

Michel Henry

Yo soy
la verdad

Para una filosofía
del cristianismo

Ediciones Sígueme - Salamanca 2001

Traducción de Javier Teira Lafuente
sobre el original francés *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*

- © Éditions du Seuil, Paris 1996
- © Ediciones Sígueme, Salamanca 2001
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1427-0

Depósito legal:

Printed in Spain - Impreso en España

Fotocomposición Rico Adrados, S.L. (Burgos)

Imprime: Gráficas Varona, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca 2001

CONTENIDO

<i>Introducción. ¿A qué llamaremos «cristianismo?»</i>	9
1. La verdad del mundo	21
2. La Verdad según el cristianismo	31
3. Esa Verdad llamada la Vida	43
4. La auto-generación de la Vida como generación del Primer Viviente	65
5. Fenomenología de Cristo	83
6. El hombre en calidad de «Hijo de Dios»	111
7. El hombre en calidad de «Hijo en el Hijo»	131
8. El olvido por el hombre de su condición de Hijo: «Yo (moi), yo»; «Yo (moi), ego»	155
9. El segundo nacimiento	177
10. La ética cristiana	199
11. Las paradojas del cristianismo	221
12. La palabra de Dios, las Escrituras	247
13. El cristianismo y el mundo	269
<i>Conclusión. El cristianismo y el mundo moderno</i>	297

INTRODUCCIÓN

¿A qué llamaremos «cristianismo»?

Nuestro propósito no es preguntarnos si el cristianismo es «verdadero» o «falso», ni establecer, por ejemplo, la primera de estas hipótesis. Lo que aquí se cuestionará es más bien *lo que el cristianismo considera como la verdad*, el género de verdad que propone a los hombres, que se esfuerza en comunicarles, no como una verdad teórica e indiferente, sino como esa verdad esencial que les conviene en virtud de alguna afinidad misteriosa, hasta el punto de que es la única capaz de asegurar su salvación. Esta forma de verdad que circunscribe el dominio del cristianismo, el medio en el que se mueve, si osamos decirlo, el aire que respira, es la que se tratará de comprender. Pues hay muchos tipos de verdades, muchas maneras de ser verdadero o falso. Y quizá también de escapar al concepto de verdad que domina el pensamiento moderno y que, tanto en sí mismo como por sus múltiples implicaciones, determina el mundo en el que vivimos. Antes de intentar una elucidación sistemática del concepto de verdad, a fin de reconocer la insólita y escondida verdad propia del cristianismo, verdad totalmente opuesta a la que hoy tenemos ingenuamente como prototipo de toda verdad concebible, se plantea un problema previo. Se trata de delimitar, al menos de modo provisional, lo que se preguntará sobre la naturaleza de la verdad que profesa: ¿A qué llamaremos «cristianismo»?

Lo que se entiende por cristianismo es lo que está expresado en un conjunto de textos designados bajo el título de Nuevo Testamento –y, al parecer, con toda razón–. ¿Pues dónde se podría buscar el «contenido» del cristianismo a fin de reflexionar sobre lo que éste considera como la verdad, sino en el corpus constitui-

do por los evangelios, los Hechos de los apóstoles, las Cartas de Pablo, de Santiago, de Pedro, de Juan, de Judas y, finalmente, por el Apocalipsis, atribuido al mismo Juan? ¿Acaso no se ha elaborado a partir de este corpus el conjunto de dogmas que definen el cristianismo? El conocimiento del cristianismo —y así cualquier reflexión sobre su posible «verdad»— ¿no pasa por el conocimiento de estos textos? Al parecer, sólo su análisis minucioso puede llevar a la inteligencia de lo que constituye verdadera y esencialmente al cristianismo.

La aproximación al cristianismo desde el corpus textual donde se propone su contenido presenta dos peculiaridades. En primer lugar, implica una infinidad de investigaciones a propósito de esos mismos textos y lo que se puede llamar en general su autenticidad. ¿De cuándo datan? ¿De cuándo datan en particular los que se tendrán como canónicos y sobre los cuales se fundará el dogma? ¿Por quién han sido redactados? ¿Por testigos oculares de los extraños acontecimientos que relatan y que gravitan en torno a la existencia de Cristo? ¿O más tarde, por gentes que al menos habrían escuchado la narración de estos testigos? ¿O en una época muy posterior, ciertos elementos dispersos, tomados de una tradición oral incierta procedente de fuentes heterogéneas, han sido objeto de una verdadera reconstrucción, de una amalgama, de una invención, hasta el punto de que la idea misma de un modelo inicial se torna discutible y, en presencia de textos retocados, arreglados o simplemente fabricados, objeto finalmente de un imaginario colectivo mucho más que recensión de acontecimientos que se habrían producido realmente, nos encontramos en presencia, no de un memorial sagrado, el memorial de las acciones de Cristo y sus palabras fundamentales, sino de una simple mitología?

A decir verdad, se plantean muchas otras cuestiones a propósito de estos textos. ¿En qué lengua han sido escritos? ¿En griego, según la interpretación más frecuente, o en hebreo? ¿Puede que incluso en una lengua local? Pues una lengua no sólo es un medio de comunicación separado de aquello que tiene la misión de comunicar: investida de significaciones múltiples que no se reducen a las del lenguaje propiamente hablando, la lengua vehicula los esquemas prácticos y cognoscitivos que definen una cultura. Si se trata del griego, es todo el pensamiento griego —un pensamiento que no es griego solamente, sino que va a imponer-

se en todo el mundo occidental— el que gravita sobre el cristianismo de los orígenes. Las interpretaciones aristotélicas y platónicas que, desde los Padres de la Iglesia hasta los pensadores de la Edad Media, van a determinar la teología cristiana, se fundan en ese principio. Si las primeras redacciones han sido en arameo o en hebreo —en este caso han desaparecido por completo—, la referencia ineludible del Nuevo al Antiguo Testamento, que nadie discute, sería aún más decisiva. La pretensión de Pablo de introducir directamente el cristianismo, si no prescindiendo del judaísmo, sí al menos de sus prácticas y de la ley —de presentarse, en suma, como el apóstol de los gentiles, de los incircuncisos—, se presta a controversia. Si los escritos originales estaban en hebreo, la referencia al Antiguo Testamento no se limita a un simple presupuesto histórico, sino que está también presente en el Nuevo Testamento, hasta el punto de que éste, en lugar de desligarse del Antiguo como sucederá en la herejía de Marción, corre el riesgo de presentarse, por el contrario, como una variante más de los escritos judíos. Estos últimos, dispuestos por otra parte según diversos estratos, han dado lugar, como se sabe, a múltiples comentarios, a comentarios de comentarios, y el cristianismo no sería más que uno de ellos —con sus héroes, con la simple reaparición de personajes que ya han desempeñado su papel sobre la escena del Antiguo Testamento e, incluso, con la realización de entidades metafísico-religiosas cuyo curso y avatares podría seguir una investigación erudita—.

La segunda peculiaridad de una aproximación al cristianismo a partir del corpus textual evocado es que no se trata sólo de hacer investigaciones sin fin. De modo que quien quisiera interrogar al evangelio sobre la salvación de su alma no sólo debería, como irónicamente decía Kierkegaard, esperar la aparición del último libro sobre ese tema, sino que dejando todo a un lado, necesitaría además dedicarse a estudios que seguramente interrumpiría su muerte antes de haber obtenido de tantos saberes y exégesis la primera palabra de una respuesta a la única cuestión importante. Y la razón es que aquello de lo que depende la respuesta, *la verdad del cristianismo, no tiene precisamente nada que ver con la verdad que depende del análisis de los textos o de su estudio histórico.*

Comencemos por la historia. Desde el punto de vista histórico, la crítica de los textos fundacionales del cristianismo se des-

dobra. Por una parte, se trata de la crítica de los acontecimientos referidos en esos textos; por otra, de la crítica histórica de los textos mismos. Para la primera, la historia dispone de un criterio que no es otro que su concepto de verdad. Un acontecimiento es históricamente verdadero si ha aparecido en el mundo como fenómeno visible y, por tanto, objetivo. El fundamento de su objetividad es la visibilidad del fenómeno, el hecho de que, visible, haya podido ser constatado por unos testigos. O, si se prefiere, en el dominio de esa ciencia objetiva que es la historia, «objetividad» significa sucesivamente dos cosas: que un fenómeno, el acontecimiento, se ha mostrado; y que, habiéndose mostrado y, por tanto, habiendo sido o habiendo podido ser conocido por muchos, se ha hecho «verdadero» —con esa verdad que reconoce la ciencia y que se llama precisamente objetividad—.

Dejemos de lado un caso particularmente problemático para la historia y su concepto de verdad. Supongamos que un acontecimiento se haya producido efectivamente bajo la forma de un fenómeno visible en el mundo, pero que nadie lo haya advertido ni mencionado, oralmente o por escrito. Un acontecimiento semejante se adecuaría al concepto de verdad de la historia; más radicalmente, a su definición ontológica de la realidad, a saber, el hecho de hacerse visible y mostrarse así en el mundo como fenómeno objetivo. Tal acontecimiento, sin embargo, escaparía ciertamente a la verdad de la historia: ha aparecido pero nadie lo ha visto. O más aún, los que lo han visto han desaparecido sin dejar rastro. Por tanto, la mayoría de los acontecimientos, *o en todo caso los que conciernen a un individuo particular o a un grupo limitado de individuos, son de este tipo: todos ellos escapan a la verdad de la historia*. Lo que está en tela de juicio no son los acontecimientos ni los individuos: estos individuos han estado en la tierra, han vivido. Lo que está en tela de juicio es el concepto de verdad de la historia, su incapacidad para captar la realidad, la realidad de estos individuos y de todo lo que tiene que ver con ellos.

Supongamos ahora que el Todo de la realidad esté constituido por individuos; entonces es el Todo de la realidad el que escapa a la historia. Y se le escapa por mor de su concepto de verdad —más radicalmente, por mor de la definición ontológica de la realidad que la sustenta—. Precisamente cuando se exige a algo, en este caso a un individuo, que se muestre o que se haya mostrado

en el mundo a fin de que su existencia, atestiguada de este modo, se convierta en un fenómeno «objetivo», un hecho histórico, es cuando este individuo, cuando la cuasi-totalidad de los individuos que han vivido sobre la tierra desde los orígenes, se sustraen a este género de requisito, a la verdad de la historia y a su pretensión de establecer hechos objetivos y, de este modo, históricamente verdaderos.

Esta la razón por la que, ante el desvanecimiento general de lo que tiene por realidad, a saber, la historia de los hombres en cuanto no es y no puede ser nada más que la de una multitud indeterminada de individuos –más precisamente, ante el hecho de que esa multitud escape al concepto de verdad con el que pretende aprehenderla–, la historia se ve forzada a dar un vuelco. Como todo saber que choca con un obstáculo insuperable, cambia de objeto. Puesto que no puede captar a los individuos, se atenderá a los documentos. Y es así como de historia de los hombres se convierte en historia de los textos. Así es como, en la perspectiva de la historia y de su concepto de verdad como aparición en el mundo, el corpus de los escritos que componen el Nuevo Testamento adquiere súbitamente una importancia decisiva, *convirtiéndose en el único modo de acceso a aquello de lo que se trata en estos textos, a Cristo y a Dios.*

La sustitución del análisis histórico por el análisis de los textos o, más bien, la forma que desde ahora toma el primero obligado a replegarse hacia el segundo, nos sitúa ante una aporía. La imposibilidad de alcanzar, en su aparición fugitiva y ahora desaparecida, la existencia de individuos vivos determinados había llevado a que el enfoque histórico se remitiese al de los textos. Pero todo análisis de textos se desdobra en dicho principio. No sólo considera el texto en cuanto tal, en su estructura interna (objeto, por otra parte, de múltiples tipos de análisis y teorizaciones). La referencia de ese texto a la realidad, o sea, a un estado de cosas ajeno al texto mismo, es lo que constituye su verdad, ante la historia en todo caso. Por una parte, la historia tiene al texto mismo por un hecho histórico, ubicándolo en ese campo de aparición que es el mundo como medio universal de los acontecimientos humanos que estudia. Esta ubicación es su fecha, su dependencia respecto a un contexto social, económico, ideológico y religioso. Por otra, una vez ubicado en este campo que lo desborda por todas partes, el texto no vale más que por su relación con él. Esta-

blecer la verdad de un texto, su fecha, la autenticidad de los manuscritos, la lengua original en la que han sido escritos es, desde el punto de vista de la historia, establecer la verdad de los acontecimientos cuyo testimonio contienen. La autenticidad de los textos cristianos primitivos, el conocimiento y análisis de las primeras redacciones, he ahí lo que haría más creíble su contenido, ese haz de acontecimientos extraordinarios agrupados en torno a la persona de Cristo y de su existencia histórica. De ahí, por ejemplo, el esfuerzo del análisis cristiano por situar la redacción de los originales en una fecha lo más próxima posible a la época en que se supone que se han producido los acontecimientos que relatan, debiendo emanar la fiabilidad de los documentos de la de los hechos. De ahí el esfuerzo inverso que hace la crítica escéptica por impugnar esta proximidad, desacreditar los textos y, a través de ellos, la historia que cuentan, la historia de Cristo —o sea, el cristianismo mismo reducido a la verdad histórica de un cierto número de hechos objetivos, pero precisamente de hechos difíciles o imposibles de establecer objetivamente—.

¿Se deja reducir la verdad del cristianismo a la verdad de la historia? ¿Tiene siquiera sentido considerar el cristianismo desde un punto de vista histórico? Supongamos que las exigencias, los criterios, las metodologías mediante las que se define la verdad histórica estén plenamente satisfechas, al menos en la medida en que puede hacerse cuando se trata de una verdad de este tipo. Supongamos que los originales de los evangelios sean accesibles y sus autores conocidos; que éstos, contemporáneos de los hechos que relatan, hayan sido testigos fieles, y que sus testimonios, recogidos en las mejores condiciones de veracidad, se confirman, etc. ¿Quedaría por ello establecida, por poco que fuese, la verdad del cristianismo?

De ningún modo. Pues la verdad del cristianismo no es que un tal Jesús haya ido de aldea en aldea, arrastrando tras de sí multitudes, suscitando entre ellas admiración tanto por su enseñanza como por sus prodigios, agrupando en torno a él discípulos cada vez más numerosos hasta su prendimiento por parte de los sacerdotes y su crucifixión en el Gólgota. La verdad del cristianismo no es tampoco que el mencionado Jesús haya pretendido ser el Mesías, el Hijo de Dios y, como tal, Dios mismo —afirmación, blasfemia más bien, que fue la causa de su prendimiento y de su suplicio—. La verdad del cristianismo es que aquel que se decía el

Mesías era verdaderamente ese Mesías, Cristo, el Hijo de Dios nacido antes de Abrahám y antes de los siglos, portador de la Vida eterna, que él comunica a quien le parece bien, haciendo que lo que es ya no sea, o que lo que ha muerto viva. La existencia histórica de Cristo, igual que las declaraciones extraordinarias que no dejó de sostener sobre su propia persona, bien podría establecerse conforme a los criterios rigurosos de la historia y, sin embargo, esas declaraciones bien podrían no ser sino las divagaciones de un exaltado o de un loco. La prueba es que muchos de los que le vieron y oyeron no le creyeron.

Supongamos, por el contrario, que se retrase lo más posible en el tiempo por la crítica escéptica la redacción de los textos canónicos, que se fechen en el siglo IV los evangelios canónicos (hipótesis completamente inverosímil, por otra parte), y que se haga tan sospechoso su contenido que la existencia histórica de Cristo resulte lo que a decir verdad es: *tan incierta como la de cada uno de los miles de millones de seres humanos que han hollado la tierra desde que por su superficie vaga una especie humana*; en este caso, la identidad de Cristo, su identificación con la Vida eterna, si es verdadera, no sería menos verdadera a pesar del gran vacío de la historia, de esta bruma en la que se pierde en el universo de lo visible todo lo que se supone que se ha mostrado en él. Prueba de ello es que muchos de los que no han visto a Cristo ni le han oído, le han creído y creen todavía en él.

La incapacidad de la verdad histórica para testimoniar a favor o en contra de la Verdad del cristianismo, en este caso la divinidad de Cristo, es, más aún, la de los textos mismos. Cualquiera que sea el respeto del que están rodeados o, por mejor decirlo, el carácter sagrado que les confieren los creyentes, al fin y al cabo no son más que unos textos. Su contenido se despliega en los evangelios bajo dos registros distintos: se trata, por un parte, de una narración que relata un conjunto de acontecimientos mundanos, los movimientos de Cristo, sus encuentros, la elección de los discípulos, sus curaciones milagrosas, etc. Por otra parte, esta narración está sembrada de comillas que vienen a romper la simple trama de los hechos y a desgarrarla. Entonces es Cristo mismo quien habla, es la palabra de Dios misma la que oímos, y ello porque Cristo se ha definido como el Verbo de Dios, como su Palabra. Sin estar entre comillas, otros pasajes refieren en estilo indirecto las palabras de Cristo, especialmente esas largas y difíci-

les secuencias en las que, en el evangelio de Juan, Cristo se explica sobre sí mismo, volviendo incansablemente sobre su propia condición, sobre la doble y singular relación que mantiene con Dios por un lado y con los hombres por otro.

Ahora bien, a pesar de su naturaleza insólita o, mejor dicho, de su efecto estupefaciente, esas palabras de Cristo, como también sus hechos más extraordinarios, ahí están dichas. No son, en el texto de los evangelios, más que fragmentos de ese texto, signos o significaciones sostenidas por palabras, momentos y partes de un lenguaje, de una palabra, no pudiendo más que añadir un sentido a otro sentido, sin franquear nunca el abismo que separa toda verdad significativa de la realidad por ella significada. Pues ahí reside precisamente el estatuto de todo texto, incluido el de los evangelios: que es doble. Por un lado, compuesto de vocablos y de significaciones y, como tal, susceptible de múltiples aproximaciones filosóficas. Por otro, referencial, es decir, *que se refiere a una realidad distinta de la del texto mismo, de tal modo que la realidad mentada por el texto nunca es puesta por él*. Si alguien dice: «Tengo una moneda de diez francos en mi bolsillo», no por eso la tiene. E igualmente si alguien dice: «Yo soy el Mesías», no es el Hijo de Dios por efecto de su palabra, puesto que se trata de una palabra humana compuesta de vocablos y de significaciones, como el texto de las Escrituras.

No es sólo bajo la mirada de la historia como el texto confiesa su incapacidad para establecer por sí mismo la realidad que enuncia, ofreciéndose al bisturí de la crítica, exigiendo verificaciones hasta el infinito. En la historia, la impotencia del documento escrito para establecer la realidad del acontecimiento del que se tiene por testigo, secunda la impotencia del acontecimiento mismo para establecerse en el ser. Esta doble impotencia traza el círculo en el que toda verdad histórica o textual se autodestruye. La desaparición de las existencias singulares en la noche de los tiempos en la que se desvanecen no puede ser superada sino en los anales de la historia. Pero esos anales no son verdaderos más que si esas existencias han existido realmente. Los hechos y los gestos extraordinarios de Cristo, de sus compañeros, de esas mujeres misteriosas que le servían, no los conocemos más que por el texto de las escrituras. Pero estas escrituras sólo son verdaderas si esos hechos y esos gestos, a pesar de su carácter extraordinario, se han producido realmente.

Cabe destacar el hecho de que esta crítica del lenguaje encuentre su formulación en el Nuevo Testamento mismo. Éste no cesa de desacreditar el universo de los vocablos y de las palabras, y no a merced de las circunstancias, según las peripecias de la narración, sino por razones de principio: porque el lenguaje, el texto, deja fuera de sí la realidad verdadera, hallándose, pues, totalmente impotente respecto a ella, ya se trate de construirla, de modificarla o de destruirla. A esta impotencia inherente al lenguaje se opone radicalmente lo único que importa a los ojos del cristianismo, y que para él es lo Esencial, a saber, precisamente el poder (1 Cor 4, 20). «Que no está en las palabras el reino de Dios, sino en el poder». Hasta qué punto este poder supera aquel que nosotros podemos imaginar, que podemos experimentar en nuestro propio cuerpo y que, en esta superación, no pertenece más que a Dios, esto es lo que el Apóstol repite incansablemente: «Para que entendáis... cuál es la excelsa grandeza de su poder». Este poder muestra su excelsa grandeza en el acto inconcebible en torno al cual gira el Nuevo Testamento, aquel por el que Dios resucita a Cristo muerto. «Según la fuerza de su poderosa virtud, que él ejerció en Cristo, resucitándole» (Ef 1, 17-20).

La impotencia del lenguaje para establecer una realidad distinta de la suya no lo deja totalmente despojado. Le queda un poder: decir esa realidad cuando no existe, afirmar algo, sea lo que sea, cuando no hay nada, mentir. La mentira no es una posibilidad del lenguaje al lado de otra que se le opondría –por ejemplo, decir la verdad–. Esta posibilidad se enraíza en él y le es inherente como su misma esencia. El lenguaje, por sí solo, no puede ser más que mentira. De ahí la cólera de Cristo contra los profesionales del lenguaje, aquellos cuyo oficio consiste en la crítica y el análisis de los textos hasta lo infinito –los escribas y los fariseos: «¡Raza de víboras!... ¡hipócritas!» (Mt 23, 1-36)–. A la impotencia del lenguaje se añaden todos los vicios que pertenecen a la impotencia en general: así, la mentira, la hipocresía, el encubrimiento de la verdad, la mala fe, la inversión de los valores, la falsificación de la realidad bajo todas sus formas y en su forma más extrema, a saber, la reducción de esta realidad al lenguaje y, al final de esta confusión suprema, su identificación.

El lenguaje se ha convertido en el mal universal y hay que ver muy bien por qué. Lo que caracteriza a todo vocablo es su diferencia con la cosa, el hecho de que, tomado como tal, en su reali-

dad propia, no contiene nada de la realidad de la cosa, ninguna de sus propiedades. Esta diferencia con la cosa explica su indiferencia para con la cosa. Puesto que no hay nada en él que sea idéntico o similar a lo que está en la cosa, puesto que su relación con la cosa es exterior, contingente y gratuita, también puede unirse a cualquier cosa, sea la que sea. Se puede llamar con el mismo nombre a dos cosas diferentes o, al contrario, atribuir varios nombres a una misma cosa. Pero dado que, como tal, el vocablo no contiene nada de la realidad y lo ignora todo sobre ésta, puede también reducirla a sí, identificarse con ella, definirla, de tal modo que todo lo que dice se hace realidad, pretende valer como tal. Nacido de su propia impotencia, el poder del lenguaje se convierte de pronto en terrible, sacude la realidad y la retuerce hasta su delirio. El texto alucinante de la carta de Santiago (3, 3) expresa en su concisión grandiosa este delirio que todo lo consume: «A los caballos les ponemos freno en la boca para que nos obedezcan, y así gobernamos todo su cuerpo. Ved también las naves, que, con ser tan grandes y ser empujadas por vientos impetuosos, se gobiernan por un minúsculo timón... Ved que un poco de fuego basta para quemar todo un gran bosque. *También la lengua es un fuego, un mundo de iniquidad...* Con ella bendecimos al Señor y Padre nuestro y con ella maldecimos a los hombres, que han sido hechos a imagen de Dios. De la misma boca proceden la bendición y la maldición»¹.

Si el lenguaje bendice y maldice alternativamente lo que es lo Mismo, el Señor y su imagen, Dios y sus hijos; si, a falta de penetrar en el interior de lo que pretende decir y de lo que, tanto en la loa como en la blasfemia, no puede más que mal decir; si, por tanto, es incapaz por sí mismo de dar acceso a la realidad en general, a aquella de la que aquí se trata y que es precisamente la verdad del cristianismo, entonces, ¿no habría que invertir la relación del lenguaje con esta verdad? *No es el corpus de los textos del Nuevo Testamento lo que puede hacernos acceder a la Verdad, a esta Verdad absoluta de la que habla; es ésta, por el contrario, y sólo ella, la que puede darnos acceso a ella misma y, al mismo tiempo, permitirnos comprender el texto en el que está depositada, reconocerla en él.*

Esta es una de las afirmaciones más esenciales del cristianismo: que sólo su Verdad puede dar testimonio de sí misma. Sólo

1. El subrayado es nuestro.

ella puede ser testigo de sí misma –revelarse ella misma, desde ella misma y por ella misma–. Esta Verdad, la única que tiene el poder de revelarse ella misma, es la de Dios. Es Dios mismo el que se revela, o Cristo con la investidura de Dios. Más radicalmente, la esencia divina consiste en la Revelación misma como auto-revelación, como revelación de sí, en sí, a partir de sí. Sólo aquel a quien se le hace esta revelación puede entrar en ella, en su verdad absoluta. Sólo aquel que ha entrado en esta verdad absoluta puede, iluminado por ella, entender lo que se dice en el evangelio, que no es justamente nada más que esta Verdad absoluta que, revelándose a ella misma, se revela a él. Que la Verdad absoluta, revelándose ella misma, se revele también a aquel a quien le es dado escucharla, es lo que convierte a quien la escucha en hijo de esta Verdad, en hijo de Dios –según la tesis que, como mostraremos, es constitutiva del contenido esencial del cristianismo–. Pero no le ha sido dado a ningún texto promover o escuchar la verdad de esta última tesis.

En consecuencia, el lenguaje no puede facilitarnos un acceso ni a la realidad ni a la verdad –lo cual, por el momento, todavía disociamos–. El lenguaje pasa por ser el medio de comunicación por excelencia, precisamente el medio de comunicar y transmitir la verdad. Pero ahí reside su mayor ilusión, si la única verdad que puede transmitir es una verdad que ya existe, que ya se ha revelado, revelado a ella misma, por ella misma, independientemente del lenguaje, antes de él. Esta indigencia del lenguaje, que viene a contradecir y a aniquilar la finalidad por la que se acostumbra a definir su esencia, no sólo depende del hecho decisivo de que no constituye como tal y por él mismo nuestra apertura a la realidad, de que como tal no es productor de verdad. Una reflexión más radical, que tendrá lugar más tarde, mostrará que el lenguaje es propiamente la negación de esta realidad, de toda realidad concebible –si se exceptúa esa pálida realidad que le pertenece en calidad de sistema de significaciones y que resulta ser una irrealdad de principio–. Esta irrealdad principal es precisamente la verdad del lenguaje.

La indigencia de la historia no es menor. Se muestra a plena luz cuando, dejando de definir esta disciplina a partir de un concepto restrictivo, como hacen los especialistas, nos preguntamos por su condición de posibilidad, por el horizonte de visibilidad en el que se hacen visibles todos los acontecimientos, y especial-

mente los acontecimientos humanos, los hechos históricos de los que la historia hará su tema de investigación. Este horizonte no es otro que el del mundo. Es también, lo veremos, el del tiempo. Este horizonte de visibilidad del mundo en calidad de horizonte del tiempo es la verdad de la historia, una verdad en la que todo lo que aparece en ella no cesa asimismo de desaparecer. En ella, decíamos, cada uno de los miles de millones de seres humanos que han habitado la tierra desde la época prehistórica se ha perdido para siempre, disipado, desvanecido en su bruma.

Pero la verdad que aquí llamamos verdad de la historia en cuanto a su condición de posibilidad, es también la del lenguaje. Pues, como se mostrará, el lenguaje no es posible más que si deja ver aquello de lo que habla y lo que de ello dice. Pero el permitir ver, en el que todo lenguaje, y especialmente el de los evangelios, muestra aquello que dice y aquello de lo que lo dice, no es posible, a su vez, más que en ese horizonte de visibilidad que es el mundo, que es el tiempo y la verdad de la historia.

La verdad de la historia y la verdad del lenguaje son idénticas. Remitiendo los acontecimientos humanos desvanecidos a los documentos en los que se supone que han sido conservados, la historia no apela más que a su propia verdad y también a la del lenguaje. Los documentos son fugitivos e inciertos como los hechos que refieren. Conviene captar ahora por qué estas dos verdades, no contentas con dejar escapar lo que debería constituir su objeto, dejan escapar igualmente la verdad del evangelio, hasta el punto de no poder decir una palabra respecto a él. Verdad de la historia, verdad del lenguaje y verdad del cristianismo son tres formas de verdad; pero, ¿por qué la tercera tiene el poder de arrojar a las otras dos en la insignificancia? Aquí es donde ha de ser oída la angustiada pregunta que Pilato dirigía a Cristo, frente al tumulto del populacho excitado por los sacerdotes: «¿Y qué es la verdad?» (Jn 18, 38).