

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 28, No. 1 (2008) 57-72

Las cosmovisiones y la relación Dios/Mundo¹

ANTHONY BALCOMB

Resumen: La división entre Dios y el mundo, reflejada en las teologías de la modernidad, acompaña la cosmovisión moderna. Las propuestas teológicas para el re-encantamiento del mundo buscan nuevas comprensiones de la relación Dios/Mundo. Las tres líneas que se están desarrollando actualmente para una agenda de re-encantamiento son el panteísmo, el panenteísmo y la ortodoxia oriental. En panteísmo busca pistas en el paganismo, el panenteísmo explora la presencia de Dios en y a través del cosmos y la ortodoxia oriental incorpora la Trinidad en su distinción entre la esencia de Dios y su actividad en el universo. La relación Dios/Mundo es un tema vital para la teología, ya que se refiere a la naturaleza de nuestra fe y nuestra práctica en el mundo, lo que a su vez tiene que ver con nuestra forma de estar en el mundo.

¹Para una discusión más completa de este tema, ver mi conferencia inaugural en la Escuela de Religión y Teología, Universidad de Kwazulu-Natal titulada "The Great Comeback of God(s) – theological challenges and opportunities in a post-secular world" (2008, inédita).

Palabras claves: panteísmo, panenteísmo, ortodoxia oriental, monoteísmo, Dios, mundo.

Key words: pantheism, panentheism, Eastern Orthodoxy, monotheism, God, world.

Abstract: The modern worldview has been accompanied by a theology that establishes a divide between God and the world. The theological proposals for the re-enchantment of the world seek new understandings of the God/World relationship. The three directions that a theology of re-enchantment is taking are pantheism, panentheism and Eastern Orthodoxy. Pantheism focuses on paganism and pagan studies, panentheism explores the presence of God in and through the cosmos, while Eastern Orthodox theology incorporates the Trinity in its distinction between the essence of God and God's creative activity. The God/World relationship is a vital issue for theology, because it has to do with the nature of our faith and practice in the world, which has to do with our way of being in the world.

INTRODUCCIÓN

Nuestra reflexión sobre las epistemologías, ontologías y cosmologías de las cosmovisiones premoderna, moderna y postmoderna, inevitablemente nos lleva a preguntarnos acerca de las teologías que “naturalmente” acompañan estas cosmovisiones. La crítica más fuerte se ha dirigido a la cosmovisión moderna. La cosmología mecanicista se asocia a una epistemología objetivadora y no-participativa, una ontología que rompe la totalidad y que afirma la linealidad del tiempo. Históricamente, esta cosmovisión ha estado ligada a la idea de un creador omnipotente y omnisciente, que gobierna un universo objetivado y materialista a partir de leyes físicas predecibles. Esta identificación entre el racionalismo y el teísmo es obra de los primeros científicos y filósofos. Aunque todos eran teístas, en el sentido de que creían en un Dios que intervenía en el mundo, su creencia se inclinaba hacia el deísmo –es decir, hacia un Dios que se había distanciado del mundo. ¿Por qué Dios debía intervenir en un mundo que estaba tan perfectamente diseñado y que funcionaba eficazmente con base en leyes inmutables que Dios mismo había dispuesto? De manera que eran teístas en teoría pero deístas en la práctica.

Robespierre, el revolucionario francés y ateo, decidió que sería una buena idea reintroducir la noción de Dios a la sociedad, para prevenir su desintegración. Pero fue la noción deísta de un ser supremo la que Ribesouerre, junto con el Comité de Seguridad Pública, decidió reintroducir a la sociedad revolucionaria francesa. Había, aparentemente, poca distancia entre el teísmo y el deísmo, y poca distancia entre el deísmo y el ateísmo. Los tres, en mayor o menor grado, recalaban no la presencia de lo divino en el mundo, sino su ausencia. Esta era la enorme diferencia entre los creyentes del siglo XVII y los de siglos anteriores, quienes habían pensado y hablado de Dios como si Dios estuviese profundamente presente en el mundo y no fuera de él. Para que la ciencia lograra funcionar adecuadamente era necesario distanciar lo divino – en el sentido amplio del término - del universo. Es decir, era necesario desencantar el universo. Pero una vez ausente de un nivel, ¿cómo detener el proceso de eliminar a Dios de otro nivel y luego de otro más, hasta que la presencia de lo divino llegara a ser tan tenue que terminara en la no-existencia? Como las cada vez más anchas espirales de la “La Segunda Venida” de William Butler Yeats, la fuerza centrífuga aleja a Dios cada vez más del centro del universo, que ahora se mantiene unido por fuerzas impersonales. De manera que los milagros podían ocurrir, pero, por definición, eran una suspensión de lo natural. Donde los eventos no se podían explicar naturalmente, se explicaban en términos de la intervención divina. Donde se descubrían explicaciones físicas para eventos que habían sido racionalmente inexplicables, ya no era necesario recurrir a Dios para explicarlos. Las explicaciones racionales abundaron hasta el

*Para que la ciencia
lograra funcionar
adecuadamente era
necesario distanciar lo
divino – en el sentido
amplio del término
- del universo. Es
decir, era necesario
desencantar el universo.*

punto de que Dios fue empujado cada vez más lejos del cuadro. Dios fue Dios en el mundo, luego Dios fue Dios en las brechas del mundo y, finalmente, Dios fue expulsado del mundo.

Para quienes no podían vivir con la idea de la ausencia de Dios, se introdujo la idea de Dios como la Causa Primera, el principio de una cadena de eventos, pero en las cuáles no continuaba presente. Para quienes no podían vivir con el terror de la ausencia de Dios en su vida personal, Dios se convirtió en el Uno que habita en lo íntimo del corazón. Para quienes querían más que la banalidad de una existencia materialista, se creó una realidad espiritual, inaccesible a los sentidos físicos, pero accesible a las facultades nutridas especialmente para dicha realidad. Así, la gran división entre el mundo y lo divino penetró nuestro mundo, penetró nuestra vida, y penetró en nuestro corazón. Cuando los filósofos de la Ilustración agregaron a este cuadro la duda y el desencanto como necesidades epistemológicas, se completó la historia de esta división.

Remediar esta división ha llegado a ser la gran tarea pendiente del período postmoderno: entrar en el proyecto del re-encantamiento del universo. ¿Hasta qué punto podemos hablar de un re-encantamiento de la teología? Históricamente, la modernidad ha estado ligada al teísmo, la premodernidad al panteísmo y la postmodernidad al panenteísmo. Tanto el panteísmo como el panenteísmo están disfrutando de un extraordinario auge entre quienes reaccionan contra la modernidad y que ahora encuentran problemas con el teísmo clásico.

*... la gran división
entre el mundo y lo
divino penetró
nuestro mundo,
penetró nuestra
vida, y penetró en
nuestro corazón.*

PROPUESTAS TEOLÓGICAS PARA EL RE-ENCANTAMIENTO DEL MUNDO

Hay tres líneas principales en las que se están desarrollando propuestas teológicas para el re-encantamiento del mundo. La primera va en la dirección del panteísmo, que se manifiesta en el resurgimiento del paganismo y de los estudios del paganismo. La segunda es el panenteísmo, área en la que un grupo de científicos, teólogos y filósofos están trabajando con nociones del universo y de Dios que surgen “de abajo para arriba”, en oposición a las nociones que surgen de arriba. La tercera surge de las teologías ortodoxas y trinitarias de los padres de la iglesia primitiva - la patrística. Las tres áreas de exploración teológica son objeto de gran atención en este momento.

Desde el panteísmo

La asociación del paganismo con los dioses de la tierra, el agua y los bosques se ha hecho cada vez más atractiva entre eco-teólogos y especialmente eco-feministas. Pero el panteísmo también es el foco de atención en otros sentidos, p.ej. el renovado interés en las religiones tradicionales y autóctonas. Estas pro-puestas se presentan como un rechazo abierto a las formas del monoteísmo que han jugado, según la opinión de un buen número de estudiosos, un papel importante en la construcción de la modernidad. El monoteísmo de Israel, por ejemplo, exige la destrucción de naciones politeístas enteras, como también la de los

Un retorno a los dioses de los antepasados y al paganismo es un retorno a la naturaleza, al totalismo y a la sensibilidad ... a la sensualidad del acercamiento fenomenológico y la sensibilidad para rechazar el racionalismo y sus consecuencias destructivas.

bosquecillos (lugares altos) de los cananeos donde estaban los adoradores de Baal. La idea de un Dios todopoderoso que guía a los hijos de Israel en su salida de Egipto hacia la conquista de los cananeos, tiene que ver no solamente con la conquista de los dioses, sino también de la naturaleza. Tiene que ver con la destrucción del concepto cíclico del tiempo y la creación de una visión lineal del progreso que va dirigido hacia un fin, guiado por Yahvé, con Israel en su séquito. Cuando los griegos agregaron la noción de la racionalidad, se crearon dos ingredientes fundamentales de la modernidad –el progreso y la racionalidad. Un retorno a los dioses de los antepasados y al paganismo es un retorno a la naturaleza, al totalismo y a la sensibilidad - usando la palabra de manera deliberadamente ambigua-, a la sensualidad del acercamiento fenomenológico y la sensibilidad para rechazar el racionalismo y sus consecuencias destructivas. Un valioso texto sobre este tema es *Researching Paganisms*, editado por Jenny Blain, Douglas Ezzy y Graham Harvey (2004).

Desde el panenteísmo

El retorno al panenteísmo busca encontrar un equilibrio entre la inminencia y multiplicidad del panteísmo y la trascendencia e indiferencia del monoteísmo. El reciente libro *In Whom we Live and Move and Have our Being – Panentheist Reflections on God's Presence in a Scientific World*, editado por Phillip Clayton y Arthur Peacocke (2004), sugiere una variedad de enfoques panenteístas desde una perspectiva científica y teológica bastante sofisticada. En mi opinión, debería ser una obra esencial en cualquier biblioteca teológica. Lo mejor que puedo hacer es referirlos al libro y resumir el capítulo de Brierley – “Naming a quiet Revolution: The

Panentheist Turn in Modern Theology”,² que considero una buena síntesis del argumento panenteísta. Brierley ubica el origen del término “panenteísmo” en los teólogos idealistas del siglo XIX - que desarrollaron una serie de intuiciones afirmando que la creación sucedió dentro de Dios - y luego sigue el desarrollo del término hasta su estado actual de aceptación amplia entre teólogos de vanguardia. Una definición básica de panenteísmo es “la creencia de que el Ser de Dios incluye y penetra la totalidad del universo, de manera que cada parte del universo existe en Dios” (2004:5). Brierley describe ocho rasgos del panenteísmo que cito a continuación en sus propias palabras.

- El cosmos como cuerpo de Dios

La primera faceta es el tema de la corporalidad divina. El concepto tiene su atractivo: la relación mente/cuerpo y en forma correspondiente, la relación Dios/cosmos, salvaguarda la particularidad de cada uno pero no permite su separación. Una parte de Dios se puede ver y tocar (lo que lleva a una preocupación por el medio ambiente), mientras que otra parte existe “más allá”; además, el modelo expresa apropiadamente una relación de interdependencia asimétrica, Dios y la mente dependen respectivamente del cosmos y del cuerpo, pero no de la misma manera en la que el cosmos y el cuerpo dependen de ellos (2004:7).

- El lenguaje de “en y a través de”

Cierto tipo de lenguaje es característico de la relación entre la persona y el cuerpo y este lenguaje, a través de la

²“Dándole nombre a una revolución silenciosa: El retorno al panenteísmo en la teología moderna”.

analogía de la relación entre Dios y el cosmos, se convierte en característica del panenteísmo. Por ejemplo, las personas se expresan, o actúan, “en y a través de” sus cuerpos: Yo me expreso “en” mi sonrisa o “a través de” mi abrazo. El “en” simplemente significa el “en” del panenteísmo que necesita ser explicado, pero el “a través de” implica tanto la inmanencia del actor como también su trascendencia, porque para que algo llegue, trabaje o actúe “a través de” algo, necesita venir de más allá de aquello. Por ello, hablar del Dios que actúa “en y a través de” el cosmos es un lenguaje característico del panenteísmo (2004: 8).

- El cosmos como sacramento

En el panenteísmo, a diferencia del teísmo clásico, los “sacramentos” no se limitan a ciertos ritos de la iglesia. Para el panenteísmo, todo el cosmos es sacramental, porque es algo por medio del cuál Dios se hace presente bajo, en y a través de; y los sacramentos específicos de la iglesia son simplemente expresiones particularmente intensas del “principio sacramental” general. Son signos, símbolos y recordatorios de que cualquier y toda cosa tiene el potencial de convertirse en un vehículo pleno de lo divino. (2004:8)

- El lenguaje del entrelazamiento inextricable

Si las cosas que tienen cuerpo son los instrumentos o los vehículos a través de los cuáles – y únicamente a través de los cuáles – Dios se hace presente y puede ser expresado, si la corporalidad (materialidad), en otras palabras, es una característica intrínseca de la divinidad, entonces ambos Dios y el cosmos, aunque sean distintos el uno del otro, no pueden estar separados. El sujeto y el

objeto son entidades distintas, pero nunca pueden estar divorciados el uno del otro porque son interdependientes. Esto significa no sólo que están “inextricablemente entrelazados”, sino también que este entrelazamiento inextricable es intrínseco y por ello una característica definitoria de su realidad (2004:8).

Otro corolario del panenteísmo es que así como Dios es bueno, también su cuerpo es bueno: la materialidad física “en y a través de” la cual Dios opera es fundamentalmente positiva.

- Dios depende del cosmos

Si la corporalidad/materialidad es de hecho una característica intrínseca de la divinidad y si de hecho la interrelación entre Dios y el cosmos no se puede deshacer por completo, esto nos lleva a la afirmación poco ortodoxa de que Dios depende del cosmos. Dios *necesita* el cosmos para realizar su naturaleza de amor (2004: 9).

- El valor intrínseco y positivo del cosmos

Otro corolario del panenteísmo es que así como Dios es bueno, también su cuerpo es bueno: la materialidad física “en y a través de” la cual Dios opera es fundamentalmente positiva. Aquello que es parte de Dios comparte el mismo valor básico que Dios. En esto, el panenteísmo rompe la larga sospecha de la tradición cristiana hacia todo lo físico surgida bajo la influencia del teísmo clásico (2004: 11).

- Pasibilidad

Dios y el cosmos tienen una relación inusual dado que no se relacionan simplemente como amantes,

sino que el cosmos es el cuerpo mismo de Dios. Ambas facetas – la naturaleza de la relación como amor y la corporalidad divina – implican que Dios sufre. Sufre porque es parte de la naturaleza del amor auténtico sufrir la respuesta del amado o la amada, y sufre porque cuando un cuerpo sufre, la persona también sufre. Estos argumentos son, respectivamente, los argumentos ontológicos e inmanentistas de la pasibilidad, la doctrina de que Dios sufre (2004:11).

- **Cristología de grado**

Los y las panenteístas son “cristólogos de grado” naturales. Es decir, quienes mantienen un modelo panenteísta de Dios tienden a pensar en Cristo como diferente de otras personas en términos de grado más que de tipo. Esto porque si Dios está de alguna manera “en” el cosmos en un sentido general, entonces la obra de Dios en Cristo debe estar en continuidad con esa obra cósmica y no aislada de ella. Sino habría una dicotomía poco panenteísta entre Dios y Cristo y el resto del cosmos. Dado que este tipo de cristología surge de una postura panenteísta, la identificación de la cristología de una persona como “cristología de grado” es evidencia de que dicha persona tiene una doctrina panenteísta de Dios (2004: 12).

Desde la ortodoxia oriental

La ortodoxia oriental es la tercera línea teológica que está desarrollando una agenda de re-encantamiento. Y esta se lleva a cabo en lo que solamente puede llamarse una pieza magistral de argumentación teológica, a la par de la cual el resto del pensamiento

protestante y católico sobre Dios y el mundo parece ser obra de aficionados. El texto que he encontrado de mayor provecho es el de Alexei Nesteruk, investigador de la cosmología y la física cuántica en el Instituto de Cosmología y Gravitación de la Universidad de Portsmouth, Inglaterra, e investigador asociado en el Instituto para los Estudios Ortodoxos Cristianos, en Cambridge, Inglaterra. Su libro se llama *Light from the East—Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition* (2003).

La ortodoxia oriental ofrece una solución comprensiva y magistral al problema del desencantamiento, pero sin la intención de hacerlo. No busca hacerlo porque no tiene interés en responder a la Ilustración. Y no tiene interés en responder a la Ilustración, porque la ortodoxia oriental se ha desarrollado como si la Ilustración nunca hubiese existido. Hay otras tradiciones teológicas que no han sido afectadas la Ilustración pero de ellas, la la ortodoxia oriental es la más antigua.

La ortodoxia oriental trabaja con lo que se ha llegado a conocer como la “síntesis patrística”. Esta es una visión del mundo empleada por los padres de la Iglesia primitiva que involucra una “síntesis auténtica y creativa del pensamiento humano con la experiencia cristiana mística de Dios” (Nesteruk 2003:36). La imagen del mundo que se obtiene aquí es similar a la totalidad intacta de la física cuántica, pero difiere de la imagen cuántica en tanto que es profundamente teológica. Esto significa que está basada en una teología inmanente, trinitaria, en la que Dios es el centro del universo; Cristo, el Logos de Dios, otorga el orden del universo - de manera que sea comprensible para la humanidad dentro de la creación -; y el Espíritu Santo es la *energeia* de Dios que establece los modelos de la voluntad de Dios en el mundo. Describo esta teología como “comprensiva” y “magistral” porque es inclusiva de la cosmología, la epistemología, la

antropología y la ontología. En este sentido, no constituye simplemente una teología, que puede ser artificialmente separada en los diferentes rubros de la soteriología, cristología, eclesiología, escatología, etc., sino que también es una cosmovisión comprehensiva. De tal manera que se puede hablar no solamente de una cristología ortodoxa oriental, etc., sino también de una cosmología ortodoxa oriental, de una ontología ortodoxa oriental, de una antropología ortodoxa oriental y de una epistemología ortodoxa oriental; en otras palabras, de una cosmovisión ortodoxa oriental.

Una perspectiva ortodoxa oriental de la relación Dios/Mundo sostiene un dualismo básico entre Dios y el mundo, sin eliminar la presencia de Dios en el mundo. Lo hace al distinguir entre la esencia de Dios, que no es accesible a la humanidad, y la actividad creadora de Dios manifestada a través de sus energías y descrita en sus palabras o *logoi*. Las palabras de Dios forman y sustentan la existencia de todas las cosas y están ligadas a su fuente común, el *logos*. La palabra creada, por tanto, se hace presente en el *Logos* Divino, mediante los *logoi*, ambos trascendentes e inmanentes con relación a la palabra creada. Ellos “manifiestan las intenciones y los

Una perspectiva ortodoxa oriental de la relación Dios/Mundo sostiene un dualismo básico entre Dios y el mundo, sin eliminar la presencia de Dios en el mundo.

principios divinos para cada naturaleza; esto es de cada objeto, ley, e imagen inteligible. En realidad manifiestan el *propósito* existencial de todo” (Nesteruk 2003:103). Nesteruk evoca la analogía geométrica del radio que mide la distancia del centro a la circunferencia del círculo. El *Logos*, Cristo, es el centro y los *logoi* son los radios, que se originan desde el centro y terminan en la circunferencia, que es la realidad creada.

Los *logoi*, entonces, tienen un polo trascendente en el *Logos*, y un polo inmanente en el mundo. Los *logoi* son en sí mismos increados, y por tanto tienen una presencia en el mundo, pero no en el sentido ontológico. Hay una diferencia fundamental entre lo creado y lo increado, por eso Dios no está en la creación en el sentido panteísta. Sin embargo, la ontología del mundo creado está en relación con la energía y la voluntad de Dios, lo cual significa que Dios participa en la naturaleza y a la vez es distinto de ella. La naturaleza está “vacía” delante de Cristo, ya que su “significado teológico pleno se vuelve comprensible únicamente por medio de la hipóstasis del Logos de Dios, a través de Cristo” (2003:104).

La composición de la materia, su existencia hipostaciada en las palabras efectuadas, los logoi, las cuales contemplan y en las cuales participan los hombres (sic), es formada por la encarnación del logos de Dios. La materia y la naturaleza en la teología ortodoxa reciben su fundamento ontológico último, su significado y existencia hipostaciada, de Cristo como el alfa y omega de todo en el mundo creado. La humanidad creada como una imagen de Dios constituye tal materia, que empezó a tener la capacidad de conocerse a sí misma (2003:106).

La diferencia evidente entre el panteísmo de académicos como los de la escuela del proceso, y también de Leonardo Boff, Sallie McFague, Arthur Peacocke, Teilhard de Chardin, Rosemary Radford Ruther, Paul Tillich y Jürgen Moltmann, y el panteísmo de la ortodoxia oriental y sus exponentes como Alexei Nesteruk, es el énfasis y la visión particular de los últimos sobre la trinidad, basada en la patrística. Da la impresión de que los primeros están luchando constantemente para superar un dualismo incipiente representado en la división teísmo/ panteísmo y que se preocupan más por el uso correcto del lenguaje, especialmente del lenguaje preposicional. Mientras que estos pensadores dependen en gran manera de herramientas lingüís-

Estamos hablando de la relación de Dios con el mundo y de teología como la relación del mundo con Dios. Esto, a su vez, tiene que ver con la naturaleza de nuestra fe y nuestra práctica en el mundo, lo que tiene que ver con nuestra forma de estar en el mundo ...

ticas para representar la relación Dios/Mundo, la ortodoxia oriental usa la herramienta teológica de la trinidad para mantener tanto la trascendencia como la inminencia de lo divino. Y en mi opinión, lo hacen con extraordinaria destreza.

Podríamos, por supuesto, relegar todo esto a un asunto juegos lingüísticos y teológicos, y quienes entre nosotros nos inclinamos más hacia la ortopraxis que la ortodoxia quizá nos sintamos tentados a hacerlo. Pero creo que sería un error. No estamos hablando aquí de cuántos ángeles pueden bailar en la punta de un alfiler. Estamos hablando de la relación de Dios con el mundo y de teología como la relación del mundo con Dios. Esto, a su vez, tiene que ver con la naturaleza de nuestra fe y nuestra práctica en el mundo, lo que tiene que ver con nuestra forma de estar en el mundo – algo más importante que cuántos ángeles pueden bailar en la punta de un alfiler o incluso si Dios decide quiénes se salvan y quiénes no. Así como podríamos preguntarnos por qué fue tan importante que se llevara a cabo un debate apasionado en el siglo IV sobre la letra griega *iota* alrededor del tema de la naturaleza de Cristo, también podríamos preguntarnos por qué es necesario debatir la sílaba “en” en la palabra panenteísmo. Pero cuando vemos estos debates a la luz de la relación Dios/Mundo, tenemos que admitir que hay más en juego que creencias dogmáticas. La influencia altamente sacramentalizante de la ortodoxia oriental respecto a su relación con el mundo se puede contrastar con la forma en la que la teología latina se desarrolló en el Occidente. La influencia contundente de San Agustín, con su fuerte énfasis en la

naturaleza pecaminosa de la creación, significó que la teología occidental en realidad nunca pudo hacer las paces con el mundo y con la naturaleza. Pero ese es un tema para otra serie de ponencias.

CONCLUSIÓN

Concluyo esta serie de ponencias con la pregunta: ¿Por qué es necesario explorar con tanto detalle la naturaleza de la relación Dios/Mundo en el contexto de la discusión de las cosmovisiones? Quisiera tratar de responder refiriéndome a mi propia historia. Mi caminar de fe empezó con una fuerte experiencia de Dios. Como Pablo en el camino a Damasco, fui detenido y mi vida dio un giro. Por muchos años Dios fue el centro de mi atención. Pero claramente esto fue a expensas de tomar en serio este mundo, esta sociedad, este cuerpo. Estaba viviendo la experiencia pietista clásica donde, en las palabras de un coro bien conocido en mi contexto cantábamos: “las cosas de este mundo se desvanecen a la luz de su gloria y gracia”. Cuando me convertí nuevamente al mundo, reconociendo que de hecho este era el ámbito donde debía practicar mi fe, fue Dios, y no el mundo, lo que se fue desvaneciendo durante los varios años que yo llamo mis años activistas. En palabras de Bonhoeffer, lo penúltimo y no lo último, era mi preocupación principal. Pero he visto en mi propia vida y en la de muchos de mis colegas, el problema que representa no poder integrar satisfactoriamente – y con esto quiero decir de manera inteligible y existencial – a Dios y el mundo de manera que no puedan estar separados. Aún no lo he logrado, quizá pocas

*Pero para quienes
la fe es un esfuerzo
intelectual serio,
probablemente no hay
mayor meta que la de
estar a la vez en el
mundo y en Dios.*

personas lo han logrado. Parece ser algo sencillo para quienes la fe es simplemente un asunto del corazón o una práctica de la tradición. Pero para quienes la fe es un esfuerzo intelectual serio, probablemente no hay mayor meta que la de estar a la vez en el mundo y en Dios. Porque es en el mundo y en Dios que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser.

Bibliografía

Blain, Jenny, Douglas Ezzy y Graham Harvey, editores. *Researching Paganisms*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

Clayton, Phillip y Arthur Peacocke, editores. *In Whom we Live and Move and Have our Being – Pantheist Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Nesteruk, Alexei. *Light from the East – Theology, Science, and the Eastern Orthodox Tradition*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.