

# LA REVELACIÓN COMO AUTOCOMUNICACIÓN DIVINA EN EL MISTERIO

A. DARTIGUES

En el mismo título de esta ponencia late una cuestión que, una vez aclarada, podrá iluminar el tema que vamos a tratar: ¿hay que decir «autocomunicación en el Misterio» o «autocomunicación del Misterio»? En el primer caso se quiere decir que Dios se comunica en la realidad del Misterio y que, por consiguiente, el Misterio es una característica de su modo de comunicación; en el segundo caso, es el mismo Dios como Misterio el objeto de esta comunicación. De hecho, nuestro propósito es mostrar que ambas expresiones se implican: pues Dios es Misterio y al mismo tiempo la comunicación que El hace de sí mismo también es Misterio, es decir, que su modo de comunicación respeta, manifestándola, la autenticidad de Aquel que se comunica.

Por definición, el Misterio —como lo indica su posible etimología a partir de μύω, cerrar los ojos y los labios— es lo que no puede ser ni visto ni dicho, por lo que no admite definición alguna y no es traducible adecuadamente más que, como dice Dionisio Areopagita, «en la Tiniebla más que luminosa del silencio». Es pues difícil dar, de un modo sencillo, una expresión teológica satisfactoria del misterio, tanto más cuando la historia misma de la palabra μυστήριον está todavía por escribir (según I. H. Dalmais que cita a P. Festugière en *l'Encyclopédie du Catholicisme*, art. «mystère»).

No olvidamos, sin embargo, que si μυστήριον indica aquella realidad última hacia la cual tienden el conocimiento y el obrar humanos, τα μυστήρια (su plural) designa, ya en los Trágicos griegos y en Platón, los procedimientos de iniciación que dan acceso a esta realidad última. Este sentido de rito de iniciación, más o menos esotérico, que se encuentra en las «religiones místicas» y las «mistagogías» del neoplatonismo, es empleado analógicamente en la época patristica para designar los ritos propiamente cristianos del Bautismo y de la Eucaristía. Por otra parte, esta asimilación con los misterios paganos es lo que,

en la tradición latina, llevó a Tertuliano a preferir el término *sacramentum* al de *mysterium*. Pensemos sin embargo que si la palabra «misterio» ha podido designar a la vez la realidad última e inalcanzable y el rito iniciático, que nos permite acercarnos a ella, es que lo inalcanzable es paradójicamente susceptible de ser alcanzado. En otras palabras, el misterio es susceptible de una revelación. No se hubiera podido llegar a la idea de misterio, por indefinido que sea, si no fuera de alguna manera revelable, e igualmente no podríamos concebir la revelación si ésta no fuera revelación de un misterio.

La solidaridad intrínseca de estos dos términos a primera vista contradictorios, nos conduce a hacer la pregunta: ¿misterio y revelación son coextensivos, es decir, se implican el uno al otro de manera que la revelación lo es del misterio en su integridad y que el misterio podría entonces definirse como «lo que se revela»?

Ahora bien, si el misterio se revela totalmente ¿no deja de ser un misterio?, e, inversamente, si no se revela íntegramente ¿se puede hablar de una revelación?

En la tradición filosófica se pues de expresar esta antinomia mediante la consideración pascaliana del «Dios escondido» —*Tu vere es Deus Absconditus*—: Dios se retira en «un extraño secreto impenetrable a la vista de los hombres», de una parte; y, de otra, por la afirmación hegeliana de que si Dios se comunica, lo hace sin reservas: «es absurdo el decir que mediante la religión cristiana Dios se ha revelado a los hombres y que, sin embargo, lo que ha sido revelado no es manifiesto (*offenbar*) y permanece oculto» pues, de hecho, «es la conciencia de sí, de Dios, lo que se conoce en el saber humano» (*Philos. der Religion*, III, Vorles 5, Suhrkamp Verlag, p. 385).

Si esta antinomia debe recibir una solución, es necesaria una pregunta previa que, por otra parte, sugiere la misma formulación hegeliana que acabamos de citar: ¿cuáles deben ser las características de la receptividad del conocimiento humano para que el hombre pueda ser destinatario de una revelación? O más exactamente, si se define la revelación, de acuerdo a la constitución *Dei Verbum*, como «una autocomunicación del Misterio divino» (*Placuit Deo seipsum revelare... Deus Seipsum manifestare ac communicare voluit*) ¿qué condiciones debe reunir nuestro conocimiento para ser sensible a una iniciativa de conocimiento y de acción que no sea la del mismo sujeto humano en cuanto sujeto que conoce y obra?

## 1. LA IDEA Y LA CONCEPCIÓN MONOLÓGICA DE LA RAZÓN EN LOS TIEMPOS MODERNOS

Examinaremos pues en primer lugar, en referencia a esta última pregunta, la confrontación de la razón y de la revelación en el pensamiento de los tiempos modernos, porque es en esta época —que bajo algunos aspectos se continúa en la nuestra— en la que aparece la dificultad de una iniciativa de conocimiento que no sea la del mismo hombre. Esta dificultad se pone de manifiesto particularmente en el hecho de que el misterio de Dios es concebido como *idea*, idea que se produce en un ámbito de racionalidad que se podría calificar de «monológico». Entendemos por esto que el *Logos*, considerado recinto en la conciencia humana, se postula como el único espacio de conocimiento o de pensamiento posible, o como el único marco de verdad y falsedad.

### *Evidencia y concepción autárquica de la razón*

La manifestación de esta concepción del *Logos* aparece particularmente en el rol que Descartes hace jugar a la *evidencia*, que deviene el criterio radical de verdad. Así, recordará que el primer principio del método era el «no recibir jamás ninguna cosa por verdadera que no la conozca evidentemente como tal» (*Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie). Esta verdad producida por la *inspectio mentis*, consiste en un *videre*, en un enfrentarse el *cogito* y la idea clara y distinta que muestra una relación de inmediatez entre el *cogito* y su idea. Este darse inmediato de la verdad en la idea relega a un segundo plano todo origen de la verdad que no sea el sujeto mismo en su capacidad de autoverificación, como son las autoridades y las tradiciones de los que no recibimos más que verdades supuestas, y, por tanto, un verdad no verificada y fuente de los prejuicios que llevamos en nosotros.

A la sospecha que hace sobre los sentidos, que perturban con sus fantasmas la pureza de la razón universal o «buen sentido», añade la duda sobre la infancia, que daría crédito a las opiniones venidas de fuera e incontroladas. «Hemos sido todos niños antes de ser hombres», escribe Descartes con cierto disgusto.

Sin duda esta concepción autárquica de la razón, sólo se extiende al orden científico y filosófico; Descartes se guarda bien de incluir en

esta teoría las verdades religiosas reveladas que seguirían dependiendo de la fe. Pero a partir de este momento, será difícil interrumpir el proceso de una razón que podemos llamar ya *crítica*, en el sentido de ser una facultad de autodiscernimiento, que tiende a penetrar en ese ámbito de reserva de las verdades religiosas. La razón identificada con lo que la tradición medieval llamaba *lumen naturale*, va a devenir la medida y la instancia crítica del *lumen supernaturale*, como lo expresará claramente Spinoza en su *Tratado teológico-político*: «Así pues, nuestra alma, por el hecho mismo de contener objetivamente y participar de la naturaleza de Dios, tiene el poder de formar algunas nociones para explicar la naturaleza de las cosas y enseñar el uso de la vida, podemos a justo título admitir que la causa primera de la revelación es la naturaleza del alma concebida precisamente como capaz de conocimiento natural». Dicho de otro modo, la fuente exterior del conocimiento sobrenatural se confunde con la fuente interior del conocimiento natural, lo que llevará, en la época de las luces, a una reducción de la Revelación a la razón. Así, la fórmula bien conocida de Lessing: «Cuando las verdades religiosas fueron reveladas, no eran ciertamente verdades de razón, pero han sido reveladas para que lleguen a ser verdades de razón» (*Education de génère humain* § 76), refleja el proyecto de convertir las verdades contingentes de la religión, hechas para una humanidad todavía heterónoma o en estado de infancia, en verdades universales y necesarias que produce la razón autónoma de una humanidad llegada a la edad adulta. Sin proseguir el análisis de esta reducción de la fuente transcendente de la Revelación a la fuente immanente del conocimiento racional, podemos examinar dos consecuencias que conciernen al acercamiento a la noción de misterio.

### *Dios y su idea*

La primera, es la transposición de la relación del hombre con Dios por la relación de la conciencia con la idea de Dios. Como lo subraya justamente J. F. Marquet en un reciente artículo, la filosofía moderna, tal como se despliega desde Descartes a Hegel, tiende a hacer de Dios el único objeto del discurso filosófico, pero a condición de no pensar a Dios más que a partir de su sola idea: «que se pueda decir alguna cosa de Dios a partir de la consideración de su idea, que se pueda decir *todo* de Dios a partir de su sola idea y que, finalmente,

la Idea substituya propiamente a Dios mismo, son etapas de una evolución de la que Sto. Tomás había percibido sus signos, como precursor, en su crítica a la prueba anselmiana, y cuya puesta en práctica decisiva con Descartes ha determinado durante tres siglos el destino del pensamiento». («Dieu et son idée» en *Introduction à la philosophie de la religion*, París, Cerf, 1989, p. 389).

Sin entrar en el detalle de un análisis que debería describir la originalidad de cada uno de los autores de esta época, resaltaremos que el debate, que se articula en efecto entorno al célebre argumento ontológico, consiste en preguntarse cómo se puede pasar de la idea de Dios (como idea del Infinito o Perfecto) a su existencia efectiva o, en palabras de Malebranche, de su *idea* al *ideatum* de ésta. Si se considera este paso como posible, entonces la idea de Dios nos conduce al *ens realisimum* que garantiza a su vez la verdad de nuestro conocimiento, o si se considera como imposible, como en Kant, pero bajo la reserva de que la idea de Dios se mantiene como una «idea de la razón», jugando, bajo una forma hipotética y de alguna manera en negativo, el rol positivo que jugaba en los Cartesianos.

Queda, en todo caso, la cuestión de Dios situada como la formulación de una idea de un sujeto que la crea, y que hace siempre referencia a este sujeto sin que sepamos bien en qué parte de este proceso tiene Dios algo que decir.

Este *monologion* culminará en la concepción hegeliana según la cual no solamente el pensamiento no tiene que salir de la idea de Dios para alcanzar a Dios, sino que debe formular a Dios como siendo El mismo la Idea: «La teologización de la Filosofía está acabada en este momento decisivo, cuando la idea de Dios deja sitio, en el corazón del pensamiento, a una Idea que es Dios» (Id. *loc. cit.*, p. 402). Podemos repetir aquí la fórmula citada en nuestra introducción: «Es la conciencia de sí, de Dios, que lo se conoce en el saber del hombre», Dios presente en todo el recorrido del saber, o de su Lógica, que a la vez se esclarece y se recoge como Razón en el pensamiento del filósofo.

Esta concepción especulativa de la Revelación se acaba en la Razón, pero no se ve como permanecería un *Mysterium*, es decir, un Dios al que podríamos tener todavía un acceso de naturaleza religiosa. Una idea no habla y, al contrario que en el caso de un nombre, no podríamos invocar o rezar a una idea. En este punto se verifican las palabras de Heidegger: «Causa sui. Tal es el nombre que conviene a Dios en la Filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni

sacrificarle. El hombre no puede ni caer de rodillas lleno de temor ni tocar instrumentos, cantar o bailar delante de la Causa sui» (*Identité et Différence*, tr. A. Préau, Cuestion I, Paris, 1968, p. 306).

### *El misterio y la ciencia*

Una segunda consecuencia de esta concepción moderna de la razón, distinta del despliegamiento especulativo que acabamos de evocar, pero que es como el último vástago, es la amplitud del campo de investigación de la ciencia, en el sentido de las ciencias llamadas exactas, y de sus consecuencias técnicas. También podríamos calificar este campo racional de «monológico», en la medida que el sujeto de la ciencia, por encima de la personalidad concreta de los investigadores, es un sujeto trascendental impersonal que no tiene frente a frente sino objetos. La cuestión de la Revelación y del Misterio no podría concernir a un sujeto tal. La de la Revelación porque el progreso del conocimiento depende de sus operaciones teóricas o experimentales y por este motivo no puede haber verdades científicas reveladas. La del Misterio, porque la ciencia no aborda sino lo que para ella se cuestiona que bajo forma de problema, lo que podríamos expresar parafraseando una fórmula de Marx: «La ciencia no se pregunta sino los problemas ella puede resolver». Lo que no quiere decir que un científico no pueda tener, y captarlo a partir su propio campo de investigación, un sentido del misterio, pero éste no puede, por principio, ser objeto de la investigación científica.

## 2 LA PALABRA Y EL ESPACIO DIALÓGICOS DE LA REVELACIÓN

Por esto, la concepción del *Logos* como *ratio* —arreglo o disposición de las cosas— parece que deba ser ampliada a una concepción del *Logos* como *Verbum*, Palabra o espacio de interlocución que se podría calificar de «dialógico», para que una Revelación sea al menos posible. El término «dialógico» parece preferible al de «dialéctico» en la medida que la dialéctica designa un movimiento autónomo de la razón o de la idea, mientras que el de dialógico da la primacía a la persona de los interlocutores y prima su compromiso en el uso de la palabra sobre el contenido del mensaje comunicado. Los interlocutores tienden

a desaparecer cuando se prima la claridad de la idea; en cambio, permanecen distintos y preservan su propia diferencia cuando se resalta el intercambio de la palabra.

### *El logos como palabra*

Esta diferencia que subrayan hoy los acercamientos del lenguaje como *Speech Act* según la expresión de los lingüistas anglo-sajones, permite considerar la dimensión de acontecimiento de la palabra, es decir, que contempla no sólo el hecho de que un discurso empiece en el tiempo, sino que este «initium» implica una *iniciativa* de aquel que toma la palabra y compromete por consiguiente su responsabilidad en la verdad del contenido comunicado. Correlativamente también es comprometida la responsabilidad del que oye, el cual puede aceptar como verdadera o rechazar como dudosa la palabra que le es dirigida. Este esquema, que traduce someramente la estructura del diálogo interhumano, parece analógicamente transponible a la relación entre el hombre y el Misterio divino tal como la hace aparecer la Revelación en la tradición cristiana.

Resaltamos primero que el Logos johánnico ha sido siempre comprendido Palabra y no como idea. Las grandes fórmulas del prólogo de Juan: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» y «λόγος σὰρξ ἐγένετο» son traducidas por «in principio erat verbum» y no «in principio erat ratio», «Verbum caro factum est» y no «ratio caro facta est». En las diferentes etapas de la Revelación —tal como los recuerda la constitución *Dei Verbum* en su primer capítulo: Creación, inspiración profética, manifestación plena en Jesucristo— es siempre mencionado el Verbo como expresión eterna del Misterio de Dios. Ahora bien, el Verbo se expresa a partir de una voluntad y de una libertad —«Dios ha *querido* manifestarse y comunicarse El mismo» (I, 6)— que designan el corazón del Misterio como aquello que, a la vez, nos es dado a conocer y que no puede dejar superarnos. Que Dios se revela libremente nos indica que su Misterio no es el de un enigma a resolver o de un código a descifrar, porque en este caso la carga de su conocimiento incumbiría a sólo a nuestra razón; sino que es como una realidad que viene hacia nosotros y nos interpela en cuanto a una relación interpersonal con ella o más íntimamente todavía, en cuanto a una relación de parentesco. Esta matriz analógica que irá precisándose con el despliegue de la Re-

velación, nos llevará con Jesucristo a llamar a Dios «Nuestro Padre», a designar, por consiguiente, el Misterio como la fuente de amor que nos ha querido y nos ha llamado antes de haber sido engendrados. Pero si este don que el Misterio nos hace de sí mismo y de nosotros mismos se origina en su propia libertad, ésta queda por siempre indecible, superando al movimiento propio toda razón o toda motivación que pudiéramos proyectar sobre ella, buscando leer, como por encima de su hombro, sus secretos y sus designios. En una palabra, el Misterio de Dios se da, sin duda, a conocer; pero a condición que hayamos previamente aceptado *reconocerle*, es decir de recibirle como la dimensión que antecede y envuelve todo conocimiento, o como lo incomprendible que sobrepasa toda comprensión: *si comprehendis, non est Deus*.

Ahora bien, la paradoja de un misterio que no se revela sino manteniéndose misterio, parece implicada en la noción misma de palabra. En cuanto exteriorización de una interioridad, la palabra preserva, en tanto que acto de expresión, el secreto de la fuente de dónde brota este acto. Así, si la Creación descansa ya sobre la palabra de Dios y es a este título expresión de Dios, incitándonos a reconocer en ella como su firma (Rom 1, 20), es también aquello por lo cual Dios se distingue y por lo cual, de alguna manera, se retira en su trascendencia. El mundo creado verdaderamente nos dice algo de Dios pero, en cuanto efecto de su palabra, dice también que el mundo no es Dios. De manera semejante, una obra artística o literaria verdaderamente dice alguna cosa de su autor, pero no se identifica jamás con él.

### *Palabra y oscurecimiento teofánico*

Sin embargo se objetará: ¿no será diferente en el caso de plenitud de la Revelación que es la manifestación del Misterio de Dios en Jesucristo?. Es verdad que en la persona de Cristo el Verbo debe ser comprendido en un sentido perfectamente transitivo, es decir, no como produciendo un término distinto de El, sino como contenido El mismo totalmente dentro de este término: el Que habla y la Palabra están el uno en el otro, la Palabra es el Que habla y el Que habla es la Palabra. Pero precisamente no hay nada más lejano a la Encarnación de la Palabra o del Verbo que reduzca esta Palabra a un espectáculo mudo, por contrario, la Encarnación realiza, más y más, la Pala-



bra como discurso, es decir, como aquello cuyo sentido se despliega en el espacio del diálogo, donde una libertad —la de Dios— se dirige a otra libertad —la del hombre—. En la medida que la teofanía se hace más insistente en lo visible, primero en la Creación, luego en los acontecimientos determinantes de la historia del pueblo de Dios, finalmente, en los acontecimientos de la vida de Jesús; más esta visibilidad apela a una palabra «pronunciada» (*Dei Verbum* I, 4; cfr. Jn 3, 34) por Jesús mismo para que se desvele el sentido invisible de lo que ha sido dado a ver. La Palabra que se da a entender debe hacer hermeneútica del Verbo que se da a ver.

Por eso, paradójicamente, a medida que la palabra nos hace penetrar en lo profundo del Misterio de Dios, disminuye la superficie sobre la cual este Misterio se hace visible. Esta paradoja es la que ha subrayado Pascal en su meditación sobre el «extraño secreto»: «El ha permanecido escondido debajo del velo de la naturaleza que nos lo cubre hasta la Encarnación; y cuando parecía que había aparecido, se escondió todavía más cubriéndose de la humanidad. Era más reconocible cuando era invisible, que cuando se hizo visible. Y al final, cuando quiso cumplir la promesa que hizo a sus apóstoles de permanecer con los hombres hasta su última venida, escogió permanecer en el más extraño y el más oscuro secreto de todos, que son las especies Eucarísticas» (*Carta a Mlle. de Roannez*, Oct. 1656). Se podría ver en este oscurecimiento teofánico, la indicación de una predestinación que pone a prueba, por el claro-oscuro de los signos que Dios da de su presencia, la fe del creyente y la ausencia de fe del increyente: el oscuro es bastante claro para suscitar la fe de aquel que busca a Dios, la claridad suficientemente oscura para dejar en la indiferencia al que no lo busca. Esta parece ser la posición de Pascal. Pero nos podemos preguntar también si el obscurecimiento teofánico no tiene por sí mismo un valor de revelación denunciando por adelantado todos los falsos pretextos que nos llevarían a ver el Misterio ahí donde no está, especialmente allí donde aparecía revestido de los falsos prestigios que busca el mundo: «si el hombre deviene realmente el lenguaje de Dios (*Gott redet als Mensch*), no lo es forzando su naturaleza a tender a lo sobrehumano, buscando sorprender, ser más grande, más llamativo, más célebre y más asombroso que todos los demás; sino deviniendo hombre como todo el mundo y caracterizándose justamente en su trivialidad como el Único: 'el no grita, el no eleva el tono, el no hace entender su voz en las calles' (Is 42, 2, Mt 12, 19). Aquello que es insignificante

debe manifestar lo que es lo más evidente» (H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, I, París, Aubier, 1975, p. 386). Kierkegaard expresa una idea análoga en el tema de lo *incógnito de Dios*: lejos de manifestarse sino en lo que está fuera de la norma, el Misterio se manifiesta dentro de lo normal u ordinario, cuya trivialidad lo esconde y lo eclipsa poniendo en evidencia su maravilla de un modo negativo, mediante una corrección de la intemperancia de la mirada que es así llevada a buscar a Dios sin su Gloria, o a buscarlo como un Dios cuya Gloria no está antes que la figura del Servidor: «No hemos pensado que fuera El» (Versión de Pascal de Is. 53, 3). Si el Misterio de Dios es Misterio de amor, implica esta purificación de los sentidos que nos reconduce desde su visibilidad a la autenticidad de su presencia invisible: Dios quiere ser amado por El mismo y no por su apariencia. E inversamente la aparición de Dios es sin apariencia porque manifiesta la profundidad de su amor, es decir se autentifica en una visibilidad que lo significa sin tratar de seducir.

Añadimos, sin embargo, que la manifestación de Dios en Jesucristo y en el sacramento de su Iglesia sería irrelevante e insignificante si la Palabra no nos permitiera ver el invisible en el visible, es decir, descubrir en el Verbo encarnado el Misterio trinitario. En su visibilidad, Jesús manifiesta la invisibilidad del Padre al que invoca y al que nos invita a invocar; y la del Espíritu que El hizo descender sobre los discípulos. El reconocimiento del misterio de Dios se hace así en Cristo, pero en vista del Padre y en el Espíritu. Por eso es mediante el don del Espíritu como comprendemos la palabra de Jesús, y mediante esta comprensión como reconocemos en él la Encarnación de la Palabra de Dios: «a fin de hacer siempre más profunda la inteligencia de la revelación, el Espíritu Santo no cesa, por sus dones, de hacer más perfecta la fe» (*Dei Verbum* I, 5). Resaltemos que mientras la garantía de la idea es la evidencia, esta visión intelectual que pone el sujeto en relación inmediata con el objeto de su conocimiento, la garantía de la palabra es la *fe*, que nos asegura la verdad únicamente por la mediación de Otro al cual damos nuestra confianza. Que la Palabra se dirige a nosotros en la fe, que está siempre asociada a una cierta de obscuridad, significa que no somos capaces de enfrentarnos a un Misterio como nos enfrentamos a una idea, sino que la misma aparición del Misterio es una mediación que nos reenvía a una fuente de la Palabra, exterior y trascendente a todo contenido de nuestra propia conciencia. Recibiendo su garantía de Otro, la fe puede afirmar lo que ha acepta-

do *firma certitudine*, pero una certeza transmitida y aceptada que no podrá jamás en esta vida verificar como *evidentia*.

### *Palabra y testimonio*

Este vínculo intrínseco de la Revelación con la Palabra de Dios nos conduce, en consecuencia, a subrayar el papel jugado por el testimonio en el modo de adquirir la verdad mediante la revelación. De la cuestión compleja del testimonio aquí sólo tendremos en cuenta algunos aspectos relativos a la dialéctica Misterio-Revelación, que nos permiten presentar la Palabra como espacio de interlocución entre Dios y el hombre.

Recordamos primero que Cristo es calificado de Testigo, pues es el testigo primordial, «testigo fiel y veraz» (Ap 3, 14), del Misterio de Dios; y es sobre este testimonio radical sobre el que se funda el testimonio apostólico. Ahora bien, lo propio del testimonio es ser una palabra, ya que la verdad que fundamenta sobrepasa su posibilidad de verificación; lo que significa que no es posible ninguna verificación empírica que permita establecer este tipo de verdad al margen del testigo o sin él, no que deba ser excluida a priori toda forma de verificación. Esto vale a propósito del testimonio humano, por ejemplo en el marco jurídico de un proceso o en el de la investigación histórica: la verdad de un hecho pasado, en su configuración singular, es indisociable de la palabra que da cuenta de ella porque, como pasado, este hecho no es reiterable. A fortiori, la inseparabilidad entre verdad y palabra debe ser característica de una Palabra en la cual el Absoluto testimonia libremente de sí mismo. Una Palabra que viene al mundo sin venir del mundo, no puede tener su fundamento o su punto de apoyo último en el mundo, sino sólo en la autoridad trascendente de la cual emana. Por eso la aceptación de esta Palabra implica una creencia o una fe que supera la falibilidad del testimonio basado en la sola palabra del testigo, ya que esta falibilidad hay que negarla ciertamente en Aquél que no puede «ni engañarse ni engañarnos», pero que, sin embargo, tiene que ser presupuesta como el riesgo que el creyente debe asumir no buscando asegurar en sí mismo la verdad de una Palabra que sólo Dios puede asegurar. Este desplazamiento del fundamento de la verdad es subrayado por San Pablo en la oposición que pone entre la sabiduría de los hombres, que se asegura ella misma de

la verdad, y la sabiduría de Dios, que nos instruye por la luz del Espíritu sobre aquello que el hombre no podría tener idea alguna: «Mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración hecha por el poder del Espíritu para que vuestra fe no se fundase sobre la sabiduría de los hombres sino sobre el poder de Dios» (1 Cor 2, 4). Se podrá señalar curiosamente en el versículo 1 de este capítulo la doble lección del pasaje: «Yo he venido para anunciar el misterio (μυστήριον) de Dios» que puede también leerse «Yo he venido para anunciar el testimonio (μαρτύριον) de Dios», como si μυστήριον y μαρτύριον fueran sustituibles, el lugar del testimonio fuere también el del misterio y los dos términos pudieran por consiguiente intercambiarse sin alteración de sentido. Revelándose el Misterio testifica sobre Sí mismo y como testimonio de Sí mismo, nos invita a entrar en él.

Esta solidaridad de la Palabra y de la Verdad en el testimonio nos incita desde entonces a considerar al testigo, cuya persona se compromete precisamente en la Palabra: la verdad del testimonio no es solidaria con la palabra sino en cuanto la palabra es solidaria con la persona del testigo. El testigo (*testis*) garantiza «sobre su cabeza» la verdad de lo que testifica. No es, pues, testigo en sentido fuerte sino en cuanto que responde de lo que afirma hasta con el precio mismo de su propia vida. La sangre como precio de la verdad marca el uso corriente de la palabra «mártir». Pero no basta morir por una causa para que ésta sea verdadera. ¿Qué verdad vale entonces el precio de la vida? Podemos contestar: una verdad que ella misma sea la vida, y que por lo mismo la da. Por los testigos que le han confesado, somos reconducidos a la figura del Testigo absoluto del Misterio de Dios, el Cristo muerto y resucitado, que envuelve en su testimonio único, el de todos los confesores y mártires hasta el final de los tiempos. Hemos dicho que la palabra pronunciada por el Cristo hace la hermenéutica o la exégesis del Verbo Encarnado, pero hay que decir también lo inverso: sólo encarnándose el Verbo podía asumir hasta al fin la verdad de su testimonio como palabra pronunciada. En el misterio de su vida terrenal, de su muerte y de su resurrección, el Cristo cumple lo que ha testificado en su «decir» y lo que se había testificado sobre El: «Esto es lo que os decía cuando aún estaba con vosotros: es necesario que se cumpla todo lo que está escrito sobre mí...» (Lc 24, 44). Y por ello hasta el cumplimiento de su Palabra que marcará su vuelta, el Testigo único del Misterio de Dios tiene también necesidad de testigos vivien-

tes en su Iglesia que puedan atestiguar con su vida y sobre su cabeza que esta palabra es verdadera.

### 3. LA VISIÓN COMO CUMPLIMIENTO DE LA REVELACIÓN DEL MISTERIO

El cumplimiento de la Palabra ha sido siempre caracterizado en predicación apostólica y en la tradición de la Iglesia, como visión de Dios en la Gloria del Hijo a partir de su última venida. Nos queda pues por evocar, en el breve desarrollo de un último párrafo que puede servirnos también de conclusión, esta visión en la cual la Revelación se completa realizándose como Salvación.

El misterio, hemos dicho, no se revela sólo como idea en el espacio monológico de la razón, sino más bien como Palabra en el espacio dialógico de interlocución. La reserva o el secreto del Misterio divino corresponde menos a una voluntad de esconderse que a una voluntad de comunicarse en su misma esencia, por tanto, en su alteridad o su diferencia con el hombre. En cuanto tal, esta diferencia escapa a la lógica identificadora del concepto. Paradójicamente, entonces, cuanto más se revela el Misterio divino, más se acrecienta la distancia que lo separa de la conciencia. Pero, entonces, también le compete a El mismo llenar esta distancia, no comunicando ideas o informaciones separables de su ser, como los εἶδολα o «simulacros» de los epicúreos, sino comunicándose o comunicando su propio ser, lo cual justifica en el sentido más fuerte la expresión de *auto-comunicación*. Esta expresión significa, no sólo que Dios es el sujeto de esta comunicación, sino que El es también, si se puede decir así, el contenido; y esto no solamente a título informativo, sino también a título constitutivo porque «en El tenemos la vida, el movimiento y el ser» (Act 13, 12). Más bien, El comunica a nuestra vida creada su propia vida increada que nos santifica como gracia en la fe, pero que debe, cuando su Palabra sea cumplida, revelarse a nosotros como visión. «Ahora, vemos en un espejo y de modo confuso, pero luego lo veremos cara a cara. Ahora nuestro conocimiento es limitado, luego conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12).

La perspectiva que ofrece este versículo nos permitirá resumir el trayecto que puede cubrir una reflexión sobre la auto-comunicación del Misterio divino. La idea, que hemos dicho daba lugar en la época

moderna a una auto-constitución de la conciencia, podría ser como una imagen del espejo que nos impide ir más allá de lo que vemos *in speculum et in enigmatae*. El espejo de la conciencia encarcela la imagen re-enviándola a la conciencia constituyente, impidiéndola salir de su propio reflejo, y, a su vez, la imagen encarcela al espejo porque no hay espejo sin imagen, y en este caso es la de su propio vacío que no puede reflejar sino desapareciendo como espejo. Incluso si la idea viniese a culminar en un saber absoluto, no llegaríamos jamás a este saber, puesto que el saber del absoluto no es sino el absoluto del saber.

La Palabra que, al contrario, nos pone en relación con el Misterio como con la exterioridad de Otro, no lo identifica jamás con un saber (de sí) que devendría auto-posición y auto-poseción de la conciencia. Venida desde arriba y del exterior, la Palabra desestabiliza y desarticula un yo que quisiera centrarse sobre sí mismo y cumplir su destino en un saber de sí. «Viviente es, en efecto, la palabra de Dios, más enérgica y más tajante que ninguna espada de doble filo. Ella penetra hasta dividir alma y espíritu, articulaciones y médulas» (Hb 4, 12). Subrayemos que en su corte quirúrgico, la Palabra no tiene solamente como efecto desestabilizar la conciencia sino alcanzar el hombre en lo más íntimo de su ser, en el misterio de su conciencia, puesta así al vivo y ordenada a remitirse a Otro en lo que le es más esencial o, retomando una fórmula de los filósofos de la existencia, «por lo que en ella hay de ella misma». Pero de este Otro, no dispone; está bajo de su mirada sin verle. «No hay creatura que escape a su vista; todo está desnudo a sus ojos, todo está subyugado por su mirada. Y es a ella que debemos rendir cuenta» (Id. 4, 13).

Sin embargo, ¿podríamos entender una Palabra que nos llama a una conversión radical si no pudiéramos saber nunca de qué boca proviene?. Ya que ella nos alcanza lo más profundo, la Palabra produce también en nosotros la metamorfosis que nos dará la mirada que nos permita ver la cara a la cual pertenece esta boca. La asimetría de la interlocución del hombre con Dios, contiene en germen su transformación en una simetría dónde el que habla-mira, podrá ser a su vez mirado: «Entonces, dice S. Pablo, conoceré como soy conocido». La noche de la fe donde sólo captamos la Palabra está ya atravesada por la esperanza de esta transformación, en la que el Espíritu de Dios nos dará el ojo capaz de soportar su Luz sin ser deslumbrados. Maestro Eckart expresaba en uno de sus sermones esta transformación óptica: «el ojo con el cual veo a Dios, es el mismo con el que El me ve; mi

ojo y el ojo de Dios no son sino un solo ojo, y una sola visión y un solo conocimiento y un solo amor» (Serm. 13 *Qui Audit Me*). Porque Dios se comunica a Sí mismo a nosotros, nos dará el perfeccionamiento de esta comunicación en lo que Sto. Tomás llama «Scientia Dei et beatorum», expansionándose en la visión la vida que El nos da ya por su gracia. Pero lejos que el Misterio se disipe, es entonces cuando El se nos aparecerá como Misterio en su amplitud infinita: «hace falta precisar claramente, escribe U. von Balthasar, que este carácter del Dios que revelándose, se manifiesta incomprensible, forma parte de la evidencia objetiva de lo que es la revelación; y esto es así por no estar condicionado por la oscuridad de la fe terrena. La evidencia no podrá perder este carácter en la visión cara a cara: al contrario, será precisamente entonces, cuando la incomprensibilidad del misterio de Dios, propia de todo conocimiento de El, llegará necesariamente a su máximo» (op. cit., p. 390). Si, en efecto, este Misterio es Amor, no podremos penetrarle y conocerle sino en cuanto incomprensible libertad de Amor.

Es en esta línea donde parece que se supera la antinomia, que evocábamos al principio: si el misterio se revela por completo, ¿no deja entonces de ser un misterio?. Esta pregunta no tendría respuesta, si la revelación fuese asimilada a un puro conocimiento, llevado a cabo como una empresa doy un dominio, de tal modo que su resultado resolvería su objeto como un problema se resuelve en su solución. Pero la revelación del Misterio no lo resuelve ni lo disuelve, sino que, al contrario, manifiesta su profundidad, que se nos aparecerá más vertiginosa cuando podamos mirarla cara a cara. Siguiendo a Dionisio Areopagita, Nicolás de Cusa habla de esta conversión de nuestro *saber* sobre Dios en *nesciencia* o en *docta ignorancia* a medida que nos acercamos a El: «El gran Dionisio la califica (la *docta ignorancia*), al principio de su libro de los *Nombres Divinos*, de conocimiento supereminente y divino, añadiendo que este conocimiento, por el cual la Super-esencia es en sí objeto de nesciencia, sobrepasa toda palabra y todo pensamiento, que debe ser prescrito en lo que concierne a Dios» (*Apologie de la docte ignorance*, en *Trois traités sur la docte ignorance*, París, Cerf., 1991, p. 56). El conocimiento del misterio no nos da de éste más que una nesciencia y, por tanto, esta nesciencia es un conocimiento. Existe entonces una forma de conocimiento compatible con la persistencia del misterio, tal que el misterio se acrecienta con el conocimiento mismo. Podemos también decir que cuanto más se acerca el

conocimiento a la verdad, tanto más ésta manifiesta la desproporción entre el sujeto cognoscente y la realidad a conocer. Esta desproporción no es sólo la del finito ante el infinito, sino es la del Amor a la luz del cual, en el esplendor incomprensible del Rostro divino, comprendemos todas las dimensiones del universo: «arraigados y fundados en el amor, podréis comprender, con todos los santos, cual es la anchura, la longitud, la altura, la profundidad, y de conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento...» (Ef 3, 18).