

# Acceso racional a la idea de Dios

Francisco Javier Aznar Sala

Universidad Católica de Valencia

E-mail: fjavier.aznar@ucv.es

DOI: 10.14422/ryf.vol285.i1456.y2022.003

Recibido: 3 de enero de 2022

Aceptado: 14 de febrero de 2022

**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. Sin embargo, 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 disciplinar.

**PALABRAS CLAVE:** Divinidad; conocimiento; cosmología; antropología; amor.

## Rational access to the idea of God

**ABSTRACT:** The idea of God has weakened 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.

**KEYWORDS:** Divinity; knowledge; cosmology; anthropology; love.

## 1. Introducción

En este artículo pretendemos acercarnos a la posibilidad del conocimiento racional de Dios. No lo hacemos desde la revelación, aunque al inicio nos apoyemos en ella, al menos no metodológicamente, sino como punto de partida que nos permita entender que la posibilidad de lo divino es racional. El ser humano ha accedido a lo numinoso de múltiples y diversas formas; no en vano “el objeto específico de la religión es la relación del hombre con un ‘campo existencial último’”<sup>1</sup>. Lo que se busca es que ninguno de los argumentos aquí esgrimidos sea de autoridad, simplemente pretendemos rastrear qué hay en el ser humano que permita la apertura al Misterio desde presupuestos racionales.

## 2. La Biblia y la posibilidad racional de conocer a Dios

La Sagrada Escritura presenta dos posibles caminos de acceso al conocimiento de Dios. Por un lado, Dios da testimonio de Sí en la realidad creada (vía cosmológica) y; además, 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. Este “hecho histórico” tiene una marcada impronta bíblica, 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”<sup>2</sup>. Nuestra línea de investigación, en cambio, se centra en el testimonio universal de la realidad creada. Ese camino lo pueden recorrer todos: creyentes y no-creyentes, y posibilita un diálogo necesario.

La Sagrada Escritura –libros poéticos y sapienciales– defiende que es posible poseer cierto conocimiento válido de Dios a través de la revelación natural. Dos pasajes bíblicos son claros al respecto. En los salmos se afirma que el mismo universo da testimonio de su creador, de su grandeza y de su gloria: “El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregonará 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” (Sal 19, 1-5).

---

<sup>1</sup> J. L. NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones*, BAC, Madrid 2015, 9.

---

<sup>2</sup> M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 27.

Las palabras descritas –en labios 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 deja ver a través de la obra creada. El cosmos entero dice algo distinto de él y en relación a que es creado por Otro. Por tanto, no es Dios, sino que es obra de “Alguien” distinto de él. Todo ello desde 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 transmite un mensaje que llega al hombre.

San Juan de la Cruz (1542-1591) hablaba de una “mística callada del universo”<sup>3</sup>, al decir del cosmos que remitía a “Alguien” que estaba más allá. En su obra escrita alcanzó las cuotas más altas de la experiencia mística cristiana. No en vano, el conocido teólogo helvético Hans Urs von Balthasar (1905-1988), elogia al carmelita en su recorrido literario desde el prisma que nos ocupa, la realidad como acceso a lo divino: “la belleza es para Juan una obsesión; es

para él una meta, pero también es un camino”<sup>4</sup>.

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 y que se plantea la situación de la creencia desde la razón. El autor discute con los sabios de este mundo y les inquiere sobre la posibilidad de conocer 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 previamente dar el paso analógicamente 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

---

<sup>3</sup> J. A. VALENTE – J. LARA, *Hermenéutica y mística de San Juan de la Cruz*, Tecnos, Madrid 1995.

---

<sup>4</sup> H. U. BALTHASAR, *Gloria I*, Encuentro, Madrid 2007, 160.

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).

### **3. Conocimiento natural de Dios en las 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. 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 sus interlocutores no son los mismos que aparecen 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. 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”:

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 testimonio de Sí mismo en la obra creada y todos deberían haber sido capaces de alcanzar un cierto conocimiento de Su existencia. 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. 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” –que implica una actitud ética–.

El texto epistolar formula esa “represión de la verdad” mediante el concepto de “indocilidad a la verdad” y se 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. 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. En el capítulo II de la Carta a los Romanos alude a

la conciencia del ser humano; es decir, una vía antropológica que se abre además de la primera vía cosmológica. Es, por tanto, en la conciencia moral de todo ser humano donde Dios se manifiesta interiormente:

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, pero en esencia todo ser humano debe ajustarse a una “ley moral natural” que está grabada en su interior. Se trata de una ley de “carácter imperativo” que va más allá de la autonomía humana. En este sentido, el filósofo francés Merleau-Ponty (1908-1961), considera la filosofía como “una actitud admirativa [ética] ante el mundo”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, Edicep, Valencia 2005, 114.

#### 4. La vía antropológica del conocimiento divino

En este apartado transitaremos la vía antropológica —como señala el Catecismo de la Iglesia católica— al indicar: “El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre” (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).

La vía antropológica arrastra consigo también al Cosmos dado que el ser humano es la cumbre de la creación visible, pues “el origen de la racionalidad y la libertad humanas serían auténticos *milagros* que no podemos explicar”<sup>6</sup>. A este hecho algunos científicos lo denominan “principio antrópico fuerte”<sup>7</sup>, al indicar que todo el

complejo universo parece “diseñado” para que aparezca la vida y la inteligencia. Surge entonces la pregunta: “¿por qué no surgió el caos cuando, desde el punto de vista estadístico, tenía infinitamente más posibilidades?”<sup>8</sup>.

Intentamos dar una respuesta. Las antropologías —aunque sean ateas, a menos que sean de carácter materialista— suelen reconocer la paradoja y contradicción del ser humano. La apertura ilimitada y el dinamismo interior nos impulsan más allá, a modo de anhelo que no se sacia fácilmente: “parece que la persona humana es siempre algo más que las relaciones con las personas y las cosas”<sup>9</sup>. Idea que se hace explícita desde la teología católica en referencia a la imagen divina que 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”<sup>10</sup>. 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,

---

Sal Terrae, Santander 2010.

<sup>8</sup> J. A. SAYÉS, *Razones para creer*, Paulinas, Madrid 1992, 35.

<sup>9</sup> J. GEVAERT, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca 2008, 309.

<sup>10</sup> M. PONCE, *El misterio del hombre*, 225.

<sup>6</sup> M. ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Navarra 2011, 85.

<sup>7</sup> A. UDIAS-VALLINA, *Ciencia y religión*,

persona y vida no tienen nada de materiales”<sup>11</sup>.

El análisis de la existencia constata esta paradoja del ser humano que vive atravesado por una doble experiencia que le es constitutiva. Descubre una aspiración ilimitada hacia la búsqueda de una felicidad plena, por lo que alberga en su interior 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 propia del hombre le superaba en su peregrinar, pues la finitud como horizonte quedaba desbordada por el deseo de plenitud infinita<sup>12</sup>.

Maurice Blondel (1861-1949), en su libro *La Acción* (1893), supo definir esta vivencia tan singular al descubrir en el hombre dos tipos de voluntades. Por un lado, descubre 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”<sup>13</sup>, a modo de un hori-

zonte de felicidad que no se alcanza jamás. Y, en otro orden inverso, descubre la “voluntad querida” (en francés, *volonté voulue*), como una sucesión de “fines parciales que se nos ofrecen como modos para alcanzar nuestro destino”<sup>14</sup>; es decir, metas cortas que nos proveen de una felicidad efímera. Aborda la realidad humana desde “la acción” donde la misma vida es un ejercicio que implica necesariamente la inteligencia. Se constata, en su exposición, un desajuste entre ambas voluntades donde se sigue posponiendo la felicidad a una búsqueda ulterior, pero que en el fondo esconde una inquietud interior que no se sacia nunca en esta vida.

De este modo la voluntad humana se presenta como aquella que manifiesta una desproporción entre lo conseguido y lo deseado. Lo explicará concisamente san Agustín en aquella célebre frase de *Las Confesiones*: “Nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón anda desasosegado hasta que descanse en Vos”<sup>15</sup>. El doctor de la Gracia señala la permanente inquietud de

---

<sup>11</sup> J. A. SAYÉS, *Razones para creer*, 39.

<sup>12</sup> B. PASCAL, *Pensamientos*, Tecnos, Madrid, 2018.

<sup>13</sup> M. BLONDEL, *L'Action, Essai d'une Critique de la Vie et d'une Science de la Pratique*, PUF, París, traducción española

(1996), *La Acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, traducida por César Izquierdo, BAC, Madrid 1993, 1218-1219.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Azahara, Madrid 1964, 9.

un corazón que no logra hallar el auténtico descanso debido a una vocación innata que le impulsa a una plenitud más elevada.

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. Esta idea la ha subrayado 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<sup>16</sup>. La experiencia de la finitud queda definida por von Balthasar como “desengaño fundamental”, dado que ninguna experiencia concreta colma esta vocación al amor. Lo contrario es ensimismamiento y narcicismo, que son vistas como enfermedad en la filosofía contemporánea<sup>17</sup>.

La experiencia del amor humano es bella, pero no parece colmar lo fundamental, la amplitud a la que el ser humano se siente vo-

cionado. Resaltemos que don Miguel de Unamuno (1864-1936), “nos dijo que la vida era tragedia y que querer ocultar esta verdad era hipocresía; y arremetió contra las doctrinas apaciguadoras que prescribían cerrar los ojos ante los únicos y verdaderos problemas”<sup>18</sup>. Por esta misma razón no dudó en considerar al hombre como “animal enfermo”, haciendo suya la idea pesimista que retrata la amargura existencial:

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<sup>19</sup>.

Karl Rhaner (1904-1984), filósofo y teólogo alemán del siglo xx, definió la humanidad como abierta a la trascendencia. Ese horizonte le permitía percatarse de la contingencia. De hecho, al afrontar la experiencia de la finitud señaló que “esta afirmación de fe no excluye

---

<sup>16</sup> H. U. BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011.

<sup>17</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas*, Alianza Editorial, Madrid 1982.

---

<sup>18</sup> J. GARRIDO, *Pensar desde la fe*, 91.

<sup>19</sup> M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*, Alianza, Madrid 1986, 34. 55.



todo perfeccionamiento del hombre después de la muerte”<sup>20</sup>. Por todo lo cual se puede decir –como posibilidad–, que la opción por Dios está fundada, no es extraña a su constitución y estructura dialógica. Todo lo que venimos señalando procura indicar que no se trata de un camino solitario, sino 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 [como hacemos en este artículo]”<sup>21</sup>.

### 5. Posible apertura a Dios

La aventura de abrirse al Misterio no parece plantearse como un itinerario absurdo. Desde la filosofía de la religión, se inicia un camino que ilumina 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 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 en su última etapa reconocía que existe tal anhelo de búsqueda y de verdad que se torna “angustia” al no ser resuelta<sup>22</sup>. Lo dejó claro en una entrevista:

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<sup>23</sup>.

La apertura a Dios requiere del auxilio de la “libertad” y de la “voluntad”. Como también es razonable negar tal posibilidad por múltiples y diversas causas. Por ejemplo, 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<sup>24</sup>. Esta idea es tratada ampliamente por

<sup>20</sup> K. RHANER, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1969, 29.

<sup>21</sup> J. VIDAL, *Encarnación y cruz*, Edicep, Valencia 2003, 171.

<sup>22</sup> J. P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayos de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1996.

<sup>23</sup> J. P. SARTRE, “Nunca estuve desesperado, nunca sentí la angustia”, *El País* (16 de abril de 1980).

<sup>24</sup> A. CAMUS, *La peste*, Edhasa, Barcelona 2002.

Leibniz en su libro *Teodicea* al señalar que “aunque Dios no concurre 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”<sup>25</sup>.

Es cierto que el conocimiento empírico se impone por la autoridad de su claridad, pero estas verdades nos afectan periféricamente. En cambio, el conocimiento de la divinidad y del ser mismo del hombre toca lo más profundo. Es tal la implicación de estas realidades que nos impulsan a dar una respuesta. 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 racional?”<sup>26</sup>.

No obstante, es lícito pensar a qué Dios llegamos por estas vías. Ciertamente llegamos a una idea

de dios cuyo rostro concreto ignoramos, queda para nuestra razón como un misterio oculto, insondable, infinito. De modo que ignoramos su designio sobre nosotros y desconocemos su historia. Queda como una referencia impersonal y alejada. Esta deidad deja insolubles las situaciones concretas. De modo que Karl Rhaner concluirá que “este Dios [de la razón] sigue siendo una incógnita”. Hemos hablado del Dios del pensamiento, otra cosa será el Dios de la revelación y su mano que guía la historia humana.

## 6. 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. No es necesaria la fe para recorrer un itinerario posible para la inteligencia humana. 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 del conocimiento de Dios. 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

---

<sup>25</sup> G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen el mal*, Sígueme, Salamanca 2013, 97.

<sup>26</sup> M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico*, 110.

es dado a la tradición metafísica, sino a la experiencia de Dios desde acontecimientos históricos.

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 sirven de plataforma para llegar 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 conocidos. 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 la imagen de lo divino.

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.– indica que ha sido la “mala voluntad” la que impide el acceso a la fe e introduce una idea de tipo moral. Lo que sí que hace San Pablo es retomar la vía antropológica del conociemien-

to 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 que es eterna. 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 como testimonio de Dios.

Este itinerario racional será explorado por grandes pensadores como San Agustín, Pascal o Blondel. Lo que descubren en lo más íntimo del ser humano es un desajuste entre lo que se consigue y lo que se anhela como sentido último. El ser humano parece conseguir objetivos o metas, pero siempre se posponen a una felicidad ulterior que nunca se sacia. Esta idea la completarán los grandes teólogos centroeuropeos: von Balthasar y Karl Rhaner. En su reflexión concluyen que existe una aspiración última que se concreta en la relación interpersonal con los demás. Aparece, entonces, 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” por su insatisfacción perenne.

Por tanto, la idea de Dios se presenta como razonable y existen apoyaturas en la cosmología y en la antropología que remiten a una realidad trascendente. No obstante, existen las mismas razones para libremente no abrirse a este misterio, pues la presencia del mal en el mundo, entre otras causas, 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 estudiada desde otra perspectiva y desde estos presupuestos para establecer un diálogo fructífero interdisciplinar. ■