

“digno”, en este caso, como la adecuación del tono al nivel del logro, o sea, la falta de pretensiones que es un rasgo distintivo de toda *scholarship* seria. Esto es lo mejorcito que hay en casa y eso es doméstico pero genuino. Entre los que contribuyeron al libro hay una mayoría de profesores del Máximo, lo que es natural, pero asimismo buscamos pluralidad en los enfoques y trayectorias, quisimos hacer algo que fuera abierto. El único “cierre”, si se quiere llamarlo así, es que el libro se ocupa del cristianismo. Esto se explica porque prácticamente no hay casi gente que se dedique a ciencia en otras religiones con suficiente rigurosidad académica.

Los estudios de ciencia y religión tuvieron su origen en los sistemas académicos de habla inglesa. Tienen un formato más o menos establecido que permite la comunicación internacional y el crecimiento. Hace ya dos o tres décadas que están consolidados y a esta altura en todos los países y lenguas hay alguna manifestación de esta disciplina académica. En Hispanoamérica eso no es tan así; algo más hay en Brasil. En todo caso, buscamos respetar el formato original de esta disciplina, pero con un acento propio que lo hiciese asimilable a nuestras audiencias. Debo aclarar que, por lo menos como están concebidas en el libro que presentamos, estas cosas no son un capítulo de la teología (al contrario, ésta resulta incluida en un esfuerzo interdisciplinar que abarca la ciencia, la filosofía, la exégesis, la historia y otras ramas del conocimiento). Esa es la razón por la que tenemos el gusto de tener tres comentaristas en la mesa. Damos la palabra a los presentadores y luego Pablo Figueroa va a cerrar con un breve comentario. Muchas gracias.

Miguel de Asúa

## Un esclarecimiento de vínculos esenciales

Roberto J. Walton

El físico Carl Friedrich von Weizsäcker narra la siguiente anécdota: “Como joven docente en Berlín, hacia 1938, esboqué en una hora de clase la crítica al concepto clásico de objeto por la teoría cuántica. Luego de la clase se acercó un alumno chino y me dijo: ‘Para vosotros europeos todo esto debe ser muy desconcertante. Yo soy budista. Siempre hemos pensado así’. Y observa: ‘Esta coincidencia se puede percibir. Filosóficamente, se requeriría seguirla en el pensamiento’”.<sup>1</sup>

Este camino de convergencia es seguido en la obra que presentamos, una obra que tiene el mérito de poner en nuestro conocimiento, en un lenguaje claro con muy buen alcance ilustrativo una variada gama de cuestiones que, iniciadas en el pasado, continúan vivas en el presente según nuevas formas y conocimientos. Nos informa en abundancia sobre relaciones entre las tres disciplinas aludidas en el título y abre entre nosotros el estudio de una cuestión más allá de la acomodación, el conflicto y la indiferencia que la han caracterizado en el pasado.

Una referencia al comienzo y al final del libro permite señalar el espíritu de la obra y los antecedentes del problema entre nosotros. Se inicia con una “Propedéutica”, en que Claudia Vanney analiza las relaciones entre ciencia y religión desde la experiencia concreta del trabajo interdisciplinar que genera una interacción entre investigadores en función del fenómeno de atención conjunta, es decir, la habilidad para compartir la atención con otras personas mientras se atiende al mismo objeto. Esto estimula nuevas formas latentes de ejercer la racionalidad y pone en juego las perspectivas de primera y segunda persona en lugar de una limitación a la tercera persona. Esta valoración de la atención conjunta se realiza teniendo en cuenta cuatro modelos de relación entre la ciencia y la religión. 1. El modelo del conflicto al que adhieren pensadores extremistas, es decir, partidarios del nuevo ateísmo y fundamentalistas bíblicos. 2. El modelo de la independencia según el cual la ciencia estudia hechos y formula teorías, mientras que la religión se ocupa del sentido último del universo y de su valor moral. 3. El modelo del diálogo que despliega perspectivas complementarias que se iluminan mutuamente. 4. El modelo de la integración que busca un esquema común y encuentra un ejemplo en la metafísica de Whitehead. El modelo de integración es particularmente interesante porque Whitehead, coautor primero de *Principia Mathematica*, escribió luego un libro sobre el concepto de naturaleza basado en la nueva física y otro sobre la formación de la religión antes de dar a conocer su metafísica. En ella consideraba que la filosofía se libera de su nota de ineficacia por su relación con la religión y con la ciencia natural y sociológi-

<sup>1</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, München, DTV, 1995, p. 573. El autor fue profesor de física teórica en las Universidades de Estrasburgo y Gotinga, de filosofía en la Universidad de Hamburgo, director de la sección física teórica en el Instituto Max Planck de Gotinga, y ocasionalmente predicador en una iglesia.

ca y que "alcanza su mayor importancia mediante la fusión de las dos, religión y ciencia, en un esquema racional de pensamiento". Según este pensador, la religión "se encuentra entre los datos de la experiencia que la filosofía debe entretejer en su propio esquema".<sup>2</sup>

El libro se cierra con una sección dedicada a la "Historia" en que Miguel de Asúa se ocupa de las relaciones entre ciencia y religión en nuestro país. Pone de relieve como trasfondo el papel importante desempeñado en Inglaterra y en otras regiones de Europa por la teología natural como una postura asociada con grandes nombres de la ciencia, y, en contraste, el agresivo estilo de secularización que imperó en otras regiones y del que somos deudores en Iberoamérica. Argumenta que la ciencia no ha sido el motor de la secularización, pero ha cumplido un papel significativo en la retórica de la secularización. Y distingue tres períodos en nuestra historia. El período colonial se caracteriza por relaciones armónicas porque se tendía a una actitud de conciliación y acomodación. La segunda etapa conflictiva se extiende desde 1820 hasta el período de la Primera Guerra Mundial. Va desde las reformas de Rivadavia caracterizadas por una transferencia de propiedad eclesial al estado civil en que embrionarias instituciones científicas se ubican en conventos expropiados por el estado hasta las controversias de 1880 en que la educación se desplaza hacia clases voluntarias fuera del horario de clases. El conflicto lleva a decir, por un lado, que "entre ciencia y religión hay una contradicción patente, evidenti-sima",<sup>3</sup> y, del otro, de acusar a los contrincantes, entre otras cosas, de "lascivos como el mono, gárrulos como el loro". La tercera etapa se extiende desde 1920 como un período de indiferencia en que el potencial del conflicto disminuye sin haberse extinguido. La contribución destaca el intento fracasado de Eduardo Braun Menéndez de construir una universidad católica según el modelo de la Universidad John Hopkins. Desde un ángulo filosófico cabe decir que, así como la primera etapa exhibe la fuerte influencia de la escolástica, la segunda etapa muestra la difusión que entre nosotros tuvo el positivismo, y la tercera etapa corre paralela con la reacción antipositivista.

Un breve apéndice escrito por José María Cantó S.J. traza la historia de la revista *Stromata* en lo que atañe a nuestro tema. Además de la publicación de contribuciones filosóficas y teológicas, y de trabajos relacionados con las ciencias sociales y las ciencias positivas, se hace referencia a jornadas y congresos de temática interdisciplinaria realizados en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador.

Me he de concentrar ahora en los aspectos filosóficos, particularmente en la sección dedicada a "Filosofía". El trabajo de Tarcisio Porto Noguera S.J. está dedicado a pensadores que participan del movimiento fenomenológico. Se ponen tres ejemplos. En primer lugar, se recuerda un texto de Heidegger en el que se nos dice que lo que escuchamos primeramente es una carreta chirriante, el fuego crepitante o la motocicleta, pero nunca ruidos o complejos sonoros. No se puede oír sin escuchar comprensivamente.

<sup>2</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, New York, The Free Press, 1978, p. 15 s.

<sup>3</sup> Sobre esta afirmación cabe recordar que, en un bando del 10 de noviembre de 1954, el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, dictaminó: "La oposición esencial de la ciencia y la religión es evidente" (cf. Pierre Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 428).

Frente a ello, el científico dice que la condición para este escuchar reside en la existencia de estímulos físicos que alcanzan los sentidos.

En segundo lugar, se recuerda que, para Merleau-Ponty, no tenemos sensaciones puras porque el sentiente y lo sensible no están uno frente a otro como términos exteriores, de modo que la sensación no es una invasión de lo sensible en lo sentiente concebido como un medio inerte. Hay una coexistencia y sincronización de lo sentiente y lo sensible porque un acompañamiento motriz confiere una significación vital a las sensaciones. No hay nunca una sensación pura sino una sensación dotada de significación motriz-existencial. Frente a ello, el neurofisiólogo dice que sensaciones y motricidad no pueden confundirse porque implican borrar la distinción entre recorridos aferentes y eferentes del sistema nervioso.

Por último, se considera la posición de Michel Henry que gira en torno de la capacidad de experimentarse a sí mismo en una autoafección, y de ese modo separa el "yo puedo", cuerpo subjetivo o carne, del que tenemos una experiencia inmediata, y las cosas del mundo exterior. La relación es tal que sin el sentirse a sí mismo no habría un sentir el mundo exterior. Frente a ello, el científico dice que el esfuerzo que llevamos a cabo gracias al "yo puedo" es un esfuerzo que se siente a sí mismo porque este sentir se origina en receptores encargados de transformar la energía mecánica en impulsos eléctricos para que puedan ingresar en el sistema nervioso.

El autor propone reconocer los límites de la intencionalidad como nota distintiva de la conciencia en su condición de conciencia de algo. Hay una dependencia de la intencionalidad respecto de un polo no-intencional, y no una intencionalidad autosuficiente. Sin llegar a la impugnación de la intencionalidad, sería necesario reconocer el estudio de la sensación en términos de estímulos físicos, circuitos aferentes y eferentes y sinapsis cerebrales. A su vez, la ciencia debe reconocer como ámbito propio de la filosofía, los fenómenos relacionados con el sentido de la vida y la libertad. Las sensaciones no serían más que procesos que transcurren en un medio inerte si no fuera por nuestra capacidad de representarlas en la conciencia y unificarlas en una unidad significativa. La intencionalidad es la capacidad de unificar dando sentido sobre la base de un ámbito de libertad.

En el intento de "echar las bases para un mayor entendimiento de ambas disciplinas", Noguera despliega de este modo la noción fenomenológica de fundación interpretada por Merleau-Ponty como una relación en que el elemento primero fundante (por ejemplo, el hecho) necesita del elemento segundo o fundado (p. ej. el sentido) como su medio de manifestación, y el elemento fundado no es un mero derivado sino precisamente un medio que explicita y va más allá del hecho manifestado. Ni el elemento fundado puede prescindir del elemento fundante, ni el elemento fundante puede reabsorber en sí lo fundado que implica algo nuevo. De modo que es necesario explicitar las condiciones de posibilidad de la conciencia, pero estas condiciones de posibilidad, si bien son necesarias, no son suficientes para explicar la naturaleza propia de la conciencia que solo es accesible por la vía de la reflexión. La más completa consideración de procesos físicos y fisiológicos no podría dar cuenta de la condición propia de un fenómeno in-

tencial cuyas características fundamentales como el sentido y la validez no podrían ser explicitados por esa vía. El sentido estructura un conjunto de hechos y los trasciende, y la diferencia entre diversos caracteres de la creencia como la certeza o la conjetura no se aclaran con una explicación en términos de procesos objetivos, sino mediante una indagación de la particularidad de las respectivas vivencias subjetivas.

El restante trabajo de la sección es la contribución de Ignacio Silva sobre la providencia divina y la ciencia moderna. Se ocupa, por un lado, de las soluciones ofrecidas recientemente para ubicar la acción providente de Dios, y, por el otro de la solución clásica de Tomás de Aquino. Aquellas procuran mostrar espacios para explicar la providencia de Dios de manera que no sea una intervención contraria a las leyes de la naturaleza. Dios interviene sin interrumpir ni violar las leyes que siguen los procesos naturales a través de ciertos eventos naturales que no están determinados por completo por sus causas. Se considera que estos eventos, que no están determinados completamente, están señalados por la física cuántica y la teoría del caos. También se ha recurrido a una visión holística de la relación entre Dios y el mundo según la cual las características de un sistema en su conjunto influyen en las partes constituyentes. Dios está inmanentemente presente en el universo concebido como un sistema de sistemas en el que una relación causal descendente va del todo a la parte sin anular las leyes del orden natural.

Silva objeta que estas soluciones se limitan a poner de relieve lugares donde no habría causalidad natural y utilizan una noción de causa caracterizada por la univocidad. Puesto que la noción de causa es unívoca, Dios es concebido como si obrara en el nivel de las causas naturales. Y puesto que el orden natural es autónomo, Dios solo puede obrar donde esa autonomía no está en peligro, esto es, de una manera no intervencionista respecto de las propias leyes de la naturaleza. Silva se ajusta a una tradición según la cual Dios obra en y a través de la causalidad creada y utiliza la distinción entre causalidad primaria y causalidad secundaria. De este modo se evita concebir a Dios como una causa entre causas y se mantiene el carácter trascendente de su causalidad. Hay dos momentos fundamentales en la acción de Dios en y a través de los agentes naturales: i) Dios causa los efectos de la acción de los agentes naturales porque es la causa de la existencia de los poderes causales de estos agentes; y ii) Dios mantiene tales poderes en la existencia. Y hay dos momentos dinámicos: iii) Dios causa los efectos de la acción de los agentes naturales de una manera análoga a aquella en que el ser humano causa el cortar de un cuchillo al manipularlo para cortar un pedazo de pan aplicando su poder cortante; y iv) Dios utiliza al agente natural para producir cosas que exceden el poder causal propio de este agente del mismo modo que el ser humano corta de una manera determinada para alcanzar un efecto que trasciende la naturaleza del instrumento que utiliza. De acuerdo con este segundo momento dinámico, el segundo efecto va más allá del poder instrumental de la causa, pero solo se produce a través de la producción del efecto natural de la causa instrumental. O sea: el instrumento tiene una acción que le pertenece por propia naturaleza y otra acción en tanto es manipulado para algo más. De modo que Dios causa las acciones de cada cosa natural aplicando su poder a la acción y trascendiendo el primer efecto de esta acción a fin de alcanzar un segundo efecto. El agente natural es movido por Dios

para causar su propio efecto natural y alcanzar un efecto que va más allá. Así, Dios influye providencialmente en el curso de la naturaleza.

Ahora bien, las causas naturales secundarias son contingentes en su actividad y pueden fracasar. Pero esta acción deficiente es utilizada por Dios para alcanzar una meta para la naturaleza. Dios no opera en los huecos causales que la causalidad deja abierta, sino que es la condición de la causalidad natural como la causa primera de toda otra causa. Y la relación entre la causalidad y el azar no es una complementación en el mismo nivel, sino un condicionar y hacer uso de un conjunto de causas contingentes dentro del conjunto de las causas secundarias: "La providencia divina no excluye lo fortuito ni lo casual" (SG III, 74).

Tal vez sea posible tender un puente, según un modelo de integración entre las teorías recientes y la teoría clásica. Por un lado, el jesuita norteamericano James W. Felt S.J. ha proyectado una metafísica tomista-whiteheadiana en que la tesis de que Dios pone la meta subjetiva en el inicio de cada una de las entidades del mundo es "perfectamente compatible" con la afirmación tomista de que "es necesario que en la mente divina exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo" (ST I q. 15 a. 1) o de que Dios comunica la perfección y las criaturas intentan conseguir su perfección, de modo que lo que el agente intenta imprimir y lo que el paciente intenta recibir es uno y lo mismo con la diferencia de que algunos agentes son imperfectos. (ST I q. 44 a. 4). Por otro lado, el también jesuita norteamericano Joseph A. Bracken S.J. interpreta la relación Dios-mundo en Whitehead como una comunidad holística en que campos de actividad para las entidades componentes se estructuran jerárquicamente desde el nivel subatómico hasta el nivel divino, y presenta un análisis de la Trinidad relacionado con las fases del proceso del mundo distinguidas por Whitehead.<sup>4</sup> Lo importante es que Dios opera en el universo por persuasión en base a la atracción de los fines o metas subjetivas que proporciona a las entidades actuales en la medida en que surgen a la existencia. En una situación que no está caracterizada por una laguna causal, sino por un exceso de determinación causal, la intervención divina es necesaria para reestructurar la causalidad introduciendo la novedad. Y en la nueva entidad emergente convergen la necesidad de la meta subjetiva y el azar de la efectivización hasta que la consumación final reintroduce la necesidad. O sea: la causalidad final de Dios posibilita un desarrollo azaroso que culmina en una influencia causal sobre las entidades subsiguientes según nuevas metas finales establecidas por Dios. No hay una univocidad de la noción de causa, la causalidad no significa determinismo, Dios no obra al modo de las causas eficientes, y no opera en una laguna causal sino para resolver un obstáculo para el proceso creador.

Otros artículos de interés filosófico se encuentran en la sección "Biblia y Patrística". Luis Alberto Rivas se refiere a los problemas en torno de la interpretación de la Biblia en relación con la ciencia. Traza una historia de la cuestión que comprende los puntos de vista de los Padres de la Iglesia, la defensa de la teoría heliocéntrica en el siglo

<sup>4</sup> Joseph A. Bracken S.J., "Process Philosophy and Trinitarian Theology", *Process Studies*, Vol. 8, N.º 4, 1978, pp. 217-230; Vol. 11, N.º 2, 1981, pp. 83-96.

XVII, el racionalismo que impera desde el siglo XVIII, el "concordismo" según el cual se pueden trazar paralelos entre los descubrimientos de la geología y el texto bíblico, la descalificación de esta posición por León XIII, el interés en discernir más bien el sentido de lo que expresan los textos bíblicos, el cambio producido por el reconocimiento de Pío XII de la diversidad de los géneros literarios, y, finalmente, el Concilio Vaticano II con su énfasis en que la verdad de las Sagradas Escrituras ha de buscarse en el hecho de que ellas fueron escritas no para instruir sobre cuestiones propias de las ciencias de la naturaleza sino para referirse a la salvación de los seres humanos.

La sección se completa con el artículo de José Luis Narvaja sobre los Padres de la Iglesia y los maestros del alto medioevo. Encontramos primero un análisis de los gnósticos con su intento de explicar la Sabiduría divina por medio de la sabiduría humana, y de autores que como Tertuliano, Ireneo y Orígenes critican este método. El trabajo se detiene luego en San Agustín y su justificación de la sabiduría pagana con auxiliar de la interpretación de la Escritura. Agustín concede valor al estudio de las artes liberales que revelan la estructura inteligible de la creación. No rechaza la ciencia profana sino que la considera un instrumento para comprender la Escritura. Este camino es luego transitado por Casiodoro, Isidoro de Sevilla, Beda, Alcuino y Rabano Mauro. El trabajo menciona el desarrollo de la glosa en el siglo IX como un género literario que reúne los elementos necesarios para el estudio de la Escritura como, por ejemplo, referencias a los Padres de la Iglesia. El estudio culmina con Hugo de San Víctor quien, más allá de su función auxiliar para la comprensión de la Escritura, les da un lugar a las artes liberales en el interior de la teología conforme a su fórmula: "Aprende todo, verás luego que nada es superfluo".

El interés filosófico de esta sección reside en que queda atrás la literalidad de la Escritura para dar lugar al examen de cuestiones relacionadas con el sentido y de valor. Añadiría la reflexión de que, además de ir más allá de una absolutización de la literalidad de la Escritura, también es necesario ir más allá de una absolutización de la neutralidad axiológica de la ciencia. La exclusión de cuestiones de valor también incluye la cuestión de Dios que implica cuestiones axiológicas como la pregunta por el recto actuar y el sentido del todo. Esta separación entre juicios de hecho y juicios de valor no puede ser absolutizada porque la misma neutralidad axiológica es ella misma un valor, que da lugar a una norma, porque significa una disciplina de distanciamiento respecto de prejuicios. Es un superior valor ético, pero no puede ser la última verdad porque define un ámbito que supone precisamente el valor de tener experiencias de hecho no teñidas de elementos subjetivos. Esta imposibilidad de prescindir del valor deja abierto un ámbito de incidencia de la religión. Por otro lado, si se quiere ir más allá de la neutralidad axiológica, es necesario pasar por ella superando las propias ideologías y deseos.

En la Sección "Teología", José G. Funes se ocupa de dos desafíos de las ciencias naturales a la teología. Uno es el desafío de incorporar a la teología una perspectiva cósmica de la historia, es decir, considerar la "Gran Historia" que comienza con el "Big Bang" y comprende el origen y evolución de galaxias, estrellas, planetas, la vida y los seres humanos hasta el presente. Desde esta perspectiva se considera la cuestión del alter ego cósmico, esto es, el potencial de descubrimiento de vida extraterrestre. En la reflexión se

menciona la antropología trascendental de Karl Rahner en diálogo con el pensamiento de Emmanuel Levinas sobre la trascendencia de la exterioridad, a Arthur Peacocke y su pregunta sobre el significado del cosmos, a Mircea Eliade respecto de nuestra solidaridad con el cosmos, y a Teilhard de Chardin en relación con el evolucionismo cristológico. Además, se indica que la pregunta por la existencia de otros mundos no es nueva porque ya ha preocupado a Alberto Magno y a Giordano Bruno, entre otros.

En la misma sección, Lucio Florio se ocupa del antropoceno, es decir, la actual etapa de la vida del planeta en que la actividad humana produce nuevos sistemas de relaciones climáticas, químicas y biológicas que modifican profundamente la biósfera y tienen como principal agente modificador al *homo sapiens*. Argumenta que, puesto que el ser humano es parte de la biósfera y responsable de la crisis ecológica, la cuestión de la salvación aparece como cuestión crítica. La cada vez más compleja historia de la biósfera se caracteriza en el presente por el predominio de una especie que ha desarrollado la habilidad para modelar el territorio en el que habita. La crisis ecológica expresa el sufrimiento de un parte del cosmos por el ejercicio de la libertad humana. Pero es posible considerarla también como un peldaño en la historia evolutiva, una fase en la economía de la salvación, que se orienta hacia una plenitud que aún no ha llegado. El cosmos queda integrado en el campo de la libertad humana en un "teodrama", según la expresión del teólogo Hans Urs von Balthasar. Este teodrama se desenvuelve entre el posible final de la línea filogenética que da lugar al ser humano y de la biósfera o la incorporación de la naturaleza humanizada a la economía de la salvación.

Recordemos que, para Pierre Teilhard de Chardin, mencionado en los dos capítulos de la sección, la inteligencia de la ciencia y la acción de la religión son "las dos corrientes más fundamentales y más potentes de la conciencia humana".<sup>5</sup> En su teoría, el movimiento de la vida ha tenido un sentido determinado por lacefalización creciente de los organismos y un aumento constante de la conciencia. En este proceso, la noósfera se superpone a biósfera por obra de la especie humana. Esta esfera pensante se encuentra en un proceso de concentración e interiorización psíquica que tiene como polo de atracción el punto Omega. Este límite del centramiento del universo se reencuentra con otro Centro más profundo y autosubsistente como principio absolutamente último. Según Teilhard de Chardin, "sobre la Ciencia de la Evolución [...] se inserta el problema de Dios —Motor, Colector, Consolidador, hacia adelante, de la Evolución".<sup>6</sup> Florio considera que esta imagen del punto Omega "puede ser aplicada fecundamente para iluminar la situación crítica de la biósfera" (p. 150 n.).

Pues bien, la presentación de un libro pleno de incitaciones merece terminar con una nota de esperanza —esperanza en el teodrama, y, más modestamente, esperanza en un porvenir para obras de esta índole entre nosotros. En este sentido me permito añadir a la mención del geólogo y paleontólogo Teilhard de Chardin una referencia a dos posiciones que se relacionan con el tema.

<sup>5</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 156.

<sup>6</sup> Pierre Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Éditions du Seuil, 1956, p. 173.

El bioquímico Arthur Peacocke considera que el hombre llega a ser capaz de leer los sentidos que resultan de la inmanencia de Dios en el proceso cósmico. Aclara que “el ser de Dios no es íntegramente encuadrado por su inmanencia en, por su relación con el mundo – y así no es accesible para nosotros sin Revelación”.<sup>7</sup> Subraya que esta presencia de la creatividad divina revelada en y a través de las entidades suscita la esperanza en el hombre. Se basa en tres teologías cuya congruencia destaca. La teología teilhardiana muestra una extrapolación hacia el futuro a partir del pasado y enfatiza que la emergencia de la conciencia depende del carácter del Creador y de su obra dinámica deducida a partir del proceso evolutivo. La teleología del proceso ha sostenido que, en el avance creador del universo, el sentido de nuestra vida y la salvación reside en el permanente enriquecimiento de la vida divina sin pretender más de lo que esencialmente somos y así contribuir a lo que es radicalmente más que nosotros.<sup>8</sup> Y la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, sostiene que la creación es un sistema abierto en que la consumación no implica una destrucción del tiempo por la eternidad o de la posibilidad por la realidad porque el mundo “es el mundo de lo posible, en el cual se puede servir a la verdad, a la justicia y a la paz futuras prometidas”.<sup>9</sup>

Por su parte, el físico von Weizsäcker observa que, así como los científicos deben preguntar a los cristianos si se han interiorizado de la conciencia moderna mediante una desconstrucción de ideologías y deseos, los cristianos deben a su vez preguntar a los científicos si lo que ellos hacen no es objetivamente destructivo en razón de las consecuencias de un conocimiento objetivante. Se buscan las leyes del núcleo del átomo y se termina en la bomba. Esto no es una acusación que requiera una defensa porque concierne a consecuencias objetivas y no a intenciones subjetivas. Es un llamado a la autoinculpación que abra las fuentes de la salvación. Cuando se asume la culpa de un acción objetivamente mala, comienza una experiencia salvífica.<sup>10</sup> Este pensador recuerda que Apocalipsis significa revelación de la voluntad salvífica de Dios por medio de la promesa de que el mundo será cambiado en un mundo en que los seres humanos puedan vivir efectivamente. Esto se ha expresado en un modo de hablar mitológico que alude a la destrucción del cielo y la tierra y la creación de algo totalmente distinto. Sin embargo, esta destrucción puede ser considerada como el aniquilamiento de un orden mundial contrario a Dios y al hombre. Así, los escritos apocalípticos son, en la imagen de una

<sup>7</sup> A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 141; cf. pp. 207, 252.

<sup>8</sup> Cf. Charles Hartshorne, “A Reply to My Critics”, en Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Charles Hartshorne*, Open Court, LaSalle (Illinois), 1991, p. 621 s.

<sup>9</sup> Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1989, p. 436.

<sup>10</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, München/Wien, Carl Hanser, 1977, p. 442 s.; *Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen*, München, DTV, 1981, p. 125 s.

transformación cosmológica, afirmaciones sobre una posible transformación histórica.<sup>11</sup>

Estas visiones vinculadas con diferentes ámbitos de la ciencia pueden ser consideradas como desarrollo del tema consignado en un pasaje, transcrito en el libro, de la Epístola a los Romanos en que San Pablo señala que creación “fue sometida a la vanidad”, pero contiene “la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rom 8 20-21).

<sup>11</sup> Cf. C. F. von Weizsäcker, *Zeit und Wissen*, pp. 435, 987.