverse a condicionarse, que es lo que el camino budista propone» (Loy, 2021, p. 201). Por lo tanto, aún tenemos mayores facilidades para aunar las éticas del cuidado y la filosofía oriental en forma de un *bodhisattva*, el cual tenga como fin del recorrido de su propio *dharma* el abordar los problemas ecológicos actuales y cuidar de la Naturaleza. Pero eso lo dilucidaremos más en profundidad en el último apartado de esta sección.

4.4. Interdependencia, relacionalidad y *no-dualidad*

Acerca de los conceptos de interdependencia, relacionalidad y *no-dualidad*, y según lo que hemos observado y comprobado a lo largo de este Trabajo de Final de Máster mediante los argumentos transmitidos desde la filosofía oriental y desde las éticas del cuidado, sabemos que ambos marcos teóricos comparten, dentro de las concreciones y diferencias de cada cual, así como tanto explícita como implícita, su adhesión a cada uno de dichos conceptos. A este respecto, podemos afirmar que la exégesis de este apartado seguramente sea la más sencilla de toda esta postrera sección, debido precisamente a eso, es decir, a que la interdependencia, la

⁹⁵ No es que las éticas del cuidado no tengan presente algo tan importante como la compasión, lo tienen, pero no el grado que se refleja en la filosofía oriental. Y es que para la filosofía oriental la compasión es una forma incipiente de solución: «la desesperación y la pena no son obstáculos que interfieran en nuestro compromiso sincero, sino una parte esencial del camino del [...] eso significa abrirnos a la pena reprimida y a la desesperación que tan a menudo nos paralizan, para que puedan transformarse en acción compasiva» (Loy, 2021, pp. 210-211).

relacionalidad y la *no-dualidad* constituyen una parte inmanente y necesaria que sostiene la estructura de cada uno de sus respectivos marcos teóricos. Quizás, la principal diferencia sea, por ejemplo, que desde la perspectiva de las éticas del cuidado se expresen de manera más abierta los términos de interdependencia y relacionalidad, teniendo en su seno el concepto de *no-dualidad* aunque sin expresarlo explícitamente, mientras que la filosofía oriental no nos comunican del mismo modo —o al menos de una forma tan clara— la interdependencia o la relacionalidad a pesar de que estos están contenidos dentro de conceptos como *bráhma*n, *ātma*n o *Tao*, pero en cambio sí que transmiten recurrentemente su visión *no-dual* de la realidad. En cualquier caso, lo mejor es verificar estas aseveraciones en ambos aspectos.

En relación a las éticas del cuidado, como decimos, estas declaran abiertamente la relevancia que para ellas tienen estos conceptos. Por ejemplo, cuando Joan Tronto nos comunica que «care is about meeting needs, and it is always relational (Tronto, 2015, p. 4);⁹⁶ así como también María Puig de la Bellacasa cuando nos transmite que «interdependency as the ontological state in which humans and countless other beings unavoidably live» (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 4).⁹⁷ Y es que, para las éticas del cuidado, todos estos términos tienen una importancia trascendental, ya que podríamos afirmar que dichos conceptos sostienen su propia estructura constitutiva.⁹⁸ Pues tanto las personas como el resto de seres vivos, así como nuestro entorno, vivimos en una relación indisoluble de interdependencia, y el mero hecho de que todos seamos seres frágiles y vulnerables que viven desde la relacionalidad, nos hace depender inexorablemente los unos de los otros para llevar a la consecución el objetivo de cuidar y preservar la completitud de la existencia. En otro orden de las cosas, en lo que concierne a la *no-dualidad*, las éticas del cuidado no reflejan, como tal, su preocupación por ella. Ahora bien, esto no significa que esta *no-dualidad* no conforme una parte importante de su discurso, por ejemplo, en la deconstrucción de las relaciones de poder hombre/mujer, en las de sujeto/objeto o en las de humano/Naturaleza. Es decir, en preocuparse como la *no-dualidad*, en forma de lógica binaria afecta a las personas y como de esta lógica se derivan una serie de problemas en diversos sectores que nos interpelan especialmente, ya sean sociales, morales, ecológicos o políticos, por poner algunos ejemplos. Y, en este sentido, las éticas del cuidado no se

⁹⁶ Y, más adelante: «we care for others and for ourselves, and others care for us» (Tronto, 2015, p. 8).

⁹⁷ Tan solo hemos sacado a colación las reflexiones de dos autoras las cuales son una referencia canónica en lo que respecta a las éticas del cuidado, pero la magnitud del trabajo y el análisis de estos conceptos dentro de las éticas del cuidado en particular y del feminismo en general es tan grande que no tiene ni sentido desarrollarlo más. A este respecto, también puede consultarse lo que dijimos en el apartado anterior: §4, 4.3, p. 54.

⁹⁸ A estas alturas, no podemos olvidarnos de un concepto tan importante para las éticas del cuidado como puede ser el de vulnerabilidad, y del que Virginia Held nos dijo que el cuidado «demands that meeting the needs of the vulnerable be seen as valuable (Held, 2006, p. 132). Pero dado que las referencias en la filosofía oriental eran prácticamente inexistentes como para relacionarlas con las éticas del cuidado, hemos decidido omitir dicha relación en este apartado.

diferencian en demasía en relación a la *no-dualidad* manifestada en la filosofía oriental, y que hemos tratado hondamente en su correspondiente espacio.⁹⁹

En lo que respecta a la filosofía oriental sobre los conceptos de interdependencia, relacionalidad y *no-dualidad*, podemos encontrar ciertos fragmentos que nos hablen sobre ellos explícitamente, pero en la mayoría de las ocasiones estos conceptos se dan implícitamente en las argumentaciones y reflexiones de los distintos textos. Sobre los más explícitos, quizás sean los que encontramos en autores contemporáneos como David Loy o Colin Simonds: «las enseñanzas budistas tradicionales nos ayudan a despertar individualmente y a darnos cuenta de nuestra interdependencia con los otros» (Loy, 2021, p. 21); «el mundo natural es una comunidad interdependiente de seres vivos que nos invita a un tipo distinto de relación» (Loy, 2021, p. 28); «nada existe por sí mismo, porque todo es dependiente de todo lo demás» (Loy, 2021, p. 96); [la] «meta siempre consiste en llegar a comprender y experimentar la realidad *no-dual*» (Loy, 2000, p. 42); «if we integrate the realization of [...] interdependence into our default perceptual mode, then we will naturally act more ethically towards the alleviation of the *duhkha*» (Simonds, 2023). Evidentemente, estos autores budistas actuales son también hijos de su propio tiempo, por lo que es normal encontrar referencias y reformulaciones de ciertas corrientes de la filosofía oriental que incluyan abiertamente conceptos más modernos.

En relación a los implícitos, nuestras principales referencias emergen desde diversos fragmentos de textos antiguos, de los que podríamos sacar a colación algunos de ellos y los cuales hacen énfasis en la relacionalidad, la interdependencia y la *no-dualidad*: «la tierra es, en verdad, la esencia de estos seres; las aguas, de la tierra; las plantas, de las aguas; las flores, de las plantas; el hombre, de las flores; el semen, del hombre» (*Bṛhādāraṇyaka upaniṣad*, 6, 4.1, Ilarráz y Puyol, 2025, p. 302); «ellos emanan de *Tao* manifestando Cada Uno Su individualidad y luego otra vez vuelven al estado sin manifestación individual» (Lao tse, 2008, 14, p. 10). Y siguiendo con Lao tse:

El ser y el no-ser se engendran mutuamente,
lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
lo largo y lo corto se forman mutuamente,
lo alto y lo bajo se completan mutuamente,
el sentido y el sonido se armonizan mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente (Lao tse, 2012, II, 46, A9, p. 384).

⁹⁹ Cf. En este mismo trabajo, §3, 3.2.1, p. 34 y §3, 3.4.1, pp. 43-44.

O en Lie zi:

El hombre tiene por norma a la tierra,
la tierra tiene por norma al cielo,
el cielo tiene por norma al *dao*,
el *dao* tiene por norma a la naturaleza (*zi ran*) (Lie zi, 2006, p. 27).

Como vemos, los conceptos de interdependencia, relacionalidad y *no-dualidad* entre todos los seres sintientes —incluida la propia Naturaleza— en la filosofía oriental es una constante si consultamos cualquiera de sus doctrinas. Es más, incluso si observamos la vida y muerte del propio Buda, este siempre estuvo en sintonía, relación y dependencia con la Naturaleza: «tras abandonar su hogar, vivió en el bosque, meditó en la naturaleza, y despertó bajo un árbol cerca del río [...] y también murió al aire libre, debajo de unos árboles» (Loy, 2021, p. 28). En resumen, toda la filosofía oriental, desde conceptos como *bráhma*n, *ātman* o *Tao*, y tanto si hablamos de budismo, taoísmo o jainismo, dan por hecho esa relación de interdependencia del ser humano con todos los seres sintientes, de la Humanidad con respecto a la Naturaleza, dado que desde su cosmovisión no tienen esa concepción dualista moderna que nos separa y nos aleja progresivamente del entorno en el que vivimos.

En cualquier caso, tanto si hablamos de las éticas del cuidado como de la filosofía oriental, y en relación a los conceptos de interdependencia y relacionalidad, así como el de *no-dualidad*, pensamos que podemos reafirmarnos en lo que expusimos anteriormente al inicio de este apartado, a saber: «que la interdependencia, la relacionalidad y la *no-dualidad* constituían una parte inmanente y necesaria que sostiene la estructura de cada uno de sus respectivos marcos teóricos».¹⁰⁰ Dado que en ambos marcos teóricos encontramos no solo indicios claros, sino elementos suficientes, que confirman y justifican nuestra aseveración de manera taxativa. En conclusión, y tal y como nos diría Colin Simonds, aunque aplicándolo no solo al budismo tibetano, sino al conjunto de corrientes de la filosofía oriental que hemos trabajado:

Thus, both the care ethics tradition and the Tibetan Buddhist tradition recognize how the welfare of all sentient beings is bound together in a vast matrix of cause and condition, and the relationality of these beings are centered as core aspects of ethical decision making in both (Simons, 2023).

¹⁰⁰ Cf. En este mismo trabajo, §4, 4.4, pp. 55-56.

4.5. *Wu wei* y *rewilding*

Tal y como pudimos inferir después de haber leído tanto el apartado respectivo al *rewilding*,¹⁰¹ así como el relativo al concepto de *wu wei*,¹⁰² es decir, al de *no-actuar*, resta expresar que las posibles analogías que se puedan formular entre ambos términos resultan prácticamente en una semántica común, pues independientemente de los matices correspondientes a cada uno de ellos, no es que deban o puedan complementarse de alguna manera, sino que estos representan exactamente la misma cosa. En esta dirección, ambos conceptos se conjugan simbióticamente también hacia la misma finalidad, es decir, hacia una actividad que se manifiesta desde «una actitud que no fuerza, sino que permite» (Loy, 2000, p. 115), no solo el desenvolvimiento, sino también el fluir, de una Naturaleza que se autogestiona. Lo que se traduce, dentro del contexto de nuestro trabajo, como una forma adicional de cuidado del medioambiente, un cuidado que no se circunscribe únicamente a la capacidad humana de realizar el ejercicio del cuidar, es decir, un cuidado *de* la Naturaleza, sino que se proyecta a dejar que se desarrolle un cuidado *en* la Naturaleza, lo cual nos aporta una visión más omnímoda del cuidado y no tan limitada como a la que estamos acostumbrados. Sobre esta patente relación de significados entre el concepto de *rewilding* y el de *wu wei* en la que comparten el dejar que la Naturaleza siga su curso, creemos oportuno sacar a colación un maravilloso fragmento de Lie zi que simboliza perfectamente la conjunción entre ambos:

El sabio se acomoda en el *no-actuar*,
ejercita la enseñanza sin palabras,
deja que los seres todos se desarrollen por sí mismos
y *no los gobierna*,
los deja crecer y *no los posee*,
déjalos actuar por sí mismos y *no se impone* (a ellos),
triunfa en su empeño, mas *no se apodera* (del fruto).
Justamente porque no se apodera (del fruto),
por eso mismo (el fruto) no le abandona (Lao tse, 2012, II, 46, A9, p. 384).¹⁰³

Resulta sencillamente fascinante cómo un escrito de hace 2500 años puede representar de un modo más que fehaciente los preceptos de una ética del *rewilding* del siglo XXI. Dado que, tal y como podemos observar, en este fragmento de Lao tse extraído del *Tao Te Ching* están

¹⁰¹ Ibid, §1, 1.3, pp. 10-12.

¹⁰² Ibid, §3, 3.3.1, pp. 37-39.

¹⁰³ Los subrayados son nuestros.

reunidos los valores esenciales de los que bebe el *rewilding*, tales como el de *no actuar* —o hacerlo de un modo mínimo para asegurar equilibrio—, el de dejar que los seres sintientes se desarrollen por sí mismos, el de no gobernarlos y no poseerlos, el de no imponerse a la Naturaleza —por ejemplo, mediante la técnica— y, por último, y a nuestro juicio uno de los más importantes, el de no apoderarse del «fruto», pues cuando no nos apoderamos de él, el «fruto», no nos abandona. Es decir, que cuando nos adherimos a estos preceptos conductuales, no lo hacemos solamente para cuidar de la Naturaleza de acuerdo con nuestros valores éticos o morales, sino también para que ella nos cuide a nosotros. Pues, como diría María Puig de la Bellacasa: «that humans are not the only ones caring for the earth and its beings [because] we are in relations of mutual care» (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 161).

Dicho esto, y después de haber argumentado lo necesario sobre el *rewilding* y el *wu wei*,¹⁰⁴ así como de expresar abiertamente la relación y la conexión incuestionable que los mismos conceptos guardan entre sí, consideramos que no existe la necesidad para extendernos de una forma superflua que no aporte nada nuevo a lo argumentado con anterioridad. Puesto que ahora ya tenemos todos los elementos necesarios y bien configurados para construir teóricamente una ética del cuidado oriental de la Naturaleza, así como también para la figura que la representará pragmáticamente, a saber: el *rigyodojisattva*. Quizás, tan solo remarcar, una vez más, que el *rewilding* y el *wu wei* «is the activity of the man who has become a whole being, an activity that has been termed doing nothing [...] thus he makes no intervention in the world» (Buber, 1970, p. 77). Pudiendo añadir a lo anterior la perspectiva de Dōgen, el cual nos decía que debemos de comenzar a ver «el cuerpo de Buda [en] todos los seres tal y como son en una acción no egoísta o *no-acción*, que es la armoniosa acción del cosmos o realización en cada momento concreto» (Dōgen, 1999, pp. 54-54). Aunque reflexionando un poco más sobre esto, puede que incluso hayamos hablado demasiado, pues según Lie zi: «el discurso perfecto no emplea palabras, la acción perfecta es el *no actuar*» (Lie zi, 2006, p. 52).

4.6. El nacimiento del «*rigyodojisattva*»

Del mismo modo que para David Loy la solución a los problemas ecológicos contemporáneos pasaba por la generación de dos nuevos neologismos, a saber, el de *ecosattva* y el de *ecodharma*, los cuales «combinan las preocupaciones ecológicas con las enseñanzas del budismo y tradiciones espirituales relacionadas» (Loy, 2021, p. 27), nosotros presentamos el de *rigyodojisattva* y el de *rigyodojidharma*, los cuales combinan las enseñanzas de diversas

¹⁰⁴ Cf. Notas número 97 y 98.

corrientes de la filosofía oriental y los principios de las éticas del cuidado para cuidar tanto de la Naturaleza como de los seres humanos, puesto que estos también son parte indisociable de la misma. Acerca del propio término, este nace, como bien sabrá el lector/a,¹⁰⁵ de las palabras *rigyo*, la cual significa ejercer el cuidado sin distinciones de ningún tipo, *doji*, que se refiere a la armonización con los seres a los que se les ayuda, y *sattva*, que se traduce como ser o esencia. Por lo tanto, la significatividad completa de nuestro neologismo, el cual vendría a ser la figura teórico-práctica de una ética del cuidado oriental de la Naturaleza es: «*el ser que tiene como esencia y propósito tanto la aplicación del ejercicio del cuidado y ayuda hacia todos los seres, como el conseguir que el resto de personas despierten adheridos a dicha finalidad*».¹⁰⁶

Es decir, que el *rigyodojisattva*, como culmen ecléctico de lo expuesto en esta última sección, como ser que ha despertado en la esencia del ser del cuidado proyectado hacia el cuidado del medioambiente, promueve adoptar a través del aprendizaje de sus enseñanzas el camino del cuidado tanto de la Humanidad como de la Naturaleza. Un camino práctico constante y no contingente que no se circunscribe a una demarcación individual, dado que una vez que cualquiera de nosotros despertemos en el ser del cuidado a través del *rigyodojidharma* convirtiéndonos en *rigyodojisattvas*, debemos impulsar que el resto de las personas también adquieran esta posición cuidadora haciéndola suya. Lo que asegurará que el *dharma* y el conocimiento de los *rigyodojisattva* se extienda y transmita por el mundo en defensa del cuidado de la Tierra y la Naturaleza, así como de todo lo que está contenido dentro de ellas.

Ahora bien, ¿cuáles serán los preceptos específicos que constituirán el credo fundamental que se enseñará en el *dharma* del *rigyodijisattva*, es decir, el *rigyodojidharma*, con el objetivo de cuidar de la Naturaleza? De los elementos provenientes de las éticas del cuidado: el hecho de hacerle saber al mundo que todos los seres sintientes —y no sintientes, como, por ejemplo, las montañas o el océano— somos vulnerables e interdependientes, que dependemos no solo de nuestros congéneres, sino también del propio entorno, para desarrollarnos y preservar la vida; de asimilar que todas las criaturas que constituyen la diversidad de la Tierra nacen, crecen, viven y mueren desde la relacionalidad en un equilibrio permanente de ser con el otro, dado que «we can only understand our world as a whole if we are part of it» (Brannelly y Barnes, 2022, p. 17). Y esto, obviamente, nos lleva a responsabilizarnos de la fragilidad de dicha armonía, pues nosotros somos, como los únicos agentes operatorios de cambio sistemático en el planeta, los principales responsables de su continuidad.

¹⁰⁵ Los conceptos que componen la palabra *rigyodojisattva* se muestran en §2, 2.2.1, pp. 23-24.

¹⁰⁶ Como apunte, pensamos que quizás podríamos traducir este concepto al español o al català como «*cuidasattva*» o «*curasattva*», aunque hemos de reconocer que ambas traducciones no nos entusiasman demasiado.

Acerca de los componentes que proceden de la filosofía oriental: el concepto de *duḥkha*, pues discernir que nuestras acciones provocan sufrimiento a todos los seres sintientes en particular y a la Naturaleza en general es vital para producir actos de cuidado. El de *ahiṃsā*, que se refiere al compromiso de no ejercer la violencia contra cualquier ser vivo y que es un principio, del mismo modo que acaece con el de *duḥkha*, elemental para desarrollar el cuidado. El conocimiento de la ley del *karma* para inferir que las repercusiones de nuestros actos no solo nos afectan a nosotros a nivel individual, sino a una ininterrumpida cadena de nacimientos y muertes que dependen de lo que hagamos hoy para conservar el ciclo del *samsāra*. El de *no-dualidad*, el cual es muy importante para comprender que no estamos separados de la Naturaleza, sino que somos fragmentos de una misma unidad constitutiva; lo que nos permite acortar distancias con respecto a la totalidad entendiendo que, si hacemos sufrir a los animales, las plantas o a nuestro entorno ese dolor no es otra cosa que un *duḥkha* que nos causamos a nosotros mismos dado que todo lo que nos circunda es una extensión de nuestro propio ser. Y, por último, el concepto de *wu wei*, que en simbiosis con el del *rewilding* simbolizan el objetivo teleológico postrero del cuidado en la Naturaleza explicitado en el *rigyodojidharma*, un cuidado que va más allá de la acción humana directa y que se acoge más bien al facto de permanecer con una mirada atenta y vigilante pero desde la distancia, y el cual no busca cuidar interviniendo en el entorno a no ser que no quede más remedio; por ejemplo, cuando el equilibrio natural de un ecosistema en específico corra el riesgo de perderse o desconfigurarse si no hacemos algo al respecto. Estos serían los preceptos tanto de las éticas del cuidado como de la filosofía oriental que conformarían el *rigyodojidharma* que debería de ser recorrido por el *rigyodojisattva*.¹⁰⁷

Por último, y con el propósito de otorgarle la máxima consistencia epistemológica a la conjunción que encarnan todos los elementos de las éticas del cuidado y de la filosofía oriental, así como del *rewilding*, explicitados en la constitución del *rigyodojidharma*, hemos construido una estructura *ad hoc* análoga a la que nos expone Joan Tronto en *Who Cares?* con respecto a las fases del cuidado, pero modificada intencionadamente mediante los parámetros morales y éticos de la filosofía oriental, con el fin de ajustarnos a un cuidado de la Naturaleza que se identifique con la unívoca voluntad del *rigyodojisattva* y que represente el trayecto que se debe realizar a través del camino que ofrece el *rigyodojidharma*. A estos puntos o fases, los cuales constituyen los fundamentos morales de nuestra ética del cuidado oriental de la Naturaleza, los hemos denominado: «*Los cinco preceptos fundacionales del rigyodojisattva*»:

¹⁰⁷ Resta decir, aunque preferimos realizar su correspondiente aclaración, que implícitamente dentro del *rigyodojidharma* están contenidos argumentos como el de respetar y amar a toda forma de vida y a nuestro entorno, el de anteponer nuestro sufrimiento al de los demás o el darle, como primacía ontológica, el mismo valor a todos y cada uno de los seres sintientes.

- 1) *Preocuparse por la Naturaleza*: consiste en identificar la existencia de una necesidad vital o *duḥkha* en cualquier aspecto dentro de la Naturaleza, tanto humana como no-humana, entendiendo que todos los seres que hay en este mundo son seres vulnerables;
- 2) *Cuidar de la Naturaleza*: debemos vivir en armonía con el principio de *ahiṃsā* y responsabilizarnos de las necesidades y carencias que observemos en la Naturaleza, sobre todo de aquellas que nosotros hemos provocado, con la finalidad de equilibrar la *ley kármica* y preservar el ciclo de vidas, muertes y reencarnaciones de *Las diez mil cosas* dentro del *saṃsāra*;
- 3) *Administrar el cuidado de-y-en la Naturaleza*: intentar satisfacer las necesidades de la Naturaleza mediante el ejercicio volitivo de nuestra acción, guardando siempre que sea posible una distancia prudencial con respecto a ella desde la posición del *wu wei* y el *rewilding* para que la Naturaleza tenga la oportunidad de cuidarse y autogestionarse a sí misma de manera natural;
- 4) *Recibir la respuesta cuidadosa de la Naturaleza*: conocer fehacientemente que el *duḥkha* y las carencias que observemos han sido satisfechas mediante la constatación empírica del propio entorno o, en última instancia, de lo que nos transmitan los propios individuos, tanto humanos como no-humanos;
- 5) *Ecocuidar la relación Naturaleza-Humanidad*: concienciar a las personas que no han despertado de que la relación Naturaleza-Humanidad, comprendida desde la *no-dualidad* y la interdependencia, necesita de una reciprocidad esencial en términos de cuidados. Y que, para ello, dicha relacionalidad simbiótica debe preservarse tanto a través de compromisos democráticos como del consenso público y político, es decir, desde una responsabilidad conjunta y compartida.

En definitiva, el *rigyodojisattva*, como ser encargado de iluminar y provocar el despertar en el resto de seres sintientes con el fin de cuidar cooperativamente de la Naturaleza, busca, en última instancia, no solo aquello que María Puig de la Bellacasa nos exponía hace unos años en *Matters of Care*, a saber: «without caring for other beings, we cannot care for humans. Without caring for humans, we cannot care for the ecologies that they live in» (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 149), sino también el deseo de comunicar el deterioro que se ha producido con los siglos acerca de nuestra concepción de la realidad, es decir, que prácticamente hemos olvidado que «nuestros cuerpos son originariamente uno con la Tierra» (Loy, 2021, p. 19), siendo esta una concepción que urgentemente necesitamos recuperar. En esencia, lo que podemos inferir de todos los argumentos expuestos es que, tal y como nos adelantó Irene Gómez Franco, nuestra prioridad deber ser volver «a equilibrar la relación entre el hombre y la naturaleza» (Gómez, 2020, p. 205), relación que actualmente casi se ha perdido por completo y que el *rigyodojisattva*, fomentando las enseñanzas adquiridas a través del *rigyodojidharma*, pretende rescatar y salvaguardar.

§5. Conclusiones

Durante el transcurso de nuestra investigación hemos comprobado que las éticas del cuidado y la filosofía oriental no solo pueden dialogar, sino que tienen múltiples puntos en común que hacen que ambos marcos teóricos tengan la capacidad de conciliarse perfectamente entre sí. En este sentido, las similitudes han sido evidentes: las fases del cuidado de Tronto y *Las cuatro nobles verdades*, los conceptos de *bráhma*n y *ātma*n con los de interdependencia y relacionalidad, así como, por otra parte, el de *wu wei* con el del *rewilding*, el cual no deja de ser otra forma de abordar el cuidado de los ecosistemas y la Naturaleza. Sumados al hecho de que en diversos fragmentos rescatados de la filosofía oriental se hace referencia explícita al cuidado, tanto del *cuidado-de-sí*: «cuidar de tu salud (prevención) física y mental» (Dōgen, 1999, p. 291), del *cuidado-del-otro*: «los principios de la vida sugeridos por *Tao*, principios del amor, de cuidar a los demás y de la *no-acción*» (Lao tse, 2008, 75, p. 43), como del cuidado de la Naturaleza: «cuidar de los animales y plantas, son maestros» (Dōgen, 1999, p. 291). Todo esto deja más clara, si cabe, la evidencia de que el entrelazamiento entre las éticas del cuidado y la filosofía oriental no suponía en sí mismo una complejidad demasiado considerable, salvando las distancias pertinentes de temporalidad, así como de sus particularidades idiosincrásicas.

Como consecuencia de la combinación de ambas filosofías, hemos podido producir nuevos conceptos desde los que abordar el cuidado *de-y-en* la Naturaleza, a saber: el *rigyodojidharma* y el *rigyodojisattva*, los cuales representan la síntesis entre las éticas del cuidado, la filosofía oriental y, además, el *rewilding*. Emergiendo como resultado final de dicha convergencia filosófica una innovadora ética del cuidado oriental de la Naturaleza que, a pesar de las deficiencias que esta pueda desvelar, así como de las críticas que se nos quieran realizar, pensamos, a nuestro juicio, que hemos efectuado un trabajo plausible. Siendo la cúspide de todo lo argumentado la aparición de *Los cinco preceptos fundacionales del rigyodojisattva*, los cuales han surgido como un desenlace cuasi natural al trabajar desde el espacio conjunto que integra a las éticas del cuidado y a la filosofía oriental, y que es un reflejo, una vez más, de las similitudes que pueden llegar a tener no solo en lo que concierne a ambos marcos teóricos en su propia especificidad, sino en lo que respecta a la filosofía de oriente y a la de occidente.

En otro orden de las cosas, nos gustaría subrayar las importantes aportaciones de todos los autores y autoras que nos han ayudado a generar la completitud de la estructura que constituye nuestra ética del cuidado oriental de la Naturaleza, tanto por la parte que concierne a las éticas del cuidado y a la filosofía oriental, como la que le corresponde a la ética del *rewilding*, haciendo un énfasis especial a los autores budistas contemporáneos David Loy y Colin

Simonds. Y hacemos dicho énfasis porque las contribuciones que han realizado estos autores estaban dirigidas a construir una nueva forma de entender la filosofía budista aplicándola a los desafíos ecológicos contemporáneos. Ahora bien, desde nuestra perspectiva, todas las herramientas que nos han proporcionado tanto Loy como Simonds, a pesar de lo enriquecedoras que hayan podido llegar a ser por su contenido, carecían de algo trascendental, a saber, la consistencia de la sistematicidad. Una consistencia que, por ejemplo, el concepto de *ecosattva* creado por Loy no llegaba del todo a transmitir. En este sentido, los conceptos de *rigyodojidharma* y el de *rigyodojisattva*, al aunar las éticas del cuidado con gran parte de la filosofía oriental, han superado en riqueza conceptual al neologismo creado por Loy, así como *Los cinco preceptos fundacionales del rigyodojisattva*, al ofrecernos una visión sólida y sistemática del comportamiento que el *rigyodojisattva* debería proyectar hacia el mundo y hacia todos los seres sintientes, es decir, el del ser del cuidado para la totalidad existencial, hacen de un modo mucho más inteligible qué es lo que nos puede aportar la filosofía oriental para intentar solucionar las problemáticas medioambientales que nos interpelan en la actualidad.

En síntesis, toda nuestra investigación, desarrollo y construcción conceptual que se ha gestado con vistas al cuidado de la Naturaleza en toda su amplitud, nos llevan de nuevo a reflexionar sobre algunas cuestiones trascendentales que ya han sido planteadas por diversas autoras y a las que, de nuevo, vale la pena volver y repensar por la importancia que tienen para la situación que vivimos en este momento. Como, por ejemplo, que «la Naturaleza no es un escenario dispuesto para que nosotros representamos nuestras historias, ni un decorado teatral que ornamenta nuestras vidas» (Tafalla, 2019, p. 171), sino un espacio en el que vivimos en relación con una cantidad ingente de formas de vida que merecen, como mínimo, nuestro respeto. Así como que «el cuidado es imprescindible e indispensable (Camps, 2021, p. 37), pues del mismo modo en que lo perciben Tula Brannelly y Marian Barnes, «I can't see the world without thinking about care» (Brannelly y Barnes, 2022, p. 150). Para concluir, nos atrevemos a afirmar que hasta que el ser humano no deconstruya la relación binaria, jerárquica y antropocéntrica que mantiene con el mundo, hasta que no vea que los árboles, los ríos, los animales, el aire o la tierra son una extensión más de su propio ser, hasta que no conciba que «no es que estemos en la naturaleza, es que somos naturaleza» (Loy, 2021, p. 176), no podremos cuidar, como especie, de nuestro entorno tal y como él se merece, llegando el trágico día en que la Naturaleza deje, si no ponemos remedio, de cuidarnos a nosotros. Intentar cambiar este destino es el sendero que propone el *rigyodojisattva*.

Bibliografía

Álvarez, L. (2019). *Jcanan Nantic Lum K'inal/Cuidadores y cuidadoras de la madre tierra: un proyecto epistémico y político de educación agroecológica para el Lekil Kuxlejal*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Brannelly, T., y Barnes, M. (2022). *Researching with Care*. Bristol: Bristol University Press.

Buber, M. (1970). *I and Thou*. Edinburgh: T.&T. Clark.

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados*. Barcelona: Arpa & Alfil Editores.

Carmona, A. (2021). *El mito de la filosofía oriental*. Filosofía en la red. [El mito de la filosofía oriental - filosofía en la red» plataforma de divulgación filosófica](#).

Confucio. (1997). *Analectas*. Edición digital: SergioS.

Europa Press. (2011). *Obama propone reducir las importaciones de petróleo de EEUU*. [Obama propone reducir las importaciones de petróleo de EEUU](#).

Dōgen, E. (1999). *El Gran Shobogenzo*. Traducción de Jesús Ubalde Merino. Editorial Todoprint Digital.

Ilarráz, F., y Puyol, O. (Ed). (2025). *Upanisád: La sabiduría del bosque*. Madrid: Editorial Trotta.

Garfield, J. (2014). *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Gilligan, C. (2025). *En una voz humana*. Barcelona: Penguin Random House.

—(1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

—(2013). *La ética del cuidado*. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, Nº 30, Barcelona.

Gómez, I. (2020). *Deudas pendientes*. Madrid: Editorial Plaza Valdés.

Heidegger, M. (2020). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Held, V. (2006). *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. New York: Oxford University Press.

Jamison, S., y Brereton, J. (Ed). (2014). *The Rigveda: the Earliest Religious Poetry of India*. New York: Oxford University Press.

Jonas, H. (2022). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder Editorial.

Klostermainer, K. (2000). *Hinduism. A Short History*. Oxford: Oneworld Publications.

Kunga, D. (Ed). (2017). *La Vida y Visiones de Yeshe Tsogyal. La Autobiografía de la de la Gran Reina de Sabiduría*. Colorado: Shambhala Publications.

Loy, D. (2021). *Ecodharma*. Barcelona: Ediciones la llave.

—(2000). *No-dualidad*. Traducción de Fernando Mora y David González. Editorial Kairós.

Molinier, P., y Paperman, P. (2019). Liberar el cuidado. *Cuadernos de relaciones laborales*, Vol.38, N° 2, pp. 327-338.

Moyano, C. (2022). *Ética del rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Nam-mkha'i snying-po. (1983). *Mother of Knowledge: The Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal*. Berkeley: Dharma Press.

Noddings, N. (1986). *Caring, A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Londres: University of California Press.

Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades*. Barcelona: Espasa Libros.

Ortega y Gasset, J. (1964). *Obras completas; Tomo V. Meditación de la técnica*. Madrid: Revista de Occidente; Ediciones Castilla.

Pelluchon, C. (2022). *Reparemos el mundo, humanos, animales, naturaleza*. Barcelona: Ned Ediciones.

Pániker, A. (2001). *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*. Barcelona: Editorial Kairós.

Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

—(2017). *Pensar con cuidado*. Concreta 9. [TRADUCCIÓN Pensar con cuidado, María de la Bellacasa – editorialconcreta.org](https://www.editorialconcreta.org/).

Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas: para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

- (2005). *Los dualismos opresivos y la educación ambiental*. ISEGORIN32, pp. 201-214.
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rewilding Spain. *Por una Europa más natural*. [Por una Europa más natural - Rewilding Spain](#). (Consultado el 9/05/2026).
- Ricœur, P. (1999). *Lo justo*. Madrid: Caparrós Editores.
- Ritchie, H., y Roser, M. (2019). *Half of the world's habitable land is used for agriculture*. Our World in Data.org. [Half of the world's habitable land is used for agriculture - Our World in Data](#).
- Ritchie, H., Rosado, P., y Roser, M. (2020). *Greenhouse gas emissions*. Our World in Data.org. [Greenhouse gas emissions - Our World in Data](#).
- Ritchie, H., y Spooner, F. (2025). *Almost all of the world's mammal biomass is humans and livestock. Humans and livestock make up 95% of the world's mammal biomass; wild mammals are just 5%*. Our World in Data. org. [Almost all of the world's mammal biomass is humans and livestock - Our World in Data](#).
- Roser, M. (2023). *How many animals get slaughtered every day?* Our World in Data.org. [How many animals get slaughtered every day? - Our World in Data](#).
- Ruddick, S. (1980). Maternal Thinking. *Feminist Studies*, Vol. 6, no. 2, pp. 342–367. <https://doi.org/10.2307/3177749>.
- Simonds, C. (2023). Toward a Buddhist Ecological Ethic of Care. *Religions* 14: 893. <https://doi.org/10.3390/rel1407089>.
- Soulé, M., y Noos, R. (1998). Rewilding and Biodiversity: Complementary Goals for Continental Conservation. *Wild Earth*, 8(3); pp. 18-28.
- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica. Una propuesta de convivencia con demás especies: decrecimiento, veganismo y rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Trichen Rinpoché, G. (2019). *Las Cuatro Nobles Verdades*. New York: Tsechen Kunchab Ling Publications.

- Tronto, J. (2024). *Democracia y cuidado*. Barcelona: Editorial Rayo Verde.
- (1994). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- (2015). *Who cares? How to Reshape a Democratic Politics*. New York: Cornell University Press.
- Tse, L. (2012). *Los libros del Tao. Tao Te Ching*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2008). *Tao Te Ching*. Canadá: Ediciones Lulu.
- Tse, C. (1998). *La sabiduría de Chuang Tse*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Umāsvāti. (1994). *That Which Is Tattvārtha Sūtra*. New York: HarperCollins Publishers.
- Velasco, A. (2020). *La ética animal ¿una cuestión feminista?* Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zi, L. (2006). *El libro de la perfecta vacuidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

Glosario de términos de la filosofía oriental

Ahiṃsā: principio de respeto, *no-violencia* y de *no-matar* a los seres vivos del jainismo.

Aigo: armonía y compasión natural hacia el resto de los seres sintientes.

Aitatmya: el alma de todas las cosas.

Ajīvas: materia inorgánica sin espíritu.

Ājīvika: escuela filosófica hindú no ortodoxa centrada en el fatalismo, el determinismo y el ascetismo.

Anekāntavāda: no absolutismo de la realidad.

Aparigraha: desapego.

Āraṇiakas: enseñanzas esotéricas.

Asanāpipāsā: sed.

Āstikas: escuelas filosóficas hindús que aceptan la autoridad de los *Vedas*.

Aśvins: dioses gemelos hijos del Suria y de Sharaniá (el sol y las nubes).

Atharvaveda: una de las cuatro colecciones de Himnos Litúrgicos.

Ātman: representación *no-dual* de la realidad de la que todos formamos parte, es la esencia de todo individuo y la unidad de la que cada cual debe darse cuenta.

Bodhisattvas hishobo: las cuatro acciones del *bodhisattva* que benefician a los seres humanos.

Bodichitta: es el anhelo, el impulso moral incipiente de todo *bodhisattva*.

Bodhisattva: ser que ha alcanzado el despertar y la iluminación búdicas y que, en lugar de alcanzar el *nirvana*, decide reencarnarse para que los demás seres sintientes también puedan despertar e iluminarse.

Bráhmaṇ: *bráhmaṇ* es principio y ser de todo lo existente, hizo el todo y el todo es *bráhmaṇ*, y cada parte constitutiva del todo también son partes de *bráhmaṇ*, es la unidad de la multiplicidad.

Bráhmaṇas: explicaciones rituales antiguas.

Brahmavihāras: prácticas esenciales del camino del *bodhisattva*.

Buda: es el ser que ha alcanzado la iluminación y liberación, y transmite sus enseñanzas para que a través de ellas los demás también puedan alcanzarlas.

Budismo chan (zen): tradición budista *Mahāyāna* que se centra en la meditación, la percepción de la naturaleza de la budeidad, la eliminación del sufrimiento y la dedicación al respeto y el beneficio de los demás.

Budismo tibetano: conocido también como budismo *vajrayāna*, muy parecido al budismo chan, también se centra en alcanzar la naturaleza búdica, el alivio del sufrimiento, el amor por la Naturaleza y la compasión.

Chárvaka: escuela filosófica hindú no ortodoxa centrada en el materialismo y el empirismo.

Chincho: cuidado de uno mismo (autocuidado/cuidado-de-sí).

Cuatro votos ascéticos: no-violencia, no-posesión, veracidad y no-robar.

Dākinī: deidad femenina, espíritu o maestra iluminada.

Devas: dioses.

Dharma: camino o enseñanzas.

Dharmakaya: absoluto en el budismo *Mahāyāna*.

Doji: armonía con el resto de los seres sintientes.

Duḥkha: sufrimiento o insatisfacción.

Ecosattva: el ser que en esencia existe para preocuparse de la Naturaleza y los problemas ecológicos.

Época Axial: época en la que nace el pensamiento autorreflexivo en la filosofía hindú.

Gunas: cualidades.

Guru: maestro o guía espiritual.

Indra: es el dios supremo de la religión védica, rey de los *devas* y señor del cielo y de la guerra.

Ippyaku-hachi homyo-mon: «Las ciento ocho brillantes enseñanzas del Dharma».

Jīvas: los seres vivos, materia orgánica con espíritu.

Karma: ley universal de acción y acumulación positiva o negativa que afecta a las futuras reencarnaciones de cada ser tras su muerte.

Las cuatro nobles verdades: preceptos fundamentales del budismo con el objetivo de aliviar y eliminar el sufrimiento en el mundo.

Las diez mil cosas: todos los fenómenos, todas las cosas vivas.

Los seis reinos: todos los reinos que conforman la realidad: el de los dioses, los semidioses, el de los espíritus, el del infierno, el de los humanos y el de los animales.

Mahāyāna: la tradición budista más grande y extendida.

Maruts: deidades e hijos de la tormenta y la nube (Rudra y Prisni).

Mīmāṃsā: escuela filosófica hindú ortodoxa centrada en el ritualismo, la inmortalidad del alma y la purificación del *karma* mediante el ritual y el sacrificio.

Mitra: deidad solar.

Nāstikas: escuelas filosóficas hindúes que no aceptan la autoridad de los *Vedas*.

Nirvana: estado de libre sufrimiento y fin de las reencarnaciones.

Nyāya: escuela filosófica hindú ortodoxa centrada en la fundamentación lógica y los principios universales.

Paryāyas: cambio, modificaciones.

Phala: fruto.

Papmán: el mal.

Rigveda: una de las cuatro colecciones de Himnos Litúrgicos.

Rigyo: significa cuidar, tener cuidado en cada situación de cualquier persona sin discriminaciones de clase, posición o mérito.

Rudra: dios védico de la tormenta, el viento y la caza.

Sakiamuni: el Buda Gautama.

Samaveda: una de las cuatro colecciones de Himnos Litúrgicos.

Samhita: cualquiera de los textos védicos como el *Rigveda* o el *Yagurveda*.

Sāṃkhya: escuela filosófica hindú ortodoxa y dualista que separa mente y consciencia de materia y Naturaleza.

Samsāra: ciclo ininterrumpido de vidas, muertes y reencarnaciones de *Los seis reinos*.

Satyá: la realidad.

Sūtras: textos sagrados que recogen las enseñanzas del budismo y el hinduismo.

Svabhāva: esencia o naturaleza de las cosas.

Tao: es la esencia primordial que da vida y mantiene el Universo y que no puede ser nombrado, al contrario que las manifestaciones de él mismo que se manifiestan en el *Te*.

Talidad: realidad última.

Te: es la expresión del *Tao* en la realidad.

Tat tvam así: literalmente, «tú eres eso».

Theravāda: tradición budista que sigue las enseñanzas del *Canon Pāli*.

Tirthankara: ser que alcanzó la trascendencia y la iluminación.

Upaniṣads: comentarios escritos a las enseñanzas transmitidas en las *Vedas*.

Vajrayāna: rama del budismo *Mahāyāna* desarrollada en la India.

Varuṇa: dios de la ley natural y moral.

Vaiśeṣika: escuela filosófica hindú ortodoxa, atomistas y muy similares a la escuela nyāya, pero con un giro empirista.

Vedas: conjunto de los cuatro textos e Himnos Litúrgicos védicos: *Rigveda*, *Samaveda*, *Yagurveda* y *Atharvaveda*.

Vedāngas: disciplinas auxiliares para la comprensión de los *Vedas*.

Vedānta: enseñanzas esotéricas de los *āraṇiakas* y los *Upaniṣads*.

Yagurveda: una de las cuatro colecciones de Himnos Litúrgicos.

Yoga: escuela filosófica hindú ortodoxa y dualista que se centra en la meditación, el ejercicio y la ética.

Wu wei: *no-acción*, dejar fluir.

Zi ran: armonía con la naturaleza universal y la vida humana.¹⁰⁸

¹⁰⁸ El significado de todos los términos expuestos en este glosario ha sido extraído tanto de los textos y escritos consultados en la bibliografía del presente Trabajo de Fin de Máster, así como de las clases impartidas en el Máster Universitario en Filosofías del Cuidado por el profesor David Casacuberta Sevilla.