

## NOTAS SOBRE ECOMUNITARISMO, EDUCACIÓN AMBIENTAL Y BUDISMO, *GITA* Y GANDHI

Sirio López Velasco

*Fundación Universitaria Rio Grande (Rio Grande, Brasil)*

**RESUMEN:** En estas notas pretendemos dar un primer paso en el diálogo intercultural de nuestra propuesta ecomunitarista y la visión de educación ambiental que ella incluye, con el vasto universo del pensamiento oriental, en especial con el budismo, el *Gita* y Gandhi. Para tanto destacamos algunas revelaciones, convergencias y divergencias entre ambos horizontes.

**Palabras clave:** Ecomunitarismo, educación ambiental, budismo, *Gita*, Gandhi.

**ABSTRACT:** In this paper we introduce a intercultural dialogue between our ecommunitarianist theory, including his environmental education vision, and the oriental thought, especially the buddhism, the *Gita* en Gandhi. To do so, we emphasize some revelations, some convergences and some differences.

**Keywords:** Ecommunitarianism, environmental education, buddhism, *Gita*, Gandhi.

### Introducción y advertencia

Como no podía dejar de ser, cuando se trata de un textos escritos en sánscrito y palí, no hay más remedio que recordar el adagio que reza '*tradutore traditore*' (el traductor es un traidor). Ahora bien, en nuestra defensa invocamos los siguientes hechos: a) abordaremos sólo las bases mínimas de la enseñanza de Buda y del *Gita*, y lo haremos a la luz de las versiones contrastadas de tal enseñanza que nos han sido legadas por especialistas reconocidos, b) en la interpretación del *Gita* nos guía la voz autorizada de Gandhi. Así esperamos evitar errores garrafales en la interpretación de las doctrinas con las que dialogaremos aquí.

Dicho esto, aclaro que en estas líneas (y en las que fueron consagradas al pensamiento xavante y del *Popol Vuh*) me propongo abordar una nueva fase de mi reflexión ecomunitarista, examinando lo que cada uno pensaría-viviría individual y/o colectivamente cuando, una vez superado el capitalismo (o sea, una vez dejada para atrás la “prehistoria humana”, como dijo Marx), llegaría el momento de la verdadera historia propiamente humana, en la que serían abordadas las cuestiones cruciales de la vida y la muerte humanas y su relación con el resto de la naturaleza.

## 1. El ecomunitarismo: hacia el reino de la libertad

Hemos dicho que el ecomunitarismo (ver, entre otros, Lopez Velasco 2003b y 2003c), aplicando las tres normas fundamentales de la ética (ver Lopez Velasco 2003a, 2003c, 2007 y 2008) se compondría de: a) una economía solidaria y ecológica, que basada en libres decisiones consensuales combine el principio “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad” con la preservación-regeneración de una sana naturaleza (humana y no humana); hemos aclarado que esas ‘necesidades’ se pautarían en cada momento histórico por las tres normas fundamentales de la ética; b) una educación ambiental problematizadora que ayuda a ejercer la libertad individual de decisión (amparada por la primer norma de la ética) y la construcción consensual de respuestas a los problemas de la convivencia (exigencia de la segunda norma de la ética), c) una erótica del placer compartido que, haciendo parte de esa educación problematizadora y apoyada en sus frutos, supere el machismo, el sexismo, y la condena de la homosexualidad y de la masturbación, y, d) una “política de todos” que priorice la democracia directa (factible en grandes sociedades mediante los recursos de Internet) y donde las responsabilidades que sean indispensables se ejerzan rotativamente (ver Lopez Velasco 2003b, 2003c y 2007).

Sobre esas bases habría llegado el momento en que cada ser humano acceda al tiempo y la tranquilidad necesarios para pensar-vivir los enigmas esenciales de la vida y de la muerte. Adelantándonos a la historia, abordamos desde ya un diálogo inicial entre ecomunitarismo, budismo, y el *Gita* interpretado por Gandhi.

## 2. Ecomunitarismo y budismo

### 2.1. El “A, B, C” de la enseñanza de Buda

Cuando a los 29 años Buda (el Iluminado o el Despierto, que vivió aproximadamente entre el 563 y el 483 a.c.) abandona la Corte de su padre tras haber descubierto que en el mundo había dolor, enfermedad y muerte, opta por una vida ascética extrema. Pero en un determinado momento entiende que lo que cabe elegir es el Camino del Medio, o sea aquél que se sitúa entre el ascetismo extremo (que apunta a la aniquilación del cuerpo) y la esclavitud ante los deseos (de posesión, honores y lujuria).

Luego Buda accede a través de la meditación bajo un árbol a la Iluminación de las cuatro nobles verdades: 1) Toda vida es dolorosa. Al respecto comenta Zimmer (pp. 328-329): “Nosotros, miembros de la especie humana somos naturalmente enfermos, y el síntoma de eso es el hecho de que cargamos sobre nuestros hombros el peso del dolor; y además, la naturaleza de esa enfermedad es endémica”; 2) La causa del sufrimiento es el deseo ignorante (*trsnā*); dice Pischel: “la ignorancia es el desconocimiento de la doctrina de Buda” (que se llama *yana*, que quiere decir ‘barca’); y comenta Zimmer (ibid.): “...la raíz de la enfermedad cósmica es un involuntario estado mental común a todas las criaturas. El deseo originado de la necedad, el ‘no conocer mejor’ (*avydīa*) es, ni más ni menos, el problema... Simplemente no percibimos que vivimos en un mundo de meras convenciones y que ellas determinan nuestros sentimientos, pensamientos y actos. Imaginamos que nuestras ideas representan su realidad última y por ello somos apresados por ellas como por los hilos de una red”; 3) El dolor puede ser eliminado. O sea, comenta Zimmer, “la enfermedad puede ser curada”; 4) La cura del sufrimiento y del dolor es el noble óctuplo camino: recta concepción, recto pensamiento, rectas palabras, recta conducta, recto medio de vida, recto esfuerzo, recta atención, y recta meditación.

Aquí ya intuimos todas las trampas de la traducción interlingüística-intercultural pues la traducción al español de Pischel así presenta las cuatro nobles verdades: 1) Todo lo que existe está sometido al dolor, 2) Este dolor tiene su origen en las pasiones humanas, 3) La liberación de las pasiones libera del dolor, y, 4) El camino para la liberación es el ‘noble camino de ocho miembros’. Y cita el sermón de Benarés: “esta es, ¡oh monjes!, la noble verdad del camino que conduce a la anulación del dolor. Es el noble camino de ocho miembros, a saber: recta creencia, recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación”.

Muy próxima a la interpretación gandhiana del *Gita* y a nuestra propuesta ecomunitarista, es la lectura implícita que de las cuatro verdades hace Elías Capriles (1994, p. 307), cuando dice: “Según el budismo, el egoísmo, que es la causa-raíz de la desarmonía y la violencia entre los seres humanos, es el resultado de experimentarnos como si fuéramos ‘sí-mismos’ absolutamente verdaderos e importantes. Si nos liberamos de esta ilusoria experiencia, nos liberaremos de todo egoísmo y en consecuencia trabajaremos espontáneamente por el beneficio de los demás, a quienes ya no experimentaremos como diferentes de y contrapuestos a nosotros. Aunque sabemos que los otros ‘sí-mismos’ son ficciones, también sabemos que, en tanto que estén poseídos por la ilusión de ser ‘sí-mismos’ absolutamente verdaderos e importantes, experimentarán y sufrirán como si fueran lo que creen ser. Así pues, la sabiduría –que muestra la irrealdad de nuestras ficciones– es inseparable de la compasión, el amor y el respeto hacia los demás”. Esa lectura merece nuestra atención en futuros diálogos con el pensamiento budista.

En todo caso, al parecer, la recta creencia pasa por la comprensión-asunción de las cuatro verdades; y dice Pischel que los cinco caminos siguientes se refieren a los deberes prescritos en los cinco mandamientos (no matarás, no robarás, no fornicarás, no mentirás, y, no beberás bebidas embriagadoras), especialmente los deberes para con el prójimo (y, agregó yo, en algunos deberes, para consigo mismo, y, en otros, para con los seres vivos en general); a su vez, el recto pensamiento y la recta meditación serían de la esfera de cada individuo en particular (Pischel, p. 118).

Como Buda cree que la reencarnación es un mal en la medida en que condena una y otra vez al sufrimiento, la práctica de las cuatro verdades y del óctuplo camino permitiría escapar de la rueda de las reencarnaciones (*samsara*), alcanzando el "nirvana".

El nirvana es concebido ante todo y en primer término como el estado en que no se peca y no se sufre; Sariputra dijo: "La anulación de la pasión, la anulación del pecado, la anulación del deslumbramiento; eso ¡oh hermano! es el nirvana" (Pischel, p. 98). Y en el texto 'Suttanipata' se dice: "Aquel cuyas pasiones están aniquiladas, aquel que está libre de orgullo, aquel que domina todo el sendero del placer, aquel que se ha vencido y ha alcanzado el nirvana, asido al espíritu, aquel camina rectamente por el mundo" (Pischel, p. 98).

Buda cree que la recta creencia nos lleva a entender que todo lo aparente es irreal y al causar apego trae dolor; por eso la meditación debe conducir más allá de toda apariencia, incluso la del pensamiento, para alcanzar el nirvana, y, más allá aún, el escape de la rueda de las reencarnaciones, fundiéndose en lo indiferenciado; (por eso el 'nirvana' también es entendido como 'extinción', Pischel, p. 90). Entrar en la 'barca' de Buda "significa comenzar a cruzar el río de la vida desde el margen de la experiencia cotidiana y vulgar de no iluminados, de la ignorancia espiritual (*avydia*), del deseo (*kama*), y de la muerte (*mara*), hasta el lejano margen de la sabiduría trascendental (*vydia*), que es la liberación (*moksa*) de esa esclavitud general" (Zimmer, p. 332); ahora bien, la barca debe ser abandonada tan pronto como se cruzó el río, y, para aquel que alcanzó el otro margen no habrá barca ni río (Zimmer, p. 335); y en ese estadio no habrá siquiera 'nirvana', pues ello supone una (falsa) distinción entre un supuesto mundo terrenal con barca y río y otro supuesto mundo espiritual.; en un texto Buda dice a su discípulo Subhuti "Cualquiera que esté en la barca de los salvadores-que-conducen-al-otro-margen debe tener en mente la salvación de todos los seres vivos, conduciéndolos a la liberación-y-extinción en el puro y perfecto nirvana; y cuando, debido a esa actitud, haya salvado a todos los seres vivos, entonces ningún ser, cualquiera que sea, fue conducido en dirección al nirvana" (Zimmer, p. 338); todo, incluso la lucha titánica del budista por la salvación se disuelve en una no realidad (Zimmer, pp. 335 y 336); por eso el propio Buda es una no realidad, y la doctrina obliga a decir que si se ve o se siente a Buda, eso no es Buda.

## 2.2. *Ecomunitarismo y bases del budismo: revelaciones, convergencias y diferencias*

### 2.2.1. Revelaciones

El budismo nos impacta a los formados en la tradición occidental por el hecho de declarar que la duración en el tiempo (recuérdese la inmortalidad del alma, tan apreciada por el cristianismo) es un castigo, pues la existencia va ligada al dolor.

Por otro lado, al declarar todo lo aparente irreal (por su fugacidad y causa de apego y deseos que traen el dolor), Buda pone el acento en la renuncia a los deseos (en especial las ambiciones), o sea en el auto-control frugal, como camino para la realización del ser humano hermanado con el conjunto de la naturaleza (pues el “no matarás” se extiende hacia todas las formas de vida).

### 2.2.2. Convergencias

No podemos sino apoyar, desde las tres normas fundamentales de la ética, la conducta budista que se pauta por la vida frugal y la hermandad con los humanos y el resto de la naturaleza viva. Ahora bien, hay que notar que la alimentación humana exige la supresión de alguna forma de vida (aunque sea vegetal) y el metabolismo y el desplazamiento humano elimina algunas entidades vivas microscópicas.

También nos sumamos a la prédica budista de la búsqueda de la verdad que se combina con una ausencia de dogmatismo proselitista (nunca hubo guerras religiosas animadas por los budistas).

La búsqueda del nirvana nos ha suscitado la siguiente reflexión. La lucha por superar esta “prehistoria de la humanidad” y su cortejo de crímenes contra la humanidad y la naturaleza no humana que es el capitalismo, nos obnubila hasta tal punto que perdemos de vista el hecho de que la superación del capitalismo es, lejos de ser un fin en si mismo, un simple medio para que cada individuo pueda desarrollarse libre y multilateralmente. Por eso, y en la medida en que la edad y la reflexión avanzan, no podemos dejar de resaltar como una búsqueda poscapitalista legítima (que puede ser iniciada antes del fin de esa prehistoria), aquella orientada por la asimilación al Todo universal del que somos una pequeña centella momentánea.

### 2.2.3. Diferencias

Como lo muestra la primera de las cuatro nobles verdades, el budismo parte de una visión pesimista de la existencia, y, en especial de la existencia humana. A esa visión cabe objetar: no sólo de dolor se compone la vida humana. Si ella es sufrimiento y dolor por la enfermedad y la muerte de los seres queridos y de la propia vida, no es menos verdad que nuestra existencia es también el escenario de muchas alegrías compartidas con esos mismos seres queridos. Que

haya que discriminar entre las alegrías, condenando la falsa realización de la posesión del otro y de riquezas, para buscar la libre y universal realización personal que se aúna a la multilateral y libre realización de los otros (empezando por los más próximos, para abarcar hasta al ser humano más alejado en el planeta) y a la preservación-regeneración sana de la naturaleza humana y no humana, no quita que la vida también es alegría. Creo pues, que la sabiduría reside en saber disfrutar de las sanas alegrías, al tiempo que entendemos con toda lucidez, que ellas son pasajeras y la muerte nos aguarda a nosotros y a los seres y circunstancias más queridas (por último, al planeta entero, a juzgar por la previsión de los astrónomos sobre la expansión solar que habrá de derretir a la tierra). Y en nuestro caso, esa lucidez es más calma y al mismo tiempo más terrible y definitiva que en el caso budista, pues no creemos en la reencarnación. Y no creemos en ella porque no creemos que haya evidencias suficientes de la existencia de ese “algo” que se reencarnaría, o sea del alma. Notamos, además, que quienes admiten la existencia de esa entidad nada dicen sobre su composición y localización. Por eso y aunque (incluso por el orgullo judeo-cristiano-occidental de querer sobrevivir más allá de la muerte, opuesto al deseo budista de acabar con el ciclo de las reencarnaciones) me gustaría creer en la reencarnación, mi intelecto se niega a aceptarla.

Confesamos, también que no entendemos el sentido de una meditación que pretende superar-vaciar el pensamiento; la que nos atrae es la meditación filosófica que pretende incesantemente aclararlo, para mejorar la acción (al tiempo que, en la dinámica de la ‘praxis’, es motivado sin cesar por ella). Por el contrario, en uno de los “Diálogos Mayores” donde se conservan algunos de los coloquios de Buda, se enumera una extensa lista de disciplinas teóricas (y prácticas) a través de las cuales se puede dominar diversas profesiones o artes, o la gente intenta entender su propia naturaleza o el significado del universo, y todas son refutadas con la siguiente fórmula: “ Tal conocimiento y tales opiniones, si son completamente dominados, inevitablemente llevarán a determinados fines y producirán ciertos resultados en la vida del individuo. El Iluminado es consciente de todas esas posibles consecuencias y también de lo que existe más allá de ellas. Pero él no da mucha importancia a ese conocimiento porque, en si mismo, nutre otro conocimiento – el conocimiento de la cesación, de la discontinuidad de la existencia mundana, del reposo absoluto obtenido a través de la emancipación. Posee un discernimiento perfecto acerca de la manera en que nuestras sensaciones y sentimiento existen, de cómo se desvanecen muy pronto con toda su dulzura y amargura, de cómo escapar de ellos por completo y del modo cómo, desapegándose de ellos mediante el recto conocimiento de su naturaleza, él [Buda] logró liberarse de sus hechizos” (Zimmer, p. 330). Notamos contra Buda que la fugacidad de una existencia (incluyendo la del ser humano) no la niega como realidad (como realidad, precisamente fugaz, que puede dar lugar a otra, o que, disolviéndose, se reduce a sus constituyentes,

como ocurre con el cuerpo que al perecer se convierte en la multitud de átomos que lo constituía).

Por supuesto que tampoco entendemos-aprobamos-compartimos los ritos rutinarios (girar ruedas de oraciones, cantar mantras repetitivos, etc.) que han poblado el budismo vulgar, pues no vemos en qué ayudarían ellos a la sabiduría y la liberación.

#### 2.2.4. Algunas aplicaciones a la educación ambiental ecomunitarista (EAE)

La EAE (ver López Velasco 2003b, 2003c, 2007 y 2008) debe incorporar (sin entrar en la discusión acerca de la realidad o irrealidad de los entes del mundo) la visión budista de la fraternidad con todas las formas de vida (y más allá, con todo lo que existe, incluyendo lo inanimado). Claro, que al mismo tiempo, por un deber de honestidad y verdad la EAE deberá advertir que la propia existencia humana (sólo posible mediante el trabajo) significa una continua intervención en el mundo no humano (intervención que debe pautarse por la obligación de velar por la preservación y regeneración sana de ese mundo, atendiendo a lo que prescribe la tercera norma de la ética).

La EAE debe incorporar en la frugalidad pregonada y realizada a la luz de las tres normas éticas fundamentales, el llamado de Buda a controlar el deseo de posesión (del otro, de honores y/o de riquezas); la clave reside en entender, como dijo Gandhi, que en el mundo hay lo suficiente para cubrir nuestras necesidades (que nosotros redefinimos a partir de las tres normas éticas), pero no para atender a nuestras ambiciones. Al mismo tiempo la EAE se aparta de Buda al valorar la sexualidad del placer libremente compartido y los nexos de amor y amistad familiares y comunitarios (que se acompañan de la lucidez acerca de la pérdida inminente).

La EAE advierte, en fin, que el “no robarás” del mandamiento budista, se hará inútil cuando la comunidad se organice en la producción-distribución-consumo según el lema que reza “de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades”.

### 3. La visión gandhiana del *Gita*

El *Gita* (*Bhagavad Gita*, o sea, “La sublime canción” o “Canción del divino Maestro”) es un poema filosófico de 18 capítulos (compuesto en una fecha incierta, entre el año 3102 a.c. y el siglo II a.c.) que constituye una parte esencial del *Mahabharata*, libro crucial de la civilización hindú, compuesto de cien capítulos (de los cuales el *Gita* es el número 63). En él, y ante la inminencia del enfrentamiento de dos ejércitos, el dios Krishna transmite al príncipe Arjuna (que debía enfrentar a familiares en el ejército adversario) nociones fundamentales sobre la vida y la muerte, y la posición del ser humano en el universo. Dos han sido las grandes vertientes de interpretación del *Gita*; por un lado la interpretación gue-

rrera (seguida seguramente por el joven hinduista que asesinó a Gandhi) que ve en ese texto las instrucciones básicas de la enseñanza sobre los deberes de cada casta; por otro, la interpretación pacifista, a la que se afilia Gandhi desde su propuesta de la no violencia activa (que incluyó la defensa de la erradicación de la segregación sufrida en India por la casta de los “intocables”).

Dice Gandhi: “Incluso en los años 1888 y 1889 cuando tuve el primer contacto con el *Gita*, percibí que no se trataba de una obra histórica sino que, con el pretexto de un conflicto físico, describía el duelo mantenido perpetuamente en los corazones de los seres humanos y que el conflicto físico fue introducido meramente para hacer más atrayente la descripción del duelo interno. Esa intuición preliminar se confirmó en un estudio más profundo de la religión y del *Gita*” (“El mensaje del *Gita*”, *Young India*, 06/08/1931). Y vale la pena que cite-mos largamente el artículo de Gandhi “El mensaje del *Gita*” para dar una idea cabal de su lectura madura del *Gita* (en 1931 Gandhi ya tenía 62 años). Dice él que el objetivo de la obra es mostrar el camino de mayor excelencia para alcanzar la autorrealización, que es el de la renuncia a los frutos de la acción. Esa renuncia no es suficiente con el solo acto de la enunciación, pues requiere una constante reforma íntima, que necesita un conocimiento correcto. El devoto renuncia a todos los frutos de la acción, buenos o malos, trata indistintamente al amigo y al enemigo, no se conmueve con el respeto o la falta de respeto, no se envanece con los elogios ni se derrumba cuando alguien habla mal de él, adora el silencio y la soledad y tiene una razón disciplinada. Dice Gandhi que si en esa vivencia los fines y los medios no fueran idénticos, prácticamente lo son, y que el punto culminante de los medios es la salvación, que en el *Gita* significa la paz perfecta. Ahora bien, la renuncia a los frutos de la acción no significa indiferencia ante el resultado, pues el individuo necesita conocer el resultado pretendido y los medios y potencialidades necesarias para alcanzarlo. Lo decisivo del *Gita* es la obligación de seguir la verdad y la no violencia (*ahimsa*), lo que se logra cuando no hay deseo de los frutos ni tentación por la falsedad o por la violencia (*himsa*). El tercer capítulo del poema muestra que el sacrificio pedido en esa vivencia es el del trabajo físico para servir a los demás. Y Gandhi concluye advirtiendo que el *Gita* no es un conjunto de reglas de conducta fijas, pues lo que puede ser permitido y lícito en una época puede no serlo en otra; la única prohibición universal recae sobre el deseo del fruto de la acción, pues la ausencia de deseos es obligatoria.

Gandhi confiesa (seis años antes, en “El significado del *Gita*”, *Young India*, 12/11/1925), que en su primer contacto con el *Gita* no había deducido del texto la obligación eterna de no violencia y su extensión a toda vida animal (lo que llevó a Gandhi a ser un tan estricto vegetariano que se arrepintió toda la vida de cuando probó carne en su estadía juvenil en Inglaterra, y sólo aceptó beber leche de cabra a instancias de su mujer y una vez cuando estaba al borde la muerte) ; luego Gandhi hará esa ampliación conceptual e interpretará el culto hindú a la vaca como un simple ejemplo del culto general a la vida animal exi-



gido por el poema sagrado. Y dice que según su comprensión, los 19 últimos versos del segundo capítulo (que tiene 72) y el capítulo 18 del *Gita* (que es el último del poema) contienen todo el conocimiento esencial, pues sus verdades son eternas. Recordemos que en el mencionado tramo del cap. 2, entre otras verdades, se revelan las siguientes:

(Verso 55) – Cuando un hombre renuncia a los deseos de los sentidos engendrados por la mente, y obtiene contento sólo en el Yo, se dice que alcanzó la conciencia divina,

(Verso 56) – Quien está siempre tranquilo a pesar de las tres miserias, quien no se deja exaltar cuando hay felicidad, quien está libre del apego, quien no tiene odio ni miedo, merece el nombre de Sabio,

(Verso 58) – Aquel que sea capaz de retirar sus sentidos de todos los objetos, como la tortuga retira sus miembros hacia adentro de su caparazón, debe ser considerado un ser autorrealizado,

(Verso 62) – Al contemplar los objetos nos apegamos a ellos, y del apego viene la lujuria, y de la lujuria la ira,

(Verso 63) – De la ira viene la ilusión, que turba la memoria; la memoria confundida desbarata la inteligencia, y cuando ésta se destruye, caemos en un pozo,

(Verso 64) – Quien controla sus sentidos por practicar los principios de la libertad regulada, recibe misericordia y entonces queda libre de la aversión y del deseo,

(Verso 66) – Sin conciencia divina la mente no se controla, ni se fija la inteligencia, y sin ello no hay paz; y donde no hay paz, ¿puede haber felicidad?,

(Verso 70) – Quien no se deja agitar por el flujo de los deseos que entran como ríos en el mar, que no obstante permanece estable, es el único que tiene paz; no aquél que se esfuerza por saciar sus deseos.

(Verso 71) – La persona que abandona el sentimiento de posesión y los deseos de los sentidos, libre del egoísmo, alcanza la paz verdadera,

(Verso 72) – He ahí el camino de la vida divina y espiritual, donde no hay engaño; yendo por ese camino, incluso en la hora de la muerte se llega al Reino de Dios (recordemos que en el momento de recibir los disparos que lo mataron, Gandhi exclamó: ‘Hare Rama’, o sea, “Oh, Dios”).

A su vez, el cap. 18 aclara el concepto de renuncia, al decir “No es bueno renunciar a los actos de sacrificio, caridad y penitencia; es mejor ejecutarlos; en verdad, sacrificio, caridad y penitencia traen purificación incluso a las grandes almas” (verso 5); “no obstante todos esos actos deben ser ejecutados sin apego a los resultados y como un simple deber...” (verso 6); “el renunciante sabio que se afirmó en la bondad, que no detesta el trabajo cuando es desagradable y tampoco se pega a él cuando es agradable, ya venció todas las dudas en lo que concierne al trabajo” (verso 10). Y sobre el conocimiento aclara: “Aquél cono-

cimiento a través del que se ve en todas las existencias el Ser uno imperecedero, que ve el Todo indiviso en las incontables partículas, llámase conocimiento bajo el modo de la bondad” (verso 20); y sobre la acción del mismo modo, dice: “El trabajador que está libre del ego falso y de los apegos, que está firme y entusiasmado, y que actúa del mismo modo en el éxito y en el fracaso, llámase un trabajador bajo el modo de la bondad” (verso 26). Recordemos que este mismo capítulo es el que describe de forma diferenciada las virtudes de las cuatro castas honorables de la India (excluyéndose a los intocables, versos 41 a 48), sobre las que no opina en detalle Gandhi; pero suponemos que adopta la concepción de perfección que sigue: “Quien ya se purificó por la propia inteligencia, habiendo controlado su mente con determinación firme, abandonando los objetos de los placeres sensuales, liberándose del apego y de la aversión, quien vive en el aislamiento; quien no come demasiado; quien controla al cuerpo y al habla y está en trance constante; quien se libró del ego falso, del falso poder, del orgullo, de la lujuria y de la ira; quien renunció al deseo de ser dueño de riquezas, ese, por cierto, se elevó a la posición del supremo”(verso 51-53). Y remata Krishna: “Aquel que se sitúa en el plano trascendental siendo uno con el supremo, alcanza la felicidad; él nunca se lamenta ni desea poseer, y trata con igualdad a todos los seres vivientes; después que alcanza ese estadio, pasa a servirme con entera devoción” (verso 54).

Incluso sus enemigos reconocieron que Gandhi intentó alcanzar esa perfección en medio y a través de una intensa lucha política. Así, adoptó la alimentación vegetariana y antes de los 40 años renunció a la sexualidad; y defendió los intereses de la comunidad hindú en África del Sur y más tarde la independencia y el renacer de la India practicando la no violencia activa, sin esquivar ni los golpes ni la cárcel; ayunó muchas veces para tratar de frenar por ese gesto las luchas sangrientas entre hinduistas y musulmanes (lucha fratricida que, contra la voluntad de Gandhi, terminó por generar dos Estados diferentes: India y Pakistán); adoptó la frugalidad y la autarquía económica haciendo adoptar la rueda como símbolo del Partido del Congreso (al que se vinculó desde su juventud, sin nunca romper con esa formación que ha gobernado la India desde su independencia), hilando él mismo incansablemente en su comunidad (*ashram*) su propia minúscula ropa, e incentivando una economía fundamentada en esa producción artesanal; (por cierto que Gandhi osciló entre una simple condena al maquinismo y una crítica a la manera capitalista de usar la máquina en detrimento del ser humano y la naturaleza no humana, pero nunca fue explícito y global en su crítica al capitalismo). En muchas décadas de lucha política promovió inmensas manifestaciones pacíficas que llegaron al extremo de ofrecerse sin resistencia alguna a los tiros y/o cachiporradas que destrozaban filas y más filas de cabezas indefensas; acaudilló la recogida “ilegal” de sal para oponerse al monopolio británico de ese esencial recurso; dirigió campañas de no pago de determinados impuestos (en una de las cuales la multitud de los campesinos que lo seguían aceptaron perder sucesivamente sus utensilios, su gana-

do, y por último sus tierras, antes de obtener, a fuerza de perseverancia, la victoria), y encabezó movilizaciones para derogar o cambiar leyes inglesas o para pedir la renuncia masiva de los funcionarios hindúes de la administración británica en la India. Y concluyó su trayectoria increíble cayendo bajo las balas de un hindú hinduista como él, pronunciando dos palabras: 'Hare Rama'.

### 3.1. *Ecomunitarismo, Gita y Gandhi: revelaciones, convergencias y diferencias*

#### 3.1.1. Revelaciones

Para alguien formado en la filosofía occidental contemporánea, sin duda que son revelaciones entre otras, las que siguen. La concepción de la unidad del Todo universal, en la que el ser humano se inserta como un elemento más. Esa concepción (por cierto semejante a la visión que del Cosmos tuvo la filosofía griega, y, en especial el estoicismo) rompe con la alternativa opuesta, a saber aquella que (siguiendo el Génesis bíblico) pone al ser humano en la cima de las criaturas y justifica la utilización por parte de él de todo el resto de las mismas. (Ahora bien, hay que hacerle notar a Gandhi por un lado, que ni siquiera el sistema vegetariano practica hasta el fin el respeto a todas las formas de vida, porque muchos vegetales son consumidos, y, por otro, que después que se descubrieron las formas microscópicas de vida, es evidente que por nuestro simple metabolismo y nuestros desplazamientos, muchas criaturas vivas son sacrificadas por nuestra simple existencia).

3.1.1.1. La concepción de una frugalidad auto-asumida (que interpreto según el "Camino del medio", pregonado por Buda, que huye tanto del consumo excesivo como del ascetismo extremo). Esa idea fue redescubierta en Occidente sólo en la mitad del siglo XX (en especial con la prédica de la llamada Ecología Profunda y el Biorregionalismo, con los que, no obstante, tengo algunas divergencias: ver Lopez Velasco 2003b).

3.1.1.2. Esa frugalidad es hija de una concepción que exige renunciar a los frutos de la acción, contrariando la máxima capitalista que aconseja obrar sólo en función de los resultados que se recogerán y según el cálculo de "pérdidas y beneficios" (o de "riesgos y beneficios").

3.1.1.3. Esa frugalidad incluye la vivencia provisoria de la sexualidad, para dejarla atrás cuando el cuerpo-mente ha avanzado un cierto tramo en el camino de la perfección; (esa revelación no me impide marcar una diferencia, como se verá después).

3.1.1.4. La idea de asumir como objetivo de la vida la fusión con el Todo (eso significa el *nirvana*), escapando a la rueda de los renacimientos, cuando el Occidente capitalista ha exacerbado el individualismo y la obsesión por marcar la impronta individual en el presente y el futuro de colectividades y naciones; (esa revelación no me impide rescatar la importancia del momento de la individualidad, alargada por el capitalismo, en la trayectoria de liberación orientada por las

tres normas éticas fundamentales; sólo el individuo orientado por la primera y la tercera de esas normas, puede *querer libremente* la fusión con el Todo).

3.1.1.5. La idea del respeto por todos los seres vivos, cuando el Occidente se hizo carnívoro hace tantos siglos.

3.1.1.6. En Gandhi es admirable la fuerza para aunar pensamiento y comportamiento, con el coraje de renunciar a la comodidad material y al “prestigio profesional”, adoptando una vida de frugalidad extrema y solidaridad inquebrantable con la pequeña comunidad (el *ashram*), la gran nación (la población de India) y la humanidad. Como dijo Einstein, dentro de cierto tiempo costará a muchos creer que en la Tierra hubo alguien como Gandhi. Agregamos, con sus luces y sombras (como aquella de hacer que seguidoras se acostasen desnudas junto a él para que el viejo guía pudiera testar su capacidad de abstinencia sexual), sus indefiniciones (por ejemplo, respecto del capitalismo y las grandes problemáticas urbanas y ambientales), y sus vacilaciones (como su ingenuidad durable sobre la capacidad de un imperio, el inglés, de alterar su política de saqueo y explotación).

### 3.1.2. Convergencias

#### 3.1.2.1. Tolerancia religiosa

Gandhi comparte con el budismo la actitud tolerante para con otras religiones (y no sabemos si también para con el ateísmo). En más de una ocasión destacó lo que había aprendido con musulmanes y cristianos, y a ellos pregonaba no la conversión, sino el deseo de que fueran buenos musulmanes y buenos cristianos. Hijos de la modernización occidental que hizo de la vida religiosa una opción individual, no podemos sino adherir a esa tolerancia; y lo hacemos desde nuestro ateísmo, juzgando que en el poscapitalismo habrá tiempo para discutir sobre la existencia o no de un dios personal y creador, o de dioses no creadores

#### 3.1.2.2. Oposición al imperialismo económico, político y cultural

A medida que maduraba su pensamiento y experiencia espiritual y política, Gandhi se opuso cada vez con más fuerza a la situación subordinada de una India dominada por un imperio económicamente (con la invasión industrial inglesa que había liquidado por la fuerza y la competencia a la industria familiar y comunitaria), políticamente (periferia administrada primero por la Compañía de las Indias Orientales y luego directamente por la Corona), y culturalmente (imposición de las tradiciones y usos ingleses, incluso de la lengua en el sistema educativo institucional, en detrimento de la milenaria cultura autóctona). Como hijos de la periferia latinoamericana, que desde principios del siglo XIX viene luchando contra sucesivos imperios foráneos para tratar de nuclearse como Gran Patria Unitaria, no podemos sino coincidir con el anti-imperialismo gandhiano.

### 3.1.2.3. Frugalidad

El paradigma económico-ecológico ecomunitarista postula la frugalidad en la atención de las “necesidades” pautadas por las tres normas fundamentales de la ética y la práctica de las “5 R”: *reflexionar* sobre el por qué, el cómo y el para qué de la producción, la distribución y el consumo, *rechazar* lo que resulte superfluo a la luz de esa reflexión, y *reducir, reutilizar y reciclar* recursos y residuos (limitando al máximo el uso de los recursos no renovables y priorizando el uso de los renovables y de las energías limpias). El individuo del poscapitalismo que a cambio de contribuir para con la colectividad (local y mundial) con sus capacidades, recibe lo que corresponde a sus necesidades, es capaz de practicar esa frugalidad en pro de su libre desarrollo multilateral, logrado *con* y no contra el de los demás, en actitud de permanente preservación-regeneración sana de la naturaleza no humana.

### 3.1.2.4. Aunar liberación socioambiental e individual

Gandhi (como Ernesto Guevara) es un ejemplo de la práctica simultánea de la liberación social y el auto-perfeccionamiento humano, en un darse sin tregua y sin límites al bienestar de los demás. Claro que estamos muy lejos de tener la coherencia de esos dos faros, pero ello no obsta para que modestamente nos esforcemos diariamente para aunar pensamiento y comportamiento.

### 3.1.2.5. La búsqueda del Nirvana en el poscapitalismo

Como dijimos, en la medida en que la edad y la reflexión avanzan, no podemos dejar de resaltar como una búsqueda poscapitalista legítima (que puede ser iniciada antes del fin del capitalismo), aquella orientada hacia la asimilación al Todo universal del que somos una pequeña centella momentánea.

## 3.1.3 Diferencias

### 3.1.3.1. Los cultos y ritos

Gandhi se consideró a sí mismo un buen hindú *sanatani*, respetuoso de los ritos tradicionales. Hijo del racionalismo griego y moderno, no veo qué papel lúcido pueden desempeñar esos ritos en la reflexión-acción de un individuo orientado por el horizonte ecomunitarista. Para mi pensamiento y mi acción, o sea, para mi existencia, quiero pilares argumentados, que pueden ser y de hecho son mutables por vía argumentativa; los ritos que no se justifiquen argumentativamente, me parecen tributos pagados a la superstición y a la rutina que escapan a lo que el individuo puede y debe decidir libre y consensualmente.

### 3.1.3.2. La reencarnación

Como ya lo dijimos, no creemos en la reencarnación pues no creemos que haya evidencias suficientes de ese “algo” que se reencarnaría: el alma. Por eso nuestro intelecto se niega a aceptar la reencarnación.

### 3.1.3.3. El sexo

Admiramos a Gandhi en su renuncia voluntaria a la sexualidad, como prueba de su fuerza de voluntad y autocontrol en la búsqueda de lo que creía ser la perfección. Pero no vemos en qué la renuncia a la sexualidad nos haría a los humanos más humanos; por lo contrario, creo que una sexualidad libre y consensualmente placentera, puede contribuir mucho a ese estado de bienestar físico y mental que la Organización Mundial de la salud define como sinónimo de “salud”, y que puede ser alcanzado por personas que buscan ser mejores seres humanos y mejores hermanos del resto de la naturaleza. Claro que puede suceder que algunos, y habrá que respetar su opción, decidan tomar el camino de Gandhi, si consideran que a partir de ciertas experiencias negativas, enfermedades o edad, el sexo pasó a ser desplacer, u obstáculo. Pero esa castidad nunca puede ser impuesta (como lo demuestra la tragedia de la castidad impuesta a sus sacerdotes por la Iglesia Católica, que resulta en incontables abusos sexuales cometidos contra niños y niñas, o la vivencia culposa y traumatizante de relaciones sexuales con adultos, en contextos hetero u homosexuales).

### 3.1.3.4. Las ciudades y la fauna salvaje

Es notorio que Gandhi (que hizo la opción por un modo rural de vida, inclusive cuando intentó pensar el futuro económico de la India independiente), no dio atención a la enorme problemática urbana del mundo capitalista, incluyendo a la propia India, que tendría en el siglo XX algunas de las urbes más pobladas del mundo. Hoy que vivimos en un mundo más y más urbano, aunque preconicemos la vuelta voluntaria al campo de parte significativa de la humanidad (en especial de jóvenes a quienes el capitalismo niega hoy su futuro en las urbes y sus periferias trágicas), mediante una reforma agraria que devuelva a las comunidades locales a nivel mundial el disfrute de la tierra (por necesidad no sólo económica, sino también de distribución demográfica racional en el planeta, con lo que ello significa desde el punto de vista de una convivencia ecológicamente equilibrada entre los humanos y entre ellos y el resto de la naturaleza), no podemos compartir ese olvido gandhiano de lo urbano. Por el contrario, aspiramos, junto a esa vuelta al campo, a la construcción de ciudades cada vez más rurales, o sea con más espacios verdes de producción y de esparcimiento.

Tampoco prestó mucha atención Gandhi al futuro de las especies amenazadas de extinción y a alguien que lo indagaba sobre el tema antes de la independencia de la India, respondió irónico, “por lo menos, siempre tendremos al león inglés”. Es obvio que aplaudimos toda la preocupación existente hoy sobre la preservación de todas las especies animales y vegetales (a partir de la tercera norma ética y por la importancia intrínseca de la biodiversidad, más allá de los “beneficios” que unas y otras puedan proporcionar al ser humano).

### 3.1.3.5. La violencia

Gandhi asumió la *ahimsa* (no violencia) como eje de su vida (aunque en su adolescencia legó a pensar en una guerra contra los ingleses; ver “El significado del *Gita*”). Así, entre muchos otros pasajes, en 1931 decía que “la perfecta renuncia es imposible sin la perfecta observancia de la *ahimsa* en todas sus formas” (“El mensaje del *Gita*”).

Por nuestra parte hemos dicho que si incluso Cristo no pudo dejar de practicar la violencia cuando vio a los mercaderes profanando el templo, en óptica ecomunitarista no podemos renunciar a impedir por la fuerza (como se impide, inmovilizándolo, a un enfermo mental que se lastime a sí mismo y/o lastime a otros) que los capitalistas destruyan el planeta y a sí mismos y su descendencia en su loca carrera hacia el abismo, obnubilados por la bandera de la ganancia a todo costo. Así esa coacción no apunta a matar al capitalista, sino a evitar que cometa suicidio y mate a la humanidad y al planeta al mismo tiempo. Como ya lo había hecho notar Karl Otto Apel, notamos que esa violencia ejercida por los explotados es un medio con el que tratan de asegurarse al acceso a la mesa donde se decide la vida de todos (mesa de la democracia directa a la cual, agregó yo, todo capitalista estará invitado una vez que hay sido despojado de su condición de tal, para ser un integrante más de la comunidad de producción-distribución-consumo-vida).

Por suerte en nuestro socorro acude el propio Gandhi (el mismo que llegó a pregonar la no violencia activa para oponerse nada menos que a Hitler, a quien, por cierto, Gandhi envió una carta intentando hacerle ver sus errores y horrores), cuando dice, desde el fondo de su pacifismo y de forma absolutamente inusitada, que entre la cobardía y la violencia, prefiere la violencia. Dijo literalmente Gandhi en 1925: “*Ahimsa* significa *moksha*, y *moksha* es la concepción de la Verdad. No hay aquí espacio para la cobardía. La *himsa* permanecerá eternamente en este extraño mundo. El *Gita* muestra el camino para salir de la *himsa*. Pero muestra también que huir por cobardía y desesperanza no es el camino. Mucho mejor que la cobardía es matar y ser muerto en batalla” (“El significado del *Gita*”). Y un año antes había dicho, “toda rebelión armada es un acto insano *a menos que* sea apoyada por la nación” (la cursiva es nuestra); aunque Gandhi terminó la idea destacando que todas las modalidades de no cooperación que contaban con el total apoyo de la nación “podían alcanzar los objetivos sin derramar una sola gota de sangre” (en “Tensión entre hindúes y musulmanes: causas y solución”, *Young India*, 29/05/1924).

Hay que decir que no conozco hasta que punto las acciones violentas de muchos independentistas hindúes (en especial musulmanes) que se desarrollaron paralelamente a la lucha dirigida por Gandhi; contribuyeron (sumándose a la agitación gandhiana) a la independencia final de la India; esa es una tarea para historiadores interesados en aclarar la cuota que cupo a las tácticas no violentas y violentas en la lucha de la India por su independencia (y los resultados

de esa pesquisa son de interés actual a escala mundial, para que no se saquen conclusiones apresuradas de una aparente y falsa victoria aislada del gandhismo en el plural movimiento de liberación hindú que se batió contra el imperio británico).

### 3.1.4. Algunas aplicaciones a la educación ambiental ecomunitarista (EAE)

#### 3.1.4.1. El ser humano como parte del Todo

Ya hemos resaltado la virtud de esa posición holística. Gandhi cita el siguiente *mantra*: “Como dios está en todo, nada te pertenece, ni siquiera tu propio cuerpo; Dios es el Maestro incontestable e inmutable de todo lo que posees”; y comenta: “Si hay fraternidad universal, y no sólo fraternidad entre todos los seres humanos, sino de todos los seres vivos, yo la encuentro en ese *mantra*” (en “Conferencia en Kottayam”, *Young India*, 30/01/1937).

Es obvio que (independientemente de su versión religiosa al modo gandhiano u otro) tal visión (semejante a la practicada por muchas culturas indígenas de América) es de fundamental importancia para la formación de jóvenes y adultos comprometidos con la lucha (incluida la ecológica) por un orden socio-ambiental pautado por las tres normas fundamentales de la ética. A lo dicho por el *mantra* y por Gandhi, podríamos agregar, con San Francisco que la extendió a la hermana luna y el hermano sol, que tal fraternidad también debe alcanzar a lo inanimado (y en nuestro planeta a la tierra, el aire y el agua).

#### 3.1.4.2. La educación informal

Gandhi no cesó de educar y de ser educado por la vida en comunidad y la lucha política. De igual manera la EAE aspira a que la educación ambiental incluya pero trascienda los bancos escolares (de nivel primario, secundario y universitario) para extenderse a todas las instancias de la vida y la acción social de cada individuo y grupo, y de la humanidad entera (en lo económico, lo ecológico, lo sexual, lo político y lo cultural, entendidos en su sentido más amplio y vinculado).

#### 3.1.4.3. Alimentación

La EAE para y en la economía solidaria y ecológica, la pedagogía problematizadora, la erótica del libre placer compartido, y la política de todos, puede/ debe incluir una dimensión dietética. Pero Gandhi ya advertía (facilitándonos la vida a los carnívoros occidentales): “El hinduismo no consiste en comer y no comer. Su esencia está en la conducta correcta, en la observancia correcta de la verdad y la no violencia. Muchas veces la persona que come carne, pero que practica las virtudes cardinales de la compasión y la verdad y es temerosa de Dios, es un mejor hindú que un hipócrita que se abstiene de comer carne” (“El hinduismo hoy”, *Young India*, 08/04/1926).



## Bibliografía

- BHAGAVAD GITA (1998), Companhia das Letras, São Paulo; traducción, introducción y notas de Rogério Duarte.
- CAPRILES, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema*, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- GANDHI, Mahatma (algunos textos entre 1921 y 1937), *Minha missão: ética, política e espiritualidade* (coleção de artigos e palestras de M. Gandhi), Multiletra, Rio de Janeiro, 1997; los textos fueron publicados en los diarios *Young India* y *Harijan* entre 1921 y 1937.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (2003a), *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, Nova Harmonia, São Leopoldo (Brasil).
- , (2003b), *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, Unisinos, S. Leopoldo (Brasil).
- , (2003c), *Ética para mis hijos y no iniciados*, Anthropos, Barcelona.
- , (2007), *Alias Roberto: diario ideológico de una generación*, Baltgráfica, Montevideo (Uruguay).
- , (2008), *Introdução á educação ambiental ecomunitarista*, FURG, Rio Grande (Brasil).
- PISCHEL, Ricardo (1905/1926), *Buda: su vida y su doctrina*, Ultra, Santiago de Chile, s/f.
- ZIMMER, Heinrich (1942/1951), *Filosofías da Índia*, Palas Athena, São Paulo, 1986.