

LA ECOESPIRITUALIDAD DE MICHEL MAXIME EGGER: UNA METANOIA TRINITARIA Y PANENTEÍSTA

THE ECO-SPIRITUALITY OF MICHEL MAIME EGGER: A TRINITARIAN AND PANENTHEISTIC METANOIA

Talia Jiménez Romero¹
Universidad de Estásburgo

enviado 15/07/2023

aceptado 03/11/2023

Resumen: En los últimos años ha crecido el interés -tanto en la academia como en las distintas formas de activismo ambiental, social y político- por el fenómeno de la espiritualización de la ecología y la ecologización de lo religioso. En contexto francófono, la ecoespiritualidad se ha convertido en un tema abordado por estudios en teología contemporánea, así como en investigaciones sociológicas y antropológicas. Este artículo realiza un análisis de las implicaciones teológicas del concepto de ecoespiritualidad desarrollado por Michel Maxime Egger. Para ello, se abordarán brevemente las principales bases epistemológicas y ontológicas sobre las cuales esta concepción se sustenta: la trinidad de Raimon Panikkar, la teología mística de los padres de la Iglesia ortodoxa, el panenteísmo y la ecopsicología.

Palabras clave: ecoespiritualidad; ecología espiritual; ecopsicología; ortodoxia; panenteísmo

Abstract: In recent years, interest has grown -both in academia and in different forms of environmental, social and political activism- in the phenomenon of the spiritualization of ecology and the greening of religion. In a French-speaking context, eco-spirituality has become a topic addressed by studies in contemporary theology, as well as in sociological and anthropological research. This article analyzes the theological implications of the concept of eco-spirituality developed by Michel Maxime Egger. For this, the

[1] (talia.jimenez-romero@etu.unistra.fr)

main epistemological and ontological bases on which this concept is based will be briefly addressed: Raimon Panikkar's trinity, the mystical theology of the fathers of the Orthodox Church, pantheism and ecopsychology.

Keywords: ecospirituality; spiritual ecology; ecopsychology; orthodoxy; panentheism

1. INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del siglo XX ha venido desarrollándose un debate -tanto a nivel académico y social como religioso- sobre las implicaciones espirituales y religiosas de la crisis ecológica. Uno de los principales elementos que impulsaron esta tendencia fue la publicación del artículo de Lynn White Jr. en la revista *Science* en 1967, donde se afirmaba que las raíces ideológicas de la crisis ecológica se remontan a la idea judeocristiana de “antropocentrismo” (White, 1967). Como respuesta, muchas de las iglesias cristianas comenzaron a desarrollar acciones para la protección de la naturaleza, que condujeron, por solo enunciar un ejemplo, a la publicación de la carta encíclica *Laudato Si'* por el papa Francisco en 2015, que trata el problema de la salvaguarda de la “casa común”. La iglesia ortodoxa tomó acciones como el establecimiento, en 1998, de una celebración litúrgica anual dedicada a la protección del medio ambiente cada 1ro de septiembre, mientras que en 2015, la Iglesia rusa decidió hacer del primer domingo de septiembre un día de oración por el medio ambiente. El discurso que relaciona las dimensiones interiores (espirituales/religiosas) con la conciencia ecológica se remonta a pensadores como Henry David Thoreau (1817-1862), Aldo Leopold (1887-1948) y Ralph Waldo Emerson (1803-1882), exponentes de la corriente que hoy se denomina *nature writing*; así como a los filósofos Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y Baruch Spinoza (1632-1677), entre otros. Sin embargo, desde los mismos albores de la humanidad ha existido un vínculo sagrado con la naturaleza, que se ha evidenciado en mayor o menor medida en el pensamiento mágico de los primeros pueblos del planeta. Respecto a este tema, el antropólogo francés Philippe Descola (1949-) señala que muchos pueblos premodernos mantenían una relación especial con las plantas y los animales, a los cuales les atribuían el estatuto de “ancestros” y los trataban como un pariente próximo (Descola, 2011). Para este autor, esta conexión denota la ausencia de “demarcaciones netas entre humanos y no humanos” (p.83) en la época premoderna. En su reconocido libro *Ecology and Religion*, los académicos estadounidenses John Grim (1946-) y Mary Evelyn Tucker (1949-), argumentan que la irrupción de la modernidad en Occidente provocó el

debilitamiento de las múltiples formas que adquirirían las relaciones con la naturaleza en distintas culturas del mundo. Con el establecimiento de una cosmología centrada en la relación entre el ser humano y el Dios monoteísta, el interés por el vínculo profundo con la Tierra y la naturaleza se debilitó. Sin embargo, aún hoy encontramos en muchas culturas del Este, como el budismo, el taoísmo y el confucianismo, así como en las culturas aborígenes de distintas partes del mundo que han logrado sobrevivir al dominio cultural de Occidente, una conexión sagrada con los ciclos de la vida y de la naturaleza. Para Grim y Tucker (2014), la herencia de estas “cosmologías religiosas” y “ecologías religiosas”, a través de sus símbolos, rituales y prácticas, puede contribuir a la reconciliación y la sanación de los vínculos sagrados con las otras formas de vida.

En la cultura occidental, la idea de una relación espiritual con la naturaleza se intensificó a partir de la segunda mitad del siglo XX, a partir de una serie de sucesos desencadenados por la guerra de Vietnam (1955-1975) que tuvieron impacto en el mundo académico, propiciando el desarrollo de una corriente de estudios sobre ética medioambiental. De especial importancia fue -y continúa siendo- la ecología profunda del filósofo noruego Arne Naess (1912-2009), que establece la necesidad de un tránsito del ego individual al “yo ecológico”. La ecología profunda aboga por una nueva ética ambiental a partir de la identificación ecocéntrica, siendo entendida esta última como la identificación del ser humano con todas las formas de la creación. Naess ubica a los seres humanos como componentes de una “red de vida” en la que participan todas las formas de la existencia. Este paradigma ha sido clave en el desarrollo de la ética ambiental desde la década del 70, influyendo en otros movimientos como el ecofeminismo y la ecología política (Devall, 1991).

Es igualmente importante referirse a la religión verde oscuro (*dark green religion*) del reconocido profesor y ambientalista norteamericano Bron Taylor (1955-) como otra de las nociones que se desarrollaron producto de la confluencia de tendencias en la segunda mitad del siglo XX (contracultura, neopaganismo, *New Age*, religiones orientales, sabiduría indígena y ancestral, etc.). Este concepto, que data de 2008, se caracteriza por una profunda preocupación ecocéntrica, a partir de la consideración de un valor intrínseco a todas las formas de vida. Aunque la *dark green religion* es relativamente reciente, ha logrado mezclarse con las grandes religiones del mundo, creando nuevos “híbridos” religiosos en el contexto del ambientalismo (Taylor, 2010).

Para Becci et al. (2021), no es hasta el nuevo milenio que las referencias a la “espiritualidad” se volvieron cada vez más comunes dentro de los círculos ambientalistas europeos, herederos principalmente de la *dark*

green religion de Taylor. Como resultado, estamos siendo testigos de lo que estos autores denominan una “espiritualización de la ecología”.

A principios de la década de los 2000, el ecoteólogo y activista suizo Michel Maxime Egger (1958–) participó en el surgimiento de lo que Monnot y Grandjean (2021) califican como un “escenario espiritual alternativo”, marcado por la ecología, lo cual le ha permitido vincular tres mundos o espacios: el diálogo entre varias tradiciones espirituales en búsqueda de significado, la ecología, y los principales problemas socioeconómicos de la actualidad.

En 2016, Egger fundó el “Laboratorio de Transición Interior”² en Lausana, Suiza. Para Monnot y Grandjean (2021), este laboratorio es uno de los nodos más influyentes dentro de una red en este país (y que comienza a expandirse internacionalmente) que aboga por una “transición interior”. Una de sus principales fuentes es precisamente la obra de dos autores de la contracultura: Joanna Macy y Theodore Roszak, símbolos de la ecopsicología que abogan por la “reconexión” con la naturaleza.

Monnot y Grandjean (2021) añaden que esta estructura, única en Suiza, es igualmente innovadora en el sentido de que se dirige tanto a cristianos como a otros tipos de actores, además de aquellos quienes practican la llamada “militancia sostenible”. Su capacidad para unir diferentes grupos sociales y discursos como religión y espiritualidad, ecología, política y altermundismo ha dado paso a un nuevo modo de militancia holística que relaciona las esferas sociales con la ecología. De esta manera, el Laboratorio creado por Egger ha sido, en el caso del activismo suizo, una “innovación sin precedentes” (114, traducción propia) que ha logrado vincular las instituciones religiosas dominantes con formas más alternativas de ecoespiritualidad.

Estos autores concluyen que un acercamiento a la ecología, mucho más internalizado o espiritualizado, está siendo promovido por el trabajo de Michel Maxime Egger y las redes de las cuales este ecoteólogo forma parte. Su enfoque en los aspectos religiosos o espirituales de la crisis ecológica portan igualmente una nueva noción de espiritualidad que no se reduce a lo contemplativo, sino que redirige al sujeto a un conjunto de acciones y posturas sociales (Monnot y Grandjean, 2021).

Michel Maxime Egger es igualmente conocido por la publicación de su libro *La terre comme soi-même: repères pour une éco-spiritualité* (2012)³, que le permitió sentar las bases epistemológicas y las implicaciones teóricas de la ecoespiritualidad, corriente teórica en expansión en terreno

[2] Ver sitio web: <https://voir-et-agir.ch/transitioninterieure/>

[3] La traducción en español del título es: *La tierra como uno mismo: referentes para una ecoespiritualidad*. El libro aún no ha sido traducido al español.

francófono⁴. Su segundo libro más importante, *Soigner l'esprit, guérir la Terre. Introduction à l'écopsychologie* (2015)⁵ convoca a una alianza entre psicología y ecología a partir de las bases establecidas por los ya mencionados Macy y Roszak en la década de los 70. Como lo afirma Lobo (2017), la noción de ecoespiritualidad de Egger permite desarrollar una espiritualidad de la naturaleza acorde a los problemas ecológicos contemporáneos, así como una teología capaz de ofrecer una respuesta a la crisis ecológica.

Este artículo realiza un análisis de las implicaciones teológicas del concepto de ecoespiritualidad desarrollado por Michel Maxime Egger a lo largo de su obra. Para ello, se abordarán las principales bases epistemológicas y ontológicas sobre las cuales se sustenta. Es necesario aclarar que este trabajo se nutre de las investigaciones de doctorado de su autora sobre la obra de Egger, prácticamente desconocida en contexto hispanico.

2. LA NOCIÓN DE ECOESPIRITUALIDAD DESARROLLADA POR MICHEL MAXIME EGGER

Como se ha explicado anteriormente, el discurso académico sobre las dimensiones espirituales de la ecología y las dimensiones ecológicas de la práctica espiritual/religiosa ha venido desarrollándose desde la segunda mitad del siglo XX. Leslie Sponsel (2012) utiliza el término de ecología espiritual para enfatizar el desarrollo espiritual en interconexión con la naturaleza. Su objetivo final es reconocer la relevancia de las diferentes religiones y espiritualidades para hacer frente, de manera constructiva, a la crisis ecológica. Esta autora se refiere a un movimiento que, desde la década de los 90 del siglo pasado, ha vinculado la alienación humana de la naturaleza con el desencanto y la objetivación del medio ambiente. Concepción similar se encuentra en el concepto de religión de la naturaleza del ya mencionado Bron Taylor (2010), el cual se refiere a las percepciones y prácticas religiosas que se caracterizan por el respeto por el medio ambiente, así como por un sentido de conexión con la tierra. Su esencia se manifiesta en las formas de paganismo, animismo y panteísmo. El concepto también está muy ligado a la celebración del primer Día de la Tierra en 1970, que popularizó su uso. Catherine Albanese, en su exitoso libro *Nature Religion in America* (1991)⁶, amplía el concepto de religión de la naturaleza para incluir casos en los que la naturaleza tiene una importancia simbólica sin ser considerada sagrada.

[4] Destacan las investigaciones de autores como [Julia Itel](#), [Jean Chamel](#), [Aurélie Choné](#), [Christophe Monnot](#) y [Alexandre Grandjean](#), [Clément Barniaudy](#) y [Damien Delorme](#)

[5] *Sanando el Espíritu, Sanando la Tierra. Introducción a la ecopsicología.*

[6] En español, *Religión de la Naturaleza en América.*

Auréline Choné (2016) es conocida en contexto francófono por haber sido uno de los primeros autores, en conjunto con Egger, en popularizar el término de ecoespiritualidad. Para ella, la ecoespiritualidad emergió como un discurso coherente en torno a la década de 1980, en el contexto de una crisis del movimiento ecologista y una crisis de las grandes religiones del mundo. Para esta autora, la ecoespiritualidad es:

(...) un concepto difuso que abarca un amplio espectro del discurso cuyo desafío es siempre mostrar que la crisis ecológica es una crisis de valores (...), de esencia espiritual, y que, en consecuencia, la respuesta a dar no puede ser sólo de carácter técnico y material, sino sobre todo de una dimensión espiritual en el sentido amplio, de una “ecología interior” (69, traducción propia).

La ecoespiritualidad de Egger (2012) se refiere igualmente a esta correlación entre transformación interior y transformación del mundo. Sin embargo, la originalidad de su concepto radica en la articulación que el autor logra entre su concepción trinitaria de la realidad (ser humano, Dios, cosmos) heredada de Raimon Panikkar; el cristianismo ortodoxo y su enfoque teológico y místico de la creación (así como su concepción trinitaria de la realidad); el panenteísmo como punto mediador entre el materialismo y el panteísmo (que el autor sitúa en la ortodoxia); y la corriente de la ecopsicología (que brinda conceptos clave de la relación entre la psique y la naturaleza). A continuación, intentaré definir brevemente los presupuestos más importantes de la ecoespiritualidad eggeriana.

Para Egger (2012), la crisis ecológica contemporánea no se limita a la acción o los efectos del ser humano sobre la naturaleza, sino que abarca igualmente otros espacios y dimensiones como nuestra relación con nosotros mismos, con los otros, con la naturaleza y con lo sagrado. Se trata, por tanto, de una crisis cultural, psicológica y espiritual que nos lleva a un cuestionamiento ontológico del lugar del ser humano en el universo. Por tanto, cuando hablamos de crisis ecológica, no debemos solamente referirnos a una crisis externa, que sería solamente abordada desde una “ecología exterior” a través de medidas económicas, ambientales, tecnológicas y políticas. La crisis a la que se refiere Egger, en cambio, debe ser abordada desde lo que este autor califica como una “ecología interior”: una metanoia (en el sentido griego del término, que significa transformación interior) capaz de restablecer el vínculo sagrado entre el ser humano y la naturaleza.

Su noción de ecoespiritualidad tiene como principal propósito la apertura de un “lugar para el discurso de la teología y la fe en la naturaleza. No a invalidar otros discursos –ecológico, científico, político, etc.– sino completarlos y fertilizarlos dejándose fertilizar por ellos” (Egger, 2012, 27,

traducción propia). De esta manera, pretende superar el dualismo tradicional entre el panteísmo y el materialismo. El primero identifica a Dios y la naturaleza como un mismo sujeto, confiriéndole a esta última un carácter divino y llegando a afirmar que ella es Dios. Esta tendencia se pone de manifiesto, por ejemplo, en el animismo, así como en las tradiciones primeras y algunas espiritualidades orientales. El segundo, en cambio, niega toda significación espiritual a la naturaleza, reduciéndola así a un objeto manejable y manipulable. Para Egger (2012), un ejemplo de esta última es la doctrina religiosa clásica de la dominación, criticada por White en 1967, como se expuso anteriormente. Esta tendencia ha sido igualmente alimentada por las tradiciones ateas del científicismo y del marxismo-leninismo.

Para Egger (2012), la ecoespiritualidad es el concepto que designa la integración entre ecología exterior y ecología interior, una fusión entre ecología y espiritualidad. Esta no se trata simplemente de añadir una dimensión espiritual al compromiso ecológico o una dimensión ecológica al camino espiritual, sino de comprender que una no puede existir sin la otra. “(...) pues Dios, el ser humano y el cosmos -siendo distintos- son fundamentalmente uno” (p.19, traducción propia).

La ecoespiritualidad debe también implicar una bifurcación paradigmática, tan importante como la que condujo a la modernidad occidental luego del fin de la Edad Media. Tal cambio implica lo que el autor denomina una metanoia “personal y cósmica”, es decir, un cambio radical que permita superar los dualismos y alcanzar una relación interior de comunión con la naturaleza.

Egger propone una nueva alianza entre el ser humano y la naturaleza a través de una evolución de orden espiritual sustentada en un compromiso concreto, cotidiano y político. Tal compromiso debe materializarse a través de prácticas ecológicas, solidarias y ciudadanas que se desarrollen a partir de dinámicas individuales y colectivas (Egger, 2012). Como lo expresa el patriarca ecuménico Bartolomeo I, esta metanoia individual y colectiva “requiere una nueva forma de existir (...), un cambio radical de actitud, una visión renovada y una perspectiva fresca” (Bartolomeo I, 2015 en Egger, 2023, 82, traducción propia). En este punto, la ecopsicología, como veremos más adelante, juega un papel fundamental.

Para comprender las implicaciones teóricas y prácticas de la ecoespiritualidad de Michel Maxime Egger, se hace necesario abordar las principales bases epistemológicas sobre las cuales se sustenta esta concepción.

2.1 PRINCIPALES BASES EPISTEMOLÓGICAS DE LA ECOESPIRITUALIDAD EGGERIANA

Como se ha mencionado previamente, la ecoespiritualidad de Michel Maxime Egger se apoya en diferentes discursos que el autor logra articular a través de una teoría y una praxis coherente. Principalmente, podrían definirse cuatro vertientes principales que contribuyen al desarrollo de esta concepción. En primer lugar, la Trinidad radical de Raimon Panikkar y su vínculo indivisible entre el ser humano, Dios y el cosmos. En segundo lugar, la teología ortodoxa de los padres de la Iglesia y su noción sobre creación. Egger se refiere principalmente a cuatro padres: Ireneo de Lyon, Gregorio Palamás, Máximo el Confesor y Gregorio Nacianceno. En tercer lugar está el panenteísmo, estrechamente relacionado con la teología de los padres de la Iglesia ortodoxa. En cuarto y último lugar se encuentra la ecopsicología, sobre todo a través de los aportes de Joanna Macy y Theodore Roszak. A continuación, se intentará destacar brevemente los elementos más importantes de cada una de las corrientes anteriormente mencionadas, así como sus aportes específicos a la ecoespiritualidad de Egger.

2.1.1 La Trinidad radical

La concepción de ecoespiritualidad de Egger está estrechamente relacionada con el vínculo indivisible entre el ser humano, Dios y el cosmos que establece la Trinidad radical del teólogo y filósofo catalán Raimon Panikkar (1918-2010). De hecho, el propio Egger afirma que su ecoespiritualidad se posiciona epistemológicamente en la Trinidad radical.

Esta tri-unidad, ya en el fondo, pero aún no realizada, es la estrella polar que da su Oriente a mi vida. Mi camino espiritual y mis compromisos (eco)ciudadanos durante más de treinta años no han tenido otro fin que contribuir a su cumplimiento en la carne del mundo (...). Transformación del mundo y transformación de uno mismo son uno (Egger en De Bouver, 2017, 22, traducción propia).

Para este autor, la crisis ecológica es la manifestación de esta ruptura entre el ser humano, Dios y el cosmos. Ello se traduce en una pérdida de la visión trinitaria del mundo, para la cual esos tres elementos son inseparables. Por esta razón, Egger (2012) intenta hacer un rescate y readaptación de la Trinidad radical en un esfuerzo por asumir una visión holística de la realidad, y por tanto de la naturaleza.

La Trinidad es considerada una idea clave en la teología contem-

poránea, ya que ofrece una nueva perspectiva sobre la relación entre Dios y la humanidad, al mismo tiempo que reconcilia las diferencias culturales y religiosas. El concepto de Trinidad radical pretende comprender el carácter trinitario de la realidad a través de su dimensión divina, humana y cósmica. Esta concepción enfatiza el carácter relacional de las tres personas en la Trinidad, lo que ayuda a desarrollar la idea sobre la divinidad y la realidad como una relación (Panikkar, 2016).

Panikkar (2016) realiza una distinción entre la Trinidad inmanente (*ad intra*, dentro de la divinidad) y la Trinidad económica (*ad extra*, en el mundo exterior). Mientras que la primera se refiere al ser de Dios y tiene una concepción ontológica, la segunda es relativa a la acción de Dios a través de una concepción soteriológica. Esta reflexión no es nueva: la podemos encontrar en otros teólogos como Karl Barth y Gérard Siegwalt. Sin embargo, la Trinidad radical de Panikkar intenta superar esta dualidad clásica a través de una nueva concepción, un nuevo campo de análisis: el de toda la Realidad. A esta noción, le da el nombre de Trinidad radical.

Para el autor catalán, el pensamiento teológico contemporáneo ha permitido afirmar que la Trinidad inmanente y la Trinidad económica “no son sólo uno y lo mismo, sino que uno revela la naturaleza del otro” (Panikkar, 2013, 339, traducción propia). Esta idea se atribuye a menudo a Karl Rahner, pero encontramos en Tomás de Aquino la afirmación de “que el único y mismo acto por el cual el Padre engendra al Hijo crea el mundo” (339, traducción propia). Para Panikkar, necesitamos un diálogo más íntimo dentro del cristianismo entre el dogma de la Trinidad y el de la creación, como aparece en el pensamiento de Santo Tomás.

Por esta razón, la Trinidad radical de Panikkar se propone extender el privilegio de Trinidad divina a toda la realidad. En consecuencia, la realidad no aparece sólo como trinitaria: es la verdadera y última Trinidad. En este sentido, “la Trinidad no es el privilegio de la Divinidad sino el carácter de la realidad en su conjunto” (Panikkar, 2013, 340, traducción propia).

Para él, el desarrollo y surgimiento de tal Trinidad fue retrasado por el miedo al panteísmo, así como por la preocupación por defender el absoluto divino. Actualmente, el desarrollo de la “secularidad sagrada”, unido al de la conciencia ecológica (que él prefiere llamar conciencia ecológica⁷), al que se suma el futuro incierto de nuestra civilización, preparan

[7] Encontramos un concepto similar en la filosofía de Arne Naess. Para este autor, la ecología es una perspectiva global y holística, tanto teórica como práctica, que trata de articular la ciencia de la ecología con los principios metafísicos y ontológicos de la ecología profunda. Su propósito es mostrar cómo reaccionar ante los problemas ambientales y cómo tomar mayor conciencia y conexión con la biosfera, considerándola como una fuente de valor que incluye un conjunto de relaciones (Naess, 2017).

el terreno para lo que él llama la visión cosmoteándrica. Esta visión sólo hace explícito lo que las religiones orientales han afirmado durante mucho tiempo: la relación constitutiva entre el cielo, la tierra y el ser humano (Panikkar, 2004).

En resumen, Panikkar intenta desarrollar una nueva hermenéutica basada en la Trinidad como dogma central de varias tradiciones religiosas, pero utilizando un lenguaje cristiano, sin limitarse exclusivamente a la teología cristiana tradicional. Todo ello con el objetivo principal de otorgar al cosmos un lugar central en nuestra concepción de la realidad, así como otorgar al ser humano su propia participación en la transformación de dicha realidad (Panikkar, 2016).

Egger (2012) intenta, a partir de los elementos anteriormente expuestos, desarrollar una ecoespiritualidad cosmoteándrica: una visión relacional del ser humano, Dios y el cosmos; una unión sin confusión, así como una distinción sin separación. Los fundamentos para tal ecoespiritualidad los encuentra en la teología de los Padres de la Iglesia, que definen al ser humano como un microcosmos, un mediador y un “pequeño Dios” (*microtheos*): un puente entre la tierra y el cielo.

2.1.2 La teología ortodoxa y su vínculo con el panenteísmo

Como se ha explicado anteriormente, otra de las bases epistémicas de la ecoespiritualidad de Michel Maxime Egger -que marca el posicionamiento ontológico de este autor- es el enfoque teológico y místico de la Iglesia oriental, que se refiere también a una Trinidad entre el ser humano, Dios y el cosmos. Para Egger, la teología mística ortodoxa nos invita a pensar en términos de panenteísmo⁸ afirmando que “Dios está en el universo y el universo está en Dios” (Palamas, 1995 en Egger, 2023, 85, traducción propia).

El panenteísmo permite, según Egger (2012), “reencantar” nuestra relación con la naturaleza, es decir, restituir su dimensión sagrada y participar en ella⁹. También conlleva a concebir la naturaleza no sólo

[8] El panenteísmo es un concepto relativamente nuevo, atribuido al filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) y retomado por el teólogo ruso Serguéi Bulgákov (1871-1944). El término alemán que lo designa es Allingottlehre, que significa “la doctrina del todo en Dios”.

[9] Para Egger (2023), el tema de la re-sacralización de la naturaleza es complejo en el medio eclesial por el rechazo de este último a las formas de neopaganismo. El objetivo de su ecoespiritualidad no es promover un culto a la naturaleza a través de una deificación de esta, sino devolver a la naturaleza su dimensión espiritual. Por esta razón, el autor revisita la noción de creación con el fin de buscar “el vínculo ontológico que esta postula con un Dios creador que es origen de la naturaleza. Desde la perspectiva bíblica, la naturaleza no nace de sí misma, sino que deriva su existencia de otro. No es ella quien nos salvará, sino Dios”

como el reflejo de Dios, sino como el lugar de su presencia. Esta perspectiva se encuentra para él en los textos de los Padres de la Iglesia y en la meditación de las Escrituras. Específicamente, Egger se centra en la idea ortodoxa de la creación como una teofanía, lo cual significa que la creación es una manifestación de Dios, de su sabiduría y de su bondad. Esta visión permite afirmar que la naturaleza, al ser creada (y no tener esencia divina) participa de la vida de Dios, que es “inmanente en su trascendencia y trascendente en su inmanencia” (Egger, 2023, 85, traducción propia)¹⁰.

Para Egger (2012, 2023), cuatro padres de la iglesia ortodoxa afirman este vínculo panenteísta entre Dios y la creación: Ireneo de Lyon (y su visión sobre la encarnación y la salvación); Gregorio Nacianceno (y su concepción del ser humano como mediador entre la tierra y el cielo); Máximo el Confesor (y su teoría de los *logoi*) y Gregorio Palamas (y su doctrina de las energías increadas)¹¹.

Según los Padres de la Iglesia, Dios está presente en las criaturas a través de sus ideas-voluntades (*logoi*) y de sus energías increadas. Cristo tiene una dimensión cósmica: el Verbo divino al encarnarse no sólo se hizo hombre, sino que asumió toda la carne del mundo. La naturaleza es, pues, sagrada, sin ser de esencia divina. Don gratuito del Creador, lleno de la vida del Espíritu, es -en su extraordinaria diversidad- una teofanía: una revelación de lo Invisible (Egger, 2012, 121, traducción propia).

En su obra, Egger (2012) se refiere a tres características o aportes específicos del Oriente cristiano que demuestran el potencial de la ortodoxia para contribuir al desarrollo de la ecoespiritualidad. En primer lugar se encuentra su teología mística, litúrgica y ascética, que se mantuvo fiel a los Padres de la Iglesia. Estos desarrollaron la teología cristiana a partir de las Escrituras, de las categorías filosóficas y de su experiencia espiritual, en una época en que las Iglesias de Oriente y Occidente no se habían

(Egger, 2023, 85, traducción propia).

[10] Aunque Egger se apoya en cuatro padres de la Iglesia ortodoxa para presentar sus ideas panenteístas sobre la relación entre el ser humano y Dios, otros erudito, como por ejemplo Isidoro de Sevilla (560-636), han presentado ideas interesantes respecto a este tema. Para este último: “La inmensidad de la grandeza de Dios es de tal naturaleza, que hemos de entender que ÉL está dentro de todos los seres, pero no incluido, y fuera de todos, pero no excluido (...). Así, pues, porque está en el exterior manifiesta ser el creador, y porque está en el interior, demuestra que lo gobierna todo.” (Isidoro de Sevilla en Ortega Muñoz, 1989, p.113)

[11] Aunque no me detendré a explicar cada una de estas aportaciones teológicas (pues se extendería demasiado este artículo), se hace necesario mencionarlas. A continuación, se intentará desarrollar una visión general que las incluya a todas, de la misma manera en que lo hace Egger.

separado por completo. Por tanto, su herencia sigue siendo común a todo el mundo cristiano.

La segunda característica es la de la llamada mentalidad premoderna del cristianismo ortodoxo, que permaneció fiel al Imperio Otomano (1299-1922) y por tanto no experimentó la bifurcación paradigmática de Occidente. Por eso el racionalismo, enemigo del conocimiento contemplativo y simbólico, no causó el mismo daño en el cristianismo ortodoxo (Egger, 2012).

Finalmente, su teología de la sacralidad del mundo -en particular a través de su doctrina de los *logoi* y las energías increadas- le permitió al cristianismo ortodoxo desarrollar una experiencia del cosmos como un lugar de presencia divina, así como una visión de la materia como vector de las energías increadas (Egger, 2012).

Es igualmente importante, para este autor, devolver al ser humano su lugar en la creación y en el universo, pues “no habrá nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano” (Laudato Si’ 118 en Egger, 2023, 88, traducción propia). Para lograrlo, es necesario abordar el vínculo ontológico entre el ser humano y la naturaleza, lo que implica la adopción de la idea del ser humano como “microcosmos”. Egger (2012) desarrolla esta concepción apoyándose en la teología de los Padres de la Iglesia y su concepción del ser humano como un mediador y un “pequeño Dios” (*microtheos*). Su planteamiento también parte de la idea del filósofo noruego Arne Naess (1912-2009) sobre la necesidad de pasar del ego individual y social al “yo ecológico”. También se basa en el concepto de inconsciente ecológico desarrollado por Théodore Roszak (1933-2011).

Para Egger (2012), el primer paso hacia una ecoespiritualidad consiste en devolver la dimensión de misterio a nuestra representación del cosmos. La noción de creación permite superar el dualismo entre panteísmo y materialismo, que condiciona nuestra concepción de la naturaleza. Revisitada desde la tradición mística ortodoxa, conduce a una visión holística y relacional de la realidad.

2.1.3 La ecopsicología

A lo largo de su producción académica, Egger se apoya en las nociones de la ecopsicología como herramientas para desarrollar una interpretación de la dimensión psicológica en cuestiones ecológicas. Esta corriente fue inaugurada oficialmente por Theodore Roszak con su libro *The Voice of The Earth* (1992)¹², y aún hoy sigue muy ligada al mundo anglosajón (en particular Estados Unidos y Gran Bretaña). También se nutre de las

[12] En español, *La Voz de la Tierra*.

aportaciones de Joanna Macy y Paul Shepard, quienes, junto a Roszak, constituyen los máximos representantes de este paradigma.

Como explica Koller (2017), la ecopsicología se cristaliza en la década de los 90 del siglo pasado a través de una doble constatación:

la psicología del ser humano no puede concebirse sin tener en cuenta la relación de esta última con la biosfera, y los problemas ecológicos no pueden resolverse sin tener en cuenta los manantiales complejos de la psicología humana (21, traducción propia).

La ecopsicología reúne los enfoques teóricos de la ecología profunda (Arne Naess), la psicoterapia (*gestalt*, análisis junguiano, psicología transpersonal¹³), las espiritualidades (budismo, chamanismo, pueblos primeros y amerindios), el ecofeminismo (Carolyn Merchant), la literatura naturalista (Henry David Thoreau, Gary Snyder) y la ciencia contemporánea (teoría de sistemas, física cuántica). Se basa en particular en el trabajo de Roszak, Macy y Shepard, quienes lograron sentar las bases para una integración real entre los campos de la psicología y la ecología. Para Egger (2015), esta diversidad de bases epistemológicas no implica la ausencia de puntos de convergencia. De hecho, algunas de las principales características de la ecopsicología son su visión transdisciplinaria y su filosofía holística.

Una de las principales tesis de la ecopsicología sostiene que entre el ser humano y la naturaleza existe un vínculo esencial, no sólo de naturaleza biológica, sino emocional y ontológica. Por tanto, hacer frente a la crisis ecológica significa también restablecer y revitalizar ese vínculo, debilitado por el desarrollo de la modernidad occidental (Egger, 2015).

Para Egger (2015), la ecopsicología de Roszak posee una dimensión filosófica general (que implica el vínculo a restablecer entre el alma y el cosmos) y una dimensión filosófica específica: “la toma en cuenta de la dimensión psicológica en el abordaje de los problemas medioambientales y el abordaje del mundo natural en las acciones terapéuticas” (15, traducción propia). Roszak definió la ecopsicología a través de cuatro elementos principales: la síntesis emergente de la ecología y la psicología; la aplicación de los principios de la ecología a la práctica de la psicoterapia; el restablecimiento del vínculo emocional entre el ser humano y el planeta; y el

[13] Como Chamel (2023) lo explica, la ecopsicología se aparta del pensamiento freudiano y de la teoría positivista (teorías dominantes en la psicología) para alinearse con la teoría de Jung y las corrientes de la *gestalt* y la psicología transpersonal. “De hecho, la ecopsicología se basa en una propuesta cosmológica que la impulsa mucho más allá de una simple rama ambiental de la psicología” (41, traducción propia).

entendimiento de la salud “como si el mundo completo fuera importante” (15, traducción propia).

Roszak se refiere a la necesidad de una apertura de los activistas ambientales a una dimensión de interioridad, que pueda comprender a la psique humana como indisociable de la biosfera. Esta apertura no puede estar originada solamente en la razón y la información, sino que tiene que ser impulsada por una transformación interior. Siguiendo la misma lógica, la psicología debe también apoyarse en la ecología, pues una de las principales causas del malestar psicológico y espiritual es la separación entre el ser humano y la naturaleza que se originó desde el final del siglo XV (Egger, 2015).

Yo creé ese término [la ecopsicología] no con la intención de lanzar una nueva escuela de psicología, sino con la esperanza de que las relaciones ambientales se conviertan en un componente de cada orientación terapéutica, al mismo nivel que las relaciones familiares (Roszak, 2004 en Egger, 2015, 17, traducción propia).

El espíritu de la ecopsicología implica una tarea tanto psicológica como terapéutica, pero también filosófica. Debe ser capaz de superar los dualismos entre ser humano/naturaleza e interior/exterior. También se acompaña de un enfoque holístico, que considera el vínculo entre los humanos y la naturaleza no sólo como biológico, sino ontológico. Al mismo tiempo, desarrolla un enfoque transdisciplinario, con una visión ecocéntrica del mundo y una finalidad terapéutica (Egger, 2015).

En la actualidad, Michel Maxime Egger es considerado el principal facilitador de la Red de ecopsicología francófona en Suiza¹⁴, que destaca la dimensión interior y espiritual de la transición ecológica. En conjunto con el Laboratorio de transición interior, una de las principales actividades de este ecoteólogo es el desarrollo de talleres de “Trabajo que conecta”¹⁵, entendiendo este último como una actividad que reivindica una sensibilidad ecoespiritual, una forma de ecopsicología práctica que se basa en el trabajo de Joanna Macy.

Retomando los enfoques de los actores contraculturales del mundo inglés y coloreando con una perspectiva ecoespiritual basada, entre otras cosas, en los escritos de los Padres de la Iglesia¹⁶, MME¹⁷ induce una innovación.

[14] En francés, Réseau romand d'écopsychologie. Ver sitio web: <https://ecopsychologie.site/>

[15] En francés, “Travail qui relie”, también denominado TQR. Ver sitio web: <https://www.travailquirelie.ch/>

[16] Elemento que se abordará más adelante en este trabajo.

[17] Michel Maxime Egger.

Propone una versión particular de la idea de “transición interior” en un contexto francófono y religioso: podría tener lugar tanto en los círculos de la iglesia tradicional como entre los activistas ecológicos (Monnot y Grandjean, 2021, 119, traducción propia).

3. CONSIDERACIONES FINALES

Para Egger (2012), la ecoespiritualidad es una unión no fusional entre el ser humano y la naturaleza. Se trata de una metanoia personal y cósmica, un cambio radical en las concepciones dualistas de nuestra relación con la naturaleza, con los otros y con lo divino. Significa también el establecimiento de una nueva alianza entre el ser humano y la naturaleza a través de la evolución espiritual e interior. Su finalidad es la integración entre la transformación interior y la preservación de la naturaleza.

Este cambio de orden interior tiene tres implicaciones. La primera es la refundación de una cosmología no dualista, capaz de restaurar el vínculo sagrado con la creación. Para ello, el autor se apoya en el panenteísmo, una visión que permite superar las limitaciones del panteísmo y del materialismo. El panenteísmo constituye la vía para “reencantar” nuestra relación con la naturaleza, debilitada como resultado de un proceso antropocéntrico y monoteísta de dominación que comenzó con la modernización occidental. Este proceso es posible a partir de una relectura de la teología de los padres de la Iglesia ortodoxa, quienes desarrollaron un panenteísmo fundado en una teofanía de la creación. Su concepción sobre la presencia de Dios en la creación, principalmente a través de la teología de los *logoi* y las energías increadas, permite adoptar una visión trinitaria sobre la realidad misma. Esta Trinidad, tal y como lo plantea Panikkar, implica una interconexión, en una unión sin confusión, entre el ser humano, Dios y el cosmos.

La segunda implicación de este cambio es la reconsideración del lugar y el papel del ser humano en la creación (Egger, 2012). Como expliqué anteriormente, la teología mística de la ortodoxia porta una visión del ser humano como mediador entre la tierra y los cielos. El ser humano no es considerado un Dios, pero sí un *microtheos*. Esta afirmación se sustenta a través de la doctrina de los *logoi*, que son, según Máximo el Confesor, emanaciones de ese Logos eterno que es Dios. Como lo afirma Prinz (2019), cada entidad contiene las intenciones de Dios y el sentido del orden creado. Para Egger (2012), la toma de conciencia sobre nuestra cualidad de microcosmos y *microtheos* -que nos convierte en seres tanto individuales como sociales, cósmicos y espirituales- es “el fundamento de una vida en comunión con los demás y con todo el cosmos” (199, traducción propia).

La última implicación de esta evolución es el paso de la teoría a la praxis, mediante el desarrollo de otro modo de conocimiento -sensorial, espiritual y simbólico-, capaz de integrar todos los planos de la realidad (Egger, 2012). Este autor hace hincapié en la praxis como vía de realización de la ecoespiritualidad.

Desde nuestra perspectiva, la ecoespiritualidad no es, por tanto, ni un proceso de desarrollo personal, ni el signo de una despolitización o de una individualización de la ecología. Por el contrario, su impacto se multiplica cuando se vive en comunión y cooperación con los demás. Sólo adquiere todo su sentido cuando se articula con compromisos ecociudadanos, individuales y colectivos (...) Los ecogestos y compromisos ya no se nos plantean como deberes fruto de una reflexión o como un ideal al que conformarse más o menos laboriosamente, sino como el fruto casi orgánico de una necesidad interior ligada a un viaje de conexión profunda con la Tierra, todos los seres que la habitan y con el misterio divino que es su fuente (Egger, 2023, 94, traducción propia).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albanese, C. L. (1991). *Nature religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: Chicago University Press

Becci, I., Monnot, C., y Wernli, B. (2021). "Sensing 'Subtle Spirituality' among Environmentalists: A Swiss Study". *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 15 (3), pp.344-367. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.40147>

Chamel, J. (2023). "L'écospiritualité : se relier aux êtres de la Terre". *Ethnologie française*, 53, pp.37-51. <https://doi.org/10.3917/ethn.231.0037>

Choné, A. (2016). "Écospiritualité". En Choné, A., Hajek, I., y Hamman, P. (Eds.), *Guide des Humanités environnementales* (pp.59-72). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. doi:10.4000/books.septentrion.19284.

Descola, P. (2011) "Más allá de la naturaleza y de la cultura". En Montenegro, L (ed.) *Cultura y Naturaleza*. Bogotá. Jardín Botánico de Bogotá Celestino Mutis, pp.76-97. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/393.pdf>

Devall, B. (1991). "Deep ecology and radical environmentalism". *Society and natural resources*, 4, pp.247-258. DOI: 10.1080/08941929109380758

De Bouver, E. (2017). "Le militantisme spirituel : une nouveauté?". En *Question*, 122, pp.20-24

Egger, M. M. (2023). "L'écospiritualité, un chemin entre Terre et Ciel". *Études*, pp.81-94. <https://doi-org.sire.ub.edu/10.3917/etu.4302.0081>

- _____ (2015). *Soigner l'esprit, guérir la Terre*. Ginebra: Labor et Fides
- _____ (2012). *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*. Ginebra: Labor et Fides
- Grim, J. y Tucker, E. (2014). *Ecology and Religion*. Washington: Island Press
- Koller, S. (2017). "Soigner l'esprit et guérir la terre. Quand l'écologie et la psychologie s'entrecroisent". *Psychoscope*, 3, pp.21-23. https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_CAD91ECED034.P001/REF.pdf. Consultado el 13 de julio 2023
- Lobo, M. (2017). "L'écospiritualité est-elle une corrélation ?" *De Gruyter. International Yearbook for Tillich Research* Vol 12. DOI : <https://doi.org/10.1515/tillich-2017-0107>
- Monnot, C., y Grandjean, A. (2021). "Advocating in ecology through meditation. A case study on the Swiss "inner transition" network". En C. Proeschel, D. Koussens, y F. Piraino (Eds.), *Religion, Law and the Politics of Ethical Diversity. Conscientious Objection and Contestation of Civil Norms* (pp. 111-126). Abingdon: Routledge
- Naess, A. (2017). *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*. París: Éditions du Seuil
- _____ (1973). "The shallow and the deep, longrange ecology movement. A summary". *Inquiry*, 16 (1-4), pp.95-100. doi:10.1080/00201747308601682
- Ortega Muñoz, J. F. (1989). "Comentario a las «Sentencias» de Isidoro de Sevilla". *Thémata: Revista de filosofía*, 6, p.107-123. https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/27190/file_1.pdf?sequence=1
- Prinz, H. (2019). "Recreation and Environmental Restoration: Ecological Readings of St. Maximus the Confessor". *WHEATON WRITING: A Journal of Academic Essays*, 4, pp.57-64. https://journals.wheaton.edu/index.php/wheaton_writing/article/view/580. Consultado el 15 de julio 2023
- Sponsel, L. E. (2012). *Spiritual ecology: a quiet revolution*. Santa Barbara: Praeger
- Taylor, B. (2010). *Dark green religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University of California Press
- White, L. (1967). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science*, 155 (3767), pp.1203-1207. <http://www.jstor.org/stable/1720120>. Consultado el 13 de julio 2023.

