

La sacralidad de la naturaleza: su contribución a la reflexión epistemológica y ética sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza*

JESSICA SEPÚLVEDA PIZARRO 

Universidad Católica de Temuco, Chile
Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC)

Resumen

El artículo se propuso indagar el término compuesto de naturaleza sagrada partiendo del supuesto que la nascente conciencia ecológica posee voces que abogan por ella. Sin embargo, la composición del término trae la paradoja de unir dos órdenes de realidad que occidente ha escindido. De esta manera, se expone una reflexión epistemológica y ética. La reflexión epistemológica se enriqueció con la pesquisa sobre lo sagrado. En ella se descubre a la naturaleza como una hierofanía donde convergen lo divino, lo humano y lo cósmico, por lo que se trasciende la dicotomía entre naturaleza y lo sagrado. En la reflexión ética se revisaron tres ideas interconectadas: la percepción de la sacralidad de la naturaleza se basa en una visión unitaria y orgánica de la realidad, esta percepción conlleva una actitud reverencial hacia la naturaleza que va acompañada de la responsabilidad cósmica del ser humano de mantener los equilibrios del universo. Se concluye que una nueva cosmología y antropología está emergiendo, pero están en el orden del mito, sus logos están todavía en la penumbra, de ahí que la indagación a la naturaleza sagrada puede abrir una experiencia y un discurso que permita hacer del mundo un hogar de cuidado reverencial.

Palabra claves: naturaleza sagrada, epistemología, ética, cosmología organicista, reverencia.

The Sanctity of Nature: Contributions to an Epistemological and Ethical Reflection on the Relationship Between Human Beings and Nature

Summary

This article initially set out to explore the composite notion of "sacred nature" from the assumption that its advocates can be found within an emerging environmental awareness. However, the term itself introduces the paradox of merging two orders of reality divided by Western thought. In this sense, the article offers an epistemological and ethical reflection. The epistemological reflection was enriched by an exploration of sanctity: here, nature appears as a hierophany where divine, human, and cosmic spheres converge, transcending the dichotomy between nature and the sacred. In the ethical reflection, three interconnected ideas were reviewed: the perception of nature's sanctity based on a unitary and organic vision of reality; the reverential attitude toward nature implied in the latter perception; and the cosmic responsibility of humans to preserve the universe's equilibrium. We conclude that a new cosmology and anthropology are emerging, but only in the form of myth, their logos still obscure. Therefore, examining the idea of sacred nature can unlock an experience and discourse able to turn the world into a home of reverential care.

* Este artículo fue fruto del proyecto ANID/BASAL FB210018 del Centro Internacional Cabo de Hornos (CHIC) y del proyecto de investigación 2023PRO-JS-02 UCT.

Key words: *Sacred nature, epistemology, ethics, organicist cosmology, reverence.*

Introducción

La naciente conciencia ecológica ha traído consigo el resurgimiento de la percepción de la sacralidad de la naturaleza. Esta percepción no es reciente; al contrario, lo nuevo es el fenómeno de la desacralización gestado con el nacimiento de la nueva ciencia moderna (Eliade, 2014, p. 112). Por consiguiente, lo que ha predominado en la historia de la humanidad es un tipo de conciencia que ha concebido a la naturaleza cargada de divinidad¹, donde la ontofanía y la hierofanía se reúnen (Eliade, 2014, p. 87). Pese a la pérdida de este tipo conciencia, diversos autores como Eliade (2014) y Panikkar (1999a) plantean que su existencia todavía está latente en diversas culturas, incluso en las actuales sociedades modernas.

De esta manera, las indagaciones ante este nuevo fenómeno donde se correlaciona la ecología con la sacralidad, ameritan que diversas disciplinas respondan a este desafío. De hecho, la filosofía ha sido algo tímida en penetrar en pluralismos epistemológicos que se abran a un orden de realidad que podemos llamar espiritual. Pero, aun así, encontramos propuestas como la del filósofo Henryk Skolimowski quien argumenta que la espiritualidad es una de las características de la naciente conciencia ecológica la que, en contraste con la conciencia tecnológica, está relacionada con la actitud reverencial hacia el universo (2017, p. 306-313). Esta misma idea sintoniza con las palabras de Aldo Leopold en su *almanaque del condado arenoso*, quien al narrar sus episodios de vida en la naturaleza señala que “es aquí donde buscamos – y acabamos por encontrar nuestra parte divina” (2005, p. 38). Un dato importante, además, lo entrega Callicot al señalar la gran influencia que ejerció la filosofía oriental en los filósofos ambientales de occidente (2017, p. 67-68). R.W. Emerson, H. Thoreau y A. Naess son un ejemplo de cómo su pensamiento ecológico recibió la impronta de la riqueza espiritual del hinduismo.

Por otra parte, la filosofía intercultural pone atención no solo en el pluralismo epistemológico de diferentes formas de habitar la tierra, sino que también en las relaciones de poder manifiestas en los múltiples

¹ Existieron excepciones de ver a la naturaleza cargada de divinidad. Una de ella es la tradición judío cristiana. Al respecto, Armstrong señala que “la Biblia hebrea no centra el foco en la santidad de la naturaleza, lo que se debe a su vez a que el pueblo de Israel experimentaba la presencia divina en los acontecimientos humanos más que en el mundo natural” (2022, p. 19).

conflictos ambientales, de los cuales muchos de ellos que entran en la catalogación de racismo ambiental se enfrentan a dos tipos de racionalidades antitéticas: materialistas y espirituales. Un ejemplo de ello, fue la resistencia de las comunidades Mapuche Williche contra la presión empresarial y del estado chileno en la instalación de una hidroeléctrica en el río Pilmaikén. Para los extractivistas, el espacio de la instalación era solo un espacio de “recursos naturales”, en cambio para dichas comunidades, era un “espacio ceremonial sagrado en el cual habita el ngen mapu kintuante, espíritu protector de las siembras, de los lawen, la medicina mapuche” (Manque, 2016, p. 53).

Más allá de la discusión filosófica, lo cierto es que, a nivel de gestión internacional, se observa una serie de hitos relevantes desde fines del siglo pasado donde organismos internacionales como el PNUMA, UICN, UNESCO, han avanzado en el reconocimiento y la incorporación de los valores espirituales en la protección de las áreas protegidas (Mallarach et al., 2012). En el caso de Chile, contamos en la actualidad con un patrimonio natural de 179 Santuarios de la naturaleza, lo que hace pensar en las razones de su denominación como santuario y no como un área de protección ambiental.

Pese a este reconocimiento de los valores espirituales en la gestión ambiental, la relación ecológica y sacralidad no es un tema fácil pues en ella subyace toda una tradición filosófica que la ha escindido en dos órdenes de realidad radicalmente distintas. De esta manera, el presente artículo se abordará el tema de la sacralidad de la naturaleza a partir de dos niveles de reflexión: epistemológica y ética.

1. Reflexión epistemológica del término compuesto naturaleza sagrada

Tal como se indicó el término compuesto naturaleza sagrada se encuentra afectada por la referencia a las últimas dicotomías de la realidad como lo son el de materia y espíritu o tiempo y eternidad. Con respecto a la relación de ambos órdenes de realidad, en la historia se observan interpretaciones dualistas y monistas. Raimon Panikkar observa peligros en ambas interpretaciones por las siguientes razones. En el caso de las interpretaciones dualistas, si ha predominado la visión espiritual, como en muchas religiones, la naturaleza es desprovista de valor, y solo pasa a ser una experiencia provisional para alcanzar la vida eterna. Por su parte, una visión monista conlleva a que un solo orden de la realidad domina la vida humana. Así la reducción de todo lo real a lo meramente material asfixia la realidad privándola de infinitud y libertad; al contrario, si todo es sagrado, se niega el carácter real del mundo secular y se degrada con ello,

la vida humana y de la naturaleza, además, que lo divino pierde su especificidad (1999b, pp. 46-47).

De esta manera, al hablar de naturaleza sagrada implica una discusión de tipo epistemológica ya que significa profundizar en la *relación* de los dos órdenes de realidad que la componen. Por ende, surge la siguiente pregunta: ¿existe alguna visión que permita ver una relación donde se identifican ambas realidades como irreductibles pero que a la vez las una? Es decir, una visión que contemple la diferencia y la identidad a la vez. De esta pregunta podemos agregar otra: la noción de lo sagrado ¿es un tipo de conciencia que armoniza la relación entre lo espiritual y lo material? Esta pregunta es válida pues lo sagrado lleva intrínseco la paradoja de hacer referencia a una realidad transmaterial que solo se manifiesta en la concreción de la misma materialidad. A fin de aclarar estas preguntas, se revisará lo que se entiende por sagrado y su aplicación a la naturaleza para concluir si este tipo de conciencia permite una visión que trascienda las interpretaciones dualistas y monistas entre los dos órdenes de realidad que conlleva el término naturaleza sagrada.

En el lenguaje cotidiano utilizamos de manera unívoca el término compuesto de naturaleza sagrada o santidad de la naturaleza, lo que hace pensar si se está hablando de lo mismo cuando se utiliza las palabras de sagrado y de santo. Lo cierto es que etimológicamente están hermanadas al poseer la raíz común indoeuropea *saké* cuyo sentido está relacionado con el hecho de conferir realidad (Martín Velasco, 2006, p. 91). Sin embargo, M. Fraijó en su introducción al libro *Lo Santo* de R. Otto argumenta la opción de traducción de utilizar la palabra lo santo en vez de lo sagrado debido a que “su eco parece más impactante, más cercano a lo desorbitado y sobrecogedor que *lo sagrado*” (2016, p. 21). A la vez, el mismo M. Eliade en su libro *Lo sagrado y lo profano* - sin hacer una distinción entre lo sagrado y lo santo - formula que su perspectiva de lo sagrado implica el estudio del fenómeno religioso en “en toda su complejidad, y no sólo en lo que tiene de irracional” (2014, p. 14) referenciando en esto último la propuesta de Otto. Efectivamente su fenomenología de lo sagrado y su hermenéutica simbólica llevan a Eliade por rumbos que trasciende la experiencia religiosa de R. Otto. Más allá de estas diferencias entre lo sagrado y lo santo, interesa destacar algunas ideas que ambas nociones puedan ayudar a comprender cuando aplicamos este orden de realidad a la naturaleza.

Tal como se indicó en la etimología, lo sagrado está relacionado con conferir realidad. Eliade habla que lo sagrado es la “realidad por excelencia” (2014, p. 16), por lo que una cosa es sagrada cuando implica un grado más alto de realidad. Pero ¿qué esta realidad? Y ¿cómo se manifiesta en el ser humano? Para Martín Velasco lo sagrado se caracteriza por su complejidad, en tanto que posee un polo subjetivo que se manifiesta

en la consciencia humana, y un polo objetivo que hace “referencia a una realidad superior, invisible, trascendente, misteriosa, de la que se hace depender el sentido último de la vida” del *homo religiosus* (2006, p. 75). El ser humano al verse afectado por aquella realidad que los trasciende denota que en dicha experiencia el centro de gravedad de lo sagrado no radica en el ser humano y, por lo tanto se resiste a toda manipulación humana (Panikkar, 1999b, p. 42). Esta realidad misteriosa ha sido asociada por muchas tradiciones religiosas a lo divino. Por otra parte, en su polo subjetivo, lo sagrado se manifiesta en la conciencia humana a través de lo que Eliade denominó hierofanías, las que llevan en sí una relación paradójica, a saber: lo sagrado, si bien hace referencia a un ámbito de realidad que trasciende al ser humano, su revelación se da en lo concreto de la existencia, donde se manifiesta y se limita (Allen, 1985, p. 110). Es decir, su ámbito de concreción es la inmanencia. Este fenómeno de las hierofanías, Eliade lo explica de la siguiente manera: “La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de “mostrar” algo que ya no es piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*” (2014, p. 15).

De esta aproximación a lo sagrado, se puede colegir en relación al tema del artículo, que cuando hablamos de naturaleza sagrada, se hace referencia a una hierofanía que como tal, su manifestación da cuenta de los dos polos de la realidad: la conciencia humana (subjetivo) y una realidad que la trasciende la existencia humana y, por ende, es radicalmente heterogénea (objetiva). Este tipo de experiencia, que escapa a la arbitrariedad humana lleva consigo un sentimiento de descentramiento que asocia la percepción de lo sagrado con la actitud reverencial. Esta idea, está a la base de la propuesta de ecoética de Skolimowski al señalar lo siguiente: “La ecoética que he propuesto se basa en la idea de la santidad de la vida. De ésta se sigue el imperativo ético de la reverencia por la vida” (2017, p. 280).

Si bien la cita de H. Skolimowski hace referencia a “santidad”, tanto esta palabra como la de sagrado remiten a una realidad radicalmente heterogénea a la realidad cotidiana. La misma palabra santo viene de la voz hebrea *qaddosh* cuyo sentido primigenio es el de alteridad, y no como comúnmente se le asocia al ámbito de la moralidad. Para R. Otto, lo propio de la experiencia de lo santo como alteridad radical es lo numinoso que por su carácter irracional elige la siguiente expresión para definirla: *mysterium tremendum et fascinans*, donde “*tremendum*” supone un profundo choque que descalza el edificio de nuestros consuelos cotidianos; y “*fascinans*” porque, al mismo tiempo, ejerce sobre nosotros una atracción irresistible” (Armstrong, 2022, p. 57).

Habrá que preguntarse si estas experiencias numinosas son equivalentes a las experiencias con la naturaleza cuando le atribuimos santidad, como por ejemplo cuando caminamos por un santuario de la naturaleza. Armstrong se hace la misma pregunta y argumenta que a la naturaleza se la puede experimentar como *mysterium tremendum et fascinans*, pues por una parte, es frágil, delicada y vulnerable como el *mysterium fascinans*, y por otra, es feroz como un mortal coronavirus capaz de cobrar millones de vidas humanas. Por consiguiente, la autora concluye “la naturaleza, igual que la divinidad, puede ser tan *tremendum* como *fascinans*. Puede dejar fácilmente atrás el papel de víctima y adoptar el de destructor” (2022, p. 58). Sin duda, esta idea amerita mayor argumentación, pero lo cierto que la autora no es la única en utilizar esta experiencia para hablar de sacralidad de la naturaleza y su coextensión ética de respeto y veneración². Más allá de la discusión de su aplicabilidad a la experiencia con la naturaleza, la doble faz que caracteriza a las experiencias numinosas aporta a complejizar la comprensión que tenemos de la propia naturaleza, tal como el indólogo O. Pujol advierte sobre la percepción romántica de ella nacida en la conciencia ecológica como respuesta a su abuso, perdiendo su faceta destructora. En sus palabras:

La antigua diosa parece haber perdido su lado cruel para pasar a ser tan sólo una madre benéfica, generosa y sabia que se vio amenazada por la inconsciencia de sus hijos. Para la mentalidad tradicional india, sin embargo, la naturaleza sigue conservando sus dos aspectos: uno maternal y productivo, otro terrible y destructivo. (2001, p. 49)

Se observa que la indagación de lo sagrado y lo santo, también induce a saber más sobre lo que se entiende por naturaleza, más aún si esta es concebida como una hierofanía, que como tal le es propio el lenguaje simbólico y no conceptual. Es así que, para Eliade, la montaña sagrada es símbolo de “un *axis mundi* que une la Tierra al cielo” (2014, p. 33), por eso es más que tierra, es cielo o mejor dicho es el eje donde se ambos encuentran³. Es por esta razón que una función importante del símbolo es la de lograr una conjunción de contrarios, una *complexio oppositorum*, que lo ubica en el límite entre “lo concreto y lo difuso, lo consciente y lo inconsciente, lo meramente presente y lo virtualmente presentado” (Estoquera, 2004, p. 519). En sus estudios de las religiones, Eliade

² D. Chakrabarty argumenta la importancia de la reverencia en la relación espiritual con la tierra: “Nostálgico porque los humanos parecen haber olvidado que el planeta tiene algo de aquello que Rudolf Otto definió en la idea de lo *sagrado* como *mysterium tremendum*, algo ‘urgente, activo, cautivador y vivo’” (2022, p. 324).

³ Símbolo remite al origen griego de la palabra *symballein* que significa unir, reunir.

identifica una serie de simbolismos universales relacionados a la sacralidad de la naturaleza, tales como la *Terra Mater*, el árbol cósmico, el simbolismo acuático, entre otros (2014, pp. 87-118). En todos ellos la naturaleza como símbolo sagrado trasciende su materialidad. Esta concepción simbólica de la naturaleza dista mucho de la concepción de la ciencia moderna que la ha reducido a materia inerte para su dominación. Esta denigración queda clara al meditar sobre el símbolo *Terra mater*, cuyos atributos de fertilidad y dadora de vida no son ajenos a la *physis* griega la que estaba relacionada con el acto de nacer y era, además, concebida como el principio, proceso y consumación de cada ser. De esta manera, la naturaleza era un concepto omniabarcador que no solo estaba restringido a lo visible sino también a la fuente que hace aparecer las cosas⁴, de ahí que el paso a su personificación y divinización fuera dado por muchos pueblos a través de la historia. Por lo tanto, la concepción de la naturaleza como ente inerte, es una gran mutilación a su sentido originario, que ha traído como consecuencia la mutación negativa del símbolo de *terra mater* a *terra nullius*, es decir, “tierras sin gente, vacías, yermas e infrautilizadas” (Shiva, 2001, p. 69), justificándose de esta manera, su usurpación y explotación dentro de una cultura colonial y patriarcal. Pese, a esta denigración, el retorno a la concepción de la sacralidad de la naturaleza viene de vuelta desde los cimientos de la misma ciencia contemporánea, cuyos descubrimientos han aportado a la reanimación de la naturaleza la que lejos de actuar mecánicamente, posee grados de autoorganización y de libertad.

Si bien esta reanimación científica de la naturaleza no necesariamente implica la percepción sagrada de la naturaleza, en los casos en que si se aboga por ella se plantea un nuevo desafío epistemológico al presentar la dificultad de ser explicada dentro de las coordenadas metafísicas del pensamiento premoderno. Hoy la cultura humanista científico ha permeado de tal manera que es casi imposible pensar en la existencia de un alma que pone en movimiento al mundo. De esta manera, se vuelve a las preguntas que originaron este apartado relacionadas a la existencia de una visión que evite interpretaciones dualistas y monistas de los dos órdenes de realidad contenidos en el término naturaleza sagrada y si es lo sagrado una conciencia en la que se despliega esa visión. Se aventura una posible respuesta.

⁴ Pierre Hadot en su libro *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza* bajo la fórmula de Heráclito “La naturaleza ama esconderse” hace referencia en el prólogo a la estructura antitética de la naturaleza y a la oposición intrínseca que esta conlleva entre nacimiento y muerte, puesto que lo que nace tiende a desaparecer. Esta noción permite pensar a *physis* más allá del campo de lo visible (2022, pp. 29-37).

Se ha revisado que lo sagrado se manifiesta en la conciencia humana como hierofanías la que tienen en sí la paradoja de la relación entre lo trascendente (generalmente asociado a lo divino) y lo inmanente (concreto, asociado a la naturaleza). De esto se colige, que en la experiencia de lo sagrado su composición no solo opera los dos órdenes de realidad nombrados: lo divino y lo cósmico; sino que también aparece la conciencia humana como mediadora en esta relación paradójica. Este planteamiento trinitario es el que plantea Panikkar que por lo demás, no está descontextualizado a las nuevas propuestas que nutren las discusiones sobre la dialéctica de lo sagrado y lo profano⁵. De esta manera, la discusión epistemológica de la relación entre lo sagrado y la naturaleza como dos órdenes de realidad, es para Panikkar, una relación trinitaria entre lo divino, lo humano y lo cósmico. Cada una de ellas es irreductible, pero a su vez son interdependientes. Para el autor, la comprensión de esta estructura trinitaria la encuentra en la Trinidad cristiana⁶, el *advaita* hindú y la intuición budista *pratīyasamutpāda*.

En estas tres tradiciones religiosas, Panikkar destaca la experiencia de la relacionalidad de la estructura trinitaria mencionada donde no opera una unidad que anule la diferencias entre ellas, ni una dualidad que las separe ontológicamente. Para su mayor comprensión, equipara la trinidad cristiana, el *advaita* hindú y la intuición budista *pratīyasamutpāda* con la noción de armonía desarrollada en occidente. Esta última reconoce la estructura antitética de la realidad que se manifiesta en una alternancia rítmica de un juego de opuestos - tal como lo indicó Heráclito -, y que, sin embargo, bajo la apariencia de los contrarios late una unidad invisible que trasciende la dualidad, por lo que los opuestos no son excluyentes sino interdependientes. De esta manera, la visión de la armonía permite la percepción de los polos a la vez - superación de los opuestos- lo que conlleva a concebir una conciencia relacional que une y distingue a la vez, y, por ende, es la que permite ver lo divino y lo cósmico como polos y no como cosas “en sí”⁷. Por lo tanto, desde esta visión cuando hablamos de

⁵ Martín Velasco señala las nuevas contribuciones a la discusión sobre la dialéctica de lo sagrado y lo profano, entre ellas la distinción entre lo sagrado y lo divino de Henri Bouillard (2006, pp. 107-108) que va en la línea del planteamiento de Panikkar.

⁶ Para Panikkar, lo divino, lo humano y lo cósmico se análogo con el misterio cristiano de la salvación de la Trinidad: Padre, el Hijo y Espíritu.

⁷ Es importante aclarar que la visión de la realidad como *relación* en Panikkar se basa en la profundidad del conocimiento salvífico de las tres tradiciones religiosas señaladas por lo que su argumentación no puede malinterpretarse como un razonamiento lógico de la realidad sino soteriológico. De ahí la relevancia que tiene el tiempo en su pensamiento y que él denomina el *ritmo del ser*. A los/as interesados en este tema se les sugiere el libro

la naturaleza sagrada, se debe comprender una relación *sui generis*, en la que la dimensión divina no es una superestructura superpuesta a los seres, o un Otro absoluto, sino que es el principio constitutivo de todas las cosas sin caer en panteísmo. Esta misma interpretación le permite a Panikkar afirmar que, así como no existe un Dios ni un ser humano desencarnado, así también no existe un mundo sin las dimensiones conscientes y divinas. En esta visión, de ver a Dios en la mismidad de las cosas, en su núcleo más íntimo, se puede comprender la siguiente cita de R. Panikkar:

Yo veo, y no me da vergüenza decirlo, a Dios en la Naturaleza, en los animales, en las personas y en la belleza evidentemente ... Por eso soy yo tan enamorado, porque veo la dimensión divina en todas las cosas. Estamos rozando la trascendencia, pero si Dios no es también inmanente, lo demás es un ídolo. Inmanencia y trascendencia van juntas. (Panikkar en Abumalham, 2001, p. 12)

De esta manera, cuando se habla de naturaleza sagrada se entiende esta como una hierofanía cuyo vehículo es el símbolo que conecta la finitud de cada ser con aquella realidad trascendente asociada al misterio divino, sin con ello devaluar la manifestación material espacio-temporal del mismo símbolo. Esta revisión epistemológica con los alcances que trae consigo sobre la mismidad de cada ser (trascendente e inmanente a la vez) amerita la reflexión ética que a continuación prosigue.

2. Reflexión ética de la naturaleza sagrada

Las diferentes éticas ecológicas han desarrollado argumentaciones lógicas basadas en una racionalidad ambiental; sin embargo, cabe preguntarse si al hablar de naturaleza sagrada, su correlato ético es mandado por argumentaciones lógicas o su fuerza movilizadora radica en la esfera de los mitos. Después de todo, como lo indica K. Armstrong “los grandes mitos del pasado presentaban el mundo natural como una entidad saturada de sacralidad” (2022, p. 31) los que se traducían, además, en prácticas reales de cuidados hacia la naturaleza a través de la acción ritual. En contraste con esta cosmovisión, se puede observar en la actual crisis ambiental que las narraciones científicas por sí solas no movilizan el entendimiento y la concesión mutua, menos aún, la acción, pese a los datos empíricos reales de una posible extinción. De esta manera, al parecer, la ética que se desprende de la visión sagrada de la naturaleza posee una base mítica importante que lleva a la acción; esto se puede explicar a que el mito

del autor *El Ritme de L'Ésser. Les Gifford Lectures. Col·lecció: Opera Omnia Raimon Panikkar* (2012).

apunta a la visión holística que supera la fragmentación analítica haciendo del mundo un lugar habitable digno de cuidar. Es por esta razón que en la presente reflexión ética de la percepción de la naturaleza sagrada interactuarán tanto las argumentaciones lógicas como las míticas. Dicha reflexión se centrará en las siguientes ideas interconectadas: la percepción de la sacralidad de la naturaleza se basa en una visión unitaria y orgánica de la realidad, esta percepción conlleva su correlato ético de una actitud reverencial hacia la naturaleza y esta actitud a su vez, va acompañada de una responsabilidad cósmica del ser humano de mantener los equilibrios del universo en los diferentes planos de la existencia. Por ser la visión unitaria y orgánica de la realidad la primera idea sobre la que está de base las otras, se extenderá más su explicación.

La visión de ver al mundo como un organismo vivo predominó en el mundo premoderno. De hecho, en el mundo griego, medieval y renacentista primó un modelo cosmológico cargado de una impronta animista. Dicho modelo reposó en la Grecia antigua, siendo la cosmología del *Timeo* de Platón la que tuvo un gran influjo en el pensamiento de occidente. En dicha obra Platón elaboró su discurso sobre la naturaleza, y con ello, su teoría animista del mundo, que se puede colegir en la siguiente cita, p. “Hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia se generó por la previsión racional de dios” (30b-30c). Por lo tanto, en esta visión, el cosmos es un viviente que posee un cuerpo, construido de los cuatro elementos y dotado de un alma provista de razón. Si bien se dieron muchas variantes de la visión organicista, todas ellas compartían una premisa, p. “que todas las partes del cosmos estaban conectadas e interrelacionadas y formaban una unidad viviente” (Merchant, 2023, p. 152).

Claramente, este paradigma fue el gran perdedor ante la nueva ciencia moderna que se basó en la idea de que el mundo estaba conformado de materia inerte. Hoy en día, la ciencia, especialmente la física-matemática, ha ido paulatinamente en sus descubrimientos concibiendo una nueva imagen animada del mundo físico. Para Hathaway & Boff (2014, pp. 37-38), esta nueva comprensión del cosmos recuerda a la cosmología anterior donde el universo era un organismo vivo, pero que, a diferencia de esta, ahora se le concibe en evolución y no como una entidad estática ni eterna. Esta nueva imagen animista de la ciencia no está exenta de controversias, como lo ha sido la hipótesis de Gaia de Lovelock, cuyo animismo trae el problema de la intencionalidad del cosmos ¿posee el cosmos conciencia e intencionalidad? Más allá de esta polémica se vislumbra una cierta convergencia en las distintas posturas de desestimar las explicaciones metafísicas dualistas entre alma y cuerpo para explicar la animación del mundo. Bajo esta argumentación, Sheldrake explica que la reanimación del

mundo físico queda en evidencia en las siguientes características asignadas a la naturaleza por la ciencia contemporánea:

Ahora se vuelve a considerar que la naturaleza se autoorganiza. En vez del alma del universo y de los otros tipos de alma que contenía, la base de esta autoorganización se atribuye ahora al campo gravitatorio universal y a los demás tipos de campos que este contiene. El indeterminismo, la espontaneidad y la creatividad han resurgido en el mundo natural. Los propósitos o fines inmanentes ahora se modelan como atractores. Y debajo de todo, semejante a un submundo atómico, está el reino inescrutable de la materia oscura. (1994, p. 107)

La discusión científica del animismo tiene un trasfondo ético, puesto que es distinta la actitud de cuidado a la naturaleza desde una visión mecanicista a una organicista. En la visión mecanicista, el ser humano perdió la relación vital con el cosmos, hecho no menor que puede estar a la base del colapso actual. Esta idea de correlación entre visión de mundo y colapso, ya fue advertida por Albert Schweitzer quien señaló que “Debemos reconocer sin falta que la raíz de todas las catástrofes y desgracias que nos aquejan es que carecemos de una visión del mundo” (como se citó en Skolimowski, 2017, p. 11). Al contrario de la visión mecanicista, la organicista recupera la relación vital entre ser humano y el cosmos. De esta manera, surge la pregunta ¿qué presupuestos están de base en la visión organicista que comporta una actitud ética? Sin duda, los alcances de la pregunta ameritan un tratado especial, pero se puede estimar que la visión de una unidad orgánica que integra la diversidad biocultural, corresponde un elemento valioso a contemplar, más aún, si se considera que esta visión está presente en muchos pueblos indígenas y en lo que hoy se les denomina las ontologías relacionales.

Al hablar de las ontologías relacionales desde una visión organicista, significa reconocer la relacionalidad e interdependencia de la red de la vida. La misma ecología se define como una saber de relaciones. Sin embargo, el concepto de ecosistema propio de las ciencias ecológicas, reemplazó la idea de comunidad biótica por la representación matemática de la naturaleza, denotando así la influencia que tuvo de la filosofía mecanicista (Merchant, 2023, p. 152). Esta visión es muy diferente a la propuesta de la ética de la Tierra de Aldo Leopold para quien la ética “presupone la existencia de cierta imagen mental de la tierra como un mecanismo biótico” y agrega que “Sólo alcanzamos a ser éticos en relación con algo que podamos ver, sentir, entender, amar” (2005, p. 145). Esa imagen mental, Leopold la representa como una pirámide de la tierra basada en una estructura altamente organizada e interdependiente unificada por un circuito continuo y abierto de energía (2005, pp. 146-147). De esto, se

puede colegir, que la visión organicista, por una parte, no permite la abstracción numérica de la vida y por otra, que en ella se despliega una imagen unitaria donde la noción de energía es la unificadora, por lo que para Leopold la tierra no es solo suelo.

Si bien es cierto, la ciencia ha cuantificado numéricamente la noción de energía, la idea que de ella se desprende -ser una categoría unificadora de la realidad - la podemos encontrar en algunas tradiciones religiosas que han elaborado nociones análogas como el *qi* en el confucionismo, el *tao* en el taoísmo, el *Ritá* en el conocimiento védico o el *Esíritu* en el cristianismo. Todas ellas afianzan la idea de fuerzas seminales y de plenitud que actúan en la realidad dando un carácter a la vida de unidad, continuidad y dinamismo. Armstrong señala “al igual que *qi* y *Tao*, *Ritá* no era un dios, sino una impersonal fuerza sagrada, dadora de vida” (2022, pp. 44-45). Esta fuerza que es la fuente de todas las cosas y a la vez, las que las unifica, es la que le da una consistencia sagrada a la naturaleza, donde lo divino no huye del mundo, sino que se materializa en él. En los estudios que realiza Armstrong sobre la noción de la naturaleza sagrada en diversas tradiciones religiosas, se desprende esta idea de unidad donde la espiritualidad es la conciencia unificadora. En términos fenomenológicos, Hathaway & Boff indican que la espiritualidad es un momento de conciencia que no solo experimentamos el valor de las cosas, sino que es mediante la “que nos percatamos de la totalidad y de nosotros mismos como parte de esa totalidad” (2014, p. 380). De esta manera, surge la siguiente pregunta: ¿cómo se entiende la mismidad de cada ser que es concreta, limitada e individualizada y que a su vez está en relación con los otros seres? Al respecto, Panikkar explicará que esta mismidad es una identidad que se concreta – y se hace real – en la medida que está en relación con toda la realidad puesto que está suspendida sobre “un insondable fundamento que hace posible el crecimiento, la vida y la libertad” (Panikkar, 1999a, p. 82). Es decir, un ser es real en la medida que está en conexión con toda la realidad. Sin duda esta paradoja entre lo concreto y lo universal es lo que está detrás del concepto de hierofanía ya explicado en lo sagrado. Un ejemplo aplicado a esta concepción de lo sagrado, se puede encontrar en la distinción que hace V. Shiva entre las semillas sagradas y las semillas profanas. Esta últimas violan los ciclos ecológicos y fragmentan los ecosistemas agrícolas, a diferencia de las semillas sagradas donde son consideradas como un microcosmos donde en su ser alberga la totalidad del macrocosmos, por esta razón que su sistema de cultivo se basa en los ritmos naturales pautados por el funcionamiento del cosmos (2014, p. 282).

Por otra parte, Hathaway & Boff destacan el componente ético de la espiritualidad que “crea espacio para la lógica de la coexistencia, la

cordialidad y la veneración ante la realidad única- la otredad- de cada ser, y ante la comunión con todas las cosas y con Dios” (2014, p. 382). Es decir, esta visión espiritual permite pensar la unidad y la otredad al mismo tiempo, lo que difiere de las ontologías del ser elaboradas en occidente en el que el Uno absoluto operado bajo la razón tiende a abstraer o reducir la multiplicidad⁸. Un contraste al uno de la razón, es el uno que se piensa desde la noción de armonía, pues a esta le es inherente la dimensión de lo distinto tal como lo indica Han (2020, p. 23). La armonía más que un concepto abstracto es concreto y se puede observar directamente en la naturaleza, como se evidencia en el mismo proceso evolutivo de especialización de cada ser cuya complejización ha contribuido a que los ecosistemas sean más interdependientes y sanos, tal como lo corrobora la ciencia de la biología de la conservación. De esta manera, al observar la naturaleza se despliega la imagen orgánica donde la individualidad de cada ser se interrelaciona con la totalidad. Un hermoso ejemplo de esta imagen, se encuentra en el conocimiento nativo de las *Tres hermanas* considerado como el “milagro de la agricultura indígena” que ha alimentado por siglos a los pueblos desde México a Montana. Las Tres hermanas, es la asociación que descubrieron los indígenas del cultivo en el mismo sitio del maíz, las judías y la calabaza, donde las tres juntas se fortalecen en su diversidad. Este conocimiento ecológico de los indígenas también se ve confirmado por el científico, donde las judías son las que aportan el escaso nitrógeno que necesitan las otras dos de tal forma que la producción asociativa es comparativamente mucho más fértil que el producido por el monocultivo. En los diferentes relatos de este cultivo asociativo coinciden de que estas tres plantas son mujeres y que están emparentadas, cubriendo el conocimiento ecológico de un trasfondo mítico que acompaña una enseñanza ética sobre su asociación: cada planta hace lo que hace en beneficio propio y que cuando el individuo progresa también lo hace el conjunto:

El funcionamiento de las Tres Hermanas me recuerda a una de las enseñanzas básicas de nuestro pueblo. Lo más importante que hemos de descubrir cada uno de nosotros es la naturaleza del don único que se nos ha entregado y cómo podemos ponerlo al servicio del mundo. Debemos estimar y educar la individualidad, pues si queremos que el conjunto progrese, es necesario que cada uno de nosotros sepa quién es, que cada uno entregue sus dones con convicción a la mesa común. (Kimmerer, 2021, pp. 155-156)

⁸ Entre algunos autores que plantean dicha crítica se encuentran Panikkar, véase la *Intuición cosmoteándrica* (1999a) y Nishitani, véase *La religión y la nada* (1999).

En esta exposición sobre la visión de un cosmos viviente unitario y orgánico que está presente en la percepción de la sacralidad de la naturaleza posee su correlato ético: la actitud reverencial. Esta actitud es medular para muchos autores que plantean la visión sagrada de la vida, como Han quien escribe “Hemos perdido por completo la veneración a la tierra. Hemos dejado de *verla* y de *oírla*” (2019, p. 13). Pero qué significa esta actitud reverencial. Sin duda, en ella se mezclan una serie de pensamientos y sentimientos acausales que emergen ante la presencia de una alteridad personificada y en muchos casos mitificada como en el símbolo de la *Terra mater*. En esta mixtura de sentipensamientos, la gratitud ocupa un lugar relevante para el despertar la actitud de veneración. Es así que muchas religiones y pueblos indígenas han visto en la gratitud una virtud que se corresponde con el asombro desplegado ante contemplación del universo. Dicha contemplación no solo hace referencia a una experiencia mística o estética, sino que también es producto del estudio sistemático de la naturaleza. Esta idea se plasma en el Mensaje de Gratitud de los onondaga el que se sigue transmitiendo a través de rito y la oralidad en las escuelas. El segundo párrafo inicial del Mensaje dice lo siguiente:

Damos gracias a nuestra Madre, la Tierra, pues ella nos ofrece todo lo que es necesario para la vida. Sostiene nuestros pies al caminar. Nos alegramos de que siga cuidando de nosotros, como ha hecho desde el principio de los tiempos. A nuestra Madre le enviamos agradecimiento, amor y respeto. Ahora nuestras mentes son una sola. (Kimmerer, 2021, p. 128)

Luego continúan detallando a diferentes seres de la naturaleza, como las aguas:

Damos gracias a todas las Aguas del mundo por saciar nuestra sed, por reponer nuestras fuerzas y traer vida a todas las criaturas. Conocemos su poder en muchas formas, p. cascadas y lluvias, nieblas y arroyos, ríos y océanos, nieve y hielo. Agradecemos que todas las Aguas estén aún aquí, que no abandonen su responsabilidad con el resto de la Creación. (Kimmerer, 2021: 129)

Para R. W. Kimmerer el inventario material y científico de la naturaleza da cuenta del desarrollo de una verdadera ciencia indígena. Por lo tanto, la gratitud no solo obedece a una emoción sino también es fruto del conocimiento sistemático de la naturaleza. Claramente, la gratitud que emerge de una relación personal y no neutral le da el carácter sagrado al conocimiento ecológico, más aún si se ha mitificado a la naturaleza como la Madre Tierra dadora de vida y generadora de amor y respeto, propio de un amor filial. Es por esta razón, que dicho respeto es también una alabanza, tal como lo señala Han en su *Loa a la tierra* “Respetar exige

alabar” (2019, p.13); idea que San Francisco de Asís lo expresó tan maravillosamente en su *Cántico de las criaturas* exclamando alabanzas a toda la naturaleza, como a la luna y el cielo: “Alabado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, en el cielo las formaste claras y preciosas y bellas”.

La conexión entre gratitud, respeto amoroso y la alabanza puede explicar cómo emerge la actitud reverencial. H. Skolimowski para quien la reverencia está en la base de su propuesta ecoética la define de la siguiente manera:

El contenido del término “reverencia” posee un componente ético y un componente cognitivo; no es difícil separar ambos. La reverencia es una consecuencia de la deslumbrante magia del desarrollo evolutivo. Cuando realmente somos conscientes de hasta qué punto es gloriosa la arquitectura del universo, de lo intrincado que resulta el tapiz de la evolución, de lo exquisitas que son las facultades de la mente humana y de cómo todas esas fuerzas del universo se conjugan en una maravillosa sinfonía, sólo podemos reaccionar con asombro y reverencia. Por lo tanto, la reverencia parece surgir de un acto de comprensión profunda, no de las partes aisladas, sino de la gloriosa totalidad que actúa al unísono.

No hay ninguna necesidad *lógica* de describir el mundo en términos reverenciales. Sin embargo, para la mente agradecida y sensible, la reverencia por la vida parece el reconocimiento natural del milagro y de la belleza de la propia vida. (2017, p. 42-43)

Esta definición es importante pues desataca los componentes cognitivo y ético de la actitud reverencial. Lo cognitivo es fruto del conocimiento ecológico tal como se mencionó en el Mensaje de la Gratitud. Sin embargo, este tipo de conocimiento debe ser cultivado, más aún en las sociedades actuales altamente tecnologizadas, pues tal como dice Rachel Carson en relación al desarrollo del sentido del asombro “toma tu tiempo para escuchar y hablar sobre las voces de la tierra y lo que quieren decir la majestuosa voz del trueno, los vientos, el sonido de la ola o la corriente de los ríos” (2021, p. 52). Por consiguiente, el elemento cognitivo requiere un proceso sistemático de educación formal e informal. Por otra parte, para Skolimowski el componente ético de la reverencia tiene que ver con la responsabilidad, así lo recalca: “No podemos actuar con reverencia sin responsabilidad; en última instancia la responsabilidad se convierte en reverencia” (2017, p. 284). En base a esta afirmación surgen las siguientes preguntas ¿Qué significa este tipo de responsabilidad reverencial? ¿tiene que ver con la percepción sagrada de la vida y de la naturaleza? Y, por último, ¿este tipo de responsabilidad reverencial implica una antropología distinta?

En relación a la última pregunta, los estudiosos de las religiones al abordar su objeto de estudio, lo sagrado, dan cuenta de su correlato antropológico: el *Homo religious* quien realiza la plenitud de su existencia a través del rito. El rito es el campo de acción del mito, en tanto que todo rito reactualiza periódicamente la creación primordial transmitida en los mitos cosmogónicos, donde el ser humano imitando a los dioses colabora en la restauración del universo del caos al orden. Esta responsabilidad para M. Eliade tiene un alcance en el “plano cósmico” (2014, p. 71) que media los equilibrios del universo en todos los planos de su existencia. El mismo Mensaje de Gratitud de los onondaga corrobora dicha misión noble al inicio cuando se menciona lo siguiente: “Se nos ha encargado el deber de vivir en equilibrio y armonía con los demás y con el resto de las criaturas” (Kimmerer, 2021, p. 128). Esta responsabilidad cósmica del ser humano es un tema de mucha profundidad que se relaciona con los orígenes y el sentido último de la existencia humana de ahí su ritualización. Sin embargo, en las actuales sociedades secularizadas se ha perdido el valor de los rituales⁹ y con ello el sentido de esta responsabilidad cósmica, aunque la comprensión del ser humano como mediador de equilibrios en su existencia humana es un tema de larga data en la reflexión filosófica, especialmente en la ética de la virtud.

Concomitante a lo anterior, en el campo filosófico, el ser humano como mediador de los equilibrios en su existencia plantea también un tipo de sabiduría práctica que Aristóteles la llamó *phrónesis* (prudencia), aquella virtud intelectual que otorga el criterio de elegir el término medio y la medida apropiada para su discernimiento correcto en cada una de sus acciones. Sin embargo, cuando se hace referencia a una responsabilidad cósmica, más allá de la buena vida humana, resuenan las palabras sabias de Leopold quien nos recuerda que un antepasado remoto inventó la pala y otro el hacha, y, por consiguiente, el ser humano asumió “las funciones divinas de crear y destruir las plantas” (2005, p. 95). Estos inventos para el autor son de carácter divino pues están relacionados con la creación y destrucción de la vida, dando un peso existencial a toda huella humana más allá de la misma esfera humana. Sin embargo, tal como se vio en la doble faceta de la naturaleza, tanto la creación como la destrucción en la lógica del equilibrio no pueden ser vistas como categorías binarias del orden moral, puesto que en materia de conservación ambos polos se conjugan en cada situación buscando el criterio de la medida justa que permite la sana co-existencia y co-evolución.

⁹ A este respecto, véase el excelente análisis de B.C. Han en su libro *La Desaparición de los Rituales*.

Por otra parte, la reflexión sobre el criterio del término medio conlleva a orientar valor a los que es la buena vida, puesto que “la justa medida no solo es una virtud, sino también un valor que hace valiosa la vida. Todo cuanto carece de medida pierde su valor” (Grün, 2016, p. 10). La desmesura propia del estilo de vida de exceso de una sociedad de consumo no le otorga valor a la naturaleza, de ahí el paso a su explotación. De esta manera, el criterio de la justa medida contribuye al trato mesurado hacia la naturaleza. Sin embargo, cuando se habla de la correcta medida hacia el trato con la naturaleza, surge la pregunta si dicho criterio de la medida ¿es de naturaleza antropocéntrica o es el resultado de la interacción con ella? Después de todo, la naturaleza tiene su propia medida que marcan los límites de su crecimiento y de regeneración; conocimiento que manejan muy bien los pueblos indígenas que son respetuosos con los tiempos de sembrado, cultivo y cosecha llevados a cabo también de manera ritual. Esta relación *sui generis* entre el ser humano y la naturaleza es lo que está de base en el planteamiento ecosófico de Panikkar para quien la ecosofía es “es tanto nuestro conocimiento, o mejor, dicho, nuestra sabiduría, acerca de la Tierra como la sabiduría de la Tierra misma, que se nos desvela cuando somos suficientemente receptivos para *com-prender-la*” (2021, p. 64).

De esta manera, la ecosofía nos replantea la noción de sabiduría que tradicionalmente se le ha visto como exclusiva del ser humano y que se forma a través de las interacciones humanas ¿pero el ser humano no interactúa también con la naturaleza? ¿la justa medida del buen trato hacia ella no se forma si se sabe escucharla, comprenderla? Más allá de esta reflexión, lo cierto es que, en nuestra interacción con la naturaleza, escoger la justa medida no es un tema fácil, al contrario, su carga ética es ingente. Un ejemplo práctico, lo comparte Robin Wall Kimmerer al relatar su odisea de limpiar un estanque que ha sido víctima de la eutrofización para que sus hijas se bañen. En esa hazaña de varios años no dejaba de plantearse dilemas éticos que ponderaban constantemente las valoraciones al disfrute humano como las valoraciones a la vida trófica de los seres minúsculos. Vale la pena exponer su relato:

Limpieza de un estanque deja sitio en la cabeza para la filosofía. Rastrillar y devolver animales al agua me hizo cuestionarme la noción de que todas las formas de vida son valiosas, incluso las protozoarias. Sobre el papel, me parece una premisa válida, pero en la realidad la cuestión se embarra en la colisión entre lo espiritual y lo pragmático. Cada vez que sacaba algas, establecía prioridades. Acababa con una serie de vidas breves, unicelulares, solo porque me apetecía tener un estanque limpio. Soy más grande que vosotros y tengo un rastrillo, así que gano yo. No es una manera de ver el mundo con la que esté de acuerdo. Pero eso tampoco me impedía conciliar el sueño, ni me detenía. Era consciente

de mis decisiones. Todo lo que podía hacer era actuar con respeto y no desperdiciar esas vidas. Salvar cuantos bichitos pudiera y llevar a los demás al montón de compostaje para recomenzar el ciclo de la vida en la Tierra. (2021, p. 108)

Se puede observar cómo en las disyuntivas éticas la autora pone en consideración diferentes criterios de los que es conscientes. Lo interesante es observar cómo va ampliando las órbitas de las consecuencias de sus acciones. Desde un disfrute personal a velar por la continuidad del ciclo de la vida. De esta manera, la responsabilidad cósmica del ser humano traspasa su arbitrariedad subjetiva; sin embargo, queda la pregunta si este tipo de experiencia tiene que ver con la percepción sagrada de la naturaleza. Desde la dialéctica de lo sagrado y lo profano, se dirá que solo el *homo religious* es el que asume este tipo de responsabilidad; sin embargo, la actual crisis ecológica se puede interpretar como una nueva hierofanía donde no solo se está llamado a descubrir los límites de la naturaleza sino también a desvelar el valor intrínseco de la Tierra, cuyo valor se entrelaza con ser parte de un destino común que comparte con el ser humano y el mundo divino, tal como lo explica Panikkar: “Se trata de vivir la experiencia de la Tierra como fundamento primordial sobre el cual no solo estamos, sino que somos – y sin excluir una dimensión divina. En otras palabras, el mundo es también una categoría religiosa” (2021, p. 61). Sin duda, esta percepción es la que aporta la naturaleza sagrada.

Conclusiones

La autora del artículo se propuso indagar el término compuesto de naturaleza sagrada partiendo del supuesto que la nascente conciencia ecológica posee voces que abogan por ella. Sin embargo, la composición del término trae la paradoja de unir dos órdenes de realidad que occidente ha escindido. De esta manera, surgieron preguntas que derivaron en una reflexión epistemológica y ética, ambas imbricadas, pues se entiende que la forma de cómo pensamos esta relación que conlleva el término compuesto de naturaleza sagrada trae consigo una forma de actuar. La reflexión epistemológica se enriqueció con la pesquisa sobre lo sagrado y lo santo. En ellas se descubre a la naturaleza como una hierofanía donde convergen lo divino, lo humano y lo cósmico, y por lo tanto se trasciende la dicotomía entre naturaleza y lo sagrado. Además, la referencia a la percepción de la naturaleza sagrada enriquece la comprensión de la misma naturaleza al reconocer en ella una alteridad que presenta dos facetas en analogía al misterio divino: una protectora y otra destructora. Sin la comprensión de esta última, el ser humano no se hace consciente de la

fragilidad de la vida. Por otra parte, la reflexión ética se sumergió en argumentaciones del orden del mito y del logos. Se parte del supuesto sobre la eficacia del mito en guiar las acciones humanas. Se revisaron tres ideas interconectadas: la percepción de la sacralidad de la naturaleza se basa en una visión unitaria y orgánica de la realidad, esta percepción conlleva su correlato ético de una actitud reverencial hacia la naturaleza y esta actitud va acompañada de una responsabilidad cósmica del ser humano de mantener los equilibrios del universo en los diferentes planos de la existencia.

Estas tres ideas conllevan al surgimiento de un nuevo animismo, difícil ya de explicar desde la metafísica pre moderna. Este fenómeno tiene implicancias éticas importantes, puesto que nos asienta en la experiencia humana donde se articula el sentido de vida humana con el sentido del universo. Una nueva cosmología y antropología está emergiendo. Pero la nueva cosmología está todavía en el orden del mito, su logos está todavía en penumbra, de ahí que la indagación a la naturaleza sagrada puede abrir una experiencia y un discurso que permita hacer del mundo un hogar de cuidado reverencial donde habitan los dioses, lo humanos y la naturaleza.

Referencias

- Abumalham, M. (2001). Conversación con Raimon Panikkar. *Revista de ciencias de las religiones. Anejos. Samaāḍbānam. Homenaje a Raimon Panikkar*, (VI), 7-26.
- Allen, D. (1985). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Ediciones cristiandad.
- Armstrong, K (2022). *Naturaleza sagrada. Cómo podemos recuperar nuestro vínculo con el mundo natural*. Editorial Planeta.
- Carson, R. (2021). *El sentido del asombro*. (María Ángeles Martín R-Ovelleiro, Trad). Encuentro.
- Chakrabarty, D. (2022). *El clima de la historia en una época planetaria*. Alianza editorial.
- Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Estoquera, J. M. (2004). Símbolo. En Ortiz-Osés, A. & Lanceros P. (Eds.). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las ciencias humanas* (pp. 517-520). Universidad de Deusto.
- Fraijó, M. (2016). Estudio introductorio. En Otto, R. *Lo Santo: Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios* (pp. 9-37). Alianza Editorial.
- Grün, A. (2016) *El arte de la justa medida*. Trotta.
- Hadot, P. (2022). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza* (Tercera edición). Alpha Decay.

- Han, B.-C. (2019). *Loa a la Tierra. Un Viaje al Jardín*. Herder.
- Han, B.-C. (2020). *La Desaparición de los Rituales*. Herder.
- Hathaway, M. & Boff, L. (2014). *El tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Trotta.
- Kimmerer, R.W. (2021). *Una Trenza de Hierba Sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*. (D. Muñoz Mateos, Trad.). Capitán Swing Libros.
- Leopold, A., 2005. *Una Ética de la Tierra*. Catarata.
- Mallarach, J., Comas, E. & De Armas, A. (2012). El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales Manual para su incorporación en las áreas protegidas. Fundación Fernando González Bernáldez.
- Manque, C., 2016. Pilmaikén: la fuerza espiritual del kintuante frente a las hidroeléctricas. En Colectivo Editorial Mapuexpress (Eds.). *Resistencia Mapuche al extractivismo* (pp. 47-57). Quimantú.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- Merchant, C. (2023). *La Muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y Revolución científica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. (Raquel Bouso García Trad.). Chisokudō Publication.
- Panikkar, R. (2021). *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*. Fragmenta.
- Panikkar, R. (2012). El Ritmo de L'Ésser. Les Gifford Lectures. *Collección: Opera Omnia Raimon Panikkar*. Vol. X /TOM I. Fragmenta.
- Panikkar, R. (1999a). *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Editorial Trotta
- Panikkar, R. (1999b). *El mundanal Silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Ediciones Martínez Roca.
- Platón, (2010.). *Timeo*. Edición bilingüe de José María Zamora. Notas y anexos de Luc Brisson. Abada Editores.
- Pujol, O. (2001). Naturaleza y culto. En Maillard, C. (Ed.). *El árbol de la vida. La naturaleza en el arte y las tradiciones de la India* (pp. 49-68). Editorial Kairós.
- Sheldrake, R. (1994). *El Renacimiento de la Naturaleza. La nueva imagen de la ciencia y de Dios*. Editorial Paidós Ibérica.
- Shiva, V. (2014). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En Mies, M. & Shiva, V. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas* (pp. 275-288). Icaria Antrazyt.
- Shiva, V. (2001). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Icaria.
- Skolimowski, H. (2017). *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Atalanta.