

# EL TESTIMONIO DE CRISTO Y DE LOS CRISTIANOS. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO TEOLÓGICO

[THE TESTIMONY OF CHRIST AND OF CHRISTIANS.  
REFLECTIONS ON THE THEOLOGICAL METHOD]

PAUL O'CALLAGHAN

*Todos los conceptos de la realidad que dejen a Cristo de lado son meras abstracciones (D. Bonhöffer).*

*Non intratur in veritatem nisi per charitatem (San Agustín).*

*L'essence de l'homme ne serait-elle pas d'être un être qui peut témoigner? (G. Marcel).*

*Hay una visión de la vida que sostiene que la verdad está donde está la muchedumbre, que la verdad, por sí misma, necesita tener a la muchedumbre de su parte... Pero «la muchedumbre» es la no-verdad (S. Kierkegaard)<sup>1</sup>.*

SUMARIO: 1. VERDAD Y EPISTEMOLOGÍAS. 2. EN BUSCA DE UNA EPISTEMOLOGÍA TEOLÓGICA. 3. EL DINAMISMO DEL TESTIMONIAR Y LA VERDAD. 4. CRISTO, EL TESTIGO VERDADERO. 5. LOS CREYENTES CRISTIANOS, TESTIGOS EN EL TESTIGO. 6. LA ESTRUCTURA TRINITARIA DEL TESTIMONIO CRISTIANO. 7. ¿ES EL TESTIMONIO UNA CATEGORÍA FILOSÓFICA RIGUROSA? 8. EL TESTIMONIO Y LAS DEFINICIONES ALTERNATIVAS DE VERDAD.

1. D. BONHÖFFER, «Christus die Wirklichkeit und das Gute», en *Ethik*, C. Kaiser, München 1949, 55-74, aquí 62; SAN AGUSTÍN, *Contra Faust. Man.*, 33,18 (PL 42,507); G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris 1935, 140; S. KIERKEGAARD, «The Point of View, Supplement», en *Kierkegaard's Writings* 22, Princeton University Press, Princeton 1998, 106 (orig. *Samlede Værker*, vol. 13, Gyldendal, Copenhagen 1930, 592).

*Resumen:* La fe cristiana responde a la revelación de Dios. Pero ésta se hace presente al hombre mediante el testimonio, que sirve por lo tanto de mediación de la verdad divina. Después de haber trazado las características fundamentales del testimonio (el sacrificio de sí ante el otro; la búsqueda de una reivindicación de parte de la fuente de Verdad; la identificación entre el que testimonia y lo testimoniado), se explica cómo Cristo es el verdadero Testimonio y cómo los creyentes son testimonios en Él. Al final se pregunta sobre el rigor filosófico de la categoría de testimonio y sobre su capacidad de servir como elemento de diálogo con la ciencia.

*Palabras clave:* Verdad, Testimonio, Diálogo.

*Abstract:* Christian faith is a response to the revelation of God. But this is shown to humankind through testimony, which, therefore, is the mediator for Divine Truth. After describing the basic features of testimony (self-sacrifice for others; search for proof of the source of Truth; identification between the attester and what is attested), the author explains how Jesus Christ is the true Testimony and how believers are testimonies in Him. At the end the author reflects on the philosophical rigor of the category of testimony and whether it can be used as a basis for dialogue with science.

*Keywords:* Truth, Testimony, Dialogue.

A primera vista, puede parecer sorprendente que se preste tanta atención a la cuestión del método teológico<sup>2</sup>. La teología cristiana es una disciplina con una larga historia. Muchas más cosas quedan todavía por decir acerca de Dios uno y trino y de sus relaciones con los hombres (Jn 21, 25). Pero se podría pensar que tras dos mil años las cosas están suficientemente claras, al menos en lo que se refiere al *método* teológico. Sin embargo, el hecho es que en las últimas décadas el tema está tan vivo como siempre<sup>3</sup>. Para bien o para mal, la cuestión del método teológico se ha vuelto sorprendentemente actual, y, además, compleja. Tres cuestiones han ocasionado este renovado interés, aunque haya otras que podrían considerarse. Son éstas: la cuestión de la verdad y del acceso a ella,

2. Cfr., especialmente, el volumen 3/1 de *PATH* (2004), que reúne los artículos presentados en el Forum 2002 de la Pontificia Academia de Teología, *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*.

3. Entre otras obras recientes: W. KERN-H.J. POTTMEYER-M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie: Traktat theologische Erkenntnislehre*, vol. 4, Herder, Freiburg im B. 1988; I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo: teologia, ermeneutica e verità*, Dehoniane, Bologna 1993; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Los caminos de la teología: historia del método teológico*, BAC, Madrid 1998; R. BERZOSA MARTÍNEZ, *¿Qué es teología?: una aproximación a su identidad y a su método*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; G. LORIZIO (ed.), *Teologia Fondamentale*, vol. 1: *Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004.

el desarrollo de las llamadas «teologías del genitivo», y la renovada conciencia del papel de la experiencia espiritual cristiana en la teología.

1. En efecto, la teología tiene que ver con la *verdad*, con la verdad acerca de Dios y con la verdad acerca del mundo que Él creó y que quiere salvar. En principio, la verdad involucra lo que es real, universal, definitivo e invariable, lo que, en principio, debería compartirse de común acuerdo por uno y por todos. «La verdad, dice Agustín, no está sujeta a transformación o cambio de ningún tipo»<sup>4</sup>. A esto se opone lo que es puramente subjetivo, individual, inmediato y pasajero. Sin embargo, la verdad ha llegado a ser una categoría decididamente ambivalente a lo largo de los últimos siglos. Los filósofos parecen considerar cada vez más difícil definir en realidad qué es la verdad. Una y otra vez han dirigido sus esfuerzos en primer lugar a considerar cómo se supone que los hombres tienen *acceso a la verdad*. Quizás las nociones de *verdad* y de *acceso a la verdad* no estén muy lejos una de otra<sup>5</sup>. Alguno podría ir más lejos y afirmar sencillamente que no estamos en condiciones de conocer la verdad de ninguna manera<sup>6</sup>, y que la misma palabra ha perdido todo sentido, y se ha vuelto, por tanto, redundante. Peor todavía, la posibilidad de enunciar una «verdad» universal es percibida por muchos como una invitación a la violencia, como una imposición totalitaria, especialmente si está sólo al alcance de unos pocos. Además, si en un nivel meramente *empírico* la verdad es considerada como inaccesible, cuánto más debe serlo la verdad revelada, el misterio de Dios y su designio para con el universo. Pero el hecho es que el método teológico está llamado a reflejar críticamente *la fiabilidad del acceso humano a la verdad revelada*, como el Papa Juan Pablo II explicó, extensa y proféticamente, en su encíclica de 1998, *Fides et ratio*.

2. Fiel a su papel de servicio a la sociedad, la teología ha tenido que tratar en las últimas décadas una *amplia variedad de cuestiones*, que conciernen no sólo a la verdad «abstracta» de Dios, o a la que se refiere

4. SAN AGUSTÍN, *Conf.* 3,6,10.

5. A. de Waelhens habla de una cierta confusión entre la verdad y la búsqueda de la verdad: «La vérité est *recherche* de la vérité», «Ambiguïté de la notion de témoignage», en E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, Istituto di studi filosofici, Roma 1972, 467-476, aquí 469.

6. El tema de la deconstrucción y la postmodernidad ha sido tratado extensamente por Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* (1998).

a los orígenes remotos y al destino último de los hombres. La teología debe, también, considerar el modo con que las creencias se reflejan en el mundo y alcanzan a los acontecimientos. Este desplazamiento de intereses se debe, por una parte, a una mayor conciencia por parte de los cristianos de estar llamados a transformar el mundo en un himno de alabanza a Dios; por otra, a que el Espíritu actúa continuamente en el mundo, y por caminos imprevistos (Mt 16, 3). En efecto, la teología del siglo pasado se ha caracterizado, quizás más que ninguna otra, por una amplia variedad de lo que comúnmente se han denominado «teologías del genitivo»<sup>7</sup>.

El término «teologías del genitivo» puede ser entendido de dos maneras. Se puede tomar en su sentido «objetivo», es decir, refiriéndose a la reflexión teológica sobre los diversos aspectos de la realidad que no se identifican estrictamente con la naturaleza y la acción de Dios, aunque estén ligados estrechamente a ello. Teología del genitivo también se puede entender en un sentido «subjetivo» o contextualizado, en cuanto las situaciones particulares se conciben como puntos de partida para la reflexión teológica, como mundos en los que la acción del Espíritu puede ser verificada.

La dinámica de las teologías del genitivo, desde luego, complica las cosas considerablemente desde el punto de vista metodológico, entre otras razones, porque el lugar de la verdad se desplaza desde lo universal y externo hasta lo particular y lo subjetivo.

3. Al método teológico hoy también se le pide tratar con una cuestión delicada, relacionada con lo que ya se ha visto: el papel de la *experiencia espiritual* en la reflexión teológica. Son muchos los autores que en las últimas décadas han insistido en el papel crítico operado por *la experiencia y la vida de los santos* en el desarrollo de la teología<sup>8</sup>. Se

7. R. GIBELLINI, en su obra *La teologia del secolo XX*, Queriniana, Brescia 1992, menciona las siguientes «teologías del genitivo»: teología dialéctica, teología existencial, teología hermenéutica, teología de la cultura, teología de la modernidad y de la secularización, teología de la historia, teología de la esperanza, teología política, teología de la experiencia, teología de la liberación, teología negra, teología feminista, teología del tercer mundo y teología ecuménica.

8. Cfr., por ejemplo, F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'amour de Jésus: écrits sur la théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1996. Para una reflexión general, cfr. el interesante estudio de B. MCGINN, *The Doctors of the Church. Thirty-three Men and Women who Shaped Christianity*, Crossroad Publishing, New York 1999.

ha dicho que la contribución vital de los santos a la reflexión teológica se ha perdido en los últimos siglos y que la teología necesita recuperarla, tanto para ser fiel a sus orígenes, como para ser incisiva y efectiva en la vida de las personas y en la esfera pública<sup>9</sup>. De todas formas, la reflexión acerca de la experiencia espiritual supone una cierta particularización de la verdad en el sentido siguiente: ¿cómo puede un creyente particular, aunque sea encomiable, heroico, santo, justificar el desarrollo de un sistema teológico sostenido al fin y al cabo en personales experiencias individuales? O bien, ¿tienen los demás derecho de hacerlo en su nombre? ¿Hay algún modo de legitimar el desplazarse desde lo particular hasta lo general, desde lo concreto hasta lo abstracto? El hecho es que la Iglesia, al presentar a una persona particular como ejemplo de santidad, y al aprobar su enseñanza teológica, ofrece unas garantías de corrección, pero no necesariamente de fecundidad teológica.

Una vez más, la cuestión clave tiene que ver, desde luego, con la *verdad...*, con la verdad teológica, que, aunque, en último término, es real, definitiva y permanente, se hace accesible en situaciones particulares, en instancias históricas específicas, en experiencias espirituales precisas. La verdad..., el acceso a la verdad, y, en particular, el papel del testimonio cristiano y del diálogo.

El estudio se presentará en tres momentos.

En *primer lugar*, consideraremos los parámetros básicos del acceso a la verdad en un nivel filosófico (1), y los diferentes modos de acercarse a la verdad en la esfera teológica (2). En *segundo lugar*, en lo que constituye la parte principal del estudio, exploraremos la dinámica del testimonio: primero, desde un nivel fenomenológico elemental (3) y después, teológicamente, en tres estadios: Cristo como Testigo verdadero (4), los cristianos creyentes como «testigos del Testigo» (5), y finalmente la estructura trinitaria del testimonio (6). Al *final*, examinaremos si el testimonio puede ser considerado, o no, una categoría filosófica rigurosa (7), y qué contribución puede aportar en el contexto de las interpretaciones más recientes de la verdad (8).

9. H.U. von Balthasar ha insistido especialmente en este punto.

## 1. VERDAD Y EPISTEMOLOGÍAS

La verdad se puede definir de diferentes maneras<sup>10</sup>. La descripción clásica se puede encontrar en la llamada «teoría de la correspondencia»: la verdad es la *conformidad entre el pensamiento y la realidad*. Así, por ejemplo, se dice que una afirmación es verdadera si hay correspondencia entre el concepto de un ser y su naturaleza real. Tal descripción se encuentra en Platón y en Aristóteles<sup>11</sup>. Tomás de Aquino define la verdad como la *adaequatio rei et intellectus*<sup>12</sup>, la conformidad de la cosa conocida con el intelecto que conoce. Dicho de pasada, aunque no se trata de una banalidad, para el Aquinate el término «cosa», *res* (de ahí, «real»), es un término amplio, que incluye no sólo las criaturas inanimadas, sino también a los hombres, a los ángeles y al mismo Dios. Aunque la verdad está situada en el intelecto<sup>13</sup>, sigue diciendo, es el objeto conocido lo que causa la verdad, el ser y no el intelecto: *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*<sup>14</sup>, afirma Santo Tomás, «el ser causa la verdad en el intelecto». Y en otro lugar: *veritas sequitur esse rerum*<sup>15</sup>, «la verdad sigue al ser de las cosas». Se puede decir que todas las cosas tienen una inteligibilidad<sup>16</sup> —entendida como una especie de luz que emana de ellas<sup>17</sup>—, que los hombres pueden llegar a conocer a través de un proceso de abstracción. En este sentido, es probablemente más preciso decir que para Santo Tomás la verdad es la *adaequatio intellectus cum re*, «la conformidad del intelecto con la cosa conocida».

El Aquinate observa que el proceso de abstracción por el que llegamos a conocer algo se compone de dos fases: la *apprehensio* y el *iudicium*<sup>18</sup>.

10. Para una visión general de las teorías que tratan de la verdad, cfr. V. POSSENTI, «Verità», en G. TANZELLA-NITTI-A. STRUMIA (eds.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. 2, Urbaniana University Press, Città Nuova, Roma 2002, 1502-1518.

11. Cfr. PLATÓN, *Cratylus* 385b; *Sophist.* 262e, y ARISTÓTELES, *Metaphysics* IV, 1011b, 27 s; *Categor.* 4b, 8.

12. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 1, a. 1c.

13. «Verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus», *De Ver.*, q. 1, a. 3c.

14. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.I.*, q. 16, a. 1, ad 3.

15. *De Ver.* q. 12, a. 3, ad 2 and 3.

16. *De Ver.*, q. 1, a. 3c.

17. «Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius», *De causis*, q. 1, a. 6 (n. 168). Para esto, cfr. J. PIEPER, «Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters», en *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik* (Werke 5), F. Meiner, Hamburg 1997, 136 s.

18. «Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium», *De Ver.* q. 10, a. 8c.

Con la primera, la «aprehensión», el sujeto que conoce se hace consciente de unos conceptos producidos (o quizás provocados o ocasionados) por el objeto conocido, normalmente por la interacción con los conceptos que la mente ya conoce. Este proceso que es, sobre todo, de naturaleza pasiva o receptiva, es considerado de diverso modo en cada una de las epistemologías, y puede ser explicado de modo psico-orgánico<sup>19</sup>. Con el segundo, con el «juicio», la mente va más allá de los pensamientos, las imágenes o los conceptos que encuentra o recibe, y realiza una conexión intencional entre el concepto y el objeto concreto aprehendido. Convenida de la verdad de la afirmación «X es Y», la mente a sabiendas conecta el sujeto con el predicado. «La mente juzga que la cosa aprehendida es verdadera cuando dice que algo es o no es», dice el Aquinate<sup>20</sup>. Filosóficamente hablando, esta segunda fase no es tan fácil de explicar. Es un acto «saliente» (*outgoing*), por así decirlo, un acto consciente, un acto espiritual, en un cierto sentido, un acto libre. ¿Cómo se desplaza la mente más allá de sí misma para asimilar la cosa conocida<sup>21</sup>, estableciendo de ese modo una conexión entre sí misma y el objeto? ¿Cómo alcanza el sujeto la certeza de que ha establecido una fiel conformidad entre la mente y el objeto conocido? Dos epistemologías distintas explican el proceso.

*Realismo e iluminismo.* En primer lugar podemos considerar la teoría «realista» de la verdad. El mismo Santo Tomás argumenta, en una línea semejante a la de Aristóteles, que los hombres poseen lo que se denomina el «intelecto agente», capaz de abstraer la inteligibilidad presente en las cosas que se conocen. Desde el punto de vista del contenido, la intelección es fundamentalmente un proceso pasivo. Los hombres no añaden inteligibilidad a las cosas que conocen, más bien la encuentran

19. Son importantes a este respecto las diversas teorías del asociacionismo, de modo especial entre los filósofos empiristas ingleses, principalmente D. HARTLEY, *Observations on Man* (1749) y J.S. MILL. La teoría está totalmente completada a nivel científico hacia finales del siglo XIX con H. EBBINGHAUS-G.E. MÜLLER (especialmente *Zur Grundlegung der Psychophysik*, 1878), I.P. PAVLOV (*Conditioned Reflexes*, 1923-1927), E.L. THORNDIKE (*Animal Intelligence*, 1898).

20. «Intellectus autem formans quidditatem rerum, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum; tunc autem *iudicat intellectus de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse*», *De Ver.* q. 1, a. 3c.

21. «Intellectus in actu est intelligibile in actu», una expresión empleada repetidas veces por el Aquinate.

ya presente como una especie de luz percibida. Pero, ¿dónde encontrar el origen de esta inteligibilidad? Según Santo Tomás, en último término, en el acto creador de Dios<sup>22</sup>. En este sentido, en el nivel más profundo, la verdad puede ser descrita como la conformidad del ser con el intelecto, es decir, con el Intelecto *divino* (*adaequatio rei cum Intellectu*)<sup>23</sup>. Él describe gráficamente las cosas creadas como si estuvieran suspendidas —por así decirlo— entre dos intelectos, el divino que trasmite la inteligibilidad y el humano que la recibe<sup>24</sup>. Cuando todo está dicho y hecho, Dios debe ser tomado como el origen y la base de toda verdad<sup>25</sup>. Esto puede denominarse la teoría «realista» de la verdad.

La *segunda* epistemología, que podemos denominar teoría «iluminista» de la verdad, es típica, por ejemplo, de Platón y de San Agustín. La teoría del conocimiento de Santo Tomás coincide con la de Platón en que Dios es considerado la base y la fuente de toda verdad. De todas formas, mientras el Aquinate habla de conocimiento por medio de la abstracción desde las cosas mismas, en cuanto que, como cosas creadas, ellas mismas son capaces de iluminar el intelecto, Platón sostiene que conocemos básicamente por medio de una iluminación divina<sup>26</sup>. Él argumenta que las almas humanas, en el comienzo remoto de su existencia, contemplaron el mundo inteligible de las ideas, pero olvidaron el contenido inteligible de esta visión a causa de la primitiva caída en el reino de la materia<sup>27</sup>. Conocer significa, principalmente, *recordar*, sobrepasar el olvido, para reconocer lo que una vez contemplaron. La verdad tiene su origen en Dios y está situada en su mente. Para ser sinceros, Agustín no va tan lejos como Platón en cuanto explica que Dios ilumina el alma, no con todos los conceptos posibles, sino más bien con algunos criterios bá-

22. «Creatura in Deo est creatrix essentia», *In Johann.* 1, 2 (Marietti ed., n. 91); «Magis res sunt in Deo quam Deus in rebus», *S.Th.I.*, q. 8, a. 3, ad 3. «Omnia in Ipso sunt ipsa vita divina», *S.Th.I.*, q. 18, a. 4, ad 2.

23. «Res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani», *De Ver.* q. 1, a. 4c; «Prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum», *De Ver.* q. 1, a. 2c.

24. «Res naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur», *De Ver.* q. 1, a. 2c.

25. Cfr. J. PIEPER, «Wahrheit der Dinge», cit., 134-136. «In definitione rei verae potest poni visio in actu intellectus divini, non autem visio intellectus humani, nisi in potentia», *De Ver.* q. 1, a. 2 ad 4.

26. Sobre esta cuestión, cfr. J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, F. Dümmeler, Berlin-Bonn 1931.

27. Cfr. PLATÓN, *Fedro* 74b, 75; *Menon* 81 ss.

sicos que guían la intelección (verdades abstractas, como los números, las reglas absolutas de conducta y cosas parecidas)<sup>28</sup>.

Una epistemología similar a la de Platón y Agustín puede encontrarse en autores de inclinación platónica como Pseudo-Dionisio el Aeropagita<sup>29</sup>, Buenaventura<sup>30</sup> y Enrique de Gante<sup>31</sup>, así como en las explicaciones que aparecen en el siglo XVII con Nicolás Malebranche y Gottfried Leibniz, y en el XIX en los escritos de Antonio Rosmini<sup>32</sup> y otros. Según Malebranche, las cosas creadas son mera ocasión para que Dios actúe y se haga conocido directamente en el intelecto<sup>33</sup>. Según Leibniz, Dios ya ha dado a los hombres la capacidad o la disposición para descubrir las ideas; los sentidos, en el mejor de los casos, son el estímulo o la ocasión para que la mente realice tal descubrimiento<sup>34</sup>.

Según la teoría iluminista que se acaba de describir, las cosas concretas no constituyen un elemento esencial en el proceso de conocimiento. La verdad es relacional (*adaequatio*) únicamente en el sentido de que el sujeto está vinculado con la fuente original de iluminación. En consecuencia, la idea de verdad como correspondencia —la conformidad del ser con el intelecto— resulta cada vez menos significativa. En el mejor de los casos, como los nominalistas del XIV podrían sostener, tal definición de verdad es válida únicamente en un nivel formal o proposicional, como una simple tautología<sup>35</sup>. Esta noción ha dominado los últimos siglos. Spinoza, por ejemplo, quería explicar que la verdad está situada entre la Idea (la divina) y el concepto que existe en la mente. Lo que es lo mismo que decir que la verdad hay que buscarla en la Idea, no en el ser que más o menos encarna la idea<sup>36</sup>.

28. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio II*.

29. PS.-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus IV*, 6.

30. Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988.

31. Cfr. S.P. MARRONE, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*, Medieval Academy of America, Cambridge 1985.

32. Cfr. el estudio de T. MANFERDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994.

33. Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité (Ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur des sciences)*, vol. 3, Vrin, Paris 1945, 6.

34. Leibniz habla de «innatismo virtual». Cfr., por ejemplo, su *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1705).

35. Cfr. R.F. O'NEILL, *Theories of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1960. La idea de la verdad como una «proposición verdadera» se puede encontrar, por ejemplo en T. HOBBS, *De corpore*, 3, n. 7.

36. Sobre Spinoza, puede verse el clásico, pero todavía útil, estudio de R. LÉVÊQUE, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, Librairie Istra, Strasbourg-Paris 1923.

Explicaciones semejantes pueden encontrarse en los primeros escritos de Schelling<sup>37</sup> y en Hegel<sup>38</sup>. La insistencia de Kant en el hecho de que los juicios sintéticos *a priori* no derivan de la experiencia de los sentidos<sup>39</sup> se mueve en la misma dirección. Si no está enraizada en el ser, la verdad debe buscarse en la mente, en primer lugar en la mente divina, sólo más tarde en la mente humana<sup>40</sup>.

*Comparación entre las teorías iluminista y realista del conocimiento.* A nivel sustancial, no hay tanta diferencia entre las teorías iluminista y realista de la verdad<sup>41</sup>. La verdad tiene su origen en Dios quien ilumina la mente bien directamente, bien indirectamente, por medio de las criaturas. Al mismo tiempo, la explicación agustiniana (o iluminista) del proceso de conocimiento ofrece algunas ventajas frente a la tomista (o realista). En primer lugar, explica bien el proceso del conocimiento humano y de la verdad, y se muestra capaz de evitar todo relativismo. La ignorancia se explica teológicamente como resultado de la falta que ha separado a la criatura de su Creador<sup>42</sup>. A primera vista la explicación de Santo Tomás, que habla del intelecto agente *individual* abstrayendo la verdad de los seres concretos, es menos convincente desde el punto de vista filosófico. Es probable que Aristóteles, que está en el origen de la teoría, haya identificado el intelecto agente con la misma divinidad<sup>43</sup>, considerándolo común a todos los hombres<sup>44</sup>. Según esta interpretación, la explicación aristotélica se acerca bastante a la teoría iluminista, en cuanto es el intelecto agente, de algún modo divino, común a todos los individuos, quien hace posible el

37. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus* (1800).

38. Cfr. G.W.F. HEGEL, *The Science of Logic* (1812-1816). Sobre esto, cfr. S. BUNGAY, *Beauty and Truth: a Study of Hegel's Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 1984.

39. El tema se desarrolla extensamente en su *Crítica de la razón pura* (1781).

40. Sobre las recientes teorías de la verdad puede verse el texto correspondiente a las notas 52 ss.

41. En su obra *De spiritualibus creaturis*, Santo Tomás lo dice: «Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur» (a. 10, ad 8). Sobre este texto, cfr. E. GILSON, «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age* 1 (1926), 5-127, especialmente las pp. 118 s (impreso de nuevo por J. Vrin, Paris 1986).

42. Sobre la noción del «mal radical» en la obra de Kant, cfr. *La religión dentro de los límites de la razón* (1793).

43. Al menos en la mente de Averroes, como intérprete de Aristóteles.

44. Sobre el intelecto agente en Aristóteles, cfr., especialmente, *De Anima III*, 5. Sobre la controversia, cfr. el breve estudio de R. REYNA, «On the Soul: a Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas», en *Thomist* 36 (1972), 131-149.

proceso de abstracción. Por contraste, el Aquinate es decididamente moderno en su explicación del proceso de intelección, pues insiste en la individualidad del intelecto agente de cada persona, diciendo: *hic homo intelligit*<sup>45</sup>, «este hombre comprende». En todo caso, sea colectivo o individual, el intelecto agente es una categoría difícil de manejar.

En *segundo* lugar, la teoría iluminista, en principio, debería obviar todo posible conflicto entre sabiduría y religión, entre fe y razón. En tanto que el intelecto humano es iluminado por la verdad que deriva directamente de Dios, ambas, la razón y la fe se mueven confortablemente en el mismo plano<sup>46</sup>. Se llame iluminación, se llame revelación divina, la diferencia es ligera.

De todas formas, frente a la teoría realista del conocimiento, la teoría iluminista tiene una doble desventaja: en *primer* lugar, presta poca atención a la consistencia y a la inteligibilidad de los seres creados en sí; en *segundo* lugar, toma la existencia y la acción iluminadora de Dios como punto de partida vinculante para cualquier epistemología. Examinemos estas cuestiones más detenidamente.

*Por una parte*, en efecto, la teoría iluminista presta escasa atención a la inteligibilidad propia de los seres particulares. El mundo creado, en cuanto se considera contaminado por el pecado, o en cuanto asediado por la mutabilidad, juega al parecer un papel reducido, o no toma parte siquiera, en el proceso del conocimiento. La verdad permanece como una categoría abstracta y genérica: abstracta en su origen, y abstracta en su recepción en la mente humana, sujeta sólo superficialmente a cualquier forma tangible de mediación comunicadora. La teoría iluminista alcanza su plena validez en el ámbito de la fe y de la visión, cuando Dios ilumina el intelecto directamente, haciendo posible que acepte la revelación divina como verdadera. De modo que la iluminación divina proporciona al mismo tiempo la *apprehensio*, y sustancialmente toma el lugar del *judicium*, fundiendo en uno ambos elementos.

Como ya hemos dicho, la posición de Santo Tomás no difiere de la de Agustín en la que la veracidad de nuestro conocimiento de las cosas es, al final, divino en su origen. Según el Aquinate, el *lumen intellec-*

45. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.I*, q. 76, a. 1c.

46. Sobre las estrechas relaciones entre el dinamismo de la razón humana y la fe cristiana, cfr. J.M. ODERO, *La fe en Kant*, Eunsa, Pamplona 1992.

*tuale* presente en los hombres participa realmente del *lumen increatum* que está en Dios<sup>47</sup>. Pero, para Tomás, el conocimiento se obtiene a través de la acción positiva de los objetos creados concretos. De hecho, cada acto humano singular comporta lo que él llama la *conversio ad phantasmata*<sup>48</sup>, el volverse de la mente hacia la imagen concreta. En este sentido, las dinámicas de la fe y de la razón se distinguen más claramente una de otra que en las epistemologías iluministas.

De todo ello resulta que la teoría iluminista del conocimiento no es tan capaz de entrar en diálogo con las ciencias empíricas, ni tiene mucho que decir en el ámbito de las «teologías del genitivo». No debe sorprender que la mayoría de los científicos, a lo largo del segundo milenio, hayan retenido la definición de verdad como correspondencia, como si su sustento dependiera de ello. Copérnico, Kepler, Galileo, Newton, Leibniz y muchos otros estaban convencidos de que las leyes que ellos descubrían concordaban bastante satisfactoriamente con la naturaleza de las cosas. Entre los filósofos de la ciencia del siglo XX, el modelo de la correspondencia es defendido abiertamente, por ejemplo, por Alfred Tarski<sup>49</sup> y Karl Popper<sup>50</sup>. Este último, aunque agnóstico en el plano religioso, entiende las exposiciones de la verdad siempre como *hipótesis* que de modo verdadero expresan la realidad de la naturaleza, aunque no la expliquen definitivamente. El error de Galileo, dice Popper, es haber confundido una hipótesis con la verdad definitiva e incontrovertida<sup>51</sup>.

*Por otra parte*, la teoría iluminista del conocimiento y de la verdad tiene una desventaja añadida: toma la existencia y la acción de la Divi-

47. «Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae», SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.I*, q. 84, a. 5c.

48. Cfr. *ibid.*, q. 84, a. 7.

49. Cfr., especialmente, las obras de A. TARSKI, *The Concept of Truth in Formalized Languages* (1935); *Introduction to Logic* (1951); *Logic, Semantics, Metamathematics* (1923-1938, publicado en 1956).

50. Cfr. las obras de K. POPPER, *Knowledge and the Body-Mind Problem; Objective Knowledge; Realism and the Aim of Science*. Para una visión general de su pensamiento, cfr. también la colección de ensayos, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*, Harper & Row, New York-San Francisco<sup>16</sup>1985. Para una breve introducción a su pensamiento, cfr. M. ARTIGAS, «Popper, Karl Raimund», en *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. 2, cit., 2055-2066.

51. Para una crítica a las insuficiencias de la posición de Popper, cfr. J. NAYDLER, «The Poverty of Popperism», en *Thomist* (1982), 92-107.

nidad como punto de partida incorporado en toda epistemología, de modo que se acaba por inclinar hacia el fideísmo o hacia el ontologismo. Una aproximación de este tipo podría ser bastante razonable para el teólogo, aunque no es necesaria para el filósofo, ni para el científico, ni para el teólogo que, en una cuestión concreta, intenta dialogar con la filosofía o con la ciencia. Los pensadores de tendencia iluminista o idealista, que no están predispuestos a aceptar la existencia y la acción de una Divinidad trascendente como un preludeo sistemático para su pregunta acerca de la verdad, caen comprensiblemente en una visión subjetivista del conocimiento y de la verdad, ya sea en términos individualistas ya sea en términos colectivos. En los últimos siglos se han realizado diversos intentos en esta dirección. Se pueden mencionar, al menos, cuatro.

*Superando el impasse: el modo secularizado de comprender la verdad.* Cuatro modos de comprender la verdad, *etsi Deus non daretur*, pueden ser mencionados: la coherencia, el consenso, la actuación performativa y la revelación. En los cuatro, la verdad se sitúa dentro de los límites de una humanidad autónoma. Cualquier referencia por encima, o más allá, de la esfera humana (la realidad extramental, en general, y Dios, en particular) permanece ambigua, ausente o irrelevante<sup>52</sup>. Sin embargo, como veremos más tarde, los cuatro intentos ofrecen elementos valiosos para entender el acceso a la verdad en un contexto teológico<sup>53</sup>.

1. Entre los autores idealistas es habitual que la verdad se entienda en términos de *coherencia*. Aunque Kant define la verdad como conformidad o correspondencia, la correspondencia que él tiene delante es experimentada como la coherencia del *pensamiento consigo mismo*. La verdad, en otras palabras, es el acuerdo del pensamiento con las leyes generales del intelecto. Lo que va contra esas leyes, lo que es inconsistente con el proceso de razonar, lo que es «ilógico», es, por eso mismo, falso. Esto es lo mismo que decir que la verdad está situada exclusivamente en la mente<sup>54</sup>. La «cosa en sí misma» (*noúmenon*) no juega un papel esencial en el proceso del conocimiento, y sólo podemos acceder a ella de

52. Sobre las diversas teorías modernas de la verdad, cfr. L.B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.

53. Cfr. n. 8, *infra*.

54. Cfr. I. KANT, *Critique of Pure Reason: Transcendental Logic, Introduction III*.

manera indirecta. Una posición similar puede encontrarse en otras teorías idealistas más recientes, especialmente en las de Francis Bradley<sup>55</sup>, Rudolf Carnap<sup>56</sup> y Otto Neurath<sup>57</sup>. Comprensiblemente, autores como Moritz Schlick<sup>58</sup>, Ludwig Wittgenstein y otros<sup>59</sup> han criticado por extenso estas posiciones por su incapacidad de proporcionar un criterio unívoco de verdad. Con todo, la teoría tiene la ventaja de otorgar un gran valor al intelecto agente individual, aquel que el Aquinate oponía abiertamente a la teoría de Avicena acerca del intelecto agente común<sup>60</sup>, cuando decía: *hic homo intelligit*, «este hombre piensa»<sup>61</sup>.

2. Conscientes de la naturaleza cerrada y arbitraria de la noción de verdad propuesta por los pensadores idealistas en nombre de la teoría de la coherencia, otros autores —Karl-Otto Apel<sup>62</sup> y Jürgen Habermas<sup>63</sup>, en particular— sugieren que la verdad no debe buscarse en el acuerdo del pensamiento individual consigo mismo, sino en el acuerdo entre diferentes individuos. En otras palabras, la verdad pertenece al ámbito de la intersubjetividad, se obtiene mediante el diálogo y produce el *consenso*. El papel del diálogo (y por tanto, del consenso) en el proceso de llegar a conocer la verdad tiene una larga y rica carrera. Hacía atrás, llega cuando menos hasta Sócrates. A menudo, tiene la capacidad de expresar la verdad universal. De todas formas, la teoría no es del todo adecuada, en cuanto puede, por ejemplo, «expresar meros convencionalismos entre los miembros de un grupo, una sociedad o una cultura... Las convicciones básicas convencionales... pueden reflejar el deseo hu-

55. Cfr. F. BRADLEY, *Appearance and Reality* (1893).

56. R. CARNAP, *Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic*, University of Chicago Press, Chicago-London 1979.

57. Cfr. las diferentes contribuciones de Neurath a la *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago 1938.

58. Cfr. M. SCHLICK, «Über das Fundament der Erkenntnis», en *Erkenntnis* 4 (1934); «Meaning and Verification», en *Philosophical Review* 45 (1936), 339-368.

59. Para diferentes críticas, cfr. E.J. OLSSON, *Against Coherence: Truth, Probability, and Justification*, Clarendon Press, Oxford-New York 2005.

60. Un buen sumario en P. LEE, «Saint Thomas and Avicenna on the Agent Intellect», en *Thomist* 45 (1981), 41-61.

61. *S.Th.I.*, q. 76, a. 1c.

62. Cfr. K.-O. APEL, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit and Letztbegründung», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, 116-211.

63. Cfr., especialmente, J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

mano de confort, y la falta de retos que remuevan tales convicciones básicas»<sup>64</sup>. Es bien conocida la irónica diatriba de Kierkegaard a este propósito: «Hay una visión de la vida que sostiene que la verdad está donde está la muchedumbre, que la verdad por sí misma necesita tener la muchedumbre de su parte». Sin embargo, continúa diciendo, «“la muchedumbre” es la no-verdad»<sup>65</sup>. Lo cierto es que la verdad obtenida por medio del consenso permanece abierta a la manipulación y requiere una hermenéutica cuidadosamente aplicada. Además, se ha hecho notar que la teoría del consenso de Habermas no puede evitar el argumento circular, por lo que éste se ve forzado a recurrir a la idea del juicio «competente» o autoritativo que distingue el juicio objetivo del meramente convencional<sup>66</sup>. Sigue prevaleciendo la dualidad kantiana entre la realidad y el pensamiento. A fin de cuentas, se necesita que *Dios* y la realidad extramental sean incluidos entre los *partners* del diálogo que quiere averiguar la verdad.

3. Insatisfechos con las teorías que intentan sin éxito encontrar la verdad preexistente en el ámbito de la subjetividad humana, o de la intersubjetividad, otros autores renuncian a la idea de describir alguna forma de verdad objetiva, preexistente, y hablan de verdad en términos más bien performativos. El hombre es el único que *produce* verdad, se nos dice, el que hace que las cosas sean verdaderas. Es él quien introduce la inteligibilidad en la realidad. La verdad puede ser considerada en este sentido como un cierto tipo de *adaequatio rei cum intellectu*, «la conformidad de la realidad con la mente», aunque la mente en cuestión no es ya la divina sino la humana. En particular Nietzsche sugirió que la verdad debe considerarse en términos de *utilidad*<sup>67</sup>. No es algo que nosotros encontremos ya como existente en la realidad, sino algo que nosotros creamos con vistas a reforzar la vida<sup>68</sup>. De forma parecida, el empirista William James en-

64. W. PANNENBERG, *Systematic Theology*, vol. 1, T.&T. Clark, Edinburgh 1988, 12 s.

65. S. KIERKEGAARD, *The Point of View, Supplement*, cit., 106.

66. Cfr. la crítica a Habermas de A. BECKERMANN, «Die realistischen Voraussetzungen der Konsensstheorie von J. Habermas», en *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie* 3 (1972), 63-80.

67. Cfr. M. CLARK, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1995.

68. Puede verse esta breve obra de F. NIETZSCHE, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne», en *Werke* III,2, De Gruyter, Berlin 1973, 367-384, especialmente 369-380.

tiende la verdad en estrictos términos *pragmáticos*<sup>69</sup>. La verdad consiste en la capacidad humana de ofrecer soluciones efectivas a los problemas. Las situaciones son verdaderas en la medida en que amplían nuestro dominio sobre el cosmos y sobre la sociedad. La posición, aunque inadecuada en cuanto excluye la inteligibilidad que Dios estableció en la creación, tiene la ventaja de reconocer el papel real que los hombres están llamados a tener en la transformación y humanización del mundo.

4. Un cuarto y último camino desde el que acometer el sentido de la verdad con independencia de la esfera trascendente, puede encontrarse en pensadores existencialistas como Heidegger y Jaspers. El primero<sup>70</sup> intenta recuperar el término original griego para la verdad, *alétheia*, que significa literalmente «revelación» o «descubrimiento». Esta comprensión de la verdad es posible, dice Heidegger, porque el ser, en su verdadera esencia, se manifiesta a sí mismo a los hombres (él se sirve del término griego *pháthein*, «mostrar», «aparecer», «hacer manifiesto»). Sin embargo, Heidegger no se refiere aquí a la identificación individual entre el sujeto pensante y la cosa conocida. Desde el punto de vista del sujeto, dice, todo cuando podemos afirmar es que «el ser de la verdad es la libertad»<sup>71</sup>. Dicho de otra forma, tenemos simplemente que dejar al ser *que sea*, porque sólo de esta manera puede él manifestarse. Entonces, el lugar de la verdad lo ocupa la autenticidad<sup>72</sup>. De todas formas para Heidegger, como para Kant, permanece un abismo profundo entre el orden real y el orden ideal<sup>73</sup>. Algo semejante puede decirse de los escritos de Karl Jaspers<sup>74</sup>. La verdad se da, dice, en la automanifestación del ser a los hombres; cada existencia individual encuentra su propia verdad. Así, por

69. Cfr., especialmente, W. JAMES, *The Meaning of Truth: a Sequel to «Pragmatism»*, Longmans, Green & Co., London-Bombay 1909; *Pragmatism: a New Name for Some Old Ways of Thinking. Together with Four related Essays selected from «The Meaning of Truth»*, Longmans, Green & Co., New York 1959.

70. Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (orig. 1930), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1988.

71. Cfr. su obra principal *Sein und Zeit*, §44. Esta sección trata de la esencia de la verdad.

72. Cfr. *ibid.*

73. *Ibid.*

74. Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, R. Piper, München 1947 y *Der philosophische Glaube*, R. Piper, München 1948. Sobre esto, cfr. J. WAHL, *La théorie de la vérité dans la philosophie de Jaspers*, Centre de documentation universitaire, Paris 1950; G. MASI, *La ricerca della verità in Karl Jaspers*, C. Zuffi, Bologna 1952; X. TILLIETTE, *Karl Jaspers: théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique*, Aubier-Montaigne, Paris 1960.

ejemplo, la verdad no es un contenido común *a priori*; en el mejor de los casos, las «verdades» de los individuos se refieren unas a otras, y posiblemente se fusionan a través de la comunicación en un proceso gradual *a posteriori*.

## 2. EN BUSCA DE UNA EPISTEMOLOGÍA TEOLÓGICA

Ahora debe quedar claro que un modelo epistemológico realista (y su correspondiente definición de verdad) ofrece varias ventajas importantes a la hora de desarrollar una epistemología teológica rigurosa. Se pueden mencionar tres: una teología realista facilita un diálogo significativo entre teología, filosofía y ciencia; permite —en virtud de la presencia constante de la distinción entre *apprehensio* y *judicium* en la dinámica de la revelación cristiana— verter más fielmente los principios básicos de la economía cristiana de la salvación; finalmente, tiene en cuenta el papel crítico de lo tangible, de las mediaciones creadas en la comunicación de la revelación cristiana, especialmente, la categoría del *testimonio cristiano*.

1. Un modelo epistemológico realista hace posible un diálogo entre la teología y la ciencia, en la que, por razones obvias, ha prevalecido generalmente un modelo de verdad como correspondencia<sup>75</sup>. El asunto es tan amplio y complejo que, por el momento, no lo trataremos.

2. En tanto que el modelo epistemológico iluminista explica de manera simultánea los dos componentes del proceso de conocimiento, la *apprehensio* y el *judicium*, la teoría realista distingue en buena medida el uno del otro. A nivel epistemológico, la distinción expresa tanto la unión cuanto la distinción entre quien conoce y el objeto conocido. Además tiene en cuenta la diferencia entre los aspectos psico-orgánicos y espirituales en el proceso de conocimiento. En cualquier caso, la distinción puede encontrarse en los tres ámbitos en los que la verdad —que, al final, viene de Dios— puede ser conocida:

— en primer lugar, cuando Dios, *directamente*, no sólo infunde conceptos en la mente, sino que otorga también una luz especial al hombre por la que conoce que los conceptos son verdaderos, que se corres-

75. Cfr. las notas 49 ss, *supra*.

ponden con la realidad. Éste es el caso del espíritu profético<sup>76</sup> y del *lumen gloriae* que hace posible la visión beatífica<sup>77</sup>. En ambos casos, el contenido del conocimiento (*apprehensio*) puede hacerse presente en la mente también a través de otras instancias, pero la luz por la que se considera ciertamente verdadero (el *judicium*) es infundida directamente por Dios<sup>78</sup>; en este caso la *apprehensio* y el *judicium* pueden coincidir materialmente en parte, aunque no formalmente;

— en segundo lugar, *remotamente*, podemos llegar a conocer la verdad (y por tanto, en cierto grado, la mente de Dios) a través de la abstracción de la realidad material en la que Dios ha implantado la «inteligibilidad»<sup>79</sup>. Más aún, la mente no sólo encuentra ciertas especies o conceptos de la realidad, sino que realiza un juicio sobre el efecto, de modo que se establece una coherencia fiel (o verdadera) entre el objeto encontrado y el concepto que se le atribuye;

— en tercer lugar, podemos llegar a conocer la verdad acerca de Dios, *indirectamente*, a través de la revelación divina. Según las Escrituras, Dios se revela a sí mismo principalmente a través de la «palabra», primero la de los profetas, y después la de Jesucristo, la Palabra del mismo Dios, hecha carne (Jn 1, 14), que se encuentra en la Iglesia, su Cuerpo, por el poder del Espíritu Santo. Podemos preguntarnos, ¿se debe mantener aquí la distinción entre *apprehensio* y *judicium*? Parece que hay que responder afirmativamente.

76. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.II-II*, q. 173, aa.1-2.

77. Cfr. CONC. VIENNE (1312), DS 875.

78. «Circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem, sive repraesentationem rerum; et iudicium de rebus praesentatis. Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species, et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo, imaginationi; tertio, intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis... Iudicium autem humanae mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiae confertur aliquid humanae menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad iudicium, per influxum intellectualis luminis; et quantum ad acceptionem seu repraesentationem rerum, quae fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticae, non autem quantum ad primum, homo enim suo discipulo repraesentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus... Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas», *S.Th.II-II*, q. 173, a. 2c.

79. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.I*, q. 2, a. 2; q. 12.

En efecto, los hombres recibimos la «palabra de Dios» a través de Cristo y de los profetas, en forma humana, a través de palabras, gestos y acontecimientos<sup>80</sup>. Se nos comunican, al fin y al cabo, ideas, ideas razonables, conceptos coherentes y plausibles, que necesitan interpretación, y que invitan a la conversión. Hasta aquí, la *apprehensio*. Pero, incluso si estamos en condiciones de interpretar correctamente el *contenido* de las enseñanzas de Cristo o de los profetas<sup>81</sup>, tenemos que preguntarnos todavía, ¿son sus enseñanzas verdaderas?, ¿se corresponden sus conceptos con la realidad?, ¿reflejan fielmente la vida interna de Dios y su designio salvífico para la humanidad?, ¿conducen a los hombres a la conversión?, y, si lo hacen, ¿cómo podemos llegar a esta conclusión?

Huelga decir que la cuestión acerca del contenido de la revelación no puede distinguirse con claridad de la que se refiere a su veracidad, la *apprehensio* del *judicium*. De hecho, una explicación iluminista de la revelación y la fe apenas necesita realizar esta distinción, ya que Dios ilumina la mente a través de la acción y las palabras del profeta o de Cristo, infundiendo al mismo tiempo la inteligibilidad y la certeza. Pero una explicación realista de la verdad revelada tenderá a distinguir los dos momentos. En efecto, el *contenido* de la verdad revelada, aunque mediado por Cristo y los profetas, siempre mira a su origen último, Dios. «Si yo me glorifico a mí mismo, dice Cristo, mi gloria nada vale. Mi Padre es el que me glorifica, el que decís que es vuestro Dios... Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí» (Jn 8, 54; 10, 25). Sin embargo, su *veracidad* se vincula con Cristo y los profetas, con sus acciones y palabras, humanas y tangibles, pero por una vía diferente, más inmediata. Si no se realiza la distinción entre *apprehensio* y *judicium* en el proceso de la revelación y la fe, pueden aparecer tres clases de riesgos.

*Primero*, el de asociar excesivamente al Mediador con lo mediado, hasta el extremo de idolatrizar la humanidad del Mediador con una aplicación extrema de la *communicatio idiomatum*. La verdad comunicada se relaciona directamente con Dios, no con la criatura mediadora, mientras que la certeza que tenemos de su veracidad se relaciona más directamente con la criatura mediadora. *Segundo* riesgo: el de no tener en cuenta el

80. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum* 2, 4, 14, 19.

81. Más tarde trataremos de la cuestión del valor de la verdad en las formulaciones de la revelación cristiana, cfr. notas 115 ss, *infra*.

proceso de conversión cristiana en su totalidad. Lo cierto es que la palabra de Dios que se recibe en la fe —aunque al final otorga un sentido definitivo a la existencia humana— complica la vida de los posibles creyentes de muchas maneras, pues les impone compromisos de conversión muy exigentes, en tanto que disuelve la vaga tranquilidad que hacía que sus vidas fueran vidas agradablemente tolerables antes de que comenzara el proceso de conversión. El futuro creyente puede llegar a conocer qué sostienen los cristianos, cuál es la enseñanza cristiana. Pero todavía tiene que afrontar la pregunta, personal y dolorosa, de si está o no en la verdad, de si debe identificarse definitivamente con la palabra de Dios o no. San Justino mártir explica su propia experiencia en los siguientes términos: «Yo intenté aprender todas las doctrinas posibles, pero sólo me adherí a la verdadera doctrina de los cristianos»<sup>82</sup>. Las dos etapas de la conversión —aprender y adherirse, conocer la verdad revelada e identificarse uno mismo con ella— se deben distinguir una de otra. *Tercer* y último riesgo, la distinción se requiere también si deseamos ponernos de acuerdo en la noción de «reserva escatológica» cristiana; esto es, que el sentido último de la revelación cristiana sólo será alcanzable por la humanidad al final de los tiempos<sup>83</sup>. Esto nos permite distinguir entre la objetiva certeza de la fe, garantizada por la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo, y la certeza subjetiva que los creyentes intentan tener respecto de las doctrinas de la fe. Esto último se cumplirá en plenitud sólo en el contexto escatológico, aunque también es cierto que el *éschaton* hace sentir su presencia durante la vida peregrina de la Iglesia. En este sentido, Pannenberg puede estar algo equivocado cuando afirma que la reserva escatológica en la verdad cristiana comporta que las afirmaciones acerca de la verdad son siempre provisionales desde el punto de vista del *contenido* (y no solamente desde el punto de vista de la *certeza*) durante el peregrinar terreno<sup>84</sup>. La posición de Pannenberg bien puede bloquear la lógica del martirio cristiano.

3. *En tercer lugar*, sólo la epistemología realista tiene la ventaja de justificar satisfactoriamente el hecho de que la verdad revelada, según las Escrituras, es recibida por la humanidad a través de *mediaciones creadas*

82. SAN JUSTINO, *Acta Martyrum* 2,3.

83. Cfr. mi ensayo *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Four Courts, Dublin 2004.

84. Ésta es la tesis que propongo en mi estudio, «Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth», en *Irish Theological Quarterly* 66 (2001), 19-49.

*concretas*. Una teoría iluminista de la verdad aplicada a la revelación y a la fe, no necesita *excluir* el papel de las mediaciones creadas, pero puede considerarlas accesorias, ocasionales, provisionales, realidades diseñadas sólo para superar la oscuridad del corazón humano en pecado y los límites de la realidad creada, pero, en último término, superfluas y destinadas a desaparecer<sup>85</sup>. Peor aún, tal teoría podría verse en la obligación de *incluir* mediaciones finitas como parte necesaria del proceso de la revelación, como si la *kénosis* de Dios que comporta la revelación, formara parte de la naturaleza divina, como quizás afirmaría Hegel.

Es posible obtener una certeza razonable de la veracidad del mensaje evangélico —su «credibilidad»— por muchos caminos<sup>86</sup>, caminos en los que la verdad trascendental de Dios se vincula de una u otra manera con las categorías humanas finitas. Los teólogos hablan por ejemplo de (1) los *preambula fidei*, presuposiciones racionales que preparan el compromiso de la fe; (2) la *ratio fidei*, esto es, las justificaciones racionales *a posteriori* de la doctrina de la fe; (3) la *cognitio per connaturalitatem*, o conocimiento espontáneo de las verdades de fe que se vuelve posible gracias a la afinidad entre la naturaleza humana y la revelación; y (4) la significatividad de la revelación para los seres humanos, bajo tres epígrafes: como situados (inmanentes al mundo), como indigentes (necesitados de recibir una palabra acerca del significado) y como orientados hacia el futuro.

De todas formas, en su conjunto, los argumentos de credibilidad ofrecen garantías de corte meramente antropológico, indicando que la palabra de Cristo y de los profetas es razonable, coherente, cabal y significativa. Sin embargo, en un sentido importante, no van más allá del hombre en sí mismo y de sus propias experiencias; esto es, de lo que los teólogos medievales denominaban *rationes ex convenientiae*. Pertenecen principalmente al ámbito que Lutero llamaba *theologia gloriae*, y dejan poco espacio a la *theologia crucis*<sup>87</sup>. Aunque útiles, no son suficientes pa-

85. Sobre el tema de la eternidad de la humanidad de Cristo (o la eternidad *a parte post* de la Encarnación) en tiempo de los Padres, especialmente en Orígenes, Evagrio Póntico y Marcelo de Ancira, cfr. el estudio de J.F. JANSEN, «I Cor 15:24-28 and the Future of Jesus Christ», en *Scottish Journal of Theology* 40 (1987), 543-570.

86. Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*. «Dar razón de la esperanza» (1 Pe 3, 15), Secretariado Trinitario, Salamanca 42001, 198-203.

87. Sobre el método teológico de Lutero, cfr. mi estudio, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, 20 s.

ra ofrecer un criterio consistente —si es que tal criterio es alcanzable— por el que un cristiano pueda responsable y racionalmente comprometer su vida hasta el grado del martirio.

Esto nos conduce a considerar la noción de *testimonio*, una noción con importantes connotaciones jurídicas y filosóficas<sup>88</sup>, y muy ligada a la revelación y a la fe<sup>89</sup>.

88. De parte de la filosofía, es particularmente importante el volumen editado por E. CASTELLI, *La testimonianza*, Istituto di studi filosofici, Roma 1972, especialmente el estudio de P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», 35-61, que se basa en estudios previos de J. NABERT, *Saggio sul male* (orig. 1955), La Garangola, Padova 1974; *Le désir de Dieu* (orig. 1966), Aubier-Montaigne, Paris 1986. El estudio de Ricoeur puede encontrarse también en *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, con una introducción de F. Franco. En el volumen editado por Castelli, cfr. también los estudios de S. BRETON, «Philosophie et témoignage», 189-205; E. CASTELLI, «Il problema della testimonianza; i significati della testimonianza», 13-33; J. ELLUL, «Témoignage et société technicienne», 441-455; V. MATHIEU, «Testimoniare attraverso l'assurdo», 167-171; X. TILLIETTE, «Témoignage et vérité. Valeur et limites d'une philosophie du témoignage», 89-100; G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», 125-139; A. DE WAELHENS, «Ambigüité de la notion de témoignage», 467-476. También son de interés los siguientes trabajos: J. DELHOMME, «Témoignage et dialectique», en J. DELHOMME-R. TROISFONTAINES-P. COLIN-J.-P. DUBOIS-DUMÉE (eds.), *Existentialisme chrétienne: Gabriel Marcel*, Plon, Paris 1947, 117-201; E. CASTELLI-C. FABRO ET AL., *Informazione e testimonianza*, Cedam, Padova 1972; L.C. MUSSATI, *Elementi di psicologia della testimonianza*, Liviana, Padova 1989; C.A.J. COADY, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford 1992; D. PAOLETTI, «Il pensiero debole e la testimonianza cristiana», en *Convivium Assisiense* 1 (1993), 127-147; P. CIARDELLA-M. GRONCHI (eds.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, praef. P. CODA, Città Nuova, Roma 2000; A. FABRIS, «Per una filosofia della testimonianza», *ibid.*, 53-79; F. GAIFFI, «La filosofia contemporanea e la testimonianza», en *ibid.*, 119-137; A. FABRIS, «Pensare il tempo come continuità e come interruzione. La temporalità della testimonianza», en *Annali di Studi Religiosi* 2 (2001), 227-237. Más tarde tomaremos en consideración estudios posteriores de Ricoeur, así como otros de Marcel, Lévinas, Marion etc.

89. Desde el punto de vista teológico, cfr., especialmente, los estudios presentes en E. CASTELLI, *La testimonianza*, ya citado: C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience e comme langage (a propos de la résurrection du Christ)», 291-307; J.-L. LEUBA, «La notion chrétienne de témoignage», 309-316; P. ROSSANO, «La testimonianza del nome cristiano negli Atti dei martiri del secolo II», 331-340 and I. DE LA POTTERIE, «Jean-Baptiste et Jésus témoins de la vérité d'après le IV<sup>e</sup> Evangile», 317-329. De este último autor, puede verse también, «La notion johannique de témoignage», en J. COPPENS-A.-L. DESCAMPS-E. MASSAUX (eds.), *Sacra Pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica*, vol. 2, Lecoffre-Duculot, Paris-Gembloux 1959, 193-208. Otras obras bíblicas que deberían incluirse: J.C. HINDLEY, «Witness in the Fourth Gospel», en *Scottish Journal of Theology* 18 (1965), 319-337; H. STRATHMANN, «μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία», en G. KITTEL-G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Paideia, Brescia 1970, 1269-1392; J. BEUTLER, *Das Zeugnisthema im Johannesevangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Roma 1971; R. FILIPPINI, «La forza della verità. Sul concetto di testimonianza nell'Apocalisse», en *Rivista*

### 3. EL DINAMISMO DEL TESTIMONIAR Y LA VERDAD

Como se ha dicho más arriba, el hecho de que la palabra de Dios se nos haya comunicado a los hombres en Cristo y en los profetas con una palabra humana nos lleva a preguntarnos no tanto (o no sólo) sobre su contenido, consistencia, belleza o impacto inmediato, sino más bien sobre *si aquello es verdadero o no*. El Maestro y el profeta reivindicaban que lo que enseñan no es su propia enseñanza, sino que refleja fielmente la

*Biblica* 4 (1990), 401-499; I. DONEGANI, *A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus... Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean: son enracinement extra-biblique et biblique, sa force comme parole de sens*, Gabalda, Paris 1997; J.-N. ALETTI, «Testimoni del Risorto. Spirito Santo e testimonianza negli Atti degli Apostoli», en *Rivista dell'Evangelizzazione* 2 (1998), 287-298; M. BIANCHI, «La testimonianza nella tradizione giovannea. Vangelo e Lettere», en P. CIARDELLA-M. GRONCHI (eds.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, cit., 119-137; R. FILIPPINI, «Per una teologia lucana della testimonianza. Un'indagine nel libro degli Atti degli Apostoli», en *ibid.*, 101-118; P. PAOLINI, «Il profeta come testimone nell'Antico Testamento», en *ibid.*, 83-99. Desde el punto de vista dogmático, cfr. B. WELTE, «Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben» (1954), en AA.VV., *Auf der Spur des Ewigen: philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau/Basel 1965, 337-350; R. LATOURELLE, «La sainteté, signe de la révélation», en *Gregorianum* 46 (1965), 36-65; K. RAHNER, «Osservazioni teologiche sul concetto di "testimonianza"», en *Nuovi Saggi*, vol. 3, Paoline, Roma 1975, 217-239; P.A. SEQUERI, «Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione», en *Teologia* 6 (1981), 117-121; R. FISICHELLA, «Testimonianza», en *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 1061-1063; H. VERWEYEN, «Sulla credibilità del cristianesimo», en *Scuola Cattolica* 125 (1997), 517-538; y *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie*, Patmos, Düsseldorf 1991, especialmente 384-416; F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto: risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998, 255-258; K. HEMMERLE, «Verità e testimonianza», en *Testimonianza e verità*, cit., 307-323; M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Dehoniane, Bologna 2001; P.A. SEQUERI, «Coscienza credente e mediazione della testimonianza. Saggio introduttivo», en *ibid.*, 7-20; P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002. Desde la perspectiva misional y espiritual del testimonio, cfr. R. FRATTALLONE, «La vita cristiana como testimonianza redentiva», en *Rivista di Teologia Morale* 9 (1971), 81-104; G. MARAFINI, *La testimonianza cristiana nella società secolarizzata*, Città Nuova, Roma 1972; P.-A. LIEGÈ, «Le témoignage de la vie, source d'efficacité missionnaire», en AA.VV., *La formazione del missionario oggi: atti del Simposio internazionale di missiologia, 1977*, Urbaniana University Press-Paideia, Roma-Brescia 1978, 91-100; C. NOCE, *Il martirio. Testimonianze e spiritualità nei primi secoli*, Studium, Roma 1978; J.-O. TUNÍ, «Testimonio», en A. APARICIO RODRÍGUEZ-J. CANALS CASAS (eds.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1989; E. BARBOTIN, *Le témoignage spirituel*, Culture et Vérité, Bruxelles 1995; AA.VV., *Testimoni del mistero. L'origine, il fine e i modi della testimonianza cristiana*, CEAM, Milano 1997; AA.VV., *Lesortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi». Storia, contenuti, ricezione*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1998; F. CHICA ARELLANO, «La caridad signo de credibilidad en la vida de la Iglesia», en *Religión y cultura* 45 (1999), 811-849.

palabra de otro, específicamente, la palabra de Dios. Y aquí es donde aparece el *testimonio*, porque el dinamismo del testimonio es el dinamismo de la verdad. Quien testifica nos invita a aceptar las palabras proferidas por Cristo y por los profetas como verdaderas porque ellos dicen que han visto a Dios, o, al menos, que han recibido su revelación para la humanidad. En consecuencia, se consideran a sí mismos designados (y urgidos) para ser testigos de la verdad divina para los otros. De todas formas, mientras que el papel del juicio en el proceso del conocimiento es realizado por Cristo y por los profetas directamente bajo la iluminación divina, para los creyentes este papel es interpretado en un grado significativo por el testimonio tangible del testigo. Los creyentes actuales o potenciales llegan a tomar sus palabras como verdaderas, como la propia palabra de Dios, porque el testimonio del profeta es considerado garantía suficiente para ello.

Lo cierto es que los hombres tendemos espontáneamente a aceptar la palabra de los demás en su sentido obvio, aunque su pretensión pueda parecer desorbitante o incluso contradictoria<sup>90</sup>. A fin de cuentas, la confianza es connatural a los hombres. Pero también es verdad, en un nivel más reflexivo y riguroso, que aceptar la palabra de uno que pretende decir la verdad comporta la convicción de que algo del ser y de la vida del testigo está de alguna manera en juego. El testigo suele percibirse a sí mismo como alguien constituido como receptor y destinatario de una verdad que *debe* transmitir a otros, incluso a costa de la vida, del honor o de la propia identidad<sup>91</sup>. Aún así, tiene que enfrentarse al siguiente dilema existencial: ¿cómo puede *convencer* a aquellos que le escuchan de la verdad que él sostiene?, ¿qué razones pueden tener para no considerarlo un manipulador, auto-engañado, o simplemente un equivocado..., especialmente cuando las verdades en cuestión son sublimes, difíciles de entender o sumamente exigentes?; ¿no podría pensarse que el testigo busca alguna forma de recompensa o de satisfacción o personal?

90. Sobre la «naturalidad» y espontaneidad de la fe, cfr. J. PIEPER, *Über die platonischen Mythen*, München 1965; en *Werke* 1, F. Meiner, Hamburg 2004, 332-374.

91. La distinción entre mártires y confesores, que no se encuentra en los orígenes del cristianismo, apareció varios siglos más tarde. Sobre esta distinción, cfr. L. SCHEFFCZYK, «La professione di fede: *confessio e martyrium*», en *Communio* (ed. italiana) 143 (1995), 24-34, aquí 32.

*Las características del testimoniar.* Por regla general, el testigo no está satisfecho simplemente con declarar la verdad de la que él o ella está convencido. Para convencer a quienes le escuchan necesita comprometerse libremente con todo su ser, su honor y su integridad<sup>92</sup>. En caso extremo, tiene que estar dispuesto a dar su vida, a aceptar la muerte, de modo que su convicción, personal y verdadera, se acepte como verdad universal<sup>93</sup>. Testimoniar es comprometerse, es un camino sin retorno. Como dijo Pascal, «yo sólo creo las historias cuyos testigos están dispuestos a ser aniquilados»<sup>94</sup>. En otras palabras, el testigo (gr. *martyrein*) tiene que estar dispuesto a ir hasta el martirio, que es la quintaesencia del testimoniar<sup>95</sup>. Por contraste, como observa Ricoeur, en un juicio legal, «no es el testigo quien arriesga su vida, sino el acusado»<sup>96</sup>.

Aún así, el simple hecho de sufrir, y de sufrir hasta la muerte, no ofrece una garantía total de la fiabilidad del testigo. El acto de testimoniar es un acto de amor. Hablando del testimonio cristiano, escribe Jean-Louis Leuba: «El mártir no es testigo por su sufrimiento, sino porque con su palabra es testigo y confesor del sufrimiento de Cristo»<sup>97</sup>. Testimoniar, no importa la forma que asuma, es, desde lo más profundo, un *acto libre* de proclamación de la verdad, un acto por el que el testigo es-

92. «Le témoin est capable de souffrir et de mourir pour ce qu'il croit. Quand l'épreuve de la conviction devient le prix de la vie, le témoin change de nom: il s'appelle un martyr». P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 42 s.

93. «Le témoignage est aussi l'engagement d'un cœur pur et un engagement jusqu'à la mort. Il appartienne au destin tragique de la vérité», *ibid.*, 43. «Il martire accetta la morte perché non può rifiutare di testimoniare la sua fede, la quale fede è la fedeltà alla *societas* di quelli che sono *naturaliter* cristiani (e quindi degli stessi persecutori), anche se non essendolo coscientemente e perseguido ciò che ritengono essere la verità (la verità della legge in buona fede), non possono accettare il suo rifiuto, una testimonianza contraria». E. CASTELLI, «Il problema della testimonianza», cit., 28.

94. «Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger». B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvig, n. 593.

95. Sobre el tema del martirio, cfr. la bibliografía citada por R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità*, Dehoniane, Bologna 2002, 549. Interesante el título de la obra clásica de E. PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937. Sobre las relaciones entre verdad y martirio, cfr. C. NOCE, *Il martirio*, cit., 144-148.

96. «Dans un procès, ce n'est pas le témoin qui risque sa vie, mais l'accusé». P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 43.

97. «Ce n'est pas parce qu'il souffre que le martyr est témoin, mais c'est parce qu'il a été, par sa parole, témoin et confesseur du Christ qu'il souffre». J.-L. LEUBA, «La notion chrétienne de témoignage», cit., 315. «È la fede confessante, non la morte cruenta il principio della testimonianza». P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, cit., 586.

tá conscientemente dispuesto a arriesgar su vida y perderla, totalmente o en parte<sup>98</sup>. En otras palabras, el testimoniar en realidad es un acto de donación, no un acto pragmático<sup>99</sup>. El sufrimiento que comporta en cuanto tal está subordinado a la libertad. Claude Geffré hace notar que «testimoniar se refiere siempre a la libertad del testigo, a su intencionalidad significativa, y, por tanto a un destinatario»<sup>100</sup>. El acto de testimoniar es una *respuesta a una llamada interior*; constituye ya el cumplimiento de una misión. Además, intenta *provocar una respuesta* en aquellos que lo reciben<sup>101</sup>. De este modo el testigo no es nunca una figura solitaria: asume el papel de mediador.

En todo caso, el testigo, en su acto libre de testimoniar, intenta establecer o reforzar un vínculo de fe con:

- 1) los destinatarios del testimonio;
- 2) el origen o la fuente de la verdad testimoniada; y
- 3) el objeto concreto del que se da testimonio.

Respecto de estos tres elementos, se pueden hacer tres observaciones.

En *primer* lugar, por el hecho de sacrificar (o estar dispuesto al sacrificio de) su vida, o algún aspecto importante de ella (familia, hijos, tiempo, reputación, etc.), el testigo puede fácilmente *convencer* a quienes reciben su testimonio de ser verdaderamente sincero en sus convicciones, de estar subjetivamente convencido de tener razón.

Una confesión pública externa se realiza desde una convicción de fe interna<sup>102</sup>. La palabra del testigo supone una «autoimplicación hasta

98. Según Ellul, el acto de dar testimonio supone una elección, y «ce choix le sépare évidemment des autres hommes, mais il est l'acte de sa liberté», en «Témoignage et société technique», cit., 442. La única cosa común a los testigos en todos los contextos y culturas «c'est que, décision de la liberté, il remet en question le système et fait éclater le groupe», *ibid.*, 444.

99. V. MATHIEU, «Testimoniare attraverso l'assurdo», 169 s. C. Geffré explica de modo sugerente que testimoniar dignifica al individuo: «le témoignage conteste tous les césarismes, à commencer par le "césarisme de la science"», en «Le témoignage comme expérience e comme langage», cit., 291 s.

100. «Le témoignage renvoie toujours à la liberté du témoin, à son intentionnalité signifiante et donc à un destinataire», *ibid.*, 291.

101. Desde la perspectiva antropológica, cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 61-110.

102. «Le sens du témoignage semble alors inversé; le mot ne désigne plus une action de parole, le rapport oral d'un témoin oculaire sur un fait auquel il a assisté; le témoi-

el grado más alto, es decir, hasta la misma muerte»<sup>103</sup>, y pretende establecer una relación vital con aquellos que le escuchan. El testigo puede, por supuesto, estar equivocado en sus convicciones, incluso de buena fe. Por esta razón, como señala Paul Ricoeur, «una causa que tiene mártires no es necesariamente una causa justa»<sup>104</sup>. Aun así, la comunicación de la convicción vence, al menos hasta cierto grado, la reluctancia inicial del oyente a aceptar la verdad que se le testimonia. Sirve al menos como provocación al pensamiento y como incentivo a cuestionarse las cosas, como invitación apremiante a la aceptación o al rechazo. En este sentido, «hay una total diferencia entre el papel del informador y el del testigo... El testigo solemniza un orden objetivo de verdad»<sup>105</sup>.

Esto nos conduce a una *segunda* observación: el dinamismo del testimonio comporta no sólo la convicción, sino también la *reivindicación*. En efecto, el testigo, consciente de que la convicción por sí misma, incluso hasta el propio sacrificio, puede no tener éxito, se vuelve hacia una instancia superior, hacia la fuente de la verdad y de la justicia, estableciendo con ella una especie de vínculo de confianza<sup>106</sup>. *Unus testis, nullus testis*, dice el aforismo clásico<sup>107</sup>; el testigo busca instintivamente

nage est l'action elle-même en tant qu'elle atteste dans l'extériorité l'homme intérieur lui-même, sa conviction, sa foi. Et pourtant il n'y a pas rupture de sens, au point que les deux usages extrêmes seraient devenus de purs homonymes». P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 43.

103. Según S. Breton, la palabra del testigo «est auto-implicative, et parfois au plus haut degré, c'est-à-dire jusqu'à la mort», en «Philosophie et témoignage», cit., 191. «Le témoin parle. Et sa parole est une action. Il importe donc de définir et cette parole et cette action», *ibid.*, 193.

104. «Une cause qui a des martyrs n'est pas nécessairement une cause juste», en «L'herméneutique du témoignage», cit., 43.

105. «Il y a là toute la différence entre le rôle de l'*informateur* et celui du *témoin*», C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience e comme langage», cit., 293. «Il témoigne pour célébrer un ordre objectif de vérité», *ibid.* Castelli afirma: «Anche i demoni sanno... ma non possono testimoniare», en «I significati della testimonianza», cit., 29. Aristóteles, en su explicación del testimonio como juicio, «déplace la crédibilité du témoignage sur celle du témoin, et révèle un trait important sur lequel nous allons revenir: la qualité du témoin, sa bonne foi, qu'une logique du témoignage ne peut suppléer». P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 42.

106. «Tout discours qui a la prétention de viser le vrai, doit obligatoirement se soumettre à la souveraineté d'un sujet universel, gardien idéal et idéel de toute vérité. Une sujet particulier n'atteint le vrai que dans l'exacte mesure où sa position coïncide avec celle du Tiers-témoin», A. DE WAELHENS, «Ambiguïté de la notion de témoignage», cit., 469.

107. El aforismo puede encontrarse en el *Codex Iustinianus* 4, 20, 9, ed. P. Krüger, Berlin 1959. A. de Waelhens observa: «La critique du témoignage consiste donc à rechercher systématiquement une éventuelle contradiction», «Ambiguïté de la notion de

una colaboración que sostenga sus pretensiones de tener y poder proclamar la verdad. Cuando se duda de la verdad de una afirmación, es habitual que quien la sostiene diga: «Lo juro por Dios», o algo semejante. Ricoeur afirma: «El testimonio no pertenece al testigo. Procede de una iniciativa absoluta, en lo que se refiere a su origen y en lo que se refiere a su contenido»<sup>108</sup>. La fuente, fundamento de la verdad, proclama, aunque sea implícitamente, la veracidad de lo que el testigo ha declarado, al reivindicar la veracidad de éste. En otras palabras, del mismo modo que el acto de testimoniar comporta *un acto de confianza* tanto en los destinatarios cuanto en la fuente última de la verdad, esta misma confianza busca incitar una *respuesta* no sólo desde el oyente sino también desde la fuente.

Y así llegamos a la *tercera* observación: la verdad testimoniada está, y debe estar, *íntimamente ligada* o incluso *identificada con el mismo testigo*<sup>109</sup>, en tanto en cuanto la verdad testimoniada es una verdad que implica la misma vida del testigo como dispuesta para el sacrificio. En este sentido nos hemos referido más arriba al *tercer vínculo* entre la persona del testigo y la verdad que se proclama. Ferdinand de Saussure pone en contraste el fenómeno de una comunicación perfecta, aunque sin contenido, con el fenómeno de la convergencia entre el mensaje comunicado y el proceso de testimoniar<sup>110</sup>.

témoignage», cit., 467. Si el testigo contara únicamente con su *propia* fe, entonces no podría alcanzarse nada. «Son témoignage devra obligatoirement être corroboré par d'autres témoignages concordants», *ibid.*

108. «Le témoignage n'appartient pas au témoin. Il procède d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu», en «L'herméneutique du témoignage», cit., 44. R. Guardini realiza la siguiente observación: «Tutte le cose attestano se stesse come reali ed essenziali: ma allo stesso tempo lasciano intuire che non sono l'elemento definitivo, sono piuttosto punti di passaggio, attraverso i quali si manifesta l'elemento veramente definitivo e autentico: forme espressive che lo manifestano», *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 23.

109. En el proceso de testimoniar, el testigo aparece en principio por encima de quien lo recibe, al tiempo que comparte una existencia común con él. Cfr. las observaciones hechas por J. Ellul a propósito de esta paradoja, al comentar la frase de algunos sacerdotes: «nous ne voulons plus être des témoins parmi les hommes, mais des hommes avec les hommes», en «Témoignage et société technicienne», cit., 441.

110. Sobre la conjunción entre el hecho de significar y lo que es significado, cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 105 ss, que remite a las obras de F. de SAUSSURE, especialmente a su *Course in General Linguistics*, Fontana Press/W. Collins, Glasgow 1977, que comenta el moderno fenómeno de la comunicación perfecta pero no completa en su contenido.

Esta identificación puede extenderse igualmente a los que reciben el testimonio<sup>111</sup> en cuanto la verdad testimoniada no es una mera convicción individual, sino una verdad sincera destinada a ser compartida con otras personas.

El testigo puede buscar la corroboración del mensaje que comunica de dos maneras. Puede hacerlo por medio de una declaración paralela de uno o más testigos que confirmen y refuercen numéricamente la verdad atestiguada. En este caso, sin embargo, ambos, el proceso de testimoniar y la misma verdad, se presentan como instancias separadas y separables, y ambas débiles. En efecto, tal multiplicidad de testigos revela que el proceso de testimoniar es débil, ya que cada nuevo testigo acaba por poner de manifiesto el carácter provisional e infidente del testigo anterior. En todo caso, la verdad proclamada y la persona del testigo están separadas, no son instancias que se refuercen una a otra. El vínculo entre el testigo y la verdad que proclama sigue siendo tenue. Además la misma *verdad* se presenta como débil ya que permanece, sin más, como necesitada de una multiplicidad de testigos (como ya vimos al considerar la teoría del consenso acerca de la verdad)<sup>112</sup>. La verdad objetiva se busca a expensas de la persona, pues el individuo es considerado como instancia indigna de confianza<sup>113</sup>. Bien considerado debería ser suficiente el testimonio de una sola persona para que la verdad fuese aceptada.

En consonancia con la segunda observación que acabamos de hacer, la reivindicación por parte de la Fuente podría consistir también en la restitución al testigo de aquello que ha sacrificado en honor a la verdad (vida, buen nombre, familia), confirmando y proclamando de esta manera la verdad por causa de la cual se hizo el sacrificio. Esta segunda forma tiene la «ventaja» sobre la primera de que reivindica la verdad *en*

111. Hablando de quien recibe al testigo, P. Martinelli se refiere a que «la testimonianza come segno acquista il suo carattere significativo quando offre all'altro ciò di cui l'altro è in ricerca», *La testimonianza*, cit., 109.

112. Cfr. notas 63 ss, *supra*.

113. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 62, habla de dos formas inadecuadas de testimonio: una en la que se ofrece una especie de verdad neutra desconectada de la persona a la que se entrega; otra, en la que toda la verdad objetiva se desvanece en el subjetivismo: «il primo modello sembrerebbe fornire un'immagine di testimonianza che solo tangenzialmente tocca la libertà del testimone, mentre il secondo appare esclusivamente autoreferente», *ibid.*, 63.

y a través de la restitución al testigo de aquello que él voluntariamente perdió en orden a proclamar aquella verdad. En este caso, además, si la verdad testimoniada se identifica más o menos con la persona del testigo, la reivindicación del testigo y la proclamación de la verdad se fusionan entre sí, y acaban por reforzar la fiabilidad en el testigo.

De modo del todo singular y normativo, éste es el caso de Jesucristo, el Testigo verdadero.

#### 4. CRISTO, EL TESTIGO VERDADERO

«La noción de testimonio constituye una estructura fundamental de la revelación cristiana», escribe Claude Geffré, «más aún, ella misma justifica la noción de revelación para designar la realidad de la que se trata en el Nuevo Testamento»<sup>114</sup>. El libro del Apocalipsis habla de Cristo como el «Testigo verdadero»<sup>115</sup>. Con todo, el valor teológico del testimonio estaba ya presente hasta cierto punto a lo largo del Antiguo Testamento, en especial entre los profetas.

*Profetas y testigos.* El Antiguo Testamento considera el falso testimonio como un pecado grave (Dt 5, 20)<sup>116</sup>, ya que ofende no sólo a los hombres, sino a Dios del que el hombre es imagen. Reflexionando sobre la presencia de la verdad en el Antiguo Testamento, Martinelli concluye que «el hombre es él mismo sólo cuando testimonia la verdad»<sup>117</sup>. El salmista invoca a Dios ante el falso testigo (Sal 27, 12; 35, 11). Además, el hombre justo no recurre únicamente a Dios como testigo (Gn 31, 50), sino también al cielo y a la tierra (Dt 4, 25; 30, 19).

La idea del testimonio está particularmente presente entre los profetas. Ricoeur —citando para su propósito algunos textos centrales del profeta Isaías (43, 8-13; cfr. Is 44, 6-8)— sugiere cuatro características

114. «La notion de témoignage constitue une structure fondamentale de la révélation chrétienne, plus encore qu'elle justifie la notion de révélation pour désigner la réalité dont il est question dans le Nouveau Testament», C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience e comme langage», cit., 311.

115. Cfr. R. FILIPPINI, «La forza della verità», cit., 401-499.

116. Cfr., también, Dt 19, 16; Ex 20, 16; 23, 1; 1 Re 21, 13; Prov 6, 19; 19, 5, 9; Mal 3, 5.

117. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 11.

del testimonio profético<sup>118</sup>. *Primera*, el testigo no es sin más alguien que acude al tribunal y depone su testimonio, es más bien quien «es enviado para testimoniar. Si se considera su origen, el testimonio viene de un más allá»<sup>119</sup>. Dios envía al testigo quien, por su parte, tiene que proclamar la verdad divina. En *segundo* lugar, el testigo no comunica simplemente hechos aislados y contingentes, meras informaciones, sino el significado global y radical de una experiencia humana. En otras palabras, «es Dios mismo quien testimifica»<sup>120</sup>. En *tercer* lugar, el testimonio dado por el profeta es universal en su objeto, como lo es la verdad. Está dirigido a todos los pueblos, como se puede ver de modo especial en el caso del Deuterioisafas. «Un pueblo es testigo por el bien de todos los pueblos», dice Ricoeur<sup>121</sup>. El profeta es una instancia de verdad concreta, aparentemente contingente, que asume sin embargo un carácter universal. En efecto, la unión entre lo concreto y lo universal es un aspecto esencial del testimonio a lo largo de toda la Escritura. *Finalmente*, el testimonio requiere una dedicación real de la propia existencia, «hasta el límite supremo, hasta el sacrificio de la vida»<sup>122</sup>.

Resumiendo esta reflexión acerca del testigo profético, Ricoeur en un texto ya citado afirma que «testimoniar no pertenece al testigo. Procede de una iniciativa absoluta, en cuanto a su origen y en cuanto a su contenido»<sup>123</sup>. En otras palabras, el profeta habla en lugar de Dios. Esto es especialmente claro en el caso de Jesucristo, a quien Juan el Evangelista denomina el testigo fiel y verdadero (Ap 1, 5; 3, 14). Ciertamente la vida y la obra de Cristo pueden considerarse desde muchos puntos de vista; en los siguientes párrafos, reflexionaremos sobre Él como el Testigo definitivo de la Verdad. Examinaremos tres aspectos o estadios del proceso de testimoniar, a los que de alguna manera hemos aludido ya, pero que ahora se aplican uno a uno a la vida y a la persona de Cristo: Cristo testimonia al Padre ante los hombres, hasta el punto de morir en la Cruz; el Padre reivindica a Cristo resucitándolo de entre los muertos;

118. Cfr. P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 44 s.

119. «Qui est envoyé pour témoigner. Par son origine, le témoignage vient d'ailleurs», *ibid.*, 44.

120. *Ibid.*

121. *Ibid.*

122. *Ibid.*

123. «... le témoignage n'appartient pas au témoin. Il procède d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu», *ibid.*

en la persona de Cristo la verdad profesada y el testigo se fusionan perfectamente el uno con el otro.

*Cristo testimonia al Padre ante la humanidad, con sus palabras, sus acciones y su vida.* Jesucristo no sólo proclama con sus palabras y sus acciones un sublime y definitivo conocimiento del Padre y de sus designios con la humanidad, sino que sacrifica su reputación y su vida entera para mostrar en adelante su verdad. El tema del testimonio está presente de modo muy especial en el Evangelio de San Juan en el contexto del amplio proceso<sup>124</sup> que culmina en la acusación ante Pilato (Jn 18, 28 ss). En el comienzo de su ministerio público, anunciado por el testimonio que sobre él ofrece el Bautista<sup>125</sup>, Jesucristo da testimonio de la verdad. Toda su obra y su enseñanza es un testimonio del amor del Padre. Y cuando su ministerio en la tierra está llegando a su fin, le dice a Pilato: «Tú lo dices: yo soy Rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, *para dar testimonio de la verdad*; todo el que es de la verdad escucha mi voz» (Jn 18, 37). Tres aspectos de este autotestimonio de Cristo pueden ser mencionados: primero, Jesús testimonia acerca de sí mismo; luego, de modo inseparable, testimonia al Padre; finalmente, su muerte aceptada voluntariamente se debió al mensaje que proclamó y a su fidelidad a su misión salvadora.

1. Quienes escucharon a Jesús se dieron cuenta de que él no era un simple predicador de una doctrina que le hubiera sido entregada por otros; lo que enseñó derivó de las profundidades de su Ser. Cuando habló en la sinagoga de Cafarnaún, quienes le escucharon se quedaron «admirados de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tiene potestad (*exousía*) y no como los escribas» (Mc 1, 22)<sup>126</sup>. En efecto, los escribas, por la naturaleza misma de su profesión, sistemáticamente buscaban confirmar la verdad de sus enseñanzas haciendo referencia a los escritos de autores antiguos. Pero Jesús hablaba desde sí mismo, con una consistencia y un poder que tocaban directa y profundamente las mentes y las vidas de sus oyentes. La verdad de sus enseñanzas brotaba desde dentro de

124. Cfr. la bibliografía citada más arriba, en la nota 90.

125. Jn 1, 7 s.15.19; 3, 26; 5, 33; 10, 41.

126. Sobre la noción de *exousía* en Marcos, cfr. por ejemplo, J. STARR, «The Meaning of "Authority" in Mark 1:22», en *Harvard Theological Review* 23 (1930), 302-305; D. DAUBE, «The Meaning of Exousia in Mark 1, 22 and 27», en *Journal of Theological Studies* 39 (1938), 45-59.

sí mismo. Esto se confirma a través de los diversos modos de hablar de Jesús, muy frecuentes en los evangelios: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás, y el que mate será reo de juicio. *Pero yo os digo* que...» (Mt 5, 21 ss). En otro lugar, Jesús usa la frase «en verdad, en verdad os digo...», como una manera de subrayar que la verdad, tal verdad, emana de su propia Persona. No podrá sorprender, por tanto, que en el Evangelio de San Juan, Jesús afirme claramente que él, en Persona, es «la Verdad» (Jn 14, 6). Además su completo rechazo a toda clase de hipocresía revela el poder que su testimonio *debe* tener entre los hombres, y ese poder se tiene cuando hay una perfecta consonancia, o unidad de vida, entre lo que uno hace y lo que uno piensa: «Que vuestro modo de hablar sea: “Sí, sí”; “no, no”. Lo que exceda de esto, viene del Maligno» (Mt 5, 37). Hablando de los «escribas y fariseos» dice: «Haced y cumplid todo cuanto os digan; pero no obréis como ellos, pues dicen pero no hacen» (Mt 23, 3).

2. Sin embargo, en todo lo que hace y enseña, Jesús no se refiere solamente a sí mismo y a su propio poder. Más bien, él da testimonio de su *Padre* en todo lo que hace; en cuanto Enviado excepcional<sup>127</sup>, él revela al Padre. En el evangelio de San Juan, de hecho, testimonio es equivalente a revelación<sup>128</sup>. «Para Juan es esencial la función reveladora del testimonio», dice de la Potterie. «El testimonio tiene como fin hacer que Cristo sea conocido por los hombres»<sup>129</sup>. La siguiente enumeración de pasajes joánicos lo puede demostrar: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer», leemos en el prólogo del cuarto Evangelio. «Yo he venido en nombre de mi Padre» dice Jesús a los judíos, «y no me recibís» (Jn 5, 43). Jesús clamó y dijo: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en Aquel que me ha enviado; y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado... Porque yo no he hablado por mí mismo, sino que el Padre que me envió, Él me ha ordenado lo que tengo que decir y hablar» (Jn 12, 42-43.49). Hablando a sus discípulos, Jesús dijo «las palabras que Tú [el Padre] me diste se las he dado, y ellos las han recibido y han conocido verdaderamente que yo salí de Ti, y han creído que me enviaste» (Jn 17, 8).

127. Jn 3, 11.31 s; 5, 26; 10, 25; cfr. 1 Tim 6, 13; Rv 1, 5; 3, 14.

128. Cfr. Ap 1, 2; P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 48.

129. «Essentiel pour Jean est la fonction révélatrice du témoignage... Le témoignage a pour but de faire connaître le Christ aux hommes», I. DE LA POTTERIE, «Jean-Baptiste et Jésus témoins de la vérité», cit., 329.

De todos modos, aquí parece surgir una discrepancia. Por una parte, Jesús se presenta como la Fuente de la verdad y como la Verdad en persona; por otra, remite continuamente al Padre y proclama su entera dependencia respecto de Él y su transparencia ante Él. La discrepancia es, por supuesto, aparente, ya que, en todas las cosas, Jesús se identifica filialmente en todo con el Padre, haciendo de la voluntad del Padre la suya propia: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn 4, 34). La voluntad de Cristo y la voluntad del Padre para él se funden una en la otra. San Juan lo expresa en la siguiente fórmula: «Las obras que hago en nombre de mi Padre, son las que dan testimonio de mí» (Jn 10, 25)<sup>130</sup>. En consonancia con esta obediencia, el Padre siempre le escucha; en la resurrección de Lázaro, Jesús reza así: «Padre, te doy gracias porque me has escuchado. Yo sabía que siempre me escuchas» (Jn 11, 41 s). Y en la oración sacerdotal, Jesús se dirige al Padre con las siguientes palabras: «Yo te he glorificado en la tierra: he terminado la obra que Tú me has encomendado que hiciera. Ahora, Padre, glorifícame Tú a tu lado con la gloria que tuve junto a Ti antes de que el mundo existiera» (Jn 17, 4 s). Y más tarde: «Todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y he sido glorificado en ellos» (Jn 17, 10). Esto último se refiere a los creyentes cristianos.

El mismo mensaje puede encontrarse en los Sinópticos. En el discurso de las Bienaventuranzas, Jesús proclamó: «Alumbre así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5, 16). Las buenas obras de los creyentes no deberían llamar la atención hacia sí mismos, sino hacia el Padre que por medio del Hijo y en el Espíritu Santo obra misteriosamente en ellos. Obviamente, la enseñanza se puede aplicar en primer lugar al mismo Jesús. En efecto, cuando la gente vio a Jesús haciendo milagros «glorificó a Dios por haber dado tal potestad a los hombres» (Mt 9, 8). En todos los casos, el testimonio de Jesús no se dirige hacia sí mismo, sino hacia el Padre<sup>131</sup>.

130. «La circolarità tra autotestimonianza di Cristo e testimonianza del Padre, in un certo senso, si compie in riferimento alle opere del Padre che Gesù esegue... Gv 10, 25», P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 122.

131. Escribe Sequieri: «La fede testimoniale nell'attirare a sé al Signore: e dunque propriamente non attrae a sé per se stessa. Essa dà corpo alla figura del testimone dimentico di sé, disinteressato alla propria sopravvivenza, disposto alla scelta della croce pur di rendere trasparente il gesto di Dio come grazia», *Il Dio affidabile*, cit., 567.

Además, Jesús da testimonio del Padre hasta el extremo de aceptar su muerte en la Cruz<sup>132</sup>.

3. En varias ocasiones, Jesús predijo la prueba que se avecinaba, su muerte y su sepultura<sup>133</sup>, como un acto salvador y preludio de su resurrección y glorificación. Dos cosas deben retenerse acerca de la muerte de Jesús en la Cruz.

En *primer* lugar, que él muere voluntariamente (Jn 10, 17)<sup>134</sup>. Podría haber evitado la muerte si hubiera querido —como ya lo hizo en su momento (Lc 4, 28-30)—, esperando que las reacciones apasionadas ante su palabra y su persona se desvanecieran (cfr. Jn 11, 7 s.57). También podría haber agudado su mensaje y las exigencias que pedía a sus seguidores (Jn 6, 60.66). Pero no lo hizo. En realidad, provocó su propia muerte. Testimonió abiertamente contra el mundo, porque «sus obras son malas» (Jn 7, 7). Al final, cuando está para morir en la Cruz, tampoco hace ningún intento por retractarse o escapar de ella (Mt 27, 40).

*Segundo*, Jesús fue condenado a muerte *por lo que* hizo y por lo que enseñó. La claridad y la perseverancia con que predicó el mensaje que dibujaba un mesianismo en abierto contraste con la inclinación de la mayoría<sup>135</sup>, provocó un rechazo que le ocasionó directamente la muerte. Los príncipes de los sacerdotes y los fariseos preguntaron: «¿Qué hacemos, puesto que este hombre realiza muchos signos? —decían—. Si le dejamos así, todos creerán en él; y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar y nuestra nación» (Jn 11, 47 s). Entonces, el Sumo Sacerdote, Caifás, respondió: «Os conviene que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Jn 11, 50; cfr. 18, 14). Para muchos de los oyentes de Jesús, su enseñanza, aunque bella y estimulante, parecía desorbitada, de un compromiso excesivo, en cuanto implicaba una conversión personal, que quizás no merecía la pena llevar a cabo, o mejor, que prometía únicamente una recompensa escatológica. Además, el atrevimiento de su autoidentificación como Hijo de Dios parecía blasfemo: «Nosotros tene-

132. «Gesù patendo vicariamente per noi la morte del peccatore, afferma il rapporto con il Padre, rendendogli la suprema testimonianza, proprio nel cuore della negazione», P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 134.

133. Cfr. Mt 16, 21; Mc 8, 31 s; Lc 9, 22; 13, 33; Jn 11, 49-52.

134. Sobre la libertad de Cristo, cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 123 s.

135. Cfr. mi estudio, *The Christological Assimilation*, cit., cap. 6, 187-231, *passim*.

mos una Ley, y según la Ley debe morir porque se ha hecho Hijo de Dios» (Jn 19, 7; cfr. Lv 24, 16). Y su muerte voluntaria y lúcidamente aceptada en obediencia a su Padre, confirmó y proclamó la particular identidad mesiánica que dibujó, la verdad de su mensaje, su filiación divina.

Por supuesto, su crucifixión no fue un accidente desafortunado. Fue la coronación de una vida de fe, de un continuo testimoniar<sup>136</sup>. Como preludeo del sacrificio de su vida en el Calvario, Jesús sistemáticamente renunció a su *reputación* y a la *eficacia* inmediata de su misión<sup>137</sup>. Estaba dispuesto a ser considerado como pecador con tal de salvar a la humanidad. Esto se puede ver especialmente en su Bautismo en el Jordán y durante las tentaciones en el desierto<sup>138</sup>. Y de su ministerio público, nos dice Mateo: «Ya en la casa, estando a la mesa, vinieron muchos publicanos y pecadores y se sentaron también con Jesús y sus discípulos. Los fariseos, al ver esto, empezaron a decir a sus discípulos: “¿Por qué vuestro maestro come con publicanos y pecadores?” Pero él lo oyó y dijo: “No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos”» (Mt 9, 10-12). Resistió también la tentación de obtener una fácil y espectacular victoria sobre las fuerzas del mal (Mt 4, 1-11). De modo sistemático, rehusó realizar signos que pudieran modificar la naturaleza de su mesianismo, en orden a ganar unos pocos seguidores más (Mt 12, 38 s; 16, 3 s)<sup>139</sup>. «Esta generación perversa y adúltera pide una señal» (Mt 12, 39), sentenció de modo inequívoco. Hablando del proceso de Jesús, Ricoeur hace observar que «es siempre en una perspectiva de contestación y acusación cuando la confesión-profesión toma la forma de testimonio»<sup>140</sup>.

136. Gabriel Marcel establece un vínculo estrecho ente el testimonio y la fidelidad. «La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On est au-delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment... Le témoignage comme origine. L'Église comme témoignage perpétué, comme fidélité... Il est de l'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais affecté en quelque manière par ma trahison. La fidélité comme témoignage perpétué; mais il est de l'essence du témoignage de pouvoir être effacé, oublié. Se demander comment cette oblitération peut se produire. Idée que le témoignage est périmé, qu'il ne correspond plus à la réalité. L'être comme attesté. Les sens comme témoins-eccei capital est neuf, me semble-t-il; systématiquement méconnu par l'idéalisme», *Etre et avoir*, cit., 118 s.

137. Cfr. *The Christological Assimilation*, cit., 209-212.

138. Cfr. *ibid.*, 193-206.

139. Cfr. *ibid.*, 206-209.

140. «C'est donc toujours dans une perspective de contestation et d'accusation que la confession-profession prend couleur de témoignage», en «L'herméneutique du témoignage», cit., 51.

Quienes se encontraron con Jesús sabían bien qué decía, percibieron que él estaba convencido de la verdad de su mensaje y de la necesidad urgente de comunicarlo a la humanidad, hasta el punto de estar dispuesto a perder su reputación y su vida en la tarea. Él entendió que su misión y su mensaje tenían un valor tan grande como para dar la propia vida, el éxito o la reputación, por esa causa. Por tanto, lo sacrificó todo para que se cumpliera su misión salvadora, para que su mensaje llegara a la humanidad. «Nadie tiene amor más grande que el de dar uno la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Se debe añadir que su sacrificio fue objetivamente más grande que cualquier otro sacrificio, ya que Jesús amó su vida humana más que cualquier otro<sup>141</sup>.

Como recuerda el evangelio de San Juan, la insistencia de Jesús en testimoniar la verdad divina llevó a algunos de sus oyentes a seguirle de cerca («Todo el que es de la verdad escucha mi voz», Jn 18, 37), y, persuadidos de que Él tenía «palabras de vida eterna» (Jn 6, 68), se mostraron dispuestos al apostolado y al martirio. Aunque también otros «se echaron atrás y ya no andaban con él» (Jn 6, 66), llegando quizás al punto de gritar «¡Crucifícalo, crucifícalo!» (Jn 19, 6). El rechazo de la verdad y la muerte voluntaria de Cristo forman parte de un único acto.

*El Padre reivindica a Cristo resucitándolo de entre los muertos.* El hecho de que Cristo aceptara voluntariamente la muerte demuestra que Él estaba *persuadido* de la verdad universal del mensaje que predicaba. Su sinceridad conmovió profundamente a sus oyentes. Pero, ¿es suficiente esta convicción? En principio, la convicción es un estado mental que no se corresponde necesariamente con una afirmación de la verdad, aunque, indudablemente, muestra que los hombres, en general, están profundamente interesados en ella.

Las afirmaciones verdaderas, como ya hemos visto, quieren establecer un vínculo vital (o *judicium*) con la realidad, con las cosas *tal como son*. Los hombres pueden estar convencidos de alguna cosa, incluso de buena fe, pero pueden estar equivocados en sus convicciones. De hecho, algunos de los seguidores de Jesús habían considerado seriamente la posibilidad de que él fuera el Mesías y estaban firmemente conmovidos por su muerte, aunque no habían llegado a creer firmemente «que él sería

141. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.III*, q. 46, a. 6c.

quien redimiera a Israel» (Lc 24, 21). No habían aprendido aún a creer, como luego ocurrió con la fracción del pan (Lc 24, 30 s). Otros, después de escuchar con agrado sus palabras y de haber apreciado los signos que realizaba, finalmente «se echaron atrás y ya no andaban con él» (Jn 6, 66).

Además, los cristianos, desde el primer momento, no consideraron la *muerte de Cristo* como el punto de partida más importante de su propio testimonio de la verdad divina<sup>142</sup>. La Cruz, sin duda alguna, calificó el mensaje de Cristo de modo decisivo (1 Cor 1, 17-31). De hecho el inequívoco punto de referencia para los creyentes fue la *Resurrección* de Cristo<sup>143</sup>. Según los Hechos de los Apóstoles<sup>144</sup>, la Resurrección fue el verdadero momento de la reivindicación de Jesús por parte del Padre en el poder del Espíritu Santo. En la mañana de Pentecostés, Pedro proclamó: «El Dios de Abrahán..., el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su Hijo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato,... Vosotros negasteis al Santo y al Justo...; matasteis al autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos» (Hch 3, 13-15). Esto explica por qué «con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús; y en todos ellos había abundancia de gracia» (Hch 4, 33). Y, delante del Sumo Sacerdote, Pedro dijo: «El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, al que vosotros matasteis colgándolo de un madero. A éste lo exaltó Dios a su derecha, como Príncipe y Salvador, para otorgar a Israel la conversión y el perdón de los pecados. Y de estas cosas somos testigos nosotros y el Espíritu Santo, que Dios ha dado a todos los que le obedecen» (Hch 5, 30-32). Por ello la resurrección de Cristo es «la manifestación válida y definitiva de la Verdad de Dios»<sup>145</sup>.

En pocas palabras, Cristo da testimonio del Padre, sobre todo, a través de su muerte en la Cruz, y el Padre testimonia a Cristo, princi-

142. Se debería hacer notar, de todas formas, que el centurión, tras haber visto morir a Cristo, encuentra la fe y exclama: «En verdad éste era Hijo de Dios» (Mt 27, 54).

143. Cfr. Hch 3, 15; 4, 2.33; 17, 18; 1 Cor 15, 12; 1 Pe 1, 3. Sobre la centralidad de la resurrección en el proceso del testimonio, cfr. C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience et comme langage», cit. Geffré llama a la resurrección «un acontecimiento interpretado» (*ibid.*, 298), incluso cuando la «palabra» que interpreta viene de Dios.

144. Sobre la teología del testimonio en Hechos, cfr. C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience et comme langage», cit., 294 s; J.-N. ALETTI, «Testimoni del Risorto. Spirito Santo e testimonianza negli Atti degli Apostoli», cit.; R. FILIPPINI, «Per una teologia lucana della testimonianza. Un'indagine nel libro degli Atti degli Apostoli», cit.

145. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 137.

palmente resucitándolo de entre los muertos<sup>146</sup>. En su primera Carta, San Juan lo hace entrever así: «Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios. En esto consiste el testimonio de Dios: en que ha dado testimonio de su Hijo. El que cree en el Hijo de Dios lleva en sí mismo el testimonio. El que no cree a Dios le hace mentiroso, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo. Y éste es el testimonio: que Dios nos ha dado la vida eterna, y esta vida está en su Hijo» (1 Jn 5, 9-11).

En otras ocasiones, a lo largo del Evangelio, se muestra al Padre dando testimonio del Hijo. El Bautismo de Jesús en el Jordán contiene una especie de muerte y resurrección mística: muerte a través de la solidaridad de Jesús con los pecadores en cuanto desciende a las aguas, resurrección en cuanto asciende otra vez acompañado por una manifestación especial del poder divino: «entonces se le abrieron los cielos, y vio al Espíritu de Dios que descendía en forma de paloma y venía sobre él. Y una voz desde los cielos dijo: Éste es mi Hijo, el amado, en quien me he complacido» (Mt 3, 16 s). Una reivindicación semejante se da en presencia de los apóstoles tras la Transfiguración de Jesús: «una nube de luz los cubrió y una voz desde la nube dijo: Éste es mi Hijo, el Amado, en quien me he complacido: escuchadle» (Mt 17, 5). En el evangelio de San Juan, Jesús expone: «Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verdadero. *Otro es el que da testimonio de mí, y sé que es verdadero el testimonio que da de mí... Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, pues las obras que me ha dado mi Padre para que las lleve a cabo, las mismas obras que yo hago, dan testimonio acerca de mí, de que el Padre me ha enviado. Y el Padre que me ha enviado, Él mismo ha dado testimonio de mí»* (Jn 5, 31-32.36-37). «Yo soy el que da testimonio de sí mismo, y el Padre, que me ha enviado, también da testimonio de mí» (Jn 8, 18). O de modo equivalente, cuando Jesús dice: «Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria nada vale. Mi Padre es el que me glorifica» (Jn 8, 54).

El perseverante testimonio de Cristo sobre el amor de su Padre por la humanidad le ocasionó la muerte, y esto persuadió a sus seguidores de

146. «La testimonianza del Padre ha nell'opere giovannea come una trascendenza e una causalità su tutte le altre, è la sorgente di ogni altra testimonianza che si rende a Gesù», M. BIANCHI, «La testimonianza nella tradizione giovannea», cit., 128.

la sinceridad de su amor y del valor de su mensaje. Si duda, su testimonio del Padre, su muerte y su resurrección son elementos inseparables<sup>147</sup>, aunque la resurrección introduce una adición crítica. Proporciona, por así decirlo, una interpretación de la muerte de Jesús<sup>148</sup>. Se podría decir que la resurrección es como una especie de «hermenéutica divina» de la Cruz. En la crucifixión de Jesús, muchos de los presentes pensaron que había sido repudiado por Dios (Dt 21, 23)<sup>149</sup>. En cambio, el Padre, otorgándole una vida perpetua y gloriosa con la Resurrección y enviando al Espíritu Santo, proclama en Cristo y por medio de Él que la causa por la que murió era justa, es decir, la propia causa de Dios, la causa de la verdad. El testimonio divino corrobora el testimonio humano<sup>150</sup>. La gente comprendió de modo intuitivo que sólo a Dios se le puede atribuir hacer volver a la vida desde la muerte. Como ya dijo Bultmann, «la expresión “resurrección de entre los muertos” es una paráfrasis de la palabra Dios»<sup>151</sup>. Cualquiera que se encuentra con Cristo resucitado, se enfrenta no sólo con la admirable convicción de Alguien que se mostró dispuesto a morir en nombre de la visión que él quería comunicar a la humanidad; se en-

147. De todas formas, como explica Ricoeur, la reivindicación (o manifestación) de Jesús por parte del Padre a través de la resurrección, es completamente complementaria con el proceso de testimoniar que se da por su muerte en la Cruz. «L'engagement du témoin est aussi son témoignage; le témoignage du Christ ce sont les œuvres du Christ, sa Passion, et le témoignage du disciple c'est, analogiquement, la passion. Un étrange cercle herméneutique se met à tourner: le cercle de la Manifestation et de la Passion. Le martyr ne prouve rien, disions-nous; mais une vérité qui ne saisit pas l'homme jusqu'au sacrifice manque de preuve. Qu'est-ce qui fait preuve: la manifestation ou la passion? L'herméneutique du témoignage elle aussi est prise dans cette spirale qui ne cesse de passer, à des altitudes différents, par ces deux pôles opposés», «L'herméneutique du témoignage», cit., 56.

148. «Un fait ne témoigne pas s'il n'est pas interprété», C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience e comme langage», cit., 291.

149. Cfr. mi estudio, *The Christological Assimilation*, cit., 209 s.

150. Castelli afirma: «Non ha senso una testimonianza umana senza una testimonianza divina», «Il problema della testimonianza; i significati della testimonianza», cit., 27. A lo mismo se refiere Stanislas Breton cuando habla de la «onto-teología del testimonio». En el proceso del testimonio, «nous observons un mouvement de transcendance qui relève le témoignage à la dignité d'une réponse devant Dieu. C'est le forme que nous appellerions onto-théologique du témoignage», «Philosophie et témoignage», cit., 199. «Nous appellerons essence du témoignage cet ensemble ordonné, et totalement ordonné, où le mouvement de transcendance parcourt les différentes valeurs qu'éta- la hiérarchie», *ibid.*

151. R. BULTMANN, *Glaube und Verstehen*, vol. 1, J.C.B. Mohr, Tübingen 1961, 40. Entonces acude a explicar cómo: Dios es quien ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cfr. 1 Tes 1, 10; 1 Cor 6, 14; Rom 8, 11; 10, 9; 2 Cor 4, 14).

cuentra también con la reivindicación pública del Padre de la fidelidad de su Hijo, con la proclamación de la verdad divina que se encuentra en Cristo y a través de Cristo. El juicio respecto de las pretensiones de Cristo de ser el revelador de la verdad del Padre se hace visible y tangible cuando contemplamos a Cristo resucitado: «Trae aquí tu dedo», dice Jesús al incrédulo Tomás, conocedor de la doctrina de Jesús pero no del todo convencido de su veracidad, «y mira mis manos [que llevan las marcas de la crucifixión, y por tanto señalan la identidad del resucitado con Jesús de Nazaret], y trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente» (Jn 20, 27). A lo que Tomás, incapaz de negar la evidencia, responde con fe firme: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28).

Esto nos conduce al tercer paso del testimonio de Cristo.

*La identificación entre el mensaje y el Testigo.* El Padre reivindica a Cristo como verdadero Testigo de diversas maneras, entre ellas, con los milagros que realizó<sup>152</sup>. Al darse cuenta de ellos, «sus discípulos creyeron en él», nos dice San Juan (2, 11). Con todo, los milagros no eran meramente signos externos del poder de Jesús y de su dominio efectivo sobre la creación. De modo particular en el Evangelio de San Juan, suponen también una clarificación del contenido del mensaje de Jesús<sup>153</sup>; en consecuencia constituyen una forma importante de revelación. De ahí que el cuarto Evangelista los denomine «signos». La multiplicación de los panes y los peces (Jn 6), como el milagro de Caná (Jn 2), hablan de la abundancia de los dones de Dios para salvar a la humanidad. La curación del cojo en la piscina de Betzata (Jn 5) indica el poder salvador de Dios sobre la humanidad herida. Los ejemplos se podrían multiplicar. El mensaje es importante: cuando Cristo realiza milagros, da testimonio no sólo del poder de Dios, sino también del mensaje y de la inteligibilidad que se contiene en ellos. Sería un error encontrar, siguiendo a Strathmann<sup>154</sup>, una oposición en el Nuevo Testamento entre el testimonio de los hechos y la confesión de la verdad. Ricoeur lo muestra de manera convincente<sup>155</sup>. Refiriéndose a Lucas argumenta, que «la contienda entre

152. Cfr. mi estudio, *The Christological Assimilation*, cit., 220-226.

153. Cfr., por ejemplo, R. LATOURELLE, *Theology of Revelation*, Alba House, New York 1966, 398-405.

154. Cfr. H. STRATHMANN, «μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία», cit.

155. «On ne peut témoigner pour un sens, sans témoigner que quelque chose est arrivé qui signifie ce sens. La conjonction du moment prophétique, "je suis Jahvé", et

significado y hecho, entre confesión y narración, se dirime en la confesión esencial que es la resurrección»<sup>156</sup>. Hay una perfecta compenetración y consistencia entre lo que Jesús enseña y lo que es, entre su doctrina y su persona. Como ya hemos hecho notar arriba, tal vez sea ésta la razón, entre otras, por la que sus oyentes «se quedaron admirados de su enseñanza, porque les enseñaba como quien tiene potestad y no como los escribas» (Mc 1, 22)<sup>157</sup>. «Jamás habló así hombre alguno», decían de él los alguaciles enviados por los príncipes de los sacerdotes y los fariseos (Jn 7, 46).

De todas formas, si esta perfecta compenetración entre la enseñanza y la persona, entre la acción y el ser, está presente a lo largo de toda la vida de Jesús sobre la tierra, lo está todavía más en su estado definitivo, como resucitado. El signo supremo en el Nuevo Testamento es la resurrección, en la que Jesús no sólo «recobra» la vida que entregó voluntariamente, sino que la recobra de manera abundante, gloriosamente y para siempre. Su humanidad resucitada llega a ser un singular punto de referencia y fuente vital de lo que él prometió a los que creyeran en él, esto es, la *vida eterna*. En la Resurrección, Cristo «revela el hom-

du moment historique, “c’est moi, Jahvé, ton Dieu, qui t’ai fait sortir du pays d’Egypte de la maison de servitude” (Ex 20, 2) —est aussi fondamentale que la conjonction du moment prophétique et du moment juridique—. Une tension est ainsi créée entre confession de foi et narration des choses vues, à l’intérieur de laquelle est reprise la tension déjà présente dans le concept ordinaire entre le jugement du juge qui décide sans avoir vu et la narration du témoin qui a vu. Il n’est donc point de témoin de l’absolu qui ne soit témoin des signes historiques, point de confesseur du sens absolu qui ne soit un narrateur des actes de délivrance», «L’herméneutique du témoignage», cit., 46. En consecuencia, en Juan, «le témoignage-confession ne saurait se détacher du témoignage-narration sous peine de virer à la gnose», *ibid.*, 50. Jn 19, 35 asocia estrechamente ver y testimoniar.

156. «Le moment d’immédiateté de la manifestation est essentiel à la constitution du témoignage comme témoignage. C’est principalement sur la confession essentielle —celle de la résurrection— que se joue pour Luc la dialectique du sens et du fait, de la confession et de la narration. Tout indique que les «apparitions» ont joué le rôle décisif, en ce qu’elles prolongeaient la manifestation au-delà de la mort», «L’herméneutique du témoignage», cit., 47.

157. «Le témoignage de Dieu que l’on a en soi n’est pas une invitation intérieure à croire, un motif intérieur de crédibilité, mais la révélation objective de Dieu», I. DE LA POTTERIE, «La notion johannique de témoignage», cit., 207. Tal coincidencia es clara en Cristo. Para von Balthasar, «Identificandosi nella risposta del suo comportamento con la Parola di Dio, il Figlio obbediente cancella ogni distanza che ancora rimane tra il “Mediatore” e la “Parola”». *Gloria. Un’estetica teologica*, 8: *Nuovo patto*, Jaca Book, Milano 1977, 72.

bre al hombre» no sólo respecto de su condición peregrina presente, sino también respecto al destino escatológico, lo que es lo mismo que decir que en su definitiva identidad<sup>158</sup>. En este sentido, la Resurrección —o mejor, Cristo resucitado— llega a ser la confirmación icónica de todo lo que Jesús dijo e hizo, ya que él vino «a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19, 10). En Jesús resucitado, la reivindicación de la Persona del testigo y la proclamación de la verdad se unen entre sí.

Resumiendo esta sección, podemos decir lo siguiente: Cristo testimonia al Padre ante los hombres, con lo que hace y con lo que dice, hasta el punto de aceptar la muerte en Cruz; al mismo tiempo, el Padre reivindica a Cristo y le revela ante los creyentes, sobre todo resucitándolo de entre los muertos; finalmente, en la persona de Cristo, la verdad profesada y el Testigo que lo profesa se identifican uno con otro.

## 5. LOS CREYENTES CRISTIANOS, TESTIGOS EN EL TESTIGO

Cristo, nos dice San Juan, es *el* Testigo fiel (Ap 1, 5) ante el Padre. Los Apóstoles, por su parte, son testigos privilegiados de la Resurrección de Cristo, ya que han «visto al Señor» (Jn 20, 18.25; Hch 9, 27). Testimoniar, por su misma naturaleza, es un fenómeno en cadena: la verdad se comunica de testigo en testigo. En virtud de una experiencia singular, los Apóstoles obtienen la convicción de estar «en la verdad» (2 Pe 1, 12: cfr. Jn 17, 19). Y del mismo modo que Jesús da testimonio del Padre, los cristianos están llamados a dar testimonio de Cristo ante otros (2 Cor 5, 14), más aún, ante toda la humanidad (Mt 28, 18-20). Justo antes de su Ascensión a los cielos, Jesús dijo sus últimas palabras a los Apóstoles (Hch 1, 2): «No es cosa vuestra conocer los tiempos o momentos que el Padre ha fijado con su poder, sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y *seréis mis testigos* en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 7 s). Ellos tenían que ser sus testigos, nos dice Lucas en otro lugar (Lc 24, 48), de su vida, de sus enseñanzas, de sus milagros, de su pasión y resurrección. El siguiente texto de la

158. Sobre este punto, cfr. mi estudio, «Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica», en J. MORALES ET AL. (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 367-398.

primera epístola de Juan goza de particular valor al respecto: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos a propósito del Verbo de la vida —pues la vida se ha manifestado: nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos ha manifestado— lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos para que también estéis en comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1, 1-3).

El celo de los cristianos por testimoniar la resurrección de Cristo, que en muchos casos llega a la aceptación de la muerte, a ejemplo del verdadero Testigo (o *Mártir*), es lo que hace humanamente posible la fe de otros. Es más, se puede decir que la fe es eclesial no sólo en el sentido que los cristianos comparten las mismas creencias fundamentales, sino que queda expresada en el testimonio común y viviente de Cristo. En efecto, la fe ha sido entregada a ellos, y ellos la comunican de una generación a otra. Esta cualidad eclesial de la fe, que se entrega de una generación a otra, se denomina comúnmente Tradición.

Por supuesto, se puede todavía argumentar que los cristianos —sin importar de qué modo concreto la fe les lleva a testimoniar a Cristo resucitado, incluso hasta el martirio— presentan a los otros la verdad revelada en la que creen únicamente en términos de *convicción* personal. En cuanto participan de la muerte de Cristo su testimonio es auténtico, quizás incluso convincente. Pero, ¿es verdadero? Agripa, que estaba impresionado por el celo y la sinceridad de Pablo, y que podría haber pensado la posibilidad de la conversión, por lo menos a nivel retórico, le dice: «Un poco más y me convences de que me haga cristiano», a lo que Pablo le responde: «Quisiera Dios que, con poco o con mucho, no sólo tú sino todos los que me escuchan hoy se hicieran como yo, pero sin estas cadenas» (Hch 26, 28 s). El primer ligamen, el existencial, que se establece entre el testigo y el oyente (o posible creyente), está aquí presente.

Pero, ¿qué decir de los otros dos? (1) ¿Qué, acerca del vínculo que enlaza al testigo con la fuente originaria de la verdad que le reivindica? Más específicamente, los destinatarios del testimonio de los testigos cristianos, ¿qué encuentran que sea equivalente a lo que los Apóstoles encontraron en Cristo resucitado, en quien el Padre ha *reivindicado abiertamente* la verdad de la revelación devolviendo la vida a su Hijo en-

carnado? En pocas palabras, ¿cómo se hace presente la Resurrección de Jesús en la vida de los creyentes? Es interesante notar que el Nuevo Testamento no establece una diferencia fundamental, en lo que se refiere a la fe y a la conversión, entre aquellos que han visto al Señor con sus propios ojos y aquellos que han llegado a la fe a través del testimonio de otros<sup>159</sup>. *Ceteris paribus*, así parece, ver al Señor resucitado produce el mismo efecto que oír acerca de Él a otros creyentes. Pero si es así, ¿de qué modo se ha hecho presente la potencia de la Resurrección de Cristo en la vida de los que creen en Él? (2) Y, ¿qué decir acerca del vínculo entre la persona del testigo y la verdad que ellos confiesan? ¿Dónde, o cómo, se supone que los creyentes potenciales van a percibir la *veracidad* de aquellos que testimonian a Cristo?

Un par de clarificaciones hay que hacer para aclarar estos temas: primera, que el poder de Cristo resucitado está presente y actúa en y a través de cada cristiano; y, segunda, que la revelación divina no abruma u oprime, no porque no contenga la verdad, sino porque se caracteriza por la «reserva escatológica» y porque se dirige conscientemente a suscitar una respuesta humana enteramente libre y generosa.

En efecto, *el poder de Cristo resucitado actúa en y a través de cada cristiano*. Los creyentes ofrecen su testimonio no sólo a través de la muerte de Cristo, por su voluntaria negación de sí mismos hasta el martirio, inspirados por su amor a la humanidad (Jn 18, 8), sino también por su Resurrección. Ellos realizan esto en cuanto proclaman (al menos, se supone que proclaman), con sus palabras y sus vidas, el mensaje evangélico, la buena nueva, a los que les rodean. Ellos testimonian a Cristo

159. «Le fait de n'être pas témoins oculaires n'enlève aucune validité à leur témoignage car, par la réception croyante du témoignage apostolique, il sont "le témoignage en eux-mêmes" (1 Gv 5, 10)», en «La notion chrétienne de témoignage», cit., 315. Hablando de San Pablo, dice Ricoeur: «Entre les témoignages oculaires de la vie de Jésus et la rencontre du Ressuscité, le christianisme primitif n'a jamais perçu de différence fondamentale», «L'herméneutique du témoignage», cit., 47. «Entre les faits et gestes de Jésus de Nazareth, les apparitions du Ressuscité et les manifestations de l'Esprit dans les communautés pentecôtistes, nulle différence intrinsèque, mais au contraire la continuité de la même manifestation, justifiant une extension correspondante du témoignage rendu aux choses vues et entendues», *ibid.* «... L'unité profonde entre témoin des faits, des événements et témoin du sens, de la vérité, a pu être ainsi protégée pendant quelque temps», *ibid.*, 47 s. Con San Esteban, «les "témoins de la Résurrection" seront de moins en moins des témoins oculaires à mesure que la foi se transmettra par l'écoute de la prédication: la "voix" a beau renvoyer à la "vue", la voix n'est déjà plus la vue; or la foi vient par l'ouïe», *ibid.*, 48.

con las palabras que pronuncian, con el ejemplo de las virtudes que viven, con los hechos de caridad cristiana que realizan. Pero hay que ir más lejos. Dar testimonio de la verdad es algo más que dar buen ejemplo<sup>160</sup>. El hecho es que Cristo resucitado *obra realmente en y a través de los creyentes*. Expliquémoslo un poco más.

A través de la gracia bautismal, *los cristianos llevan en sí la vida del Señor resucitado* y, por tanto, proclaman, con sus vidas, la reivindicación por parte del Padre de la obediencia de su Hijo en la Cruz. «Sepultados con él [Cristo] por medio del Bautismo, también fuisteis resucitados con él mediante la fe en el poder de Dios» (Col 1, 2; cfr. Rom 6, 3-5) que lo resucitó de entre los muertos. Por medio de la regeneración bautismal, dice San Pablo de sí mismo en su carta a los Gálatas, «vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2, 20). Hablando de los mártires cristianos San Cipriano escribe que «es Cristo quien lucha en nosotros, quien combate junto a nosotros»<sup>161</sup>. Por tanto, el testimonio cristiano no viene únicamente acompañado del reclamo de la *muerte* de Cristo, sino también de la vibrante abundancia de su vida resucitada, como leemos en la exhortación de San Pablo a los creyentes de Corinto: «llevando siempre en nuestro cuerpo el morir de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4, 10).

Los autores espirituales han entendido siempre que los cristianos, divinizados por la gracia, son y deben ser, no sólo «otros Cristos» (*alter Christus*), sino el mismo Cristo (*ipse Christus*)<sup>162</sup>. La vida de Cristo se proyecta místicamente por medio de ellos hacia la humanidad entera<sup>163</sup>.

160. Ricoeur distingue con claridad entre testimoniar y dar ejemplo: «Dans l'action exemplaire, le cas s'efface devant la règle, la personne devant la loi. La conscience n'est augmentée que d'elle-même et de la norme qu'elle impliquait déjà. L'exemplarité de l'exemple ne constitue pas une manifestation de l'affirmation originaire», «L'herméneutique du témoignage», 36.

161. CIPRIANO, *Epist.* 10,4. Orígenes explica que el mártir comparte la pasión de Cristo y también su triunfo (*Exh. ad Mart.* 42). Los periodos de persecución pueden ser buenos para los cristianos, en tanto que los periodos de paz pueden conducirlos más fácilmente a errar (*In Jer. hom.* 4,3).

162. Sobre este tema en los escritos de San Josemaría Escrivá, puede verse mi estudio, «The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian "alter Christus, ipse Christus" in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá», en *Annales Theologici* 16 (2002), 135-164.

163. Cfr. R. LATOURELLE, «La sainteté, signe de la révélation», en *Gregorianum* 46 (1965), 36-65.

San Josemaría Escrivá predicó que Cristo está literalmente «vivo en los cristianos»<sup>164</sup>. Los cristianos, cuando se esfuerzan por ser fieles a esta nueva vida que hay en ellos, aunque no siempre sean conscientes de ello, llegan a ser —en Cristo— la sal de la tierra, la luz del mundo (Mt 5, 13), el buen olor de Cristo (2 Cor 2, 15)<sup>165</sup>. Esto puede darse a pesar de sus limitaciones y defectos<sup>166</sup>; como leemos en el prefacio de los mártires de la Liturgia Romana, *vires infirmas ad testimonium roboras*, «Dios fortalece a los débiles para que pueden dar testimonio». No sólo a través de las virtudes que adquieren, no sólo a través de la armonía de sus vidas, sino siendo realmente «instrumentos de la gracia», los cristianos dan testimonio de Cristo resucitado<sup>167</sup>. Teniendo en cuenta, por supuesto, que es la acción del Espíritu Santo la que da vida a la virtud y unidad a la vida. El Papa Benedicto en su reciente encíclica *Deus Caritas Est* lo ha explicado así: «El Señor tampoco ha estado ausente en la historia sucesiva de la Iglesia: siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se refleja; mediante su Palabra, en los Sacramentos, especialmente la Eucaristía. En la liturgia de la Iglesia, en su oración, en la comunidad viva de los creyentes, experimentamos el amor de Dios, percibimos su presencia y, de este modo, aprendemos también a reconocerla en nuestra vida cotidiana... El amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar» (nn. 17, 31).

Entender todo esto tiene la ventaja de poner de manifiesto que el testimonio cristiano nunca suple el papel insustituible de Cristo. La inmediatez a Cristo y, en Cristo, la inmediatez al Padre, no se pierden. Sequeri insiste en la importancia de «evitar el riesgo de una eclesiología que, más o menos subrepticamente, llega a ser un sustituto de la Cristología para el periodo intermedio... La Iglesia tiene el compromiso to-

164. Cfr. la homilía, «Cristo presente en los cristianos», en *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1974, nn. 102-116. Cfr. mi estudio, «The Inseparability...», cit., 155-163.

165. La noción de «compelle intrare» (Lc 14, 23) en el apostolado cristiano es asimismo relevante: cfr. mi estudio, «The Inseparability...», cit., 161-163.

166. San Josemaría escribe: «De esa manera, no ya a pesar de nuestra miseria, sino en cierto modo a través de nuestra miseria, de nuestra vida de hombres hechos de carne y de barro, se manifiesta Cristo: en el esfuerzo por ser mejores, por realizar un amor que aspira a ser puro, por dominar el egoísmo, por entregarnos plenamente a los demás, haciendo de nuestra existencia un constante servicio», *Es Cristo que pasa*, cit., n. 114.

167. Sobre la relación entre testimonio y santidad, cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 16-27.

tal para excluir», dice él, «una mera comprensión autoreferencial de la fe que vive. Cristo es el verdadero fundamento de la palabra que pronuncia»<sup>168</sup>. El testigo cristiano no remite al posible creyente a sí mismo (por ejemplo a sus virtudes o estilo de vida), sino siempre y sólo a Aquel de quien se da testimonio.

La segunda pregunta se formula como sigue: ¿por qué la verdad divina, presente en las palabras y las acciones de Cristo y de los profetas, y también en las vidas de los creyentes, permanece velada, provisional, escondida? Brevemente, ¿por qué la verdad divina *no se impone* a quienes la reciben? Más aún a este propósito, ¿por qué Dios, al menos aparentemente, hace que sea arduo para los hombres aceptar la revelación divina *como verdad*, vinculándola con eventos históricos contingentes, concretamente con la vida de Cristo y la vida particular de los cristianos? Dos razones se pueden aducir al respecto. Primera, que la revelación cristiana (*apokalypsis*) comporta siempre alguna forma de reserva escatológica, como ya hemos visto más arriba<sup>169</sup>; y, segunda, que la revelación divina incluye por parte de los hombres una respuesta que sea libre y generosa<sup>170</sup>.

1. *La revelación definitiva es escatológica*. En efecto, la verdad divina no nos es totalmente clara o no está definitivamente revelada sobre la tierra. La revelación sólo será completa, en su contenido y en su certeza, en la *Parousia*, cuando la gloria de Dios sea vista por la humanidad resucitada, abiertamente, incondicionalmente, definitivamente, en y a través de Cristo resucitado. Sólo entonces, cuando Dios sea «todo en to-

168. Sequeri sostiene que el testimonio se refiere siempre a Cristo. «La mediazione va accuratamente concepita in positivo contrasto con ogni surrettizia dinamica di *Aufhebung* (incorporazione e oltrepassamento) della incarnazione cristologica nella appartenenza ecclesiastica e della rivelazione cristologica nella fede ecclesiastica... Si tratta... di evitare il rischio di una ecclesiologia che si risolva —più o meno surrettiziamente— in una cristologia sostitutiva del tempo intermedio», *Il Dio affidabile*, cit., 591. «La Chiesa è assolutamente interessata ad escludere... la qualità puramente autoreferenziale della fede che essa vive, e della parola che nomina Lui come suo fondamento», *ibid.*, 593. La misma idea puede encontrarse en Ricoeur cuando dice que «il y a, dans le témoignage, une immédiateté qu'opère comme origine, comme *initium*, en deçà de quoi on ne peut remonter. A partir de là, l'interprétation sera l'interminable médiation de cette immédiateté. Mais sans elle, l'interprétation ne sera jamais qu'une interprétation d'interprétation», «L'herméneutique du témoignage», 54.

169. Cfr. notas 84 ss, *supra*, y el texto correspondiente.

170. «L'appello della verità, infatti, non è mai generico ma coglie sempre l'uomo personalmente e lo pone sulla vertigine della propria responsabilità», P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit., 69.

dos» (1 Cor 15, 28), la verdad aparecerá en su totalidad, completamente innegable. Sólo entonces servirá para reivindicar a los justos y condenar a los pecadores<sup>171</sup>. «Porque ahora vemos como en un espejo, borrosamente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12).

Wolfhart Pannenberg<sup>172</sup> enseña que la verdad se manifiesta no de una vez por todas, sino gradualmente, a través de la historia, en un proceso que culmina en el *éschaton*<sup>173</sup>. La verdad «no intenta alcanzar la identidad de lo verdadero como un eterno presente escondido detrás del flujo del tiempo [como pensaron los griegos]. Ella busca alcanzarlo en lo que se muestra y se confirma como duradero con el progreso del tiempo»<sup>174</sup>. Porque la verdad emerge, dice Pannenberg, mientras la historia va progresando. Todas las afirmaciones verdaderas, en otras palabras, son *anticipaciones*. La aparente relatividad de la verdad «no tiene que entenderse como que no hay nada absoluto y que por tanto no hay verdad, que, como tal, sea siempre absoluta... [Sino que]... *al menos para nosotros*, lo absoluto de la verdad nos es accesible sólo en la relatividad de nuestra experiencia y reflexión. Como ya mostró Dilthey, al considerar la historicidad de la experiencia, esto significa que no podemos determinar definitivamente el verdadero significado de las cosas y de los acontecimientos de nuestro mundo en tanto continúe el curso de la historia»<sup>175</sup>.

Las afirmaciones verdaderas, en lo que son, son en verdad anticipaciones del *éschaton*, ya presentes en la Pascua del Señor. De todas formas, a pesar de las precauciones de Pannenberg, hay que notar que no es imposible o impropio querer hacer afirmaciones verdaderas, en cuanto son anticipaciones basadas en el hecho de que el *éschaton* se ha verificado *ya* en la Pascua de Cristo. Con todo, la calidad innegable de su ver-

171. Cfr. mi estudio, *The Christological Assimilation*, cit., 170-178.

172. Cfr., especialmente, W. PANNENBERG, «Was ist Wahrheit?» (1962), en K. SCHARF (ed.), *Vom Herrengeheimnis der Wahrheit*, FS H. Vogel, 1966, 214-239, y también en *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, Göttingen 1967; *Systematic Theology*, vol. 1, cit., 8-61. Cfr. mi estudio «Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth», cit.

173. Sobre la interpretación de la Escritura a través de la historia, puede verse mi estudio, «La Biblia en la configuración de la teología», en *Scripta Theologica* 36 (2004), 855-875.

174. W. PANNENBERG, *Systematic Theology*, vol. 1, cit., 54.

175. *Ibid.*, 54 f. Subrayado nuestro.

dad será aparente en toda su claridad cuando el poder de la Resurrección de Cristo sea comunicado a toda la humanidad en la *Parousia*.

2. *La revelación abre un espacio para la respuesta libre y generosa del hombre.* La imperfección del proceso testimonial —la distinción entre el testimonio y la reivindicación, la coincidencia imperfecta entre el mensaje testimoniado y el testigo— abre un espacio para la respuesta libre del hombre. En el testimonio, la verdad no se impone. Por más que la verdad divina sea «visible» e innegable en la vida de Cristo y de los cristianos, su aceptación requiere invariablemente por parte del creyente una apertura interior a la gracia divina, y una respuesta personal libre que nunca puede ser anónima o dada por supuesto<sup>176</sup>. El carácter tangible del testimonio cristiano no impone al observador un *judicium* de la verdad que contiene, sino que suave y firmemente (Sab 8, 1) conduce al posible creyente a *realizar* el *judicium* respecto de la verdad revelada, para abrazar la verdad que contiene, y identificarse con ella. La gracia de Dios busca una recepción plenamente humana para que hunda sus raíces en el alma. Nunca implica violencia para los hombres<sup>177</sup>. Según San Agustín, Dios actúa invenciblemente (*gratia invicta*) sobre los hombres, al tiempo que respeta exquisitamente la libertad del sujeto (Dios obra según lo que él denomina la *suavitas amoris*)<sup>178</sup>. Según la definición dada por Sequeri, «el testimonio es la mediación histórica de una justicia incondicional que quiere ser aceptada, no impuesta»<sup>179</sup>. Ricoeur dice lo

176. Según Ellul, el testigo no puede ser anónimo: «il ne peut jamais être anonyme, ni de la part du porteur ni de celle du récepteur. Il n'est pas un code, il est une parole personnalisée: et le premier effet du témoignage quand il est entendu, c'est individualiser celui à qui il s'adresse. Il le cerne et l'isole des autres parce qu'il le met dans l'obligation, lui et lui seul, de recevoir ou rejeter ce témoignage, par conséquent à son tour de choisir. Mais s'il choisit, il ne peut le faire que contre l'adhésion au groupe et la croyance collective», «Témoignage et société technique», cit., 443.

177. La noción es común entre los Padres de la Iglesia. «Non enim cum vi, sed secundum suadellam», SAN IRENEO, *Adversus Haereses* 5, 11. Dios «envió a su hijo de la mejor manera, como Salvador, como uno que persuade, no como uno que construye. Porque en Dios no hay violencia», *Carta a Diogneto* 7:4 (SC 33,68). Y ORÍGENES: «neminem enim invictum vicit Christus, sed suasionem (*peithon*), cum sit Verbum Dei», *Sel. in Ps.* (PG 12,1133b).

178. Sobre la noción de *gratia invicta* en Agustín, y sobre la gracia que obra en el alma con *suavitas amoris*, cfr. respectivamente, *De corr. et grat.* 12,38; y *Enn. in Ps.*, 13.

179. «La testimonianza è la mediazione storica adeguata della rivelazione di un incondizionato della giustizia che vuole essere apprezzato, non subito», P.A. SEQUERI, «Coscienza credente e mediazione della testimonianza», *Saggio introduttivo* a M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar*, 7.

mismo desde un punto de vista filosófico: «El testimonio ofrece siempre algo que requiere una interpretación»<sup>180</sup>. La libertad de cada persona, afirma, debe ejercitarse como una suerte de acción hermenéutica. En el caso del cristiano, esto se llama fe. En realidad, fe y testimonio van juntos<sup>181</sup>, ya que, en el acto de testimoniar, el poder divino está a la vez presente y ausente: presente, en cuanto Dios mismo actúa dentro del testigo enviando al Espíritu de su Hijo; escondido, en cuanto el acto de testimoniar es un acto humano que de algún modo oscurece el divino poder al mismo tiempo que lo encauza.

El poder fortalecedor y consolador del Espíritu Santo, presente en el proceso de testimoniar, es el que hace posible tomar generosamente el camino de la fe y de la conversión<sup>182</sup>, y con ello, vencer toda reluctancia y todo posible obstáculo que se pueda presentar.

Dos obstáculos, en efectos, pueden presentarse. En *primer* lugar, el que corresponde a la condición pecadora del hombre, que le conduce a desconfiar, a no comprometerse con la verdad, que, aunque sea clara e inequívoca, deshace viejas certezas, e invita al creyente potencial a renunciar a la comodidad y al confort de las propias riquezas (Mt 19, 22; Lc 12, 19) para seguir al Señor donde quiera que vaya (Mt 8, 20). Al mismo tiempo, el Espíritu Santo, Dios como Don, acompaña a la acción del testigo desde dentro, y el creyente potencial experimenta con fe cierta que el compromiso y los sacrificios que implican la conversión y la aceptación de la verdad revelada son posibles y merecen la pena<sup>183</sup>. «¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?», preguntó Jesús a sus discípulos, «Podemos, le dijeron» (Mt 20, 22).

180. Ricoeur dice: «Le témoignage donne quelque chose à interpréter», «L'herméneutique du témoignage», 54. Subrayado en el original.

181. Martinelli afirma: «la fede testimonia la verità che riconosce», *La testimonianza*, cit., 146. Y Bianchi: «Non solo il testimoniare si finalizza al credere, ma la testimonianza è intrinseca alla fede fin quasi a esserli sovrapponibile... La testimonianza è dentro il credere e il credere è dentro il testimoniare. Il rendere testimonianza è il modo proprio del credere che si verifica nel discepolo», «La testimonianza nella tradizione giovannea», cit., 135.

182. H. Verweyen dice: «la via che porta a un senso definitivamente valido passa solo attraverso la richiesta rivolta senza riserve a tutte le libertà affinché esse si presentino nel reciproco riconoscimento, come immagini dell'essere incondizionato», *La parola definitiva di Dio: compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia<sup>3</sup>2001, 368.

183. Cfr. mi estudio, «L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana», en *Annales Theologici* 12 (1998), 327-373, especialmente 367-370.

Por contraste, el pecado lleva consigo normalmente el rechazo del testigo. «Si me han perseguido a mí, también a vosotros os perseguirán. Si han guardado mi doctrina, también guardarán la vuestra» (Jn 15, 20). Como subraya Gabriel Marcel, pertenece a la naturaleza del testimonio que pueda ser rechazado y, por tanto, dejado de lado<sup>184</sup>. Lo mismo dice Ricoeur cuando afirma: «hay que distinguir entre el falso testigo y el testigo verdadero, entre el padre de la mentira y el testigo fiel. Testimoniar es al mismo tiempo la manifestación y la crisis de lo que aparece... El testimonio queda atestado también cuando hay un rechazo»<sup>185</sup>. Está claro que la llamada de la verdad requiere una respuesta libre.

El *segundo* obstáculo, claramente relacionado con el primero, es de carácter estrictamente antropológico. Antes de aceptar la revelación de Dios *como verdadera*, por medio del testimonio de otro y bajo la inspiración del Espíritu Santo, el destinatario del testimonio necesita percibir que la verdad recibida y su mediación testimonial son antropológicamente consistentes, que responden a los deseos y aspiraciones fundamentales del corazón humano: de amor, de significado, de inmortalidad, de corporeidad, de realismo. El testimonio cristiano debería apelar a la *totalidad de la persona* humana, ya que significa un acto de la entera persona humana. Como decía Marcel en un texto ya citado, «la esencia del hombre, ¿no es la de un ser capaz de testimoniar?»<sup>186</sup>. Por supuesto que es Cristo en cuanto primer Testigo quien determina la estructura fundamental del testimonio cristiano. Él dio testimonio al mundo con cuerpo y alma, con todo su corazón, con toda su alma, con toda su inteligencia y con todas sus fuerzas (Mc 12, 30). Dar testimonio involucra todos y cada uno de los aspectos de su vida: el *amor* que le llevó a ofrecer su vida por aquellos que eran hasta entonces pecadores (Rom 5, 6); el *otorgar significado* a todas las situaciones a través de la sencillez y de la riqueza de su enseñanza y de su ejemplo coherente; la *inmortalidad* con la que ilumina con su humanidad resucitada y gloriosa a todos los hom-

184. «La fidélité comme témoignage perpétué; mais il est de l'essence du témoignage de pouvoir être effacé, oblitéré», *Être et avoir*, cit., 119.

185. «Il faut toujours trancher entre le faux témoin et le témoin véritable, entre le père du mensonge et le témoin fidèle. Le témoignage est à la fois une manifestation et une crise de l'apparence... On atteste là ou on conteste», «L'herméneutique du témoignage», cit., 55.

186. «L'essence de l'homme ne serait-elle pas d'être un être qui peut témoigner?», G. MARCEL, *Être et avoir*, cit., 140.

bres; la *corporeidad* que está completamente presente y vibrante en Cristo resucitado; el *realismo* que reconoce tanto los límites de la existencia humana tal como se expresan en la muerte y en la variedad de las situaciones humanas<sup>187</sup>, cuanto su extraordinaria dignidad reflejada en la promesa de la vida eterna.

Se podría añadir que la verdad religiosa que lleva consigo una relación personal con Dios sólo puede llegar a ser conocida en plenitud a través del testimonio<sup>188</sup>. Y esto no sólo porque ofrece *informaciones* sobre de Dios, sino porque constituye un aspecto esencial para establecer una relación con Él<sup>189</sup>. De ahí que, según Sequeri, «para quien testimonia es imposible permanecer externo —o extraño— a la evidencia de la verdad revelada»<sup>190</sup>.

Ahora debería estar claro que los cristianos, en Cristo, al testimoniar la verdad divina, están en condiciones de establecer los tres tipos de vínculos de confianza y respuesta descritos antes: con sus *oyentes* que quedan removidos por la sinceridad de su enseñanza; con *Dios* que, a través de la «autenticidad antropológica» del testigo, reivindica la verdad haciendo que ésta brille a través de sus vidas cristianas; y con *ellos mismos* en cuanto que el testimonio que ellos ofrecen está en consonancia con la vida que viven y con su verdadero ser. Siempre teniendo en cuenta, por supuesto, dos cosas ya vistas: la reserva escatológica que caracteriza la revelación cristiana y la respuesta libre, personal e intransferible que cada persona está llamada a dar a la gracia divina.

Esto nos conduce ya al último aspecto de nuestra reflexión teológica acerca del testimonio: su carácter trinitario. Consideraremos especialmente al Espíritu Santo como Testigo del Padre y del Hijo, esto es, como el divino poder que está detrás de todo testimonio de la verdad.

187. Efectivamente, el proceso de testimoniar debe tener presente la situación de quienes reciben el testimonio. Jacques Ellul explica que debemos «envisager le témoignage dans sa relation avec le milieu ou il es porté... Quand une société change de structure, le témoignage qui peut y être rendu devient différent en tout, et non pas seulement dans son contenu ou ses références, mais dans sa réalité même», en «Témoignage et société technicienne», cit., 444.

188. P.A. Sequeri hace notar: «della verità dell'abbà Dio, proprio in ragione della sua qualità intrinseca, si può essere realmente ma soltanto testimoni», *Il Dio affidabile*, cit., 579.

189. Cfr. *ibid.*, 582.

190. «È impossibile che il soggetto della testimonianza rimanga esterno —o addirittura estraneo— alla evidenza della verità rivelata», *ibid.*, 582.

## 6. LA ESTRUCTURA TRINITARIA DEL TESTIMONIO CRISTIANO

El Espíritu Santo no sólo juega un papel accidental en el proceso del testimonio, comunicando fuerza y consuelo al creyente para vencer al pecado y a la vacilación, y, en este sentido, facilitando la aceptación de la verdad proclamada por el testigo cristiano. Además, según la Escritura queda claro que el Espíritu Santo juega un papel esencial en el proceso de testimoniar<sup>191</sup>.

Según San Pablo, el Espíritu es el que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (Rom 8, 16). Para el cuarto evangelista, el testimonio del Espíritu Santo va juntamente con el de los apóstoles. «Cuando venga el Paráclito», nos dice Jesús, «que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, *Él dará testimonio de mí. También vosotros daréis testimonio*, porque desde el principio estáis conmigo» (Jn 15, 26 s). Este doble aspecto del testimonio, el del Espíritu y el de los creyentes, se encuentra por todas partes en la Escritura aunque de manera indirecta. En un texto citado antes, leemos que los apóstoles, con gran poder «daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús; y *en todos ellos había abundancia de gracia*» (Hch 4, 33), gracia que siempre es fruto del Espíritu Santo (Hch 2, 4). En un texto paralelo, también mencionado antes, Pedro proclama ante el Sumo Sacerdote: «El Dios de nuestros padres ha resucitado a Jesús, al que vosotros matasteis colgándolo de un madero. A éste [Cristo] lo exaltó Dios a su derecha, como Príncipe y Salvador, para otorgar a Israel la conversión y el perdón de los pecados. Y de estas cosas somos testigos nosotros y el Espíritu Santo, que Dios ha dado a todos los que le obedecen» (Hch 5, 30-32). En breve, el testimonio exterior es inseparable del testimonio interior. En el Evangelio de San Juan, Jesús nos dice que «el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, Él os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho» (Jn 14, 26)<sup>192</sup>. Él es «el Espíritu de la verdad, al que el mundo no puede recibir porque

191. La Escritura habla de tres cosas que el testigo ofrece juntamente: el Espíritu, el agua y la sangre (1 Jn 5, 7-10). Martinelli comenta: «il Paraclito è il vero ermeneuta, l'interprete e l'espositore della divina verità», *La testimonianza*, cit., 146. «Nella promessa dello Spirito, fatta da Gesù prima della passione, il Paraclito viene descritto in relazione alla verità e alla testimonianza», *ibid.*, 129.

192. Sobre esto, cfr. mi estudio, «L'agire dello Spirito Santo», cit., 346-349.

no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis porque permanece a vuestro lado y está en vosotros» (Jn 14, 17).

Puede hacerse notar, como ya vimos antes, que Cristo se refiere al *Padre* como el otro testigo, de los dos que Dt 19, 15 prescribe para justificar una verdad legalmente<sup>193</sup>. Y Juan insiste en que «si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios» (1 Jn 5, 9). Además, Jesús confirma la validez del testimonio que da de sí mismo: «Aunque yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero porque sé de dónde vengo y adónde voy» (Jn 8, 14).

De todas formas, si se dice que el Padre y el Hijo dan testimonio, ¿qué lugar ocupa el testimonio del *Espíritu*? Es evidente que el Padre y el Hijo no son dos testigos distintos que pudieran numéricamente reforzar la veracidad del mensaje atestiguado. Más bien, como ya hemos dicho, el Padre al resucitar a Jesús de entre los muertos le reivindica, a Él y a sus enseñanzas. «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30). Y, como es lógico, esta continuidad perfecta de la acción de testimoniar, acontece en el Espíritu Santo que, en palabras de Juan Pablo II, es el «inequívoco testimonio de su amor»<sup>194</sup>. Por esto la Escritura también lo llama testigo. En efecto, el Espíritu es el Don Eterno, que expresa la unión del Padre y del Hijo, al mismo tiempo que la distinción, que ilumina la mente de los posibles creyentes, y establece interiormente en ellos la convicción (o *judicium*), de que la muerte de Jesús ha sido reivindicada por el Padre en la Resurrección; de este modo convence al creyente de la veracidad del testimonio, y comunica el poder de la salvación. Hablando de la presencia de Cristo resucitado, Sequeri sugiere que «el Espíritu sabe cómo hacerse inconcebiblemente persuasivo respecto a la verdad de esta presencia»<sup>195</sup>. Y para Paul Ricoeur el segundo testigo del que se habla en 1 Jn 5, 9s es, precisamente, «el Espíritu Santo, el que finalmente alcanza la máxima interiorización posible» en el proceso del testimonio<sup>196</sup>.

193. Jn 8, 17. Cfr. también, Mt 18, 16; 26, 60; Ap 11, 3.

194. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (1986), n. 34.

195. P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., 594.

196. Cfr. P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 49. «Le témoignage intérieur du Saint-Esprit prend tout son sens dans la contestation qui se poursuit entre le Christ et le monde devant le tribunal de l'histoire», *ibid.*, 52. «Le témoignage, au niveau humain, est double: il est le témoignage intérieur, le sceau de la conviction; mais il est aussi le témoignage des œuvres, c'est-à-dire, sur le modèle de la passion du Christ, le témoignage de la souffrance», *ibid.* Ricoeur intenta combinar el aspecto místico con

En las secciones precedentes hemos considerado diferentes aspectos del carácter aparentemente provisional y no-impositivo del testimonio cristiano, y del Espíritu Santo como testigo definitivo. De todo ello se pueden extraer entre otras las siguientes conclusiones. *Primera*, que la revelación, aunque completa en Cristo, está abierta a una mayor comprensión a lo largo de la historia de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo<sup>197</sup>. *Segunda*, que el poder de convicción de la resurrección de Jesús se hace presente por el Espíritu Santo y por la vida de los cristianos, que se convierten en instrumentos —a veces a pesar de sí mismos— de la transmisión de la fe a otras personas, con esa especie de «poder débil»<sup>198</sup> que es el apostolado cristiano. Y, *tercera*, la respuesta libre y generosa a la acción divina, por la que los cristianos aceptan incluso la muerte por la verdad de su fe, tiene lugar bajo lo que Agustín llamó la *suavitas amoris* que es la acción del Espíritu Santo<sup>199</sup>.

## 7. ¿ES EL TESTIMONIO UNA CATEGORÍA FILOSÓFICA RIGUROSA?

Hemos visto que el proceso de testimoniar está situado en el centro mismo de la revelación cristiana. En efecto, la vida, la obra, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Cristo, todo ello gira alrededor del testimonio; el transmitirse de la fe cristiana de una generación a la siguiente (*traditio*) es esencialmente una forma de dar testimonio. El testimonio proporciona la clave de acceso a la verdad divina. «El testimonio constituye la estructura fundamental de la revelación cristiana; más todavía, justifica la noción misma de la revelación, que es tan central en el Nuevo Testamento», dice Claude Geffré, «porque es lo que hace posible la reve-

el judicial del testimonio, en la línea del «misticismo jurídico» de Théo Preiss (T. PREISS, «La justification dans la pensée johannique (1946)», en *La vie en Christ*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1951). Ricoeur dice: «Interprété en termes purement mystiques, le témoignage se réduit à la confession de la vérité; interprété en termes juridiques, il est l'attestation que rend vainqueur de la contestation. Ne pourrait-t-on dire alors que c'est le moment juridique que fait tenir ensemble les deux moments qui nous avaient parus sur le point de se dissocier: le témoignage comme confession (de foi) et le témoignage comme narration (des faits)?», «L'herméneutique du témoignage», cit., 52.

197. Cfr. mi trabajo, «La Biblia en la configuración de la teología», cit.

198. Joseph Nye, de la John F. Kennedy School of Government en la Universidad de Harvard, habla del ejemplo como una forma de «soft power».

199. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Enn. in Ps.* 13.

lación»<sup>200</sup>. Pero todavía queda algo por examinar: ¿Es el testimonio una categoría filosófica consistente?, ¿es capaz de ofrecer un terreno común a la filosofía y a la teología, a la fe y a la razón, a la ciencia y a la creencia?

*La conjunción de lo universal y lo concreto.* El hecho es que muchos filósofos modernos han mostrado una marcada hostilidad a la categoría de testimonio, considerando que le falta fiabilidad epistemológica. De modo comprensible, los autores que proponen un acercamiento iluminista o idealista a la verdad y al conocimiento se intranquilizan cuando llega el momento de explicar un aspecto crucial de la revelación cristiana y de la verdad en general: lo concreto y contingente de las mediaciones creadas a través de las cuales la recibimos<sup>201</sup>. Por ejemplo, Spinoza, para quien el conocimiento de lo divino «debe derivarse de las ideas generales, ciertas en sí mismas y bien conocidas, en vista de lo cual la verdad histórica tiene poco o nada que ver en orden a obtener el bien más alto»<sup>202</sup>. Tal vez sea más célebre a este propósito la categórica afirmación de Gotthold Lessing (normalmente conocida como «el foso de Lessing»): «Las verdades particulares de la historia (*zufällige Geschichtswahrheiten*) nunca pueden ser prueba de las verdades necesarias de la razón (*notwendige Vernunftwahrheiten*)»<sup>203</sup>.

Kierkegaard se opone abiertamente a Lessing en este punto cuando explica que la verdad comunicada a través de una mediación histórica concreta va más allá del mero evento histórico<sup>204</sup>. La verdad revelada,

200. «La notion de témoignage constitue une structure fondamentale de la révélation chrétienne, plus encore qu'elle justifie la notion de révélation pour désigner la réalité dont il est question dans le Nouveau Testament», C. GEFFRÉ, «Le témoignage comme expérience e comme langage», cit., 311.

201. Una posición semejante puede encontrarse en Bayle, Locke, Rénan, quienes rechazan la validez de la categoría de testimonio para la gnoseología.

202. B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, 4.

203. G.E. LESSING, «Über den Beweis des Geistes und der Kraft», en L. ZSCHARNACK (ed.), *Theologischen Schriften*, vol. 4, Berlin 1929, 47. Sobre la aceptación de Spinoza por parte de Lessing, cfr. F.H. JACOBI (ed.), *Letters on the doctrine of Spinoza* (1795). En la misma dirección, Rahner habla de la «inevitable incongruencia entre la relativa certeza de la historia y un compromiso completo», «Grundkurs des Glaubens», *Werke* 26, Herder, Freiburg i.B. 1999, 252. Sobre este problema, en Lessing y en otros, cfr. A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

204. Cfr., especialmente, S. KIERKEGAARD, *Philosophischen Brocken y Postilla conclusiva non scientifica*. Cfr. K. KIENZLER, «Der garstige Graben zwischen Vernunft und Offenbarung», en AA.VV., *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott: zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, Patmos, Düsseldorf 1987, 35-54.

dice, comporta un encuentro entre el discípulo y Cristo, cuya vida y acciones son contemporáneas a todos y a cada uno de los tiempos y a cada ser humano<sup>205</sup>. El creyente potencial es obligado por eso a dar el salto de la fe. De todas formas, la explicación de Kierkegaard, a pesar de sus buenas intenciones, tiende a asumir connotaciones iluministas (o idealistas), en las que el mismo acontecimiento histórico acaba por ser dejado de lado<sup>206</sup>.

La crítica de Nietzsche a la categoría de testimonio es todavía más severa; en particular a la forma suprema y paradigmática del testimonio que es el martirio cristiano. Es ridículo, afirma, sostener que el martirio sea capaz de manifestar la verdad. «La sangre es el peor testigo posible de la verdad; envenena la pureza de las doctrinas transformándolas en delirio y en odio profundos»<sup>207</sup>. «¿Morir por la verdad? No permitiremos ser quemados por nuestras opiniones: no estamos lo suficientemente seguros de ellas. Como mucho permitiremos ser quemados para que podamos cambiar nuestras opiniones»<sup>208</sup>. Es un sinsentido y una ingenuidad permitir ser seducidos por el martirio que, como mucho, atestigua «la conformidad de una proposición particular con los intereses de un determinado modo de vida al que pertenece el individuo»<sup>209</sup>. Según Nietzsche, el mártir en el fondo piensa que la verdad está a su disposición<sup>210</sup>. En consecuencia, más que otra cosa, «lesiona la causa de la verdad»<sup>211</sup>. Lo que al mártir le parece ser una verdad universal no es más que una conformidad pasajera respecto de ciertas prácticas y esquemas útiles que caracterizan los tiempos en los que vive. En términos reales, el mártir

205. Cfr. *ibid.*

206. Para una crítica de Kierkegaard, cfr. G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», cit., 125 ss. «La rivendicazione kierkegaardiana del pensatore soggettivo e dell'angoscia esistenziale, con tutte le sue propaggine nella filosofia successiva, appare da questo punto di vista qualcosa di estremamente remoto, ancora totalmente incluso nell'ambito della tradizione borghese-cristiano. Anche il discorso sulla testimonianza sembra svuotarsi completamente di significato: sparisce infatti il soggetto di essa; il testimone è ridotto egli stesso a puro sintomo; non è un centro ultimo e attivo di interpretazione, ma si offre a sua volta, come oggetto, a interpretazioni ulteriori», *ibid.*, 130.

207. F. NIETZSCHE, «Priests», en *Zarathustra II*.

208. F. NIETZSCHE, *The Traveller and his Shadow*, n. 333.

209. Cfr. G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», cit., 128.

210. Cfr. F. NIETZSCHE, *Antichrist*, 53.

211. *Ibid.*

simplemente cultiva y favorece sus propios intereses, o aquellos del grupo (periodo, clase social, etc.) al que pertenece, y en nombre del cual, inconscientemente, se hace portavoz. Al mártir, en términos reales, no se le debe creer, ya que es como un menor, alguien incapaz de responsabilizarse de la propia vida<sup>212</sup>. En consecuencia, el martirio es una forma de neurosis. En el centro del rechazo de Nietzsche al testimonio está su ateísmo. Por ello, percibe el testimonio, y de modo especial el martirio, como una forma de auto-divinización. El testigo habla en nombre de Dios, y, si no hay Dios, el testigo pasa a ser *ipso facto* un impostor. En cierta manera Ricoeur confirma esta lógica, señalando que el problema filosófico del testimonio es el problema de testimoniar lo Absoluto, o mejor, el de proveer de un testigo absoluto para el Absoluto<sup>213</sup>.

De manera parecida Martin Heidegger critica la noción de testimonio como camino hacia la verdad<sup>214</sup>. El testimonio, dice, lleva consigo el establecimiento de una relación entre el individuo y la verdad. En sus primeras obras, especialmente en *Sein und Zeit*, considera que la noción de testimonio es tan viable como la de autenticidad<sup>215</sup>. Pero más tarde la consideró inválida pues los hombres piensan y dan testimonio de pensamientos medianos. El punto de referencia para la verdad, dice, está en las potencias que van más allá de lo individual, es decir el destino histórico, el ser<sup>216</sup>, y no en la subjetividad humana personal<sup>217</sup>. Para Heidegger, la razón está en «la insuficiencia de la noción cristiano-burguesa del sujeto como intérprete de la experiencia histórica del hombre moderno»<sup>218</sup>. A fin de cuentas, las estructuras ejercen un enorme poder sobre los individuos. De ello resulta, en la inimitable expresión de Oscar Wilde, que «la mayor parte de la gente son otra gente»<sup>219</sup>.

212. Cfr. G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», cit., 130.

213. Cfr. P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 35.

214. Cfr. G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», cit., 130 ss.

215. Cfr. *ibid.*, 131.

216. Löwith y Adorno critican a Heidegger, dice Vattimo, «di aver teorizzato il tramonto del soggetto di fronte a potenze più grandi di lui: il destino storico o, senz'altro, l'essere», *ibid.*, 134.

217. Cfr. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt 1950, 103.

218. G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», cit., 134 s.

219. «Most people are other people. Their thoughts are someone else's opinions, their lives a mimicry, their passions a quotation», O. WILDE, *De profundis* (1905).

También Gianni Vattimo considera que el testimonio es una categoría epistemológica que debería evitarse<sup>220</sup>. En tanto que Nietzsche, dice, critica la noción de testimonio desde un punto de vista psicológico (el autoengaño del sujeto individual, ávido de poder, que intenta monopolizar la verdad), Heidegger lo hace desde el ángulo sociológico (el individuo dominado o absorbido por la sociedad)<sup>221</sup>. Para ambos, la verdad no puede ser considerada como una proposición universalmente verdadera, sino más bien un orden general, una estructura histórica, un modo de vida o una cultura. Además, la estructura en cuestión no está determinada sobre la base de decisiones hechas por individuos, ya que el único capaz de llevar a cabo decisiones revolucionarias, debería haber nacido más allá de la estructura, o mejor, dentro de ella misma<sup>222</sup>.

De manera parecida Karl Jaspers duda de la fiabilidad del testimonio en el establecimiento y comunicación de la verdad. Afirma que la verdad de las teorías de Galileo subsistirá ofrezca o no pruebas delante de la Inquisición. Pero Giordano Bruno estaba equivocado en su visión de las cosas, por mucho que proclamara su profunda convicción y muriera en su nombre<sup>223</sup>.

Jacques Ellul, aunque no niega el valor del testimonio como camino hacia la verdad, propone que la sociedad en que vivimos, dominada por la tecnología, hace particularmente difícil apreciar su valor. «La sociedad tecnológica es una sociedad rigurosa, coherente y lógica, que

220. Cfr. G. VATTIMO, «Tramonto del soggetto e problema della testimonianza», *passim*.

221. «Se Nietzsche rappresenta questa crisi dal punto di vista della scoperta del carattere stratiforme della psiche individuale e dell'importanza dell'inconscio, Heidegger rappresenta la crisi della nozione di soggetto in riferimento alla sua radicale e costitutiva appartenenza al mondo storico-sociale: di qui anche, probabilmente, l'insistenza di Heidegger sul linguaggio», *ibid.*, 135.

222. Vattimo hace notar que en Nietzsche y Heidegger «si possono riconoscere due elementi: a) la verità non è una "proposizione vera", ma è un ordine generale del mondo, una "struttura storica", forma di vita o epoca dell'essere; b) la determinazione di questa nuova epoca non dipende dal singolo e dalla sua decisione, perché l'uomo capace di una tale decisione potrebbe nascere solo in questo nuovo mondo; o almeno, i due possono nascere solo insieme», *ibid.*, 137.

223. Cfr., especialmente, K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, R. Piper, München 1948, 11 s. Sobre el pensamiento de Jaspers al respecto, cfr. J. HEREU I BOHIGAS, *Trascendencia y revelación de Dios: metafísica de las «cifras» según Karl Jaspers, metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Facultad de Teología de Barcelona, Herder, Barcelona 1983.

tiende a cerrarse en sí misma, a ser autosuficiente, a excluir todo lo que no es ella misma»<sup>224</sup>. En la sociedad tecnológica, donde todo está instrumentalizado, dice, «testimoniar resulta radicalmente imposible»<sup>225</sup>. Esto ha llevado al hombre moderno a renunciar a la categoría de testimonio<sup>226</sup>. Todo compromiso (*engagement*) es sólo aparente<sup>227</sup>.

Todas estas objeciones pueden resumirse en las palabras de Jean Nabert, maestro de Paul Ricoeur: «¿Tiene alguien el derecho de otorgar un carácter absoluto a un momento de la historia?»<sup>228</sup>. La cualidad abstracta y universal de la verdad podría parecer sencillamente incompatible con la cualidad concreta y contingente del proceso de testimoniar. Y todo ello refleja de una u otra manera la epistemología iluminista en la que el ser concreto y contingente se relaciona con la verdad de manera ambivalente, extrínseca. Por otra parte, una epistemología realista en la que la verdad, también la verdad universal, está localizada (por así decirlo) en los seres concretos, no ofrece *a priori* obstáculo alguno para la mediación de la verdad en y a través de lo concreto.

*Los intentos teológicos de armonizar lo general y lo particular.* ¿Puede la verdad universal derivarse de situaciones particulares? La cuestión se ha examinado en el contexto de las objeciones anotadas más arriba por distintos teólogos. *Pars pro toto*, se pueden considerar las reflexiones de Bernard Welte<sup>229</sup>.

Welte señala que la difícil relación entre la revelación, que es incondicional, y la historia, que está condicionada, «no debe ser elimina-

224. En una sociedad tecnológica, dice, «il n'y a donc pas, à proprement parler, urgence d'un témoignage», «Témoignage et société technicienne», cit., 445. «La société technicienne est une société rigoureuse, cohérente, logique, et qui tend toujours à se clore, à s'achever, à exclure ce qui n'est pas elle», *ibid.*, 446.

225. Todas las cosas están instrumentalizadas en una sociedad tecnológica, y «le témoignage est radicalement impossible», *ibid.*, 449.

226. «Il me semble que l'on assiste alors à une tendance de l'homme moderne à un renoncement à être témoin», *ibid.*, 452.

227. La gente, admite Ellul, puede estar comprometida con las cosas, pero «l'engagement est un substitut au témoignage quand celui-ci n'est plus possible», *ibid.*, 452 s.

228. J. NABERT, *Essai sur le mal*, cit., 148; cito por P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 37.

229. Cfr. B. WELTE, «Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben», cit. Sobre esto, cfr. I. FEIGE, *Geschichtlichkeit: zu Bernhard Weltes Phänomenologie des Geschichtlichen auf der Grundlage unveröffentlicher Vorlesungen*, Herder, Freiburg i.B.-Basel 1989.

da por el camino de la aproximación... La confianza infinita en alguien infinitamente importante (la fe en la histórica aparición de Jesús) no puede obtenerse con un simple "podría ser"<sup>230</sup>. Y sigue profundizando en la perplejidad de Lessing: «¿Cómo puede alguien llegar a creer, sin inflar el hecho histórico, y sin convertir la fe en un salto al vacío, si el elemento histórico no puede ofrecer un sustento absoluto?»<sup>231</sup>. Welte ofrece una vía de salida al dilema explicando que la revelación cristiana opera en términos de *encuentro personal*. «De esta manera somos capaces de ver qué es lo que hace posible decir: "Puedo abandonarme", "puedo confiar"<sup>232</sup>. Sin embargo, la confianza se hace posible no cuando el creyente potencial une los elementos específicos del proceso de revelación, sino cuando la persona que está detrás otorga unidad y vitalidad al entero proceso. Esto tiene lugar principalmente, según Welte, al *testimoniar*. Testimoniar no es una especie de forma separada, sino que «lo que es manifestado aparece y es testimoniado en su propio autotestimonio, que no es otra cosa que su presencia real y directa»<sup>233</sup>.

Welte basa sus reflexiones en la noción de verdad como revelación (*alétheia*) tal como se encuentra en Heidegger y Jaspers: en efecto, la apertura a la verdad incondicional del ser implica necesariamente una libre apertura al libre evento histórico<sup>234</sup>. Él es consciente de la importancia del análisis histórico a la hora de conocer el *contenido* de la revelación, pero explica que la *verdad*, en cuanto tal, sólo se presenta a sí misma en un encuentro personal, más en concreto, en el contexto de la importancia de la verdad para el individuo. «La historia sirve como medio en la teología histórica, pero se separa de ella por la seriedad de la persona histórica, en la que la verdad del evento Jesús toma el lugar de su aparecer»<sup>235</sup>. El sucesivo proceso de testimoniar, observa Welte, es lo que permite que aparezca la categoría de tradición. «La tradición acontece en el diálogo, donde la verdad de lo que aconte-

230. B. WELTE, «Vom historischen Zeugnis», cit., 339.

231. *Ibid.*

232. *Ibid.*, 342.

233. *Ibid.*, 345.

234. Específicamente, K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, cit. Sobre esta obra, cfr. B. Welte, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, Alber, Freiburg i.B. 1949 y C. FABRO, «Ragione e fede nella dialettica di Jaspers», en *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, 179-231.

235. B. WELTE, «Vom historischen Zeugnis», cit., 355.

tece se inserta en el evento de la verdad del momento presente, de modo que lo que sucedió una vez habla en cada nuevo presente, y el presente, a su vez, responde a la palabra fundadora que viene del pasado»<sup>236</sup>. Así que la tradición es la conservación de la verdad no sólo como una colección de elementos materiales, sino como «evento e historia, en cuanto la verdad de lo que una vez sucedió, aparece sólo como verdad en cada nuevo evento de una existencia histórica capaz de verdad»<sup>237</sup>.

Otro autor que ha intentado componer lo universal y lo contingente en nuestro acceso a la verdad es Hans Urs von Balthasar<sup>238</sup>. Él habla de la «evidencia objetiva» de la verdad presente en la vida de Cristo como una evidencia «que emana y se impone desde la base del fenómeno mismo, y no está determinada por la necesidad de satisfacción del sujeto»<sup>239</sup>. En esto, él va decididamente más allá del método inmanente de Blondel o Bultmann<sup>240</sup>. Las presuposiciones subjetivas no tienen lugar alguno en la vida de Cristo<sup>241</sup>. Rousselot permanece muy cercano al kantismo aunque intenta sobrepassarlo, anota von Balthasar<sup>242</sup>. Para Rousselot, «la capacidad sintética sigue siendo, de modo unilateral, una capacidad para el dinamismo subjetivo sustentado por la gracia»<sup>243</sup>. «Sistematizar la constructiva y activa capacidad [de los hombres]», concluye von Balthasar, «no debe sobrevalorarse a expensas del poder de Dios que se expresa y se afirma a sí mismo en sus testigos históricos»<sup>244</sup>. Eberhard Kunz sugiere, sin embargo, que von Balthasar quizás esté pi-

236. *Ibid.*, 356.

237. *Ibid.*, 356. Sequeri dice, en este sentido: «La fede che vive, crede, predica e opera, nella certezza che il Signore stesso è presente, si rivela, parla e agisce in ogni tempo e in ogni luogo e per ognuno: non solo qui ed ora, per me e per noi», *Il Dio affidabile*, cit., 561.

238. Cfr., especialmente, H.U. VON BALTHASAR, *Theologische Ästhetik y Glaubhaft is nur Liebe*. La importancia del aspecto estético en el pensamiento de Balthasar está explicada en E. KUNZ, «Glaubwürdigkeitserkenntnis», en W. KERN-H.J. POTTMEYER-M. SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie: Traktat theologische Erkenntnislehre*, vol. 4, Herder, Freiburg im B. 1988, 414-449, especialmente 430-440. Sobre el testimonio en el pensamiento de von Balthasar, cfr. M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar*, cit.

239. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1966, 445 s.

240. Cfr. *ibid.*, 446.

241. Cfr. *ibid.*, 447.

242. Cfr. *ibid.*, 168 s.

243. *Ibid.*, 170.

244. *Ibid.*

diéndole demasiado al intrínseco poder de la revelación de Dios, independientemente del sujeto que la recibe. Debemos preguntarnos, dice, «si la forma de la revelación es independiente de las esperanzas, aspiraciones y experiencias y necesidades de los hombres de modo tan radical como sugiere von Baltasar»<sup>245</sup>. La categoría de testimonio, aunque perfecta sólo en Cristo y particularmente relevante en el testimonio de los creyentes, también debería tener su lugar en la esfera jurídica y filosófica.

*La ascunción de valores jurídicos y personalistas en el testimonio.* Como ya hemos visto, la noción de testimonio en la Escritura es de carácter abiertamente judicial. Hace referencia al testigo que en el tribunal intenta probar la verdad. La continuidad clara entre lo teológico y lo legal es una característica constante de la Escritura respecto al tema del testimonio. Es más, el Evangelio de San Juan se presenta en los términos de un juicio vasto y cósmico. Paul Ricoeur es de la opinión que la categoría teológica del testimonio no es más que una forma perfecta de la categoría jurídica. «La cara profana del testimonio no está abolida sin más» en la Escritura, «sino que en cierto sentido está conservada e incluso exaltada»<sup>246</sup>. Él admite de todas formas que «el problema filosófico del testimonio es el problema de testimoniar al Absoluto; y no sólo eso, sino el testimonio absoluto de lo Absoluto»<sup>247</sup>.

Junto con Ricoeur, diversos filósofos de las escuelas existencialista, personalista y hermenéutica, entre ellos Søren Kierkegaard<sup>248</sup>, Gabriel

245. E. KUNZ, «Glaubwürdigkeitskenntnis», 433.

246. P. RICOEUR, «L'herméneutique du témoignage», cit., 44. Se trata de un tema muy importante. «Le sens profane n'est pas simplement aboli, mais, d'une certaine façon, conservé et même exalté... L'irruption du sens nouveau et la conservation de l'ancien dans le nouveau», *ibid.* En el contexto del Siervo sufriente de Isaías, «l'aspect juridique du témoignage n'est pas moins important. C'est dans la perspective d'une contestation, d'un procès mettant en jeu le droit de Jahvé à être et à être seul véritablement Dieu, que l'homme est convoqué au témoignage: "Mais qui est semblable à moi? Qu'il se lève et parle, qu'il se révèle et argumente devant moi?" (Is 44, 7). L'envoi est en même temps l'appel à la décision: "Vous êtes mes témoins, y a-t-il d'autre Dieu que moi?" (Is 44, 8). Le procès engagé par Jahvé avec les peuples et leurs idoles appelle une décision qui tranche», *ibid.*, 45. «Cette reprise du thème du procès à l'intérieur du thème de la confession-profession est, à mes yeux, la note majeure du concept prophétique du témoignage», *ibid.*

247. «Le problème philosophique du témoignage, c'est le problème du témoignage de l'absolu, mieux: du témoignage absolu du l'absolu», *ibid.*, 35.

248. Cfr. notas 206 ss, *supra*.

Marcel<sup>249</sup> Emmanuel Lévinas<sup>250</sup> y Jean-Luc Marion<sup>251</sup>, han tomado un considerable interés en la categoría del testimonio. Según ellos, el punto de referencia para el acceso a la verdad no es lo universal o lo general, sino la *persona humana*, que, aunque a nivel empírico es concreta y limitada, puede muy bien convertirse en un punto de referencia indispensable para la comunicación de la verdad universal. Obviamente, la visión de Nietzsche, que critica la dinámica del testimonio porque percibe en él al individuo que intenta dominar a los demás cuando pretende monopolizar la verdad, y la de Heidegger, que sostiene que lo individual está dominado u absorbido por la sociedad, se basan en el principio de la sumisión de lo individual a lo colectivo, una visión abierta a la crítica por parte de las filosofías personalistas. Como es bien sabido, la noción de persona está profundamente enraizada en el proceso de autocomprensión antropológica que tenía su origen en una fe cristiana vivida y pensada, especialmente en base a la doctrina de la cristología y la Trinidad<sup>252</sup>. Kierkegaard, un firme defensor de la categoría de testimonio, afirmó en cierta ocasión: «El simple individual (en danés, *den Enkelt*). Con esta categoría la causa del cristianismo se sostiene o cae... Sin esta categoría el panteísmo saldría sin duda alguna victorioso... Se puede prometer hacer cristiano a cada individuo que uno consiga introducir en esta categoría —en la medida en que una persona puede hacer esto por otra— y de ahí que, más exactamente, uno pueda asegurarle que llegará a ser tal»<sup>253</sup>.

La definición de verdad que propone Joseph Ratzinger se mueve en esta dirección: «percibir la verdad es un fenómeno que conforma al

249. Cfr. G. MARCEL, «Le témoignage comme localisation de l'existentiel», en *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1946), 182-191; «Le témoignage et l'épreuve, catégories existentielles privilégiées», en *Atti del Congresso Internazionale di filosofia*, Roma 1946, 15-20.

250. Cfr. E. LÉVINAS, «Vérité du dévoilement et vérité du témoignage», en E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, cit., 101-110. Lévinas habla de testimoniar la verdad en términos de responsabilidad.

251. Cfr. J.-L. MARION, *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998. Para un resumen del pensamiento de Marion, cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, 80-82; 93-94; F. GAIFFI, «La filosofia contemporanea e la testimonianza», cit. Este último dice: «costituito testimone, il soggetto resta al servizio della verità, ma non può pretendere di esserne il produttore».

252. Cfr. mis estudios, «La persona umana tra filosofia e teologia», en *Annales Theologici* 13 (1999), 71-105; «L'Europa e la speranza: tra promessa e ricordo. Riflessione intorno all'*Ecclesia in Europa*», en *PATH* 4 (2005), 241-270.

253. S. KIERKEGAARD, 122 s. Orig. *Samlede Vaerker*, vol. 13, cit., 608 s. Tr. *The Point of View, Supplement*, cit., 122 s.

hombre con el ser. Es un “venir juntos a lo mismo” en el yo y en la palabra, es acuerdo y consonancia, es ser ofrecido y ser purificado»<sup>254</sup>. En esta descripción encontramos una ampliación de la definición clásica de verdad (*adaequatio rei et intellectus*) en una dirección personalista, en cuanto incluye el intelecto, la voluntad y la entera persona, llamada a responder y abrazar la luz de la verdad.

A estas alturas está claro que toda filosofía que niegue sistemáticamente el valor y la centralidad de la persona —más en particular, la subordinación de la naturaleza a la persona— en el discurso filosófico se encontrará con dificultades insuperables al considerar la categoría de testimonio.

## 8. EL TESTIMONIO Y LAS DEFINICIONES ALTERNATIVAS DE VERDAD

Más arriba hemos visto que una epistemología realista podría estar en mejor posición que una iluminista para facilitar un diálogo fructífero entre la teología y la ciencia, para apreciar las estructuras de mediación de la fe cristiana y para asimilar al nivel más profundo posible la categoría central de testimonio. Antes habíamos hecho mención de la variedad de teorías «secularizadas» de la verdad<sup>255</sup>; «secularizadas» en el sentido de que evitan la noción de una Divinidad suprema como punto de partida obligatorio para plantear el problema de la verdad y del conocimiento. Vamos a considerar otra vez las cuatro, brevemente. Nuestra hipótesis conclusiva es la siguiente: la inclusión a pleno título de la categoría de testimonio en el interior del método teológico, es decir en el acceso a la verdad, da buenas posibilidades para sacar de estas comprensiones el innegable valor que tienen.

En *primer* lugar, hemos considerado la teoría de la *coherencia*, que sitúa la verdad en la correspondencia de la verdad consigo misma, el acuerdo entre el pensamiento y las leyes generales de la mente. Esta comprensión, que por muchas razones no está en condiciones de alcanzar

254. J. RATZINGER, «Interpretation-Kontemplation-Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie», en *Communio* (ed. alemana) 12 (1983), 167-179, aquí, 175.

255. Cfr. el texto correspondiente a las notas 52 ss, *supra*.

una verdad común o unitaria, tiene sin embargo la notable ventaja de conceder un especial valor al intelecto humano individual, y por tanto a la persona concreta. Sólo en este contexto la categoría de testimonio resulta significativa.

En *segundo* lugar, los exponentes de la teoría del *consenso* sostienen que la verdad se obtiene a través del diálogo y del acuerdo entre los individuos. La teoría quizás tiene la desventaja de confundir la verdad con el mero convencionalismo particular, y es, por tanto, susceptible de ser manipulada y contestada. Sin embargo, la teoría sitúa la verdad en el contexto de la intersubjetividad, y en este sentido está claramente pre-dispuesta hacia la categoría de testimonio. Para superar los inconvenientes subjetivistas de la teoría, no pueden excluirse *a priori*, como válidos protagonistas del diálogo, ni la palabra y la acción del Dios trino en personas, creador del universo, ni una realidad impersonal o material<sup>256</sup>. Lo que no es lo mismo que decir que Dios es el punto de partida necesario para cualquier tipo de intelección.

La *tercera* teoría de la verdad a que nos hemos referido es la que hemos denominado *performativa*. La verdad no se considera como algo existente que debe ser descubierto, sino que es un producto del hombre, quien, por así decirlo, hace que las cosas sean verdaderas, y da lugar al nacimiento de la verdad. Consiste en la capacidad humana para ofrecer soluciones efectivas a los problemas. Se podría decir que algo es verdadero si funciona. Esta explicación, si se toma en sí misma, y especialmente si se excluye toda referencia a la Divinidad, es obviamente bastante defectuosa. En el contexto del testimonio, de todas formas, puede ser de considerable interés. En efecto, el proceso de testimoniar revela la verdad que ya existía de antemano, pero permanecía escondida. Antes estaba velada, ahora es desvelada. Antes estaba presente en una mente, después es revelada a muchas mentes. Aunque permanente e inmutable en sí misma, la verdad «se encarna» de algún modo en el tiempo. En la medida en que Dios es tenido como el origen de la verdad y la verdad se revela históricamente, entonces la teoría performativa de la verdad bien podría jugar cierto papel a la hora de superar la aparente oposición entre la verdad como algo universal y la mediación como algo contingente.

256. Sobre el aspecto trinitario del testimonio, cfr. el texto correspondiente a las notas 193 ss, *supra*.

Se debe tener en cuenta además que la actividad humana forma parte de la obra de Dios de establecer su soberanía sobre la creación. En este sentido, la actividad humana *es* capaz de producir una especie de «nueva verdad», una nueva realidad situada entre la persona y el mundo que es «fruto de la tierra y del trabajo del hombre»<sup>257</sup>. Esto supone una especie de *adaequatio intellectus cum re*, en este caso siendo el intelecto el humano y la realidad el objeto modificado o actualizado por el hombre<sup>258</sup>. Entonces, testimoniar comporta no sólo la comunicación de una verdad abstracta, sino un remodelamiento co-redentivo del mundo, de modo que la soberanía de Cristo pueda brillar y Dios pueda ser «todo en todos» (1 Cor 15, 28).

Un *cuarto* y último intento de redefinir la verdad, llevado a cabo por los principales pensadores existencialistas, explica que verdad (*alétheia*) se identifica con *revelación*. El ser es automanifestativo para los hombres, solía decir Heidegger en sus obras más antiguas, y su verdad debe recibirse en libertad («el ser de la verdad es la libertad»<sup>259</sup>). Aunque esta posición, si se toma a solas, puede muy bien suponer una brecha insuperable entre el orden real y el ideal, también es verdad que se vincula de manera admirable con la noción de testimonio, que es un acto libre que intenta despertar una respuesta enteramente libre. Bernard Welte se refiere ampliamente a Heidegger y a Jaspers en su explicación del testimonio. El hecho es que la verdad, la verdad universal y vinculante, se revela a través del testigo, cuya fragilidad y finitud aseguran que nunca se impone, sino que puede ser libre y responsablemente asimilada y recibida.

Paul O'CALLAGHAN  
Facultad de Teología  
Pontificia Universidad de la Santa Cruz  
ROMA

257. De la plegaria del Ofertorio.

258. Esto supone la relevancia antropológica y teológica del trabajo humano. Sobre este tema, en lo que se refiere a la cuestión de la verdad, cfr. M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende* (1947), S. Fischer, Frankfurt a.M. 1967. Cfr., también, H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1959.

259. M. HEIDEGGER, *Being and time*, cit., §44.