

LA TEORÍA EVOLUTIVA DEL CONOCIMIENTO Y EL MISTERIO DIVINO

JUAN MANUEL PÉREZ ASSEFF
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

RESUMEN: Aquí pretendemos sugerir un punto de contacto entre ciencia y religión desde la perspectiva de *La teoría evolutiva del conocimiento* en relación con la categoría religiosa de *Misterio*. La teoría evolutiva del conocimiento es una propuesta epistemológica que integra los campos de la teoría evolutiva, las neurociencias y la filosofía. Con su ayuda es posible situar la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento humano bajo la luz de la conciencia histórico-evolutiva. Esto podría generar un puente entre ciencia y fe porque nos permite vislumbrar cómo es posible la apertura humana a la dimensión mística una vez hayamos adquirido una conciencia evolutiva y contingente de nuestra propia existencia.

PALABRAS CLAVE: Teoría evolutiva del conocimiento, evolución, conocimiento, misterio, misterio divino.

The Evolutionary Theory of Knowledge and the Divine Mystery

ABSTRACT: Here we intend to suggest a point of contact between science and religion - from the perspective of *the evolutionary theory of knowledge* in relation to the religious category of *Mystery*. The evolutionary theory of knowledge is an epistemological approach which integrates the fields of the evolutionary theory, neuroscience and philosophy. With it, it is possible to place the reflection on the nature of human knowledge under the light of the historical-evolutionary conscience. This could generate a bridge between science and faith because it allows us to see how the human opening to the mystery dimension is possible once we have acquired an evolutionary and contingent awareness of our own existence.

KEY WORDS: Evolutionary epistemology, evolution, knowledge, mystery, divine mystery.

Sobre la relación entre ciencia y religión hay quienes han llegado al extremo de pensar que la razón científica se opone irremediamente a cualquier expresión de fe. Otra alternativa usual consiste en argüir que ciencia y fe pertenecen a dos ámbitos separados de tal manera que ninguno de los dos podría deslegitimar ni validar al otro. Pero también es posible pensar que entre ambas existe cierta complementariedad. Dicha posibilidad podría generar puentes entre la ciencia y la fe. Aquí pretendemos sugerir un punto de contacto desde la perspectiva de *La teoría evolutiva del conocimiento* en relación con la categoría religiosa de *Misterio*.

La teoría evolutiva del conocimiento es una propuesta epistemológica que integra los campos de la teoría evolutiva, las neurociencias y la filosofía. Con su ayuda es posible situar la reflexión sobre la naturaleza del conocimiento

humano bajo la luz de la conciencia histórico-evolutiva y no como si fuera un fenómeno radicalmente particular y aislado.

Nos permitimos introducir este tema con el relato de ficción del escritor argentino Jorge Luis Borges, *Del Rigor en la Ciencia*:

... En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguietes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas¹.

Suárez Miranda: Viajes de varones prudentes,
Libro Cuarto, cap. XLV, Lérida, 1658

La metáfora del mapa para referirse al conocimiento humano resulta muy adecuada para el enfoque de nuestra reflexión. La narración anterior sugiere cómo, en relación con el conocimiento como representación interna de la realidad, la ambición humana parece no conocer límites. El rigor científico nos ha permitido generar modelos de realidad adecuados y útiles. Es normal que sigamos trabajando incansablemente para perfeccionar tales modelos. Sin embargo, el relato de Borges suscita interrogantes sobre la pretensión de generar una representación que llegase a coincidir exactamente con la realidad ¿Es esto posible? De serlo, ¿sería necesario? Pero tal vez la pregunta más importante sea la siguiente: *¿Nos encontraríamos en la capacidad de hacer la distinción entre el mapa del territorio y el territorio mismo cuando nos hayamos acostumbrado a vivir entre sus ruinas?*

Con el éxito vertiginoso de la ciencia moderna se difundió la confianza en la razón humana. Esto hizo posible creer que eventualmente el conocimiento humano podría llegar a ser absoluto gracias, además, a la «evidente superioridad de nuestra especie». No obstante, con la publicación de *El Origen de las Especies* en 1859 se da inicio a un tipo de valoración más razonable de las facultades humanas. Las palabras del escritor colombiano William Ospina, expresan muy bien el núcleo de esta revolución del pensamiento en relación con el libro de Kafka, *La Metamorfosis*:

Y de repente la ciencia vino a decirnos que éramos organismos tan hijos de la tierra como cualquier otro, que compartíamos con las salamandras y con los cerdos nuestros órganos, nuestras funciones vitales, nuestros sentidos; (...) Esa noticia de la humildad de nuestros orígenes está en realidad

¹ BORGES, J. L. *Del Rigor en la Ciencia*, en Narraciones, edición de Marcos Ricardo Barnatán, Madrid, Cátedra, 1980, p. 129.

llena de poesía, pero tuvo que ser inicialmente incómoda, y no estamos seguros de que la humanidad la haya asumido de un modo pleno. (...)

Cuando ni siquiera Darwin pareció asumir la perplejidad agobiante de su propio descubrimiento, se diría que sólo Kafka entendió la magnitud de lo que nos había ocurrido. La humanidad se acostó un día siendo el centro del universo, la imagen de la divinidad, el arquetipo de los seres, y al despertar en la mañana, tras un sueño intranquilo, se encontró en su cama convertida en un monstruoso insecto².

1. LA EVOLUCIÓN

A partir de 1859, la teoría evolutiva se constituye en criterio fundamental para valorar la situación del hombre en el mundo. Lamentablemente las implicaciones totales de la revolución darwiniana no han sido comprendidas en toda su amplitud. En relación con el descentramiento darwinista de nuestra especie, Stephen Jay Gould afirma: «la relación entre el hombre y la ciencia es paradójica porque ésta ha implicado el destronamiento progresivo de lo que ha sido para él el centro. La física y la astronomía, el de la tierra; y la biología, el del hombre desde un simulacro de Dios a un simio desnudo que camina erecto»³.

A pesar de que esta opinión se ha vuelto popular, la teoría evolutiva no refuta la creencia en Dios; lo que hace es cuestionar el antropocentrismo. Ésta nos lleva, en primer lugar, a reconocernos partícipes del reino animal y en segundo lugar, a la aceptación de que existimos gracias al mismo proceso que ha modelado a todas las especies. Un proceso no teleológico, constituido en parte por variaciones genéticas aleatorias que pueden eventualmente, por selección natural, producir alguna ventaja adaptativa para un individuo aumentando sus probabilidades de supervivencia y reproducción.

Cuando reflexionamos sobre a las implicaciones de la teoría evolutiva debemos ser muy cautos para no incurrir en comprensiones erróneas. Sobre todo «*el mito del progreso evolutivo*», difundido en parte por Herbert Spencer, se ha propagado como una comprensión inadecuada de la evolución.

En su libro *La vida maravillosa*, Gould nos recuerda cómo la teoría evolutiva debe describir la naturaleza de la historia y no imponerle a ella pre-comprensiones que no se deducen directamente de la historia observada en el registro fósil, sino que, más bien, corresponden a expectativas humanas; entre éstas, una de las más extendidas ha sido la relacionada con el progreso evolutivo.

² OSPINA, W., *La Humildad de Nuestros Orígenes*, <http://www.elespectador.com/columna129627-humildad-de-nuestros-origenes>. (Consultado el 24 de septiembre de 2012).

³ GOULD, S. J. *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*. Barcelona: Crítica, 1999, p. 40.

En el primer capítulo del libro: *La iconografía de una expectativa*⁴, Gould muestra cómo es realmente difícil desligar la idea de progreso del concepto de evolución. En parte, esto se debe a que las falsas iconografías evolutivas han ocasionado la identificación de estas categorías —piénsese en las variadas ilustraciones del ascenso lineal desde el mono hasta el hombre moderno. Ilustraciones lineales y escalonadas han distorsionado el hecho de que «la vida es un arbusto que se ramifica copiosamente y que es continuamente podado (...) por la extinción, no una escala de progreso predecible». Igualar evolución a progreso es una «ecuación vulgar» según Gould, porque «la evolución para los profesionales, es la adaptación a ambientes cambiantes, no progreso»⁵.

Gould desafía la creencia arraigada en el progreso evolutivo fundado en el descubrimiento de Burgess Shale, una localidad con registros fósiles del periodo cámbrico descubierta en 1909.

Burgess Shale produjo una nueva comprensión de la vida que no se ajustaba con el relato convencional de un aumento constante de excelencia, complejidad y diversidad de las especies, un relato determinista y progresista, sino, con una narración de múltiples extinciones causadas muchas de ellas por eventos fortuitos, en las cuales las ventajas adaptativas locales de las especies no jugarían ningún papel relevante para su supervivencia⁶.

En consideración con este *marco evolutivo no-progresivo* se pregunta Gould, «En el mundo de Darwin, todas las especies contemporáneas tienen un cierto derecho a un status igual. ¿Por qué razón, entonces, elegimos generalmente construir una ordenación de mérito implícito por supuesta complejidad, o cercanía relativa al hombre?»⁷. Debemos reconocer entonces que nosotros somos una especie más entre tantas. Nuestro surgimiento es relativamente reciente pero la novedad en biología nunca ha sido un criterio del éxito evolutivo, sino que más bien sí lo ha sido la permanencia en el tiempo⁸.

En este punto puede resultar útil hacer mención al principio antrópico que, en su versión fuerte, puede servir para explicar la persistencia de creer que el hombre es el culmen de la evolución ya que, tanto la cosmogénesis como la evolución biológica parecerían haber confabulado para su aparición. Lo anterior en relación con la precisión del ajuste entre los parámetros cosmológicos y la existencia humana. Sin embargo, la versión débil, con la cual nos identificamos, dice que: «el universo tiene aquellas propiedades que encontramos en él

⁴ Las ilustraciones del libro son realmente esclarecedoras sobre argumentación que voy a explicar, ver: Gould, «La iconografía de una expectativa», en Gould, *La Vida Maravillosa*, 17ss.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 28.

⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 20.

⁷ GOULD, *La Vida Maravillosa*, p. 38.

⁸ En los gráficos evolutivos debemos situar a los organismos más antiguos y a los más recientes en el tiempo geológico. Lamentablemente, leemos el eje cronológico del pasado hasta el presente como el paso de simple a complejo, o de primitivo a avanzado. En palabras de Gould, «la localización en el tiempo se combina con el juicio sobre el valor» (Gould, *La Vida Maravillosa*, p. 37).

no porque no podría darse otro universo, sino porque no existiríamos en otro universo esencialmente diferente»⁹, Es decir, nuestra misma existencia fija las propiedades del universo en un marco bastante estrecho pero no por ello dirigido intencionalmente hacia el hombre.

El caso es que con nuestra especie coexisten simultáneamente otras: *la biodiversidad*. Ésto parece desvirtuar una dinámica teleológica en la evolución, es decir una orientación específica hacia una estrategia de vida particular: la humana. Tal expectativa teleológica se explicaría por la persistencia del imaginario evolutivo lineal que, como ya hemos mencionado, es totalmente ilusorio.

Gould también ha confrontado nuestra visión tradicional acerca del progreso y la predictibilidad de la historia evolutiva con el desafío de *la contingencia*, un concepto del ámbito histórico que la ciencia ha tratado poco y ante el cual se siente incómoda¹⁰. Todas las especies, sin importar las ventajas evolutivas que en un espacio y momento dado puedan tener, han sido y son susceptibles de extinguirse o surgir no sólo por selección natural, sino también por contingencias históricas.

Para entender mejor la contingencia evolutiva pensemos que si fuera posible devolver el tiempo o, utilizando la metáfora de Gould¹¹, si devolviéramos la cinta de la vida, la posibilidad de que volviera a surgir la especie humana sería tan reducida que es casi inexistente. Somos el resultado de un proceso histórico con mil accidentes afortunados. Con minúsculas alteraciones la evolución podría haber producido historias totalmente diferentes en las cuales el hombre, al igual que otras especies, simplemente no existiría.

Puede que este marco de comprensión evolutiva *contingente y no-progresivo* pueda parecer decepcionante para quienes sienten que en él se pierde el carácter especial de los humanos pero también nos posibilita reconocer y aceptar con humildad nuestros límites como especie.

2. EVOLUCIÓN Y TEORÍA EVOLUTIVA DEL CONOCIMIENTO

El reconocimiento de nuestra contingencia puede ayudarnos a superar el *realismo ingenuo*, es decir, el mito extendido de que lo real corresponde o llegará a corresponder exactamente con la imagen producida por la inteligencia humana. Para el jesuita canadiense Bernard Lonergan, el realismo ingenuo consiste en una conciencia extrovertida que desconoce las operaciones internas del conocimiento. Para él el conocimiento no consiste en mirar bien lo que está allá-afuera-ahora. Esto no sería más que una pretensión ingenua de objetividad. Toda su obra es una campaña contra este mito cuya superación constituye la conversión intelectual.

⁹ Cfr. URSUA, N. *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, 1993, pp. 109-110.

¹⁰ Ver GOULD, *La Vida Maravillosa*, p. 10.

¹¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 10-11.

La contingencia evolutiva nos lleva del realismo ingenuo al realismo hipotético. Éste consiste en el reconocimiento de la «existencia de un mundo real independiente de la conciencia, en parte cognoscible y explicable por medio de la razón humana pero que no deja de tener presente el carácter hipotético, es decir, conjetural y falible del conocimiento humano»¹². Así sería posible comprender la distancia entre la realidad y la idea que podemos hacernos sobre ella, esto incluso tomando en cuenta los importantes y necesarios refinamientos que el desarrollo del conocimiento científico aporta. La teoría evolutiva del conocimiento reafirma esta perspectiva. Ella está claramente explicada en el libro de Nicanor Ursua: *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*.

Ursua afirma que: «el conocimiento perfecto, es decir un conocimiento absolutamente fundamentado y universalmente válido, no parece ser posible»¹³.

Considerando la fiabilidad y veracidad del conocimiento como el ajuste entre nuestra imagen de la realidad y la realidad misma, la teoría evolutiva del conocimiento nos muestra que nuestra capacidad cognitiva es suficientemente fiable, prueba de ello es que sobrevivimos¹⁴, pero sería un error considerar que posee una fiabilidad absoluta debido a que precisamente el sistema senso-cognitivo es un producto de la evolución, y por lo tanto es contingente, limitado y provisional¹⁵. Podemos reconstruir una imagen adecuada de la realidad pero no una exacta.

La teoría evolutiva del conocimiento no niega que nuestro sistema cognitivo ha representado una ventaja adaptativa y por lo tanto es útil para la supervivencia. Sin embargo, tal supervivencia no puede utilizarse como criterio de verdad¹⁶. En otras palabras, la supervivencia de nuestra especie no puede garantizar la exactitud del ajuste entre nuestro sistema cognitivo y la realidad. En todo caso, otras especies sobreviven con sistemas cognitivos menos ajustados que resultan ser para ellos adecuados. No olvidemos que el criterio para el éxito evolutivo es la adecuación al medio, el *fitness* y no la verdad¹⁷.

Expresándolo de otra forma, el sistema cognitivo surge como resultado del proceso de adaptación y por lo tanto, refleja cierto ajuste con el mundo real. Sin embargo, ninguna adaptación es óptima¹⁸. Lo anterior implica que la percepción humana de la realidad no acontece de forma refleja, sino cómo una reconstrucción interna mediada por un sistema biológico contingente. Citando a Ursua: «El que toda percepción sea una interpretación de los datos de los sentidos no nos parece que sea así en la vida cotidiana, pues esa interpretación y reconstrucción (...) se realiza de forma inconsciente»¹⁹.

¹² URSUA, *Cerebro y Conocimiento*, p. 74.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 82.

¹⁷ Cfr. VOLLMER, en: Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, p. 112.

¹⁸ Cfr. URSUA, *Cerebro y Conocimiento*, p. 119.

¹⁹ URSUA, *Cerebro y Conocimiento*, p. 62.

Otro enfoque que nos puede ayudar a comprender cómo las representaciones mentales no logran captar la realidad en sí misma es el del libro *El Cerebro y el Mito del Yo*, del neurólogo colombiano Rodolfo Llinás. Este libro, desde una perspectiva más neurofisiológica que evolutiva, por una parte muestra cómo el sistema neuro-motor y cognitivo humano efectivamente presenta una serie de limitaciones inherentes a su naturaleza²⁰. Y, por la otra, explica cómo también el «yo» es una percepción producida por el cerebro.

Un sistema senso-cognitivo contingente y por tanto limitado, explica porqué la percepción de la realidad es siempre un proceso selectivo y por ende, en mayor o en menor grado, reductivo. En otras palabras, el cerebro filtra aquella información que considera relevante debido a que una aprehensión total de la información circundante superaría sus posibilidades fisiológicas naturales.

En este orden de ideas, a pesar de que la información no percibida directamente por nuestros órganos sensoriales siempre podrá complementarse gracias al desarrollo instrumental y al conocimiento científico, sin embargo, el conocimiento de la realidad, al estar condicionado por la fisiología cerebral, es un proceso inevitablemente limitado²¹.

En conclusión, no podemos pretender que la representación mental del mundo, o la del «yo», coincida plenamente con su realidad. Por eso Llinás, al referirse al funcionamiento del sistema tálamo-cortical, se atreve a afirmar: «(...) debe entenderse, obviamente, que el yo no es algo tangible. Es tan sólo un estado mental particular, una entidad abstracta generada, a la cual llamamos el “yo” o el “sí mismo”»²².

Mencionaremos también las implicaciones que puede tener esta teoría sobre el punto de vista eminentemente filosófico y actualmente muy difundido, conocido como *materialismo* y sobre el cual no pocos ateos fundan su increencia.

Desafortunadamente para algunas personas la pregunta sobre la realidad se resuelve con suma simpleza: «La realidad es la materia, la materia es lo real». Pero, ¿No será posible acaso que la materia corresponda más bien a otra percepción-interpretación de nuestra mente? El libro *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética* del también jesuita Gustav Wetter puede resultar esclarecedor sobre este aspecto.

Wetter muestra cómo muchos de los pensadores del materialismo dialéctico han utilizado la palabra «materialismo» con un sentido equívoco. Es indudable que el materialismo dialéctico, al incorporar la realidad del devenir material de

²⁰ Con respecto a las limitaciones neuro-motoras observar cómo el flujo eléctrico neuronal es pulsátil y por lo tanto no puede controlar los movimientos de modo continuo, sino de manera intermitente. Por eso el scherzo del *Cuarteto para piano No. 8* de Schubert llega casi al límite de la capacidad de ejecución humana. ¡Una obra para verdaderos profesionales! (Ver LLINÁS, R. R. *El cerebro y el Mito del Yo: El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Norma, 2003, pp. 35-36)

²¹ Ver URSUA, *Cerebro y Conocimiento*, p. 72.

²² Para mayor comprensión sobre este aspecto, ver Llinás, «El sistema tálamo-cortical y la generación del “yo”», 146ss. (LLINÁS, *El Cerebro y el Mito del Yo*, p. 148).

la existencia en su comprensión, superó al materialismo mecanicista o metafísico con su postulación de la esencia inmutable de las cosas. Por eso el materialismo dialéctico tiene una relación estrecha con la teoría evolutiva, relación desde la cual parecería que un evolucionista tendría que ser necesariamente un materialista. No obstante, según Wetter, al concepto «materialismo» la filosofía soviética le atribuyó equívocamente el significado que corresponde más bien al de *realismo*²³.

Para ilustrar este punto veamos la definición que da Wladimir I. Lenin del materialismo: «... el concepto de materia, como ya dijimos, teóricamente no significa otra cosa que la realidad objetiva, existente independientemente de la conciencia humana y reflejada por ella»²⁴. También Federico Engels concebía a las ideas «materialísticamente», es decir como reflejos de las cosas²⁵ ¿realismo ingenuo? Wetter nos lleva a considerar cómo una cosa es afirmar que existe una realidad objetiva independiente de la conciencia y a la cual se refieren las ideas, esto es, *el realismo*; y otra muy diferente es la creencia de que la materia es la realidad fundamental y única, lo cual equivale al *materialismo*²⁶.

Es crucial diferenciar entre el realismo y el materialismo porque como científicos usualmente asumimos una posición realista pero no necesariamente una materialista. Podemos aceptar que determinar qué sea con exactitud el fundamento de la realidad no es posible por más que a sus manifestaciones les atribuyamos nombres tales como materia, átomos o energía.

Por lo tanto, en consideración con la contingencia de nuestra especie, la única que se esfuerza por darle sentido a un universo que no necesita de él para existir -entiéndase ya sea del sentido o del hombre-, podemos afirmar que prevalece un tipo particular de *Misterio*. Un misterio del cual participa todo lo existente y que podríamos considerar un aspecto constitutivo de la realidad.

Llegar a reconocer el carácter divino de este misterio no es ya tan sencillo. Podríamos opinar que el misterio se refiere únicamente a un tipo de incapacidad natural del ser humano para acceder a «lo real». Entender el misterio sólo como *un obstáculo intelectual*, puede conformarnos con el agnosticismo. Sin embargo, también es posible que, al estrellarse con los límites de la razón, surja la experiencia de una realidad inefable independiente de lo que podríamos llamar la conciencia racional. Esta experiencia que permite trascender la razón y acceder a un plano de realidad especial, ha sido históricamente denominada como experiencia trascendente o mística.

Es sumamente importante reconocer entonces que la constatación de los límites de la razón no sólo se presenta como un obstáculo en relación con el ámbito cognitivo humano, sino también, como una oportunidad en relación al ámbito

²³ Ver WETTER, G. A. *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968, p. 180.

²⁴ LENIN, *Materialismo y Empirocriticismo (1947)*, en Wetter, *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*, p. 228.

²⁵ Ver WETTER, *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*, p. 27.

²⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 27.

afectivo-existencial. Lo anterior es crucial para pasar de una consideración netamente filosófica o neutra de la categoría misterio, a una de tipo religioso.

Sobre la experiencia del misterio como revelación de lo divino, el teólogo protestante Paul Tillich afirma que las experiencias de revelación religiosa suelen asociarse con un sentimiento de «conmoción», «sacudida» o «temblor». En sus palabras, dicha conmoción se origina «cuando la razón se ve conducida, más allá de sí misma, a su *fondo y abismo*, a lo que precede a la razón»²⁷. Este tipo de desvelamiento no puede entenderse en el sentido de recibir algún contenido conceptual que no se conocía antes del evento porque tal comprensión anularía el carácter misterioso de la realidad descubierta²⁸. La experiencia del misterio es revelatoria en el sentido de que *el velo* que impedía reconocer las fronteras de nuestro entendimiento y la hondura inagotable de la realidad, es removido.

Para finalizar — la relación entre la teoría evolutiva del conocimiento y el misterio divino; podría generar un puente entre ciencia y fe porque nos permite vislumbrar cómo es posible la apertura humana a la dimensión misteriosa una vez hayamos adquirido una conciencia evolutiva y contingente de nuestra existencia. El hecho de reconocer esta dimensión que nos circunda y constituye, presenta la fe como un acto de decisión libre que consiste en dejarse seducir por el anhelo de comunión con este Misterio. Por lo tanto, los argumentos de la teoría evolutiva del conocimiento, aunque no pretenden demostrar la existencia de Dios, sí pueden dar una idea de porqué algunos científicos se arriesgan a dar *un salto de fe*.

3. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORGES, J. L. *Narraciones*, edición de Marcos Ricardo Barnatán, Madrid: Cátedra, 1980.
- GOULD, S. J. *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*. Barcelona: Crítica, 1999.
- LONERGAN, B. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Ryan, William & Tyrell, Bernard ed. *Loneragan B. 1974. A Second Collection*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- LLINÁS, R. R. *El Cerebro y el Mito del Yo: El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Norma, 2003.
- TILICH, P. *Teología Sistemática* Tomo I. Salamanca: Sígueme, 1982.
- URSUA, N. *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- WETTER, G. A. *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia
 juanmasef@gmail.com

JUAN MANUEL PÉREZ ASSEFF

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2014]

²⁷ TILICH, P. *Teología Sistemática* Tomo I. Salamanca: Sígueme, 1982, p. 147.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 108-109.