

# EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS DESDE LA FILOSOFÍA

FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA  
Universidad Católica de Valencia

RESUMEN: La idea de Dios se ha ido debilitando en el imaginario colectivo y cada vez son menos los que la secundan. No cabe duda de que la revelación positiva de lo divino ha quedado únicamente para aquellos que dicen creer, pero tradicionalmente se dieron unas vías de acceso a lo divino que fueron jalonadas desde el quehacer filosófico. El artículo pretende recorrer ese camino desde postulados cosmológicos y antropológicos, con la intención de establecer un puente de diálogo estrictamente racional.

PALABRAS CLAVE: divinidad; conocimiento; cosmología; antropología; amor.

## *The natural knowledge o God from Philosophy*

ABSTRATC: The idea of God has been weakening in the collective imagination and there are fewer and fewer who follow it. There is no doubt that the positive revelation of the divine has remained only for those who claim to believe, but traditionally there were some paths of access to the divine that were marked out from philosophical work. The article intends to travel that path from cosmological and anthropological postulates, with the intention of establishing a bridge of strictly rational dialogue.

KEY WORDS: Divinity; Knowledge; Cosmology; Anthropology; Love.

## INTRODUCCIÓN

Lo que pretendemos en este artículo es acercarnos a la posibilidad del conocimiento racional de Dios. No lo hacemos desde la revelación, aunque al inicio nos apoyemos en ella, no metodológicamente sino como punto de partida que nos permita entender que la posibilidad de la deidad no es únicamente revelada sino que es posible un recorrido racional. El ser humano ha accedido a lo divino de múltiples y diversas formas; no en vano el objeto específico de la religión es la relación del hombre con un «campo existencial último». De hecho, «se delimita de las ciencias de la religión y de la filosofía de la religión en que estas no presuponen una actitud de confesión de fe» (Nogales, 2015: 9). Precisamente lo que se busca es que ninguno de los argumentos aquí esgrimidos sea de fe o de autoridad, simplemente pretendemos rastrear qué hay en el ser humano [si es que lo hay] que permita la apertura hacia las cosas últimas desde presupuestos racionales. La segunda parte del artículo tendrá un marcado carácter antropológico, mientras que el primero se desliza por la vía cosmológica.

## 1. LA BIBLIA Y LA POSIBILIDAD RACIONAL DE CONOCER A DIOS

Los autores bíblicos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento se preguntaron sobre la posibilidad humana de poder conocer a Dios como Creador y Señor

del universo de forma racional. En este sentido, la Sagrada Escritura presenta dos posibles caminos de acceso al conocimiento de Dios. Por un lado Dios da testimonio de Sí mismo en la realidad creada (vía cosmológica) y, en otro sentido, en ese ser concreto y original que es el hombre (vía antropológica). Ese mismo Dios ha dado testimonio de Sí mismo entrando en la historia humana, a modo de autorrevelación histórica de lo divino. Se trata de dos formas distintas y complementarias, no necesariamente antagónicas. Este hecho tiene su importancia en el marco bíblico, pues «el pueblo de Israel no se ha enfrentado con el problema de Dios desde la metafísica o a partir de verdades abstractas, sino desde los acontecimientos históricos» (Ponce, 1997: 27).

No obstante la autorrevelación de Dios es cualitativamente distinta a la revelación natural, dado que el Dios creador ha querido dar testimonio de Sí mismo al manifestarse a través de acontecimientos históricos. En este sentido «es determinante para la teología del Éxodo: los credos, que hablan de esa acción salvadora de Dios» (Ponce, 1997: 27). Pero nuestra línea de investigación, en cambio, se va centrar en el testimonio universal de la realidad creada y abierta a todos. Ese camino lo puede recorrer todo el mundo, creyentes y no-creyentes, y resulta un camino factible para establecer un diálogo oportuno en ambas orillas.

La Sagrada Escritura en los libros poéticos y sapienciales defiende que es posible poseer cierto conocimiento válido de Dios a través de la revelación natural. Dos pasajes bíblicos son muy claros al respecto tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el libro de los salmos el autor bíblico afirma que el mismo universo da testimonio de su creador y de la grandeza y gloria de Este: «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos, el día al día le pasa el mensaje, la noche a la noche se lo susurra. Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje» (Salm 19, 1-5).

Las palabras descritas por el salmista —en boca del rey David— «los cielos proclaman y pregonan», significan algo más que «decir»: se trata de «decir algo...», pero de modo que resuena como un «canto o voz en grito» y Dios, en cierto modo, se transluce a través de la obra creada. El Cosmos entero dice algo distinto de él y que significa que es obra de Dios lo que en él se manifiesta. Por tanto, el Cosmos no es Dios sino que es obra de Alguien distinto de él. Todo ello «resuena» con un lenguaje misterioso: «a toda la tierra alcanza su pregón», a modo de susurro, como una voz que se escucha pero no materialmente y que, a la vez, transmite un mensaje que llega al hombre. El Cosmos posee un carácter de signo que remite a alguien que está más allá de sí mismo.

En este sentido san Juan de la Cruz hablaba de «mística callada del universo» (Valente y Lara, 1995) al decir del cosmos que remitía a Alguien que estaba más allá de la realidad material. Señalaba el místico español que todo el universo era obra del Creador y que la gloria de Dios se transparentaba a través del conjunto de la obra creada. No olvidemos que san Juan de la Cruz (1542-1591), alcanzó las cuotas más altas de la experiencia mística cristiana en todo el arco de su obra. No en vano, el conocido teólogo helvético Hans Urs von Balthasar (1905-1988), le elogia en su recorrido literario por la belleza del mundo como analogía para descubrir a Dios diciendo de él que: «la belleza es para Juan una obsesión; es para él una meta, pero también es un camino» (2007: 160).

El libro de la Sabiduría lo plantea de forma más sistemática, pues está escrito por un judío que vive en un ambiente de cultura helena, lejos de la tradición bíblica y se plantea la situación de la creencia desde presupuestos propios del mundo pagano y en convivencia con ellos. El autor discute con los sabios y entendidos de este mundo y les inquiere sobre la posibilidad de que conozcan por medio de la razón natural al Hacedor de todas las cosas. Pretende decirles que no caigan en el error de adorar las cosas como si fueran deidades sin haber sabido dar el paso desde la analogía de las cosas creadas al Creador:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido de capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuanto les aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía de su creador. Con todo, estos merecen un reproche menor, pues a lo mejor andan extraviados buscando a Dios y queriéndolo encontrar. Dan vueltas a sus obras, las investigan y quedan seducidos por su apariencia, porque es hermoso lo que ven. Pero ni siquiera estos son excusables, porque, si fueron capaces de saber tanto que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor? (Sab 13, 1-9).

El autor del libro de la Sabiduría desarrolla sus tesis en tres grandes puntos que ahora describiremos de forma pormenorizada:

- a. La afirmación de que los sabios y filósofos del mundo pagano podían conocer a Dios a través del mundo y que desde lo visible pudieron conocer a Aquel que era el artífice y creador del Cosmos. Se fija en algunos elementos del mismo como su belleza, poder, etc.... El mismo concepto de belleza era de extraordinaria importancia para el mundo griego. No olvidemos que el arte heleno fue deslumbrante por su equilibrio y armonía. Por ello se insta a que desde la admiración por la belleza de la obra creada se pueda llegar al conocimiento de su autor.
- b. Además, el autor bíblico añade un concepto en su exposición de gran repercusión para la filosofía pagana como es el de la «analogía». El Cosmos desde todos sus aspectos refleja o trasluce una cierta semejanza con las propiedades de Dios, no univocidad, pero sí semejanza; es decir, una belleza remite a otra más grande en forma de cascada.
- c. En el texto que ahora analizamos se constata la posibilidad real de conocer al creador de las cosas a través de ellas, pero señala que tal hecho se ha frustrado y malogrado al quedarse con la admiración del mundo y no remitirse a Otro. Denuncia con sus palabras que no se ha llegado a Dios sino más bien a una deformación de su imagen. En lugar de captar su omnipotencia y majestad se quedaron en las cosas del mundo y las divinizaron en lugar de trascenderlas. Con lo cual la imagen de Dios quedó deformada y su trascendencia anulada. De alguna manera el autor, que algunos señalan que pudiera ser el rey Salomón, lamenta que se frustrara el camino natural de acceso a Dios. El hecho de que la divinidad fuera algo totalmente distinto del mundo creado no fue captado por los sabios de este mundo.

## 2. CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS EN EL NUEVO TESTAMENTO: CARTAS PAULINAS

La idea que hemos encontrado a lo largo de los textos veterotestamentarios es recogida por san Pablo en el Nuevo Testamento. No olvidemos que su tarea evangelizadora se dirige a los gentiles y a todo el arco del mundo pagano conocido en el Mediterráneo. En el capítulo I de la Carta a los Romanos retoma la idea del conocimiento natural de Dios que ya apareciera en el A.T. pero con la salvedad de que entre los interlocutores naturales de Pablo y su mensaje hay una diferencia de aquello que se afirmaba en el A.T. El libro de la Sabiduría nos presenta un diálogo con gente culta, mientras que el auditorio de Pablo es dispar, culto y lego. Pablo es más duro en la exposición de sus razones con el mundo pagano, pues señala que «con su injusticia» han oprimido la verdad y tal hecho les hace «inexcusables ante Dios». Recordemos el texto paulino que resulta verdaderamente esclarecedor para poder después ahondar en sus contenidos:

La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que tienen la verdad prisionera en la injusticia. Porque lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas. Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles (Rom 1, 18-23).

La tesis paulina es que Dios da realmente testimonio de Sí mismo en la obra creada y en base a ello todo hombre y mujer deberían haber sido capaces de alcanzar un cierto conocimiento de la existencia divina como de una realidad eterna y distinta del orden creado. Por ello señala categóricamente que «habiéndolo conocido como Dios, no le glorificaron como tal». De este modo hallamos en la lectura paulina, en referencia al mundo pagano, un incipiente y espontáneo conocimiento de Dios que forma parte de la realidad creada pero que se presenta como reproche y no como puente de diálogo.

Por esto mismo señala el apóstol de los gentiles que «esa posibilidad se frustró y malogró». La pregunta inmediata que se deriva de este análisis es qué ocurrió para que esta posibilidad fracasara. En el *libro de la Sabiduría* se indica que «se dejaron seducir», pero San Pablo emplea la idea de que «el mundo pagano aprisionó la verdad con la injusticia», imagen mucho más cargada que la anterior y que contiene cierta condena. Esta idea implica una actitud moral que se separa del *libro de la Sabiduría* y es que «reprimieron con mala voluntad» por lo que no han dejado que la verdad de Dios saliese a la luz y se haya deformado.

El texto epistolar formula esa «represión de la verdad» mediante el concepto de «indocilidad a la verdad» y les acusa de «no dejarse guiar por ella». Lo que a Pablo le interesa subrayar es la «culpabilidad» aunque entiende que, en ocasiones, la ignorancia pueda ser invencible, pero en ningún caso elude su carga de responsabilidad personal en la posible apertura o en el posible rechazo a lo divino. Por eso señala que «son inexcusables» y que «han deformado con su actitud la verdad de las cosas». Ese alejamiento de lo divino ha tenido para el apóstol una derivación

antropológica dado que deformar la realidad de Dios es a la vez deformar la realidad humana dado que Dios es la medida de todo hombre, como ahora veremos.

En el capítulo II de la *Carta a los Romanos* alude a la conciencia del ser humano; es decir, a una vía antropológica que se abre a la posibilidad del conocimiento divino además de la primera vía cosmológica. Es por tanto en la conciencia moral de todo ser humano donde Dios se manifiesta de manera elocuente: «En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las exigencias de la ley, ellos, aun sin tener ley, son para sí mismos ley. Esos tales muestran que tienen escrita en sus corazones la exigencia de la ley; contando con el testimonio de su conciencia y con sus razonamientos internos contrapuestos, unas veces de condena y otras de alabanza» (Rom 2, 14-15).

No poseen los gentiles la ley mosaica propia de la revelación judeocristiana otorgada en el monte Sinaí, pero en esencia todo ser humano debe ajustarse a una ley natural que está grabada a fuego en el corazón. Se trata de una ley de carácter imperativo, que desarrollará magistralmente Immanuel Kant en el siglo XVIII, y que unas veces aprueba un comportamiento y otras lo denuncia, de modo que también posee sus raíces más allá de la autonomía humana. En este sentido, el filósofo francés Merleau-Ponty (1908-1961), considerará la filosofía como «una actitud admirativa ante el mundo [...] pues el hombre y el mundo solamente son pensables si se toma en serio la facticidad que les es inherente» (Garrido, 2005: 114).

### 3. EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

La tradición cristiana siempre ha defendido que el ser humano partiendo del mundo o de la propia conciencia podía llegar al conocimiento natural de Dios. No en vano en el siglo XIX esta idea se definió como verdad dogmática frente a cualquier tipo de planteamiento fideista. Los postulados fideistas consideraban que la existencia de Dios únicamente podía ser conocida por revelación y no por la vía de la razón. De este modo, se había extendido la idea de cierto escepticismo sobre las posibilidades del conocimiento natural de las realidades invisibles. En el fondo se escondía cierto gnosticismo donde la realidad de Dios no podía ser conocida por la razón humana al estar ésta quebrada por el pecado original que provenía del luteranismo.

Por ello la Iglesia quiso defender y salvaguardar la capacidad humana para buscar la verdad frente a cualquier planteamiento que negara tal posibilidad. Además, como señalamos líneas arriba, esto era factible desde la apoyatura en la Sagrada Escritura, como vemos también en una de las cartas paulinas que refrenda esta misma posibilidad: «Pues los invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de sus obras» (Rom 1, 20). Por lo tanto, no era inaccesible llegar a Dios por medio de la razón humana sino que se presentaba como una posibilidad innata desde el mundo y la conciencia.

El mismo Concilio Vaticano II lo indicó de forma clara en uno de sus principales documentos como fuera la *Gaudium et spes*, donde la posibilidad real de que desde la razón fuera posible llegar a Dios quedaba refrendada: «la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia

lo invisible» (G. S., 1965: 15). La estructura mental del ser humano posee este poder inherente de conocimiento de lo divino. No obstante, siempre se deja claro que la Revelación positiva de Dios en la historia humana permite que aquellas cosas que son accesibles a la razón humana sean entonces conocidas con certeza y sin mezcla de error.

La posibilidad primera de acceder a Dios por medio de la razón desde la vía cosmológica, será potenciada por la revelación sobrenatural que se produjo dentro del marco judeocristiano, pues no siempre se llega de forma clara y sin mezcla de error al conocimiento de Dios. De forma que lo que impulsa o se intuye desde la vía cosmológica lo aclara la revelación sobrenatural. Por esto mismo la Iglesia en su Magisterio siempre ha defendido la dignidad y grandeza humana frente a cualquier atisbo de fideísmo o de gnosticismo. No en vano condena en su magisterio que: «el fideísmo es el error de aquellos que quieren retirar de la fe todo apoyo racional» (Bouyer, 1972: 283). Por lo que le es posible a todo ser humano descubrir el sentido último de su existencia sin necesidad del auxilio de la fe.

El fideísmo se extendió a partir del siglo XIX como reacción a los excesos del racionalismo, pero la Iglesia vio la necesidad de frenar este movimiento ondulante y situar las cosas en su justo equilibrio: «El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinitud de sus perfecciones. La fe, don del cielo, es posterior a la revelación; de ahí que no puede ser alegada contra un ateo para probar la existencia de Dios» (Denz 2751). Es más, se postula la necesidad del razonamiento en el diálogo con el mundo no creyente sin tener que recurrir al argumento de autoridad: «No tenemos derecho a exigir de un incrédulo que admita la resurrección de nuestro divino Salvador, antes de haberle propuesto argumentos ciertos; y estos argumentos se deducen de la misma tradición por razonamiento» (Denz 2754). Y más adelante señala que el pecado original no debilitó tanto la razón humana que le fuera imposible llegar a Dios, en respuesta a la teología protestante: «Aunque la razón quedó debilitada y oscurecida por el pecado original, quedó sin embargo en ella bastante claridad y fuerza para conducirnos con certeza al conocimiento de la existencia de Dios y de la revelación hecha a los judíos por Moisés y a los cristianos por nuestro adorable Hombre-Dios» (Denz 2756). En este sentido es conveniente releer la encíclica de san Juan Pablo II *Fides et ratio* (1998) donde la tesis que se defiende es la conveniente armonía entre la fe y la razón, como «las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad» (F.R., 1998: 1).

#### 4. LA VÍA ANTROPOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO DIVINO

Tradicionalmente se han señalado dos vías o caminos para acceder al conocimiento de lo divino. Estos itinerarios, que ya han sido señalados y que resultan clásicos, son el de la vía cosmológica que ha predominado en el mundo antiguo y en todo el arco de la Edad Media y la vía antropológica. En tal sentido no podemos dejar de mencionar a san Anselmo de Canterbury y, muy especialmente, a santo Tomás de Aquino en el Medievo en sus famosas vías para acceder al conocimiento de Dios. Pero estas figuras, que son de tan enorme calado, merecen un artículo



aparte (Cfr. Aznar, 2020). A ello ayudó que el hombre antiguo y medieval estuviera muy cerca de la naturaleza y desde ella percibiera la irradiación de Dios a modo de teofanía divina. Como sabemos a partir del siglo XVII se da un viraje notable, conocido como «giro antropológico» e iniciado por el pensador francés René Descartes (1596-1650). Desde su método se pasa de la naturaleza y del cosmos al interior del hombre como centro. La realidad exterior al hombre es compleja y se pone en duda y únicamente se afirma como certeza indubitable el pensamiento. Este hecho tendrá una enorme repercusión en los caminos de acceso a lo divino, pues los problematiza y con anterioridad desde el mismo movimiento nominalista, con Guillermo de Occam (s. XIV), esta vía queda como cercenada.

Nosotros ahora transitaremos la ruta antropológica como señala el Catecismo de la Iglesia Católica al indicar que «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar» (CIC, 27). Idea que ya fuera resaltada inicialmente por la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1962-1965):

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador» (GS 19,1).

## 5. LA SINGULARIDAD DE LO HUMANO PARA LLEGAR AL DIOS DE LA FILOSOFÍA

Decimos que a Dios también se le puede descubrir desde la problemática del propio ser del hombre y a ello vamos desde diversas perspectivas. La vía antropológica arrastra consigo también al Cosmos dado que el ser humano es la cumbre de la evolución y la razón propia del universo: «a partir de la materia y sin contar con acción ni plan superior de ningún tipo; entonces, el origen de la racionalidad y la libertad humanas serían auténticos *milagros* que no podemos explicar» (Artigas, 2011: 85). A este hecho algunos científicos lo denominan «principio antrópico fuerte» (Cfr. Udías, 2010), al indicar que todo el complejo universo «parece» diseñado para que aparezca la vida y dentro de ella la razón última del ser humano. Entonces de forma inmediata la pregunta que surge al contemplar el universo es clara: «¿por qué no surgió el caos cuando, desde el punto de vista estadístico, tenía infinitamente más posibilidades de surgir?» (Sayés, 1992: 35).

Las antropologías —aunque sean ateas, a menos que sean de carácter materialista— suelen reconocer la paradoja y contradicción del ser humano. Por una parte la apertura ilimitada y el dinamismo interior que le impulsan más allá de sí mismo como un anhelo que no se sacia fácilmente: «parece que la persona humana es siempre algo más que las relaciones con las personas y las cosas» (Gevaert, 2008: 309). Idea que se hace mucho más explícita desde la teología católica en referencia a la imagen que de Dios el hombre lleva inscrita en su ser: «El hombre, que ha sido creado por Dios, es llamado por Él a la santidad, es decir, a establecer una plena comunión de vida, de modo que el tema de la imagen no se traduce en un concepto

estático sino que establece un proceso dinámico y abarca todos los estadios de la vida del hombre y de la colectividad humana» (Ponce, 1997: 225). Así pues, «a partir de la captación de lo real en cuanto real es como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, verdad, bondad, belleza, persona y vida no tiene nada de materiales» (Sayés, 1992: 39).

El análisis de la existencia humana constata esta paradoja del ser humano que vive atravesado por una doble experiencia que a la vez le es constitutiva. Descubre en sí una aspiración ilimitada hacia la búsqueda de una felicidad plena y definitiva, por lo que alberga dentro de sí un anhelo sin fondo y, a la vez, experimenta su contingencia y fragilidad como límite. El mismo filósofo francés Blas Pascal (1623-1662), entendía que la realidad del hombre superaba infinitamente al propio hombre en su peregrinar, pues la finitud como horizonte quedaba desbordada por el deseo de plenitud infinita que iba descubriendo en su caminar (Cfr. Pascal, 2018).

Nadie como Maurice Blondel (1861-1949), en su libro *La Acción* (1983), supo definir esta vivencia tan singular al distinguir en el hombre dos tipos de voluntades o anhelos. Por un lado descubre en él la «voluntad que quiere» (en francés, *volonté voulante*), que consiste en la «inclinación fundamental que determina necesariamente la aspiración, la inquietud, el impulso humano hacia el fin supremo» (1983: 1218-1219), a modo de un horizonte de felicidad que no se alcanza jamás. En otro orden inverso descubre la «voluntad querida» (en francés, *volonté voulue*), donde aparecen una sucesión de «fines parciales que se nos ofrecen como modos para alcanzar nuestro destino» (1983: 1218-1219); es decir, metas parciales que nos proveen de una felicidad efímera. Aborda la realidad humana desde la acción donde la misma vida es un ejercicio que implica necesariamente a la inteligencia. Se constata el desajuste entre ambas voluntades donde un tipo de búsqueda sigue posponiendo la felicidad a una búsqueda ulterior, pero que en el fondo esconde un objetivo profundo del que no somos plenamente conscientes y que es origen de la inquietud interior.

De este modo el ser humano, hombre y mujer, se presentan como aquellos que manifiestan en su interior una desproporción entre lo que consiguen en sus vidas y lo que desean en el fondo de su ser más íntimo. Esas experiencias existenciales no son accesorias ni casuales sino que nos definen antropológicamente. Lo dirá san Agustín en aquella célebre frase de *Las Confesiones* que sintetizó en el siglo IV, al igual que lo que dirá Blondel siglos más tarde, eso sí, éste sin hablar de Dios como sí hiciera el obispo de Hipona: «Nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que descanse en Vos» (1964: 9). El doctor de la gracia señala la permanente inquietud de un corazón humano que no logra hallar el auténtico descanso debido a una vocación innata que le impulsa a una plenitud más alta.

El ser humano considerado de forma íntegra no es una isla en sí mismo, sino que es un ser abierto al «otro», es un ser interpersonal, de modo que «el otro» me es necesario para que yo logre la riqueza humana que a la vez me confiere identidad. Esta idea la ha subrayado perfectamente el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, al señalar esa aspiración ilimitada y binaria del «ser» y del «amar», de modo que «ser es amar» y el «ser se alcanza como vocación cuando se convierte en amar». Se trata de una aspiración a un encuentro interpersonal del amor hacia la plenitud de lo humano (Cfr. 2011). Esa aspiración es una experiencia original que responde a ese horizonte ilimitado de sentido que nos presentara el filósofo Blondel y que



quedaba abierto o postergado a la infinitud. Se trata de una orientación hacia el amor como totalidad del ser. La experiencia de la finitud queda definida por von Balthasar como «desengaño fundamental» dado que ninguna experiencia concreta colma la vocación al amor al que nos sentimos llamados (Cfr. 2011). Lo contrario es «ensimismamiento y narcicismo» que son vistas como «enfermedad» en la filosofía contemporánea (Ortega y Gasset, 1982). Por esta razón, don Miguel de Unamuno (1864-1936), no duda en considerar al hombre como «animal enfermo», haciendo suya una idea pesimista de la antropología que posteriormente encontrará incluso una expresión más o menos científica:

Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad [...] ¿Enfermedad? Tal vez; pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma que va presa; y la única salud posible, la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa (1986: 34.55).

La experiencia del amor humano es bella y agradable, pero no parece colmar la amplitud y grandeza a la que el ser humano se siente vocacionado. Resaltemos que el mismo Unamuno «nos dijo que la vida era tragedia y que querer ocultar esta verdad era hipocresía; y arremetió contra las doctrinas apaciguadoras y contra el positivismo superficial reinante que prescribía cerrar los ojos ante los únicos y verdaderos problemas» (Garrido, 2005: 91).

El propio Karl Rahner (1904-1984), filósofo y teólogo alemán del siglo XX, entendió la naturaleza humana como abierta a la trascendencia. Ese horizonte infinito le permitía al ser humano captar y medir la contingencia de aquello que vivía en su cotidianeidad. De hecho, al afrontar la experiencia de la finitud señaló que «esta afirmación de fe no excluye todo perfeccionamiento del hombre después de la muerte» (1969, 29). Por todo lo cual se puede decir —como posibilidad— que la decisión del hombre por Dios está fundada y es razonable, no es extraña a su constitución y estructura de pensamiento dialogal. No olvidemos que todo lo que venimos señalando, más que del argumento de la autoridad de la fe, pretendemos «que aquel que intente avanzar por los caminos del pensamiento sobre la realidad de Dios, ha de convocar en su ayuda a testigos del mundo de las religiones y a pensadores de la condición humana» (Vidal, 2003: 171).

## 6. POSIBLE APERTURA A DIOS

La disyuntiva de abrirse [o no] al misterio insondable de Dios no es un itinerario absurdo. Ese deseo de felicidad que el hombre lleva dentro de sí y, al tiempo, la imposibilidad de colmarlo, desaparece si descubre que se es creado por Dios y que en Él está su meta. En este sentido, desde la filosofía de la religión, se abre un camino que emerge e ilumina —como condición de posibilidad— aquello que constitutivamente somos. San Pablo, en un elocuente diálogo con las escuelas filosóficas de Atenas, puesto en pie en el Areópago y desde presupuestos racionales, presentaba a la divinidad como aquella en la que «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28).

El pensador francés Jean Paul Sartre (1905-1980), desde presupuestos netamente existencialistas, negaba ontológicamente la existencia de lo divino, pero reconocía a la vez que existe este anhelo de búsqueda y de verdad que se torna en «angustia» (Cfr. Sartre, 1996). Lo dejó claro en una de sus últimas entrevistas al indicar lo siguiente en referencia a la idea anterior: «Pienso que la esperanza forma parte del hombre; la acción humana es trascendente, es decir, apunta siempre a un objeto futuro a partir del presente en que la concebimos y en que intentamos realizarla; pone su meta, su realización, en el futuro, y en el modo de obrar está la esperanza; es decir, el hecho mismo de proponerse una meta como algo que debe alcanzarse» (Sartre, 1980).

La apertura a Dios, digámoslo así, se presenta como razonable pero requiere del auxilio de la libertad y de la voluntad. Como también es razonable a la vez negar esta posibilidad por múltiples y diversas causas. No en vano, la experiencia del mal en el mundo ha sido una de las principales causas de increencia de la que se han hecho eco numerosos pensadores en el siglo XX como Albert Camus (Cfr. 2002). Esta idea es tratada ampliamente por Leibniz en su Teodicea al señalar que: «aunque Dios no concurriera en las acciones más que con un concurso general, o incluso nada en absoluto, por lo menos a las malas, se dirá que basta para imputárselas y hacerlo causa moral de ellas el que nada sucede sin su permiso» (2013: 97).

Es cierto que el conocimiento matemático-empírico se impone por la autoridad de su claridad, pero estas verdades afectan sectorialmente al hombre y no a su existir. En cambio, el conocimiento de la divinidad y del ser mismo del hombre afecta a una dimensión integral y no periférica. Es tal la implicación de estas realidades que nos interpelan a dar una respuesta en un sentido o en otro. De modo que —siguiendo al propio Unamuno— diremos que: «la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas o volitivas, ni nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contradicción. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad de la verdad racional?» (Unamuno, 1986:110).

No obstante, es lícito hacernos a estas alturas la pregunta sobre a qué Dios llegamos por estas sendas que hemos transitado. Ciertamente llegamos a una idea de Dios cuyo rostro concreto ignoramos, queda para nuestra razón como un misterio oculto, insondable e infinito. De modo que ignoramos su designio sobre nosotros y desconocemos su rostro, su historia y su figura. Queda como una referencia impersonal. Esta deidad deja sin solución las situaciones concretas y deja enteros todos nuestros problemas. De modo que Karl Rahner concluirá que «este Dios sigue siendo una incógnita». Hablamos del Dios de la filosofía, otra cosa es el Dios de la revelación, pero el teólogo alemán afirma que incluso un Dios revelado no deja de ser un misterio insondable que no se deja domeñar:

Mediante esa autocomunicación no se suprime o niega lo dicho antes sobre la presencia de Dios como el misterio absoluto y esencialmente inabarcable. También en la gracia y en la inmediata visión divina, Dios sigue siendo Dios, es decir, la medida primera y última que con nada puede medirse; sigue siendo aquel misterio que es lo único inteligible por sí mismo; el hacia dónde de la acción suprema del hombre, el hacia dónde que posibilita y sustenta por sí mismo esta acción; Dios sigue siendo el santo, que sólo es accesible realmente en la adoración; Dios permanece el absolutamente innominado e inefable, el cual nunca puede

comprenderse, ni siquiera por su propia comunicación en la gracia y en la visión inmediata; sigue siendo el no sujeto al hombre, el que nunca puede enmarcarse en un sistema humano de coordenadas del conocimiento y de la libertad (Rahner, 1972: 151).

## CONCLUSIONES

El conocimiento racional de las realidades últimas, entre las que se encuentra lo divino, ha sido explorado desde distintas disciplinas a lo largo de los siglos y se ha llegado tradicionalmente a conclusiones interesantes. No es necesaria la fe para recorrer un itinerario que es posible para creyentes de todas las religiones y no creyentes. Aunque, a priori, la revelación bíblica se presenta como un argumento de autoridad e incontestable para aquellos que lo sigan, la Biblia en el A.T. y en el N.T., mantiene una posición abierta a la posibilidad racional por medio de la vía cosmológica. El libro de la *Sabiduría* explora tal posibilidad y concluye que Dios da testimonio de Sí desde la realidad creada. Recordemos que el pueblo hebreo no es ni mucho menos dado a la tradición metafísica, sino a la experiencia de Dios desde acontecimientos históricos, por lo que esta afirmación posee una importancia sustantiva.

Los libros poéticos y sapienciales defienden, en cambio, tal posibilidad desde la razón natural y los salmos expresan este hecho con un lenguaje cargado de fuerza gráfica. El libro de la *Sabiduría* es más sistemático dado que está escrito por un judío que vive en medio de una cultura pagana. Pretende decir que las cosas del mundo no son divinas pero que remiten a la divinidad. Los mismos conceptos filosóficos de «belleza y de analogía» se presentan como un claro intento de diálogo con la filosofía griega, pues se trata de dos términos de indudable carga filosófica. No obstante, en el texto bíblico se denuncia que los hombres se han quedado con las cosas y no con el Ser que las ha creado, deformando así la imagen de lo divino por medio de toda forma de animales terrestres y cuadrúpedos.

En el N.T. san Pablo recoge esta tradición veterotestamentaria y reprocha a los gentiles que no reconozcan al Dios de las cosas. Por ello les tacha de «inexcusables» en una actitud de reproche que no aparece en el A.T. Pablo, además, señala que ha sido la «mala voluntad» la que impide el acceso a la fe e introduce una culpa de tipo moral en la actitud de increencia. Lo que sí que hace san Pablo es dar comienzo a la vía antropológica del conocimiento de Dios, pues en la epístola a los *Romanos* señala el interior de la conciencia humana como lugar donde todo ser humano descubre una ley inscrita en el fondo de su corazón. Esta ley, que para los judíos está en sintonía con la ley divina, es para los gentiles una voz interior que ilumina el corazón de los hombres y, por ello, es testimonio de Dios.

La vía antropológica iniciada por los textos paulinos señala la problemática del ser humano y de su deseo de anhelo y felicidad plenos. Este itinerario racional será después explorado por grandes pensadores como san Agustín, Blas Pascal, Maurice Blondel y otros. Lo que descubren en lo más íntimo del ser humano es un desajuste entre lo que consigue y lo que se anhela como sentido último de su ser. El ser humano parece conseguir objetivos o metas, pero siempre se posponen a una felicidad ulterior que nunca se sacia y así sucesivamente. Esta idea la completarán

los grandes filósofos y teólogos centroeuropeos como son Urs von Balthasar y Karl Rahner. Desde su pensamiento concluyen que existe una aspiración última en todo hombre y mujer que se concreta en la relación interpersonal con otros. Además, aparece un horizonte ilimitado que da paso a la vivencia de «desengaño fundamental» que solo se sacia en una vocación eterna al amor. La misma idea la retoma don Miguel de Unamuno al definir al hombre como «animal enfermo» como ser insatisfecho por naturaleza.

De todo lo dicho se puede concluir que la idea de Dios es razonable y existen apoyaturas en la cosmología y en la antropología que remiten a una realidad que está más allá de la estricta inmanencia. No obstante, existen las mismas razones para no abrirse a este misterio, pues la presencia del mal en el mundo es vista como un argumento ad hoc que niega tal posibilidad. Es bueno que la ciencia positiva dé cabida a la metafísica que engloba la peculiaridad de lo humano y que no puede ser estudiado desde otra perspectiva.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, san. (1964). *Confesiones*. Madrid: Azahara.
- Artigas, M. (2011). *Ciencia, razón y fe*. Navarra: Eunsa.
- Aznar-Sala, J. (2020). El cambio de la imagen de Dios en la Edad Media: De Santo Tomás de Aquino al Nominalismo. *Revista Albertus Magnus*, 11(1), 1-21.
- Balthasar, H. U. (2007). *Gloria I*. Madrid: Encuentro.
- Balthasar, H. U. (2011). *Solo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme.
- Blondel, M. (1993). *L'Action, Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique*. Paris: PUF; Traducción española (1996). *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, traducida por César Izquierdo, Madrid: BAC.
- Bouyer, L. (1972). *Diccionario de Teología*. Barcelona: Herder.
- Camus, A. (2002). *La peste*. Barcelona: Edhasa.
- Denziger, H. (2017). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- Fides et Ratio (1998). *Carta encíclica del sumo pontífice Juan Pablo II*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Garrido, J. (2005). *Pensar desde la fe*. Valencia: Edicep.
- Gaudium et Spes (1965). *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Gevaert, J. (2008). *El problema del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Leibniz, G.-W. (2013). *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen el mal*. Salamanca: Sígueme.
- Nogales, J. L. (2015). *Aproximación a una teología de las religiones*. Madrid: BAC.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Investigaciones psicológicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pascal, B. (2018). *Pensamientos*. Madrid: Tecnos.
- Ponce, M. (1997). *El misterio del hombre*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (1972). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (1969). *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.
- Sagrada Biblia (2014). *Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: BAC.
- Sartre, J. P. (1980). Jean Paul Sartre: «Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia». 15/01/2022, de El País Sitio web: [https://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006_850215.html)
- Sartre, J. P. (1996). *El ser y la nada. Ensayos de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya.

- Sayés, J. A. (1992). *Razones para creer*. Madrid: Paulinas.
- Udías Vallina, A. (2010). *Ciencia y religión*. Santander: Sal Terrae.
- Unamuno, M. (1986). *Del sentimiento trágico*. Madrid: Alianza.
- Valente, J. A.; Lara, J. (1995). *Hermenéutica y mística de San Juan de la Cruz*. Madrid: Tecnos.
- Vidal, J. (2003). *Encarnación y cruz*. Valencia: Edicep.

Universidad Católica de Valencia  
fjavier.aznar@ucv.es  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0510-0425>

FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]

