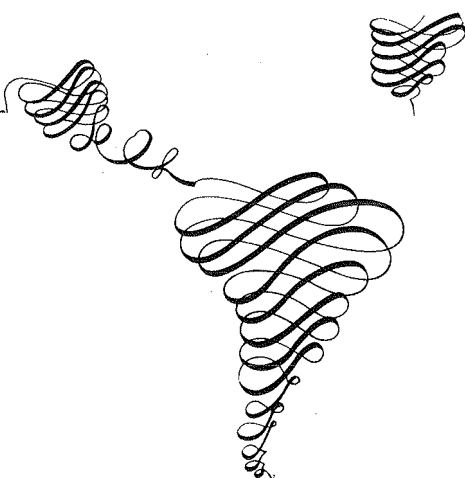




La posibilidad de un encuentro con Dios

¿Puede una persona experimentar a Dios a finales del siglo XX? Encontramos en nuestros días un doble fenómeno contradictorio: la prevalencia de la racionalidad técnica, en donde Dios no parece tener lugar, y el desencanto ante los objetivos de progreso y felicidad prometidos y no logrados, lo que invita a algunos a abrirse a lo religioso. El autor analiza los riesgos de esta vuelta a y de lo religioso y se pregunta por las posibilidades y condiciones de un encuentro con Dios para el hombre de hoy.

Martín Gelabert *

Las condiciones del conocer

EL cristiano no cree en una trascendencia anónima, sino en un Dios que sale al encuentro del hombre en Jesucristo y que, mediante el Espíritu, establece relaciones de insuperable intimidad con todo aquel que se abre a su presencia, hasta el punto de

* Profesor de la Facultad de Teología de los Dominicos. Valencia.

hacerse vida de la vida del hombre. Esta afirmación de fe ¿significa que todo hombre que viene a este mundo se encuentra, de un modo u otro, con Dios? A primera vista, la respuesta tiene que ser necesariamente negativa, so pena de entrar en contradicción con la más patente experiencia: cada vez es menor el porcentaje de ciudadanos que se declaran religiosos o practicantes y es bien visible la pérdida de sentido religioso en nuestras sociedades occidentales.

Conviene, por tanto, comenzar por aclarar que, para que se dé un encuentro, no basta con que alguien esté presente o tome la iniciativa de darse a conocer. A no ser que entendamos la palabra «encuentro» superficialmente: dos o más personas coinciden, se cruzan o chocan en un determinado punto. Pero esta coincidencia puede ser fortuita. Puede, incluso, ser inconsciente. O siendo una coincidencia consciente, puede ser rápida, poco profunda y nada interesante. Ahora bien, «encuentro» puede ser también el resultado de una mutua búsqueda consciente y deseada, que llena un vacío o marca profundamente a sus protagonistas. El encuentro, entonces, implica apertura, correspondencia y confiada aceptación, creándose un espacio de amor y de entrega mutua: yo comprendo al otro, me dejo penetrar y enriquecer por el otro.

En sentido superficial es posible que muchos, más aún, que todos los hombres se hayan encontrado con Dios ya que, de hacer caso a la Escritura cristiana, «en El vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17, 28). Su presencia nos embarga de tal forma que no es posible escapar a ella: «¿a dónde iré lejos de tu aliento, a dónde escaparé de tu mirada? Si escalo el cielo allí estás Tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro; si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confin del mar, allí me alcanzará tu izquierda, me agarrará tu derecha» (Sal 139, 7-10). Pero la cuestión es que muchos de estos hombres no son conscientes de tal encuentro y, por tanto, para ellos no hay encuentro. Se diría incluso que, en nuestro mundo moderno, el número de los que no se han encontrado con Dios crece más y más. Pues el auténtico encuentro supone una relación personal, una conciencia de la presencia del otro, una capacidad de escucha, en suma, una experiencia de «haber oído, de haber visto con los ojos, de contemplar y tocar con las manos, de estar en comunión» (1 Jn 1, 1-3).

Pero si Dios está en todas partes, si su presencia es tan abarcante, si por parte de Dios no parece haber obstáculos, sino más bien deseos de encontrarse con el hombre, ¿cómo es posible que tantos hombres no le

encuentren, hasta el punto de que lo que parece excepción sean las experiencias de su presencia, e incluso estas experiencias sean discutidas o resulten poco creíbles para quienes las escuchan sin haberlas realizado? La razón está en que hay experiencias que suponen una entrega y la entrega implica confianza. Así ocurre con toda experiencia personal, pues a la persona nunca se llega directamente, sino a través de mediaciones, siquiera sea la mediación de la corporalidad. En toda mediación late la posibilidad de engaño. Tal posibilidad suscita la duda, y la duda obstaculiza el encuentro. Sólo es posible superarla mediante la confianza, pues la confianza hace posible ir más allá de la simple apariencia, de lo que inmediatamente aparece. La actitud confiada supone un riesgo empírico, pero abre una posibilidad de existencia. Quien no se arriesga no puede provocar el encuentro. Sólo el que se entrega puede llegar a ser vidente.

Al hombre de hoy le resulta difícil concebir este tipo de experiencias que están condicionadas por la posición (actitud, sensibilidad) que el sujeto toma ante la realidad. El ambiente técnico-científico en el que vive, le dificulta el concebir otro tipo de experiencias que no sean las inmediatas o las verificables empíricamente. Y en este terreno del saber técnico y verificable, Dios no tiene ningún sitio. Pero no sólo Dios: en el terreno de los procedimientos técnicos no hay lugar para ningún encuentro interpersonal. Y éstos son los únicos que pueden llenar el vacío existencial o la ausencia de sentido.

Cuando se trata de un encuentro amoroso, la experimentación, lejos de conducir al encuentro del amado, termina destruyendo el amor: cuando quieres apoderarte del amigo y controlarlo, para estar más seguro de él, manifiestas tu desconfianza y destruyes la amistad. Ya Tomás de Aquino distinguía entre un conocer basado en la observación visual y un conocer basado en el amor, que si bien tiene en cuenta la experiencia inmediata, va más allá de la simple apariencia o inmediatez, de modo que «puede suceder que una cosa sea más amada que conocida, porque puede ser amada perfectamente, aunque no sea perfectamente conocida» (1).

Hay realidades que sólo pueden conocerse en un clima de simpatía y connaturalidad, y de ellas cabe decir: sólo el amor da el conocimiento verdadero. «El conocimiento del espíritu necesita del corazón. Sin el deseo de ver, no se ve», decía Vinet. A lo que Unamuno comentaba: «Nihil cognitum quin praevalitum: no se conoce nada que no se haya antes

(1) *Suma de Teología*, I-II, 27, 2, ad 2.

querido» (2). Lo que significa que el «hambre de Dios», el «no poder vivir sin El» (3), es la primera condición para poder encontrarlo. La sabiduría de Israel afirma que Dios no se manifiesta a los desconfiados o a los que buscan pruebas (Sb 1, 2-3); sólo se manifiesta a los que le aman, le buscan y le desean (Sb 6, 12-13; Pr 8, 17). Y el cuarto evangelio hace decir al Señor desde su cielo trascendente: «me daré a conocer al que me ame» (Jn 14, 21) (4). Sólo cuando el hombre se abre, Dios puede entrar: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3, 20).

Las experiencias meramente empíricas parecen las más claras y seguras, pero son las menos profundas. De ahí que, para conducir al hombre marcado por la racionalidad técnica al posible conocimiento de Dios, hay que abrirle primeramente al mundo de los valores, de la gratuidad y del sentido, pues sólo así podrá encontrarse con lo que está más allá de lo utilizable, de lo factible y organizable. El mundo del valor y de la gratuidad, ya en el plano antropológico, implica la fe y la apertura confiada.

¿Qué significa encontrarse con Dios?

EL encuentro con Dios se sitúa en el terreno de la gratuidad y del sentido, y resulta ser una experiencia personal. ¿Puede el hombre de hoy realizar este tipo de experiencia? Los místicos y orantes de todos los tiempos dan testimonio de esta experiencia de Dios. También hoy encontramos en las Iglesias (y en las grandes religiones) numerosos grupos que cuentan experiencias de Dios en su vida, y que nos plantean la pregunta de si el hombre de hoy no posee una «pasión infinita» (Kierkegaard), una «preocupación última» (Tillich), un «corazón inquieto» (San Agustín), una «capacidad de Dios» (Tomás de Aquino), un «hambre de Dios» (Unamuno), en suma, un deseo profundo de encontrarse con El, al menos en la medida en que puede ser considerado como la recapitulación de todo bien y de toda felicidad (5).

(2) M. de UNAMUNO, *Obras completas*, Escélicer, Madrid, 1967, t. VII, 176.

(3) Cf. M. de UNAMUNO, *o.c.* en nota 2, pág. 209.

(4) La exégesis más seria acepta que las palabras de Jn 14-17 hay que atribuir las al Resucitado.

(5) Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, 6,1, ad 2: «Todos, en cuanto apetecen sus propias perfecciones, apetecen al mismo Dios».

Ahora bien, en la experiencia de lo religioso cabe siempre el peligro de engaño, no sólo por la profusión de videntes y de personajes psicológicamente débiles que también cuentan encuentros con «ángeles» y «vírgenes», sino porque resulta difícil, cuando no imposible, distinguir la carga de interpretación y de subjetividad que entraña toda experiencia religiosa, del mismo modo que resulta difícil separar lo objetivo y lo subjetivo de todo encuentro personal amoroso. La percepción de Dios y de su acción pasa por nuestros propios recursos mentales y se mezcla con las peculiaridades de éstos.

¿Qué significa, entonces, una experiencia de Dios en mi vida? ¿Qué hay detrás de la afirmación de que uno ha realizado un encuentro con Dios? ¿Qué puede significar una experiencia así? Ya San Agustín decía que «la fe radica en el alma del creyente y es sólo visible al que la posee» (6). Y Santo Tomás, apoyándose en Ap 2, 17: «Al que venciere le daré del maná escondido que nadie conoce sino el que lo recibe», comentaba: «Quien lo recibe lo reconoce, porque experimenta una dulcedumbre de la que nada sabe quien no lo recibe» (7). En efecto, toda experiencia personal es intrasferible. ¿Puede de alguna manera explicarse? ¿Puede hacerse comprensible a quien no la ha realizado, de modo que esta explicación pueda ayudarle también a él a realizar un encuentro personal con Dios? ¿Podemos ir más allá de la experiencia, tomar distancia de ella y convertirla en un discurso transmisible y lógico, de forma que los demás comprendan qué hay tras la experiencia?

La experiencia religiosa se traduce siempre como una manera de situarse en la vida, en la conciencia de la presencia de Dios. Esta conciencia de la presencia de Dios hace que yo me vea a mí mismo de una manera nueva. De modo que la experiencia de Dios no relata tanto lo que es Dios, sino que dice algo de nosotros en cuanto nos relacionamos con El: «De Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es, y qué relación guardan con El los otros seres» (8). Si el saber implica posibilidad de comunicación inteligible, el relato de mi experiencia de Dios es el relato de mi relación con él. Así define J. Mouroux la experiencia religiosa: «el

(6) De *Trinitate*, XII, II, 5

(7) *Suma de Teología*, I-II, 112, 5

(8) TOMAS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles* 1,30. «Se habla de él con relación a algo» (Guillermo de Saint Thierry, *Aenigma fidei*, IV-43).

acto —o el conjunto de actos— por el que el hombre se capta en relación con Dios» (9).

En la Escritura, el encuentro con Dios y su presencia en el hombre se traduce como transformación de la persona, como una renovación que afecta a la totalidad del hombre, le hace vivir una vida nueva (Rm 6, 5-6; 7, 6; Ef 2, 15), lo convierte en una «humanidad nueva» (2 Co 5, 17; Ga 6, 15; Ef 2, 10; Rm 7, 6) en un «hombre nuevo» (Ef 4, 23), abierto a un amor sin discriminaciones, pues ya no distingue entre el judío y no judío (Ef 2, 14-15).

En esta misma línea se sitúa el Vaticano II, cuando afirma que Dios se revela revelando al hombre (10). La toma de conciencia de que Dios se me manifiesta y sale a mi encuentro hace que me vea de otra manera (que me vea como hijo querido del Padre de todos y, por tanto, como hermano de cada mujer y cada hombre), y esta nueva visión me intimiza a tomar una determinada postura ante la vida, ante los otros hombres y los acontecimientos. No una postura de rechazo o cerrazón, sino de acogida, de apertura y de paz.

Si el encuentro con Dios es una manera de situarse ante sí mismo y ante los demás, tenemos aquí un criterio de discernimiento de la experiencia religiosa. Esto merece un mayor desarrollo y nos introduce en los siguientes apartados.

La inmanencia del trascendente o dónde encontrar a Dios

Si el encuentro con Dios nos sitúa de una determinada manera ante la vida, los hombres y los acontecimientos, no nos evade de la realidad, sino que nos abre a ella. Más aún, el Dios cristiano es un Dios encarnado, que se hace presente en lo humano. Prolongando esta estructura de la Encarnación, podemos afirmar: si Dios se hace presente en lo humano, para encontrarle habrá que acudir a lo humano, situarse ante lo humano.

(9) Jean MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, París, 1952, 25 (también págs. 21 y 369).

(10) La revelación del misterio de Dios «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (*Gaudium et spes*, 22), «descubre al hombre el sentido de la propia existencia» (*Gaudium et spes*, 41).

El Dios cristiano no es solamente el Otro que está frente a nosotros, el Otro distinto, sino también el que está dentro de nosotros, en nosotros y con nosotros. Es la fuente de todos nuestros anhelos, de toda belleza, de toda verdad y de todo bien. En su encíclica sobre el Espíritu Santo, Juan Pablo II nos invita a «meditar el misterio de Dios uno y trino, que en sí mismo es completamente trascendente respecto al mundo, especialmente el mundo visible», pero «a la vez, y de manera admirable no sólo está cercano a este mundo, sino que está presente en él y, en cierto modo, immanente, lo penetra y vivifica desde dentro. Esto sirve especialmente para el hombre», pues Dios «es más íntimo que mi propia intimidad» (11).

La palabra Dios siempre parece orientar a lo enigmático e inaccesible, a lo indefinible e inalcanzable: «Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo nos surge la nada» (12). «La relación directa con Dios es paganismo», pues «el Dios que puede señalarse con el dedo es un ídolo» (13). A primera vista se diría que la revelación bíblica confirma lo que la razón filosófica adivina: no es posible señalar a Dios ni delimitarlo: «Tú eres un Dios escondido», exclama el profeta Isaías (45, 15). Moisés, ante su deseo de ver a Dios, se encuentra con esta respuesta: «Mi rostro no podrás verlo», pues esto resulta imposible en las condiciones de este mundo (Ex 33, 20). Igualmente, según el Nuevo Testamento, «a Dios nadie le ha visto jamás» (Jn 1, 18), pues «habita en una luz inaccesible, que no ha visto ni puede ver ningún ser humano» (1 Tm 6, 16).

Sin embargo, la Escritura afirma a la vez el ocultamiento de Dios y la posibilidad de encontrarlo, pues si bien el Dios bíblico no se encuentra en la categoría de lo obvio (simple visibilidad), tampoco se sitúa en la de lo enigmático (simple invisibilidad). Hay que encuadrarlo en la categoría de lo misterioso. Entiendo por misterio que lo invisible se muestre en lo visible. El misterio se muestra en otra cosa (finita), aunque nunca lo podamos abarcar como quien domina una realidad limitada. Dios es un misterio que nos trasciende, pero esa trascendencia se nos muestra en nuestra historia por medio de signos que hay que saber leer (14).

(11) JUAN PABLO II, *Dominum et vificantem*, 54.

(12) Miguel de UNAMUNO, *o.c.* en nota 2, pág. 208.

(13) S. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, París, 1968, 161 y 321.

(14) Cosa distinta es que el hombre de nuestros días, marcado por la racionalidad técnico-científica prefiera enfrentarse con lo problemático que es posible reducir y dominar, antes que con lo misterioso,

El misterio supone una posibilidad de conocimiento y de encuentro. De ahí que cuando la Escritura insiste en la trascendencia y oscuridad de Dios parece como si lo hiciera para poder precisar, por contraste, su presencia y su revelación. El Dios oculto, al que se refiere Isaías, no habla en lugar tenebroso ni es inútil buscarle (Is 45, 19). El Dios que esconde su rostro ante Moisés tiene una «Tienda del Encuentro» donde se le puede consultar (Ex 33, 7), y en ella «Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (Ex 33, 11). Al Dios que nadie ha visto jamás, hay un Hijo que lo ha dado a conocer (Jn 1, 18), un Mesías que da testimonio de El (1 Tm 6, 13), y en cuyo rostro puede verse humanamente el rostro de Dios (cf. Jn 12, 45; 14, 9).

En Jesús de Nazaret los cristianos han descubierto la máxima cercanía y concreción de Dios en nuestro mundo. Presencia que se da también por modo de misterio, pues los testigos que nos cuentan esta presencia de Dios, en realidad nos cuentan una historia humana, la historia de un hombre, que como tal historia es posible leer desde diversas claves interpretativas, de modo «ateo» o de modo «religioso no cristiano». Sin embargo, el testigo cristiano que nos narra los sucesos relativos a Jesús lee en ellos algo que no es claro para todos, nos ofrece el desciframiento de un misterio; lee, en suma, esta historia como el misterio de la manifestación de lo invisible de Dios: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20, 31). Para el que narra los sucesos, estamos ante «señales» de un significado que se oculta tras ellas, y si coloca estas «señales» ante el lector es para llevarle a «creer» en ese significado.

En la revelación bíblica, llama la atención que Dios se presenta como trascendente y cercano a la vez, más allá de todo y entregado a nosotros. Es la presencia del trascendente: la presencia del que en su presencia siempre es trascendente. Trascendente y, por tanto, misterioso. Pero presente en su misterio, pues se manifiesta en lo creado y, por lo tanto, es posible relacionarse con él. Dios se ha hecho historia, mundo, ha tomado cuerpo en la creación ya desde sus comienzos. Creyente es el que lee los

del que sólo cabe descubrir el sentido en una actitud contemplativa, reverente y paciente. Sobre la distinción entre misterio y problema, Cf. Gabriel MARCEL, *Diario Metafísico*, Madrid, 1969, 145-146.

signos de esta presencia, el que realiza una experiencia religiosa de la realidad. Esto significa que la diferencia entre creyente y no creyente no está al nivel de los hechos, sino al nivel de la interpretación de los hechos. No se trata, pues, de oponer a la experiencia meramente mundana lo que el increyente llamaría la ilusión religiosa. Lo que hay que hacer es distinguir entre una experiencia del mundo no religiosa y una experiencia religiosa del mundo.

Esta presencia de Dios en el mundo (según la fe cristiana) es tan cercana, tan sin distancia, que es posible perder la perspectiva y no verlo: en él vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17, 28). Él siempre está con nosotros, somos nosotros los que no le percibimos (15). La presencia en el mundo del Trascendente resulta posible porque la frontera entre Dios y el mundo a quien pone límites es a lo creado y no a Dios. Pero puesto que esta presencia se da en lo creado y a través de lo creado (¡la presencia más cercana que pueda darse!) resulta posible quedarse en la mediación, en el medio a través del cual Dios se hace presente. Ahí está la explicación última del ateísmo.

Si Dios se nos hace presente en las cosas y sobre todo en el tú humano, para abrimos al Tú divino no tenemos otro camino que abrimos al tú humano, lo cual no significa que éste se reduzca a Aquél, sino que Aquél es interior a éste. O sea, Dios no se reduce a lo humano, pero sí que está en lo humano, en el hermano, y allí podemos encontrarle. De ahí que nuestro acercamiento a Dios no puede ser nunca alejamiento de la realidad y mucho menos del hombre, sino la inmersión más intensa, sincera y profunda en esa realidad en la que nos toca vivir y el acercamiento más respetuoso a los hombres y mujeres con los que nos toca convivir. ¡Cuántas veces hemos pensado que nuestro encuentro con Dios debía situarse al margen de la vida, cuántas hemos pensado que Dios se encuentra en lo «sobrenatural»! La realidad es transparencia de Dios, no oposición a Él. De la calidad de nuestra mirada (de nuestra fe, confianza y amor) depende que captemos o no aquello que se nos transparenta (16).

(15) «Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo» (San AGUSTIN, *Confesiones*, X, 27, 38).

(16) Son interesantes al respecto las reflexiones de J. ESPEJA, *La espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Estella, 1992, 103-106; y de J. SOLS LUCIA, *El Espíritu en la historia*, Cuadernos «Institut de Teologia Fonamental», n. 22, San Cugat del Vallés, 1993, 26-30.

El encuentro con Dios es humanizador

¿CÓMO discernir entonces la posible experiencia religiosa del peligro de engaño que se encuentra en toda experiencia de lo espiritual? El discernimiento es necesario, pues la religión no puede convertirse en un producto de reemplazamiento o en un sucedáneo de los bienes terrenos que no se poseen, ni sobre todo en una evasión de la realidad.

Hay un denominador común, una especie de clave de lectura que permite al creyente discernir los signos de la presencia del Trascendente: en todo aquello que redunde en beneficio del hombre es posible encontrar una huella o un signo del Dios escondido. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y apunta a su perfección. Así el pueblo esclavo de Israel descubre en el acontecimiento liberador el paso de Dios por su vida. Yahvé se define como el que baja para librar (Ex 3, 8), como el que visita a su pueblo (Ex 3, 16), como el solidario con el pueblo oprimido. El pueblo reconoce su ser y su poder a través de los acontecimientos que le hacen pasar de la esclavitud a la libertad.

También Jesús, cuando habla de Dios, lo compara a una humanidad reconciliada y fraterna: «El Reino de los cielos se parece a». El Reino de los cielos, o sea Dios mismo, es semejante a un banquete en el que todos los hombres, sobre todo los pobres, son acogidos; a un pastor que se ocupa y preocupa más de una oveja perdida que de noventa y nueve seguras; a un padre que acoge, sin pedir explicaciones, al hijo que ha malgastado su herencia; al propietario de un campo que ofrece generosamente un abundante sueldo a quien no se lo ha ganado. En suma, el hombre se encuentra con Dios cuando crea las condiciones para un encuentro fraterno, liberador, reconciliador y gratuito: es lo que indica directamente la parábola del juicio escatológico en donde el Rey explica a los que tuvieron compasión y misericordia con su prójimo que en realidad a quien estaban atendiendo y con quien se estaban encontrando era con Dios mismo (Mt 25, 31 ss).

Por otra parte, la Escritura critica la falsa imagen de un Dios que no tiene que ver con la salvación del hombre. Así los profetas recuerdan que el verdadero conocimiento de Yahvé va ligado a la práctica de la justicia con los pobres y los indigentes (Jer 22, 16). Y la vida de Jesús chocó con las autoridades judías no a propósito de la fe en Dios, sino de cómo

funcionaba esa fe en relación con los pobres (cf. por ejemplo Lc 11, 39-45). Pues el conocimiento de Dios, recuerda Jesús citando a los profetas, pasa por el amor y la misericordia y no tanto por el culto y los sacrificios (Mt 12, 7; Os 6, 6). La cuestión que con Jesús se dilucidaba no era sobre Dios en general, sino sobre la verdadera voluntad de Dios (y, por tanto, sobre la auténtica idea de Dios): para Jesús la justicia legal no es la palabra definitiva de Dios, sino la gracia y el perdón y la misericordia; en suma, lo que redundaba en bien del hombre. Una imagen de Dios que no coincidiera con la salvación del hombre es una imagen idolátrica que debe ser desechada.

La petición que le hacen a Jesús de una señal del cielo como prueba de su misión (Mc 8, 11; Mt 16, 1; Lc 11, 16) confirma que la voluntad de Dios es el bien del hombre y que, cuando se cumple esta voluntad, Dios actúa y se hace presente. Para un lector superficial de los evangelios, la petición de una señal del cielo resulta tanto más llamativa cuanto que se diría que los relatos evangélicos están plagados de señales y milagros. A Jesús le piden una señal precisamente porque su actuación benéfica de devolver el habla a un mudo parece ambigua, ya que puede interpretarse de dos maneras: como signo del cielo o como signo diabólico. Pero cualquier otra señal que pueda darse estará marcada por similar ambigüedad. De ahí que para Jesús el verdadero signo del cielo es la acogida de su predicación (Lc 11, 32) que conduce a una actuación conforme al corazón de Dios. Así se comprende la respuesta de Jesús: sería sorprendente que el bien que yo hago proviniera de Satanás, pues aun suponiendo que fuera así, entonces Satanás no haría más que la voluntad de Dios, y se destruiría a sí mismo (cf. Lc 11, 17-18). Si por hipótesis Satanás pudiera hacer el bien, éste también provendría de Dios (17). Quien sabe leer los signos de los tiempos descubre a Dios (cf. Mt 16, 2-3); quien se pierde en discusiones legalistas so pretexto de conocer la voluntad de Dios, pero se olvida del hombre necesitado que tiene al lado, se aleja de Dios.

Esto significa que no es posible encontrar a Dios al margen de una auténtica humanización, de la promoción de la dignidad de los hombres necesitados y desvalidos. De tal forma que el criterio para saber si estamos

(17) En esta línea, TOMAS DE AQUINO (*Suma de Teología I-II*, 109,1, ad 1) hacía suya una frase del Ambrosiaster (*Com. in 1 Co XII*, 13: ML 17, 258): «Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo».

hablando del verdadero Dios es la pregunta sobre quién saca provecho de este discurso o de esta imagen.

Si es posible encontrar una huella de Dios en todo lo que favorece el bien del hombre, esto significa, finalmente, que la presencia de Dios es sacramental, o sea, Dios se hace presente en y por medio de signos que remiten más allá de ellos, lo que explica al mismo tiempo la posible negación de Dios, pues es posible ver el signo y no leer en él ninguna presencia. El creyente interpreta el paso de Dios en el acontecimiento humanizador. El no creyente, ante el mismo acontecimiento, prescinde de Dios. Esto no significa que la interpretación creyente sea una proyección, sino el resultado de la experiencia de una fuerza que actúa en el convencimiento de la debilidad.