

Palabra y Verdad

Significado y sentido de la creencia religiosa

Diego S. GARROCHO SALCEDO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

En el presente artículo trataremos de elaborar una aproximación a las singulares características de la noción de verdad en la tradición judeo-cristiana. Para ello enfrentaremos la tradicional concepción la verdad como adecuación con las condiciones específicas de la verdad como *emunah*. La Sagrada Escritura, en tanto que signo lingüístico, nos inclina inmediatamente a interpretar el valor de la palabra en términos meramente descriptivos. Sin embargo, las Religiones del Libro y más específicamente la fe cristiana inauguran una nueva concepción de verdad cuya comprensión se hace imprescindible no ya para evaluar o constatar su mera legitimidad sino, al menos, para poder concebir cabalmente los presupuestos sobre los que descansa esta influyente interpretación y vivencia del acto de significar.

Palabras clave: Verdad, adecuación, Escritura, Dios, significante, significado, signo.

Abstract:

This article aims to provide a general outline to the specific features of the notion of truth in the Judaeo-Christian tradition. For that purpose we will contrast the traditional conception of truth as conformity with the singular conditions of truth as *emunah*. The Holy Scripture merely understood as a linguistic sign generally induces a simple and descriptive interpretation of truth. However, the Holy Book based religions and more specifically the Christian faith unveil a new conception of truth. A complete and full understanding

of this notion is necessary in order to, not only to assess the religious faith, but also to conceive of the grounds of where this experience together with its correlating account of meaning is founded.

Keywords: Truth, conformity (*adaequatio*), Scripture, God, Signifier, Signified, Sign.

“Decir de lo que es que es y de lo que no es que no es”. Tal cosa era lo verdadero para Aristóteles (*Met.* IV, 4, 1011b 26 y ss) y así dirá también el de Estagira: “no están lo falso y lo verdadero en las cosas [...] si no en el pensamiento” (VI, 4, 1027b 25 y ss). Desde entonces, e incluso antes, la tradición cultural de Occidente ha insistido en una interpretación que sitúa a la verdad y la mentira no en la esfera de lo real sino en el modo en que lenguaje y pensamiento, en tanto que representaciones, son capaces de describir el mundo. Bien es cierto que antes y después de Aristóteles se han sucedido distintos modelos de verdad pero no es menos exacto reconocer la estabilidad con la que durante siglos ha sobrevivido lo que Steiner denominó como la alianza entre el lenguaje y el mundo. Decimos, hablamos, escribimos, figuramos... cosas *del* mundo y *sobre* el mundo. Y al mundo solemos acudir cuando, en un cierto sentido, queremos constatar la verdad de lo que decimos. Los medievales hablaron de adecuación entre el intelecto y la cosa (*adaequatio intellectus et rei*)¹ y, pasados los siglos, el positivismo lógico radicalizó el modelo hasta negar la significatividad de toda proposición sintética que no fuera susceptible de ser verificada empíricamente. Siguiendo la metáfora de Rorty², cabe decir que, tradicionalmente, lenguaje y pensamiento aspiraron a ser un espejo de la naturaleza.

La relación entre palabra, verdad y mundo ha interrogado desde antiguo a los hombres. El enigma, tan viejo como el habla, se vuelve todavía más oscuro si reconocemos -con permiso de Wittgenstein- las distintas formas en los que el hombre se ha esforzado por decir lo indecible. Desde el mito hasta el poema, la historia de la cultura recoge innumerables ejemplos en los que el lenguaje demuestra una utilidad que trasciende, con mucho, la mera representación lo real (de hecho, el propio Aristóteles parecía tenerlo en cuenta al privilegiar en su *Poética* lo verosímil en detrimento de lo verdadero). Sin embargo, no podemos resolver el uso del lenguaje en la creencia religiosa apelando a la ficción o irrealidad de su contenido sino que, en tanto que creencia, el enunciado dogmático de las distintas religiones reclama para sí el estatuto de verdad. Todo creyente aspira a tener creencias verdaderas y toda creencia religiosa adquiere una vocación de verdad. Hablar de lenguaje religioso, sin embargo, resulta enormemente vago. Así, también, hablar de Dios, un concepto al que seguramente podrían atribuírsele muchos significados. En cierto modo, como tantas veces en filosofía, para hablar de Dios tendríamos que precisar exactamente qué queremos significar con un concepto tan extenso por lo que, aquí y en lo que sigue -señalaré toda excepción- al hablar de Dios me referiré al Dios de los cristianos. Es por tanto, el Dios del Génesis, el Dios de Abraham, de las Tablas y de los profetas; es, también, el Dios del Evangelio, un Dios encarnado en Jesús y en gran medida, aunque sin poder agotar en ello todo su alcance, es, en sentido general, un Dios de la Escritura³.

¹ ST I.c16.a.1y 1.c21.a.2. Op. cit. Vol1. pág. 226 y 265.

² *Philosophy and the Mirror of Nature*. Op. cit.

³ En el caso del catolicismo conviene recordar las recentísimas palabras del Papa Benedicto XVI (Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, 7) en las que, acogiendo a su vez a la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, señala con rotunda claridad que la fe cristiana “no es una Religión del Libro [...] sino del Verbo encarnado y vivo”. Op. cit. p. 23.

No es casual comenzar nuestra exposición a partir de una referencia a la Escritura ya que el que la creencia religiosa esté fundada en un Libro, en unos escritos, rasgo determinante – para el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam- a la hora de investigar el modo en que se relacionan la palabra, la verdad y el mundo. Para estas religiones el Libro es objeto de culto en tanto que es el *lugar* donde se revela la Verdad. Pero es también un acontecimiento histórico y literario que, inspirado o no, sirve de mediación entre de Dios y los hombres. El Libro condensa aquello que había de ser dicho -de una vez por todas- y es la fuente original de la que luego emanarán todo comentario y creencia. Creer es por tanto afirmar la Verdad que ahí se expresa. Pero el Libro es también mucho más que una colección de enunciados susceptibles de ser afirmados o negados puesto que existe una significación que superviene a la totalidad de la Escritura. Es entonces una expresión lingüística que, en cierto modo, trasciende el puro significar en el *afuera* del mundo.

De estas tres religiones, el judaísmo es probablemente la religión que más radicalmente observa y atiende el decir del Escritura. Después de la destrucción del Templo por los romanos la Torá ha mantenido la identidad del pueblo, ha sido la seña de identidad e incluso ha sido el lugar -el hogar- del pueblo de Israel. Un pueblo sin patria que ha vivido *desde* el Libro y *en* el Libro. O, mejor dicho, un pueblo viajero cuya patria siempre les ha acompañado al quedar reunida en forma de Palabra⁴. Así, en el año 1951 Ben-Gurión señaló: “Hemos guardado el Libro y el Libro nos ha guardado a nosotros”. Esta experiencia, tan distante de la interpretación que hoy hacemos del lenguaje, se vuelve perfectamente inteligible si identificamos el Libro y ley, ya que la Torá, los primeros libros de la Tanaj, son precisamente eso: una “guía”, una “instrucción”, una “norma”⁵. La patria se identifica con el sistema normativo que la rige, la ordena e identifica y convierte la Alianza en el pacto constituyente de un pueblo. El *Corpus Iuris* del pueblo judío se ha gestado como una interpretación de la nomología de la Torá⁶. Por ello los judíos han sido históricamente un pueblo sin patria o, dicho de otro modo, una patria con ley pero sin necesidad de territorio. Es más que probable que esta vocación normativa sea la que ha enfrentado al judaísmo y a otras religiones con el poder civil. La observancia de la ley (originalmente los 613 preceptos *-mitzvot-* de la Torá), urgió históricamente al establecimiento de un método exegético estable (*Midraš* halájico) para distinguir unívocamente entre lo permitido y lo prohibido. De este modo, el Talmud y la tradición vinieron a completar la *halaká* o ley judía. La ley y el comentario quedaron fijados por escrito para garantizar así la conservación del significante y el significado.

Hoy, sin embargo, no puede ignorarse que la Torá o el Evangelio son textos históricos, nacidos de la mano del hombre y sujetos a una deliberación que optó por incluirlos en un Canon Sagrado. La solución para el halaquista judío y el teólogo cristiano consistió y seguirá consistiendo en la reinterpretación, en la búsqueda y prevalencia de una verdad que se signa, desde una escritura que siendo humana está a su vez inspirada por Dios. Para otros muchos, este origen contingente, histórico y humano de la Escritura es la prueba de su carácter mítico lo que en ocasiones habría servido para sentenciar su definitiva falsedad.

Para hablar de interpretación tendríamos que acudir, en el esquema palabra-mundo, al extremo del significado. En la tradición hebrea de la que hoy somos herederos el estatuto de verdad entraña, sin embargo, una originalidad previa. Lo significado (doctrina) se identifica con el significante (Libro) lo que convierte a la propia Escritura en un objeto de culto. El texto, en su estricta materialidad, interpretado *qua* signo es ya en sí mismo un

⁴ GARCÍA PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Op. Cit. p. 356

⁵ KÜNG, HANS. *El Judaísmo*. Op. Cit. p.666.

⁶ *Ibid.* 359.

acontecimiento sagrado. La cuestión fundamental sería establecer si por sagrado habría de ser también necesariamente verdadero (i.e., verdadero antes de significar *nada*). La importancia de la materialidad del texto impone un protocolo extremadamente estricto en la reproducción de la Escritura. Para eliminar cualquier posibilidad de error humano, en el Talmud se enumeran más de veinte requisitos preceptivos para que un rollo de la Torá pueda distinguirse como *casher*. En ausencia o incumplimiento de cualquiera de estos requisitos ese rollo no poseerá ningún carácter sagrado. Así, el escriba no puede escribir de memoria ni una sola letra en un rollo de la Torá y debe iniciar el trazo de todo signo a partir de la observación de un segundo rollo *casher*. El escriba deberá también pronunciar cada palabra en voz alta antes de copiarla y cada letra deberá guardar una rigurosa distancia con el trazo de los otros signos. En caso de que exista un mínimo contacto entre una letra y cualquier otro punto el rollo quedará invalidado.

Es obvio que en el cuidado por preservar los significantes de la Escritura se trasluce también un interés por asegurar los significados que de ella se extraen. Por ello, en la tradición hebrea también se fijó por escrito el comentario (Talmud) y se distingue con precisión un método exegético dividido en cuatro niveles.⁷ De este modo⁸, la interpretación fijada –esto es, escrita– se sitúa como un nueva mediación entre el hombre y la palabra, una palabra que a su vez mediaba ya el encuentro entre Dios con los hombres. El esplendor de la imagen de Dios se haría insoportable para la mirada del hombre por lo que Dios se sirve del símbolo para darse a los hombres. Dice el Éxodo “mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex, 33-20)⁹. En esto coincide el Dios judío con el Dios cristiano ya que, en ambos casos, la Gloria divina impide su contemplación inmediata. Así queda referido en numerosos pasajes del Nuevo Testamento¹⁰, siendo acaso la más célebre aquella sentencia en la que San Pablo advertía: “ahora vemos en un espejo, confusamente, entonces veremos [a Dios] cara a cara” (I Cor, 13-12).

Sólo aparentemente el que hayamos dirigido nuestra atención a la Biblia podría facilitarnos el examen de aquello que al inicio de este trabajo describimos de mano de Steiner como relación entre Palabra, verdad y mundo. El objeto de culto y el contenido de la creencia judía y cristiana quedaron reunidos en un testimonio escrito, en un conjunto de proposiciones finitas y numerables de las que, podría pensarse, cabría emprender un proceso de validación individual. A tal fin servirían la investigación histórica y el análisis lógico y con estos dos instrumentos podríamos contrastar, si el tiempo lo permite, la verdad o falsedad de lo expresado en la Escritura. Sin embargo, para poder concluir esa verdad o falsedad habríamos de decidir antes qué es la verdad y, seguidamente, someter el significado de la Escritura a ese criterio.

La relación entre verdad y Escritura no podría sin embargo adecuarse al modelo aristotélico con el que abrimos el presente texto. La Biblia, en tanto que expresión histórica y literaria multiplica su significatividad desde una pluralidad de géneros, autores y lenguas. Esta verdad no puede asumirse, por lo tanto, como una descripción del mundo real sino como una confianza en el mundo por venir. Así, el concepto hebreo de verdad, *’emeth*, se encuentra emparentado con el de *emunah*, una noción cercana a lo que hoy significaríamos

⁷ En él se distinguen cuatro niveles de interpretación y aproximación (*Peshát*, *Rémez*, *Derásh* y *Sod*) que quedan resumidas en el acróstico PARDÉS. El *Peshat* es el nivel de interpretación literal; el *Rémez* da lugar a la interpretación simbólica y alegórica; el *Derásh* establece una exégesis basada en las referencias comparadas del texto; y, por último, el *Sod*, la interpretación mística, velada o mística de la cábala.

⁸ A excepción de los carafitas.

⁹ En Dt 34,10 se dice que "YaHVeH trataba con él [con Moisés] cara a cara".

¹⁰ A Dios nunca nadie lo ha visto jamás, el Hijo único [...] él lo ha contado" (Juan 1,18) "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14,9).

con fe, creencia, confianza... o estabilidad¹¹. Verdadero es, por tanto, aquello de lo que nos podemos fiar. Es también una verdad que se dice y se comunica de unos a otros (Zac 8, 16; Jem 9, 4) pero es ante todo una verdad identificable con la fidelidad. Precisamente, la interpretación de dicha fidelidad depende también del decir, puesto que, como en toda promesa, es en la palabra dada en lo que descansa todo pacto: la Alianza de Dios con los hombres, y la palabra que se dan los hombres entre sí. Es por ello que la verdad judeo-cristiana es el lugar donde se lleva a cabo la Justicia¹² como la adecuación entre lo anunciado y el acontecer futuro, y no como una adecuación entre lo anunciado y el mundo.

Esta noción de verdad se cumple y se completa para los cristianos en el Nuevo Testamento y adquiere con la figura de Jesús, además de un nuevo signo, un nuevo significado. Cristo, leemos en el Evangelio de Mateo (5, 17) no vino a derogar la ley de los profetas sino a perfeccionarla. Ya en griego¹³ encontramos en el Evangelio de Juan una referencia a la verdad (ἀλήθεια) que parece inaugurar un nuevo significado al advertir que: “la ley fue dada por medio de Moisés pero la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (1, 17). El vínculo lingüístico entre Verdad y Palabra se mantiene intacto e incluso se refuerza en la expresión joánica: “Tu Palabra es la Verdad” (Jn, 17, 17)¹⁴. La verdad mantiene, por tanto, el carácter fiable: la firmeza y la estabilidad de la Verdad del Antiguo Testamento. Sin embargo, como todos sabemos, el gran acontecimiento o la gran ruptura del Nuevo Testamento con respecto al Antiguo es precisamente la encarnación de la Palabra (Jn, 1-14)¹⁵ o, siguiendo la identificación antes referida, la encarnación de la Verdad.

El espíritu normativo de la Biblia judía queda mitigado en el Nuevo Testamento. La norma escrita, la tradición y la observancia de la ley ritual dan paso a un nuevo discurso basado en el amor incondicional (ἀγάπη). Así, (Mc, 12, 28-34; Mt, 22, 34-40; Lc 10 25-28) Jesús reduce a dos lo mandamientos (amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo) y anuncia el nuevo precepto rescatando, por cierto, en la versión de Marcos, la fórmula clásica de la plegaria hebrea: “Escucha Israel” (*Shemá* Israel). La Ley, como dijimos, no viene a ser depuesta sino a ser perfeccionada por lo que en la figura de Cristo se completa aquella ley que antes había sido escrita y repetida. Efectivamente la letra se hace hombre en tanto que letra imperativa (hoy es Jesús quien *enuncia* la ley) pero encarna, al igual que el texto para el judío, una significatividad original y propia que permite a los cristianos predicar la verdad de un Dios encarnado. Así, leemos en el Evangelio de Juan: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” insistiendo, de nuevo, en el carácter mediador entre Dios y el hombre. Al igual que para el judío es la Escritura el lugar en el que Dios se revela, en el caso de los cristianos es el Hombre el que sirve de Signo, el que significa y hace de medio para contemplar a Dios. En el Evangelio de Juan se apunta: “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn, 14, 21), y San Pablo, con toda claridad, distingue a Jesús como el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim, 3,2).

El filósofo, sin embargo, no puede dejar de interrogarse acerca del uso e interpretación que de la verdad se realiza en el relato bíblico. Hoy sabemos que ésta es una verdad nacida en el tiempo y que desde su origen incorpora innumerables implícitos culturales y

¹¹ BOTTERWECK, G.J. y RINGGREN, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Op.cit. Vol.1.p.312. Vid. BUBER, M. *Dos modos de fé*. Op. cit.. pp. 15 y ss.

¹² KÜNG, HANS. *El Judaísmo*. Op. cit. p.312

¹³ Si bien, como recoge R.E. Brown, no puede descartarse que el Evangelio de Juan fuera escrito originalmente en arameo, la mayor parte de los investigadores rechazan la existencia de un texto completo en un idioma distinto del griego. *El Evangelio según San Juan*. Op. cit.vol.1. pág. 167.

¹⁴ ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν

¹⁵ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

semánticos, unos implícitos a los que tal vez no volvamos a tener acceso. Sin embargo, pasados los siglos siguen existiendo creyentes que afirman y secundan esta verdad, una verdad que, por momentos, parece contraria a la *evidencia* –y el término no es casual- del mundo. La investigación histórica, los postulados de la ciencia y el rigor lógico, las catástrofes humanas y la experiencia del dolor se distinguen como firmes candidatos a derrotar la verdad de la Escritura y, sin embargo, aquel que se confiesa creyente sigue confiando en la verdad de su creencia.

No parece filosóficamente legítimo indultar a la creencia y al lenguaje religioso de toda exigencia epistemológica. Sin embargo, que existan y se exijan mecanismos de evaluación de la creencia no implica el que las condiciones de verdad de la creencia religiosa puedan equipararse a las de las ciencias empíricas, la historia o la lógica. Como ya señalamos, el objeto de la creencia religiosa es, al menos para las religiones del Libro, ante todo y sobre todo un acontecimiento lingüístico y simbólico. Hablar, por tanto, de verdad o falsedad con respecto al significado de la creencia nos conduciría de inicio a la nada sencilla tarea de la interpretación: volver la significatividad del texto. Un texto que, en tanto que signo, no puede equiparse a otras estructuras representativas de lo real –en las que cupiera concluir verdad o falsedad- dado que la Escritura se postula como un texto originante en el que se describe y prescribe, precisamente, cuál es el significado de ese *decir verdad*. Si la tradición hebrea ha fijado y velado su ortodoxia exegética con gran celo, no es menos cierto que la mayor parte de las herejías medievales se debieron precisamente a la indebida interpretación del texto. La propia tarea de la interpretación se encuentra vinculada, en autores como Agustín de Hipona, a una teoría del conocimiento general fundada sobre la semiótica¹⁶. No hay conocimiento sin interpretación ni interpretación sin signo. Y el signo, para el creyente, es en primera instancia el texto sobre el que se funda su creencia: la Escritura en el caso del judío, el Dios-Hombre acontecido en el caso del Cristiano.

En cierto modo, de nuevo con Steiner, toda expresión simbólica es ya el anuncio de una trascendencia. El significado trasciende al signo para signar una realidad ulterior o, acaso, otro signo. Todo acto de significación es un acto de mediación, como lo era la Escritura para el judío o Jesús para el cristiano. Lo que entendemos como verdad y mentira en el esquema especular entre lenguaje y mundo dependerá exactamente del modo y la fidelidad con la que esa trascendencia acontezca a partir de una interpretación del significado de la Escritura. El creyente es así, ante todo, un intérprete. Un lector que actualiza el significado del texto en un acto de confianza sin pruebas, precisamente porque pacta no ya *con* el texto sino *a partir* del texto la interpretación original del significado de la verdad. La propia verdad, en tanto que palabra y concepto es un significante al que debemos dotar de significado. Así, en el juego de signos la verdad adquiere un significado contextual o referencial en el seno del discurso. Existe una verdad para la moral, una verdad para la lógica y una verdad para la ciencia estadística. Todas ellas, para ser distinguidas como verdad comparten un rasgo común, a saber: que pueden ser expresadas. Es decir, son verdades que pueden ser dichas. De ahí la importancia de la cita con la que abrimos el presente trabajo: toda nuestra experiencia de verdad –al menos en un sentido más cotidiano- descansa sobre la posibilidad de poder ser expresada. La verdad se encuentra así inseparablemente vinculada con el decir y más generalmente con el representar pero la herencia hebrea nos recuerda, sin embargo, que la Palabra además de ser *dicha* es, ante todo, una palabra *dada*.

¹⁶ En *Historia de la hermenéutica*. Ferraris, M. Op. cit. pág. 23. *De Doctrina Christiana* y *De Magistro*.

El habla, el pensamiento y la escritura son a su vez actos simbólicos en los que acontece lo que antes distinguimos como trascendencia del significado. De ahí que creer en la verdad de un enunciado sea tanto como creer que aquello que se enuncia tiene una validez efectiva: es decir, que es un acontecimiento real. El gran interrogante, sin embargo, pasa por conocer el significado de aquello que se enuncia. La verdad de un enunciado sólo puede expresarse lingüísticamente pero la creencia no descansa sobre el significante material -las palabras y letras que componen el enunciado- sino sobre aquello que dicho enunciado significa. De hecho, lingüísticamente pueden expresarse la verdad y la mentira sin que por ello, por cierto, podamos decir que lingüísticamente pueda expresarse todo. El acontecimiento material del signo (que sea dicho, que sea escrito o, incluso, que sea pensado) no entraña verdad ni validez alguna por lo que la creencia, a fin de cuentas, sólo puede descansar sobre la interpretación de ese signo. Pudiera ser, claro, que alguien confiara en la adecuación unívoca entre el significante y el significado lo que reuniría en una misma realidad palabra y significado. Sin embargo, la distinción entre un *sensus litteralis* y un *sensus spiritualis* es tan antigua como la interpretación misma por lo que no podemos preguntarnos por la verdad y falsedad de una creencia sin interrogarnos primero por la relación entre el significado y la interpretación del texto.

Hasta aquí el protocolo de actuación ordinario con el que nos interrogamos por la verdad de cualquier signo. Sin embargo, y aquí se adelanta parte de la conclusión de nuestra propuesta, la creencia religiosa -al menos en la tradición judeo-cristiana- establece unas condiciones de significación para el texto rotundamente originales que harían imposible un examen del significado de la Escritura en estos términos. Por más que el ejemplo no tenga plena vigencia en nuestro tiempo, el uso del tetragrámaton hebreo ilustra el singular paradigma de significación que rige el texto bíblico. La Biblia hebrea designa el nombre de Dios con las cuatro consonantes del tetragrama “YHWH” pero los judíos, durante siglos dejaron de pronunciar el nombre de Dios porque pensaron que Dios mismo estaba presente en dicho nombre. Ya lo afirma el Deuteronomio¹⁷ cuando advierte (5, 11) “no tomarás el nombre de Dios en vano” y así también los judíos prohíben toda representación de Yahveh. En atención a esta cautela con respecto al uso del nombre divino en la Biblia se recogen numerosos formas con las que quiere signar a Dios: Adonai, Elohim o la fórmula, todavía más reveladora de *Ha-Šem*, término cuyo significado es, precisamente, el de *El Nombre*.

Dios es, entonces, el nombre por excelencia. Un nombre cargado de implicaciones ontológicas como bien sabemos a partir de la tantas veces citada respuesta de Dios a Moisés (Ex 3, 14): “Yo soy el que soy”. La tradición identificó este ser como un *ipsum esse*, como el Ser mismo, aunque hoy sabemos por los traductores hebreos que la fórmula original se parecería más a un “existo como el que aquí estaré” o, según la traducción de Martín Buber: “Haré acto de presencia como el que aquí estaré”¹⁸. Sobre estas palabras descansa la verdad como *emeth* que referimos al principio de este texto. Una verdad que no es correspondencia sino esperanza, fiabilidad; una verdad que es confianza en el “allí estaré” que Dios enuncia desde su propio nombre y en su propio nombre. Se trata, por tanto, de la confianza en una palabra *dada*. La Nueva Alianza cristiana inaugura una nueva relación con la textualidad al convertir al Dios-Palabra en un Dios-Hombre. Como arriba señalamos, para el cristiano la mediación entre Dios y los hombres no es ya el texto aunque, a excepción de aquellos que fueron testigos, nuestra relación con la figura de Cristo está siempre mediada por la Escritura. Tanto en la textualidad judía como en la cristiana se insiste en la significatividad original y originante de la Palabra de Dios. No podemos

¹⁷ También en Ex 20, 7.

Cit. en. *El Judaísmo*. Op. cit., p. 52.

preguntarnos por la verdad sin hacer uso de las palabras pero la primera Palabra, la palabra originalmente verdadera para la tradición judeo-cristiana es la Palabra dada, en tanto que promesa, por el mismo Dios.

Steiner, distinguió en *Presencias reales* que la crisis de Dios es precisamente la crisis de la palabra al establecer un vínculo entre el *kerigma* nietzscheano (“Dios ha muerto”) y la deconstrucción. Así, toda significatividad descansaría sobre el presupuesto teológico que garantiza la presencia efectiva de un significado. La alternativa, aún no sabemos si optimista o catastrófica, es que detrás de las palabras *no hubiera nada*. Creo que esta intuición, asumida en sentido contrario por el propio Derrida, puede resultar exagerada. Sin embargo, no es menos cierto que detrás de esta provocación se apunta un rasgo cierto, a saber: que el Dios de los judíos y el Dios de los cristianos se nos ofrece mediante el signo (del Libro y del Hijo) y establece una relación original y originante entre la Palabra, la Verdad y el Mundo. Si toda verdad es interior al sistema en que se enuncia, el Dios del Texto y el Dios de Jesús se establecen como verdad original, como enunciados primeros a partir de los cuales habremos de evaluar cualquier otra verdad. No es ya una verdad que diga algo del mundo sino que sirve de medio entre nosotros, quienes sí somos del mundo, y aquella otra realidad trascendente y anterior que en lugar de significarse como parte del mundo se distingue como su propia condición (Wittgenstein). El conflicto, lógicamente, surge con el origen y la legitimidad del relato, un relato sobre el que en última instancia descansa la creencia que adquiere también forma de lenguaje. Cualquier acto de escritura se supone original en la medida en que es fruto de la acción y creación del que escribe. La Palabra, sin embargo, no es en tal sentido *original* puesto que en tanto que signo nos remite a un Origen anterior (allí donde la Palabra fue verdad antes de ser dicha) y a un *eschaton* en el que esa verdad que asumimos como promesa quedará cumplida. Pedirle pruebas a la promesa eliminaría, por hacerla absurda, esa misma confianza y desvanecería la propia concepción de verdad que, falsa, parcial, improbable o cierta, inspira el sistema. Que filosóficamente esta verdad sea o no válida fue y seguirá siendo objeto de debate. Puede, como dijeron algunos, que este uso del lenguaje sea más cercano a la poesía que a la filosofía. Lo que no se antoja tan evidente es que esto sea buena o mala noticia puesto que como ya advirtiera Platón en el *Ión* es a través de la boca de los poetas como nos hablan los dioses.

Bibliografía:

- AQUINO, TOMÁS de. *Suma de Teología*. Madrid: B.A.C., 2001.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1990.
- BENEDICTO XVI, Papa. *Verbum Domini*. Madrid: Ediciones San Pablo, 2010.
- BROWN, E. R. *El Evangelio Según San Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- BOTTERWECK, G.J. y RINGGREN, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Stuttgart: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- BUBER, M. *Dos modos de fé*. Madrid: Caparrós Editores, 1995.
- CALVIN, J. Y BARTH, K. *As in a mirror*. Leiden: Brill, 2005.
- GARCÍA PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza, 1981.
- KÜNG, H. *El judaísmo*. Madrid: Trotta, 1995.
- ¿Existe Dios? una respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo. Madrid: Trotta, 2005.
- FERRARIS, M. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid: Akal, 2000.
- STEINER, G. *Presencias reales*. Barcelona: Editorial Destino, 1992.
- PLATÓN. *Ión*. En *Diálogos* vol. I. Madrid: Gredos, 1981.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- VON BALTHASAR, H.U. *La esencia de la verdad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1955.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée, 1966.
- Nuevo Testamento Griego-Español* (Ed. José O'Callaghan). Madrid: B.A.C., 1996.