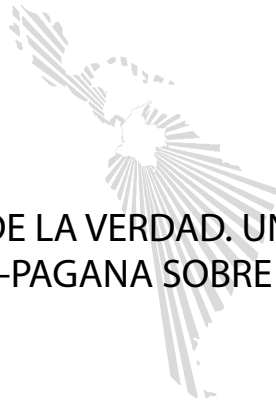


## ENSAYO



## EL JUICIO DE LA VERDAD. UNA LECCIÓN CRISTIANO-PAGANA SOBRE LA VERDAD

**JOHN ALEXANDER GIRALDO CHAVARRIAGA**

jagiraldo@unicauca.edu.co

Grupo de Interés en Filosofía de la Ciencia y la Metodología  
Departamento de Filosofía. Universidad del Cauca

### Resumen

Este artículo está dedicado a un tema fundamental de la filosofía moral: la verdad moral y su relación con el juicio político. No se trata de una generalización teórica, sino de una exposición crítica de uno de los pasajes que a propósito de la verdad ha sido más frecuentemente citado en la literatura filosófica, política, jurídica y religiosa en Occidente: el juicio de Jesús en la escritura neotestamentaria. Esta exposición asume una labor interpretativa frente al enigma de la verdad planteado paradigmáticamente por el evangelista Juan en boca del gobernador Poncio Pilatos. En su desarrollo se irá configurando una concepción pragmática de la verdad que oscila entre el relativismo moral y el absolutismo jurídico.

**Palabras claves:** Verdad, Juicio, Justicia, Testimonio, Opinión, Público, Política, Conciencia, Autoridad, Inocencia.

*“El amor por la verdad, que nos conducirá hacia muchas peligrosas aventuras, esa famosísima veracidad de la que todos los filósofos han hablado siempre repetuosamente, ¡cuántos problemas nos ha planteado ya! ¡Y problemas singulares, malignos, ambiguos!”*

Friedrich Nietzsche. *Más allá del bien y el mal*. §1

*“En esto consiste toda la virtud del juez, como la del orador: en decir la verdad”*  
Sócrates. *Apología*

*“No se debe privar de la vida al hombre que predica una moral pura;  
el acusado, según la declaración de sus mismos enemigos,  
predica siempre una moral excelente;  
luego no se le debe castigar con la última pena”*

Voltaire. “Verdad” en el *Diccionario filosófico*  
(Supuesto silogismo propuesto por Pilatos luego de estudiar seis meses de lógica)

## Introducción

La pregunta por el significado de la palabra verdad ha ocupado la mente de los filósofos desde el mismo momento en que la filosofía buscó la forma de validación del conocimiento del mundo y del hombre mismo. Sin embargo, las referencias a lo verdadero son aún más antiguas que la filosofía misma. La calificación de algo como verdadero o falso tiene lugar en el lenguaje cuando se descubre la posibilidad de la mente de representarse el mundo inadecuadamente o la capacidad del habla para enunciar lo que no ha tenido lugar, es decir cuando el ser humano se encuentra ante la posibilidad de engaño a través del lenguaje o del pensamiento. Sabemos que el pensamiento no pueda darse sin un lenguaje que lo articule, y que el lenguaje expresa la posibilidad de lo que es pensable. Esta doble y recíproca relación de una instancia mental y otra lingüística es en esencia la expresión tanto interna como externa de una misma realidad de la racionalidad humana. La verdad aparece como un marcador de una relación compleja y no del todo clara entre lo que se dice y lo que se cree, o entre lo que se cree y lo que ocurre o entre esto último y lo que se dice. La descripción de algo conforme a su ocurrencia se tiene por verdadera, al igual que la creencia en algo que se da por sentado o la anunciación de algo en conformidad con lo que realmente se piensa.

La necesidad de calificar lo dicho o lo pensado en términos de la verdad ha sido siempre una necesidad práctica para la existencia humana. Diferenciar con certeza si un fruto es o no comestible, si el tránsito por un lugar representa o no una amenaza, si una

acción ha causado el enojo de alguien o su satisfacción, o si una determinada época del año es el momento oportuno para migrar, son ejemplos de situaciones que han puesto al ser humano en un horizonte de sentido que determina su relación con el mundo para hacerla afortunada. La representación de lo verdadero hace parte de la esfera de la acción humana toda vez que el obrar del hombre se caracteriza por una conducta conciente o racional, que en su forma básica consiste en la elección de los medios adecuados para el logro de los fines perseguidos. Esa necesidad racional de identificación de medios adecuados para la realización de objetivos prácticos unida a la inquietud por comprender los fenómenos del mundo y al deseo de explotar las potencialidades del pensamiento da origen a la ciencia.

La irrupción de la ciencia, incluso en las manifestaciones “precientíficas” de la antigüedad planteó el problema de la verdad en términos del conocimiento verdadero. También aquí se trataba de distinguir el conocimiento cierto de la mera opinión, o de separar lo real de lo aparente; los criterios para hacerlo invocaban la razón misma. La pregunta por la verdad se orientó, entonces, a la búsqueda de fundamentos para afirmar lo verdadero, para justificar su elección o para argumentar en su favor. En general, la pregunta por la verdad parecía menos difícil y menos arbitraria si era formulada en un plano práctico y no en uno esencial. La definición de los criterios de verdad ha sido una tarea que en apariencia goza de mayor concreción que la definición o el significado de la verdad. Los criterios son útiles para distinguir lo que es verdadero de lo que no lo es, pero la definición revela la

naturaleza misma de la verdad. Huelga decir que todo criterio acerca de algo expresa ya un sobreentendido de ese algo, esto es, una forma de concebirlo, una definición previa aunque vaga. La concepción científica de la verdad involucra la posibilidad que tienen los juicios de ser verdaderos y, por lo tanto, los enunciados que los expresan. Definir criterios de verdad significa contar con reglas generales que permitan racionalmente diferenciar lo verdadero de lo que no lo es. Estas reglas toman la forma de enunciados condicionales: si *esto* cumple con *aquello* entonces es verdadero. Con base en estas reglas la ciencia establece sus métodos de validación de teorías; lo que le ha permitido sostener, no sin ciertas y fundamentales objeciones, que dichas teorías expresan un conocimiento verdadero.

Más allá de este horizonte de facticidad que configura el saber “desenvolverse” en el mundo y el saber más elaborado que llamamos conocimiento científico, se configura el universo de lo simbólico de la acción humana. En este universo se ha establecido un conjunto de creencias que por definición no admiten cuestionamiento o duda. Las creencias religiosas surgidas por la necesidad de darle una orientación moral y un sentido trascendental a la existencia, tienen una base dogmática y como tal, incontrovertible. Esta expresión de lo verdadero como revelación de una autoridad divina y de un orden moral y natural establecido por una voluntad suprema, signa lo verdadero en los límites de la comprensión humana y lo fija en la esfera de lo sagrado. La pregunta por la verdad en el ámbito de lo religioso es la pregunta por la religión verdadera, por la palabra revelada, por la escritura sacra o por el cumplimiento

o encarnación de la promesa divina. No es pues una pregunta formulada desde el ejercicio crítico para establecer lo verdadero como resultado de un proceso, sino una pregunta formulada para diferenciar lo que ya se prejuzga verdadero sobre lo que se le opone o le resulta incompatible o comprometedor. En este campo discursivo se expresa la doctrina religiosa cuando se ha consolidado mediante formulas dogmáticas.

### **La verdad interrogada según Pilatos o la verdad callada de Jesús**

Recientemente hemos visto una nueva recreación fílmica de uno de los momentos más importantes de la historia sagrada del cristianismo: la pasión de Cristo. El filme en mención, que lleva por nombre *La pasión*, fue producido y dirigido por Mel Gibson y tuvo en su papel protagónico al actor Jim Caviezel. Durante su presencia en Denver, para recibir el premio “Imago Dei” que la Arquidiócesis de Denver otorgó al equipo de producción, Caviezel concedió una entrevista a ACI Prensa en la que le preguntaron por su escena favorita. El actor se remitió a la escena en la que Poncio Pilatos interroga a Jesús y éste le dice: “Aquellos que me conocen, conocen la verdad”, luego de lo cual Pilatos pregunta: “¿Qué es la verdad?”. En la película puede verse que Jesús permanece callado, mientras Pilatos se dirige ahora a su esposa Claudia Prócula y le dice: “¿Qué verdad es ésta?”. A lo cual ella responde: “Si tú no lo sabes, yo no puedo decírtelo”.

Puede afirmarse que en el mundo occidental de tradición cristiana una de las citas más recurrentes a propósito de la verdad proviene del evangelio de Juan; aquel pasaje bíblico en que se basó la referida escena de la Pasión.

Históricamente, el acontecimiento se remonta al gobierno del segundo emperador romano, Tiberio Claudio Nerón, siendo procurador de Judea Poncio Pilatos (cuya permanencia en el cargo se da entre 26 y 36 d.C). Según Juan, Pilatos le dijo a Jesús: “¿Luego, tú eres rey?” y Jesús respondió: “Tú lo dices. Yo para eso he nacido y para eso he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz”. Pilatos le dijo: “¿Y qué es la verdad?” Dicho esto salió fuera otra vez y dijo a los judíos: “yo no encuentro en él culpa alguna” (Jn 18, 37-39). No son pocos los filósofos que han prestado atención a este interrogatorio. Mencionaré solo algunos: Voltaire, luego de citarlo en su *Diccionario filosófico*, comenta con un poco de ironía que es “una lástima para el género humano que Pilatos se fuera sin esperar la contestación de Jesús porque si hubiera tenido paciencia, sabríamos lo que es la verdad”<sup>1</sup>. Nietzsche consideraba que éste era el único pasaje del Nuevo Testamento que valía la pena, justamente por el “razonable” escepticismo de un Pilatos que encara al fanatismo. Más cerca de nuestro tiempo, Gadamer anotó que la pregunta por la verdad, “en el sentido en que la formuló Pilatos sigue presidiendo hoy nuestra vida”<sup>2</sup>.

La interpretación que ofrece Gadamer en un artículo de 1957, titulado *¿Qué es la verdad?* centra la atención en la postura de Pilatos calificándola como liberal y tolerante. Para este hermenéuta la pregunta del procurador significa que “lo afirmado como verdad

por un hombre como Jesús no afecta al Estado para nada”<sup>3</sup>. Sobre este significado el filósofo construye la idea de un Estado imperial tolerante, *sui generis*, que ha podido alcanzar un equilibrio político en el ejercicio de la libertad, especialmente de la libertad de expresión. Esta condición especial se debería a la existencia de dos poderes en la situación política y jurídica de las colonias romanas, donde la fluctuación del poder entre el “rey” judío y el gobernador romano sería la clave de tal equilibrio. Si consideramos estas apreciaciones desde un punto de vista crítico, encontramos que no hubo tan paradigmático equilibrio en la difícil situación política y religiosa de Judea bajo el segundo gobierno imperial. Pese a ser ley que el imperio respetaría las creencias religiosas y las prácticas culturales de las provincias ocupadas, eran frecuentes los levantamientos de la comunidad judía contra el Estado, ya por su política tributaria, ya por la ofensa que las acciones romanas representaban para la tradiciones hebreas, especialmente por la forma peculiar judía de administrar la justicia en relación con las obligaciones morales de orden religioso.

Aunque la situación excepcional de tolerancia y libertad que evoca Gadamer no haya existido realmente en aquel contexto, la conclusión general que extrae de la situación política es correcta: debido a las repercusiones políticas de la búsqueda de la verdad, el “investigador” –quien busca la verdad– se ve tentado a aceptar y enunciar como verdadero lo que le dicta la opinión pú-

1. VOLTAIRE. *Diccionario filosófico*. Tomo III. Buenos Aires: Editorial Araujo, 1938. p. 382.

2. GADAMER, Hans-Georg. “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994. p. 51.

3. *Ibíd.*

blica o los intereses estatales. Este serio problema para la búsqueda objetiva de la verdad y para el reconocimiento de la misma en el discurso de quienes la anuncian, es constante en la vida pública. Afecta no sólo el ámbito de la opinión, sino también el de la ciencia; pero es en el terreno político donde se debate. Gadamer con sus conceptos de libertad y tolerancia cae en una ilusión semejante a la que cegara al gran exponente del positivismo jurídico, Hans Kelsen a propósito de su concepción de la democracia. En su obra *Esencia y valor de la democracia*, alude al mismo pasaje bíblico para resaltar el valor de la democracia aunque el plebiscito popular fuera contrario a Jesús.

En realidad, no ocurrió simplemente que el plebiscito popular le fuera adverso, sino que dicho plebiscito no tuvo lugar: el pueblo no fue consultado representativamente, no hubo una legítima mediación de la voluntad general, para expresarlo en términos de Rousseau. Contra el reproche de los creyentes que afirmarían que este ejemplo habla contra la democracia, dice Kelsen que “hay que admitir ese reproche; pero sólo bajo una condición: que los creyentes estén tan seguros de su verdad política –que llegado el caso también debe imponerse con la fuerza de la sangre– como lo estaba de la suya el Hijo de Dios”. Ignacio Sánchez Cámara en el artículo *Pilatos y la democracia*, advierte acertadamente que el pasaje no habla de la democracia, sino de la verdad<sup>4</sup> y en este caso hay que diferenciar la verdad moral o la verdad

religiosa, defendida por Jesús, y la verdad política, la cual parece interesarle especialmente al propio procurador y al conjunto de los acusadores. Como se verá más adelante, la apelación al pueblo no es democrática en tanto sólo fue escuchada la voz de los acusadores que se aglutinaron en las afueras del palacio donde el juicio fue llevado a cabo.

Errores de apreciación como los señalados son de vieja data. Hegel se había percatado con cierta indignación de la valoración positiva que en su época se concedía a la actitud de Pilatos. En su *Ciencia de la Lógica* escribe: “este abandono de la indagación de la verdad que en todo tiempo ha sido mirado como señal de un espíritu vulgar y estrecho, es hoy considerado como el triunfo del talento. Antes, la impotencia de la razón iba acompañada de dolor y de tristeza. Pero pronto se ha visto a la indiferencia moral religiosa, seguida de cerca de un modo de conocer superficial y vulgar, que se arroga el nombre de conocimiento explicativo, reconocer, francamente y sin emoción, esa impotencia y cifrar su orgullo en el olvido completo de los intereses más elevados del espíritu”<sup>5</sup>. Esta actitud hacia la verdad que Hegel y Nietzsche ligaron, cada uno a su manera, al escepticismo, adquiere el aspecto de un escepticismo no filosófico. Con ello quiero referirme no al reconocimiento de los límites de la comprensión humana para aseverar como cierto un conocimiento, sino al descrédito de todo intento por establecer algo verdadero, en otras palabras a un escepticismo decadente.

4. SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. “Pilatos y la democracia” en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=7506> actualizado al 2007-09-12.

5. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. 4ª edición Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.

En el juicio asistido por el procurador Pilatos la expresión de este escepticismo decadente, sin duda integrado a la cultura romana, configura un subjetivismo moral. El sentido de la verdad defendido por Cristo, sea cual fuere, tenía sinceras pretensiones de objetividad en el campo moral. El sentido de Pilatos era claramente subjetivista, aunque en el manejo político de la situación no dudara en recrear un sentido objetivo de verdad que justificara sus acciones ante la opinión. Esta tensión está presente como crítica a las concepciones relativistas y subjetivistas de la verdad, que frecuentemente se proclaman para desvirtuar otros discursos, pero que se acallan cuando se quiere imponer el propio. De modo que los “privilegiados jueces de la verdad” intentarán convencer a otros del valor relativo de sus afirmaciones pero recomendarán el acatamiento de aquellas “verdades” en las que conviene creer, cuidándose de no revelar los engaños y las apariencias que las sustentan. La verdad vista en relación con el intento de hacer valer socialmente un discurso por sus implicaciones favorables al poder es propia de este modo de pensar. Aunque suene paradójico, esta forma de relativismo moral de la administración pública conlleva al absolutismo jurídico, para nada favorable a la democracia y sus principios rectores de libertad, tolerancia e igualdad. El juez Pilatos de arroga el derecho de la verdad al imponer la voluntad estatal por encima de toda creencia. Su sentencia es ley absoluta, tiene el valor de la verdad, fija lo verdadero, aunque lo haga de una forma tan sutil que puede, incluso, negar la existencia objetiva de la verdad. Recientemente Diego Medina en el *Dialogui del terzo millennio* sostenido

con Sbailò fijaba una idea semejante con la sugestiva frase: “El Estado se ha apoderado de la verdad y lo ha hecho de la forma más sutil posible”.

Aunque sea cierto, siguiendo a Voltaire, que el pasaje del interrogatorio de Jesús por Pilatos deja en vilo la concepción cristiana de la verdad, no es cosa para desestimar que ofrece, aunque solo sea tácita y veladamente, la concepción que el procurador romano tenía de la verdad. Aunque aquel juicio quizá no haya tenido para Pilatos mucha trascendencia, es un hecho que se constituyó en el más importante de la historia religiosa del mundo occidental. El supremo juez, cuya investidura le había sido otorgada por el gran César, debía suponer que el humilde judío llevado al pretorio no podría enseñarle algo que no hubiera aprendido antes de los preceptores imperiales. Puede especularse que Pilatos no esperaba una respuesta de su acusado, porque ya contaba con una concepción de la verdad que a la sazón debía considerar sólidamente establecida. Su pregunta sin respuesta, seguida del fin del interrogatorio y de la resolución del juicio, es claramente una pregunta retórica que bien pudo estar acompañada de un gesto irónico.

La falta de oportunidad para dar una respuesta a la pregunta formulada retóricamente por el procurador romano sigue, en efecto, despertando la inquietud de los contemporáneos que encuentran en el evangelio de Juan un marco más que adecuado para fijar un sentido absoluto de la verdad. El novelista francés Maxence van der Meersch, buscó compensar en la ficción literaria la ausencia de una respuesta: “*La verdad, Pilatos, es ésta: ponerse al lado*

de los humildes y de los que sufren". Este sentido de la verdad, de carácter eminentemente paulino, con seguridad no habría sido compartido con Pilatos, quien mostró poca piedad ante un hombre humilde mancillado por la ortodoxia judía. Pilatos no se puso al lado del humilde hijo del carpintero que sufría en manos de las autoridades judías, un provinciano de Galilea, región de la cual jamás había salido profeta alguno (Jn 7,52). Se puso al lado de los orgullosos sacerdotes y del pueblo alborotado en las afueras del palacio. Desde la perspectiva de una verdad presente en los actos piadosos y caritativos, de una verdad teológica cuyo conocimiento lleva a obrar conforme al plan divino, Pilatos no obró en atención a la verdad. No obstante, la tradición popular cristiana ha validado otra concepción de la verdad al otorgar una valoración especial al lavatorio de las manos por parte del procurador romano, suceso que solo relata el evangelista Mateo (Mt 27,24). La doble declaración de inocencia del procurador, la literal, al expresar: "soy inocente de esta sangre" (Mt 27, 24) y la simbólica: al quitarse la sangre de sus manos, responde ejemplarmente a una concepción de la verdad, la del procurador, claramente al servicio de fines políticos<sup>6</sup>.

Mateo y Juan, cada uno a su manera, intentaron que el juicio de la historia favoreciera al juez Pilatos ante un cuestionamiento por la injusticia de su fallo. Mateo introduce dramáticamente la autodeclaración de inocencia

de Pilatos; Juan presenta sus benignas intenciones de dejar al reo en libertad (Jn 18, 29) y le hace afirmar tres veces la inocencia de Jesús (Jn 18, 38; 19, 4; 19,6)<sup>7</sup> y, en consecuencia, su propia inocencia ante una posible acusación de injusticia. Bajo el imperio romano no era desconocido que la posibilidad de administrar la justicia era una con la posibilidad de gobernar injustamente. Cicerón lo había expresado casi un siglo antes de los acontecimientos de la Pasión: "*Summum ius summa iniuria*". De modo que este partidismo de los evangelistas a favor del poder imperial, el mismo que perseguiría al cristianismo primitivo, o bien es revelador de una excesiva ingenuidad política, o bien oculta alguna intencionalidad. Hay quienes han explicado este apoyo a la figura del gobernador como un intento de recargar la culpa en el pueblo judío, cuya ortodoxia no aceptaba el espíritu reformista del cristianismo; recordemos al evangelista: "todo el pueblo respondió: que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (Mt 27, 25). Esta declaración, construida por el evangelista, logró su estatus de verdad y se convirtió en una verdadera condena para muchas generaciones de judíos. Si el Evangelio de Mateo, como asegura Asimov adquiere este talante por la tendencia del evangelista a "interpretar y describir todas las cosas de acuerdo con las profecías, liturgia y lenguaje del Antiguo Testamento"<sup>8</sup>, el cuarto evangelio fue escrito en parte como una apologética romana. En esos tiempos ganarse el favor imperial era

6. Asimov presume que el lavatorio de las manos responde a un ritual de la liturgia judía que Pilatos se habría olvidado realizar y por eso no se incluye en los restantes evangelios, pero que Mateo incluye por su familiaridad con las costumbres judías, ya que no con las romanas. ASIMOV, Isaac. *Guía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Barcelona: Plaza & Janés, 1996. p. 202.

7. Esto concuerda con Lucas 23, 4, 14-16,20-22.

8. Cfr. ASIMOV, Isaac. Op. cit. p. 203.

fundamental para la supervivencia del cristianismo, especialmente porque los gentiles<sup>9</sup> más que los judíos, de quienes los cristianos se habían separado irrevocablemente, eran los llamados a la hermandad de Cristo.

Pero lo que en este trabajo conviene resaltar es el enfrentamiento velado, quizá inadvertido por los mismos evangelistas, entre dos concepciones de la verdad: la de Cristo, a la que se le ha negado su aclaración discursiva, y la de Pilatos, que se hace patente en la conducción del juicio. Con referencia al juicio, correspondía al procurador decidir o no la condena a muerte de Jesús, ya que la sentencia del tribunal judío era la pena mayor. Para ser efectiva o legal ésta debía ser impuesta por la justicia romana que se reservaba el derecho de administrar la pena capital (*ius gladii*) en las provincias sometidas al imperio, entre ellas, Judea. Para esto, el juicio religioso por blasfemia debía convertirse en un juicio político por rebelión o conspiración. En cuanto al juicio religioso, que fue llevado a cabo por el Sanedrín, se sabe que en la época, según las leyes judías, la afirmación de mesianismo sin aporte de pruebas contundentes era considerada un delito grave cuyo castigo era la muerte. En el Levítico (24,16) se establece que la muerte por lapidación debía ejecutarla toda la asamblea a quien blasfemare en nombre de Yavhé. Pero las leyes cambiaron bajo la administración romana que prohibió la ejecución de la pena capital por las propias manos judías. Aunque las escrituras son enfáticas en querer mostrar que la condena de

Jesús es parte de una conspiración del Sanedrín, motivada por la envidia y por el sentimiento de desautorización de los sumos sacerdotes ante la nueva predica, el carácter mesiánico de Jesús se va perfilando en las vivencias con los apóstoles según la narración de los evangelios sinópticos y es un signo constante en el cuarto evangelio. Las pruebas a favor del mesianismo eran básicamente los milagros, y se sabe que los testimonios al respecto fueron tomados por las autoridades judías como pruebas de actos con mediación demoníaca y no divina. Es probable que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, a quien Pilatos remitió el reo por haber nacido en su jurisdicción, esperara que Jesús obrara ante su presencia algún milagro para poder absolverlo en consideración de la ley judaica (Lc 23, 8); de modo que no obteniendo de él lo que esperaba, se limitó a burlarse de su condición y a devolver el reo a Pilatos.

En cuanto al juicio político, si atendemos la tradición bíblica, no hay hechos que demostrarán que Jesús estuviese organizando o liderando una manifestación política contra el imperio, aunque solo fuera a escala local. Mucho menos plausible es que planeara derrocar a las autoridades romanas locales. Incluso en un punto tan corriente de la crítica al Imperio, que de hecho era uno de los motivos principales de enfado y desobediencia civil, cual era la obligación tributaria, Jesús se muestra conforme con las disposiciones imperiales. Lucas muestra el triunfo de la astucia sobre la malicia,

9. Los evangelios de Lucas y Juan fueron escritos para los gentiles y no para los judíos, lo cual se infiere de algunas referencias explicativas como por ejemplo en Jn 2, 13; 6, 4 y Lc 22,1; donde los evangelistas explicitan que la Pascua es una fiesta de los judíos.



cuando al ser interrogado Jesús sobre si era lícito pagar impuestos, éste pregunta de quién es la esfinge acuñada en una moneda y al escuchar que es del César, contesta: “pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Lc 20, 20-26). No obstante, Jesús pudo inquietar a las autoridades al desarrollar su prédica en lugares públicos y causar cierta conmoción social por sus milagros (ofendiendo de paso la buena práctica del ocio al trabajar los días festivos) o por sus instrucciones morales en el templo de Jerusalén (dónde puso a los cambistas a recoger sus monedas y a los vendedores a perseguir a sus palomas) (Mt, 21,12-17; Lc 19, 45-48). Tal vez esto podría configurar el delito denominado sedición que sí tenía importancia para el derecho romano, de hecho, para decirlo en un lenguaje más coloquial, Jesús fue acusado por alborotar al pueblo. Para reforzar las acusaciones debía ligarse este hecho con las supuestas pretensiones de poder de Jesús. Los sacerdotes se rasgaban las vestiduras porque el hijo de José el carpintero y de su esposa María se declaraba hijo de Dios, pero en tanto salían de casa de Caifás se quitaban las prendas rasgadas de su religión y se vestían nuevas túnicas de tonalidades más políticas para acusar, a su amaño, al alborotador de hombres por llamarse a sí mismo “rey de Israel”.

En esta compleja trama religiosa y política, la figura neotestamentaria de Pilatos es políticamente ambigua. Éste aparece como un gobernador capaz de ejercer un poder absoluto: “¿No sabes que puedo darte la libertad o crucifcarte?” (Jn 19, 10), pero también como un juez que carece de la determinación para administrar justicia, ya porque delega o evade su responsabilidad, de-

jando la suerte de Jesús en manos de Herodes (Lc 23, 7) o de los judíos (Jn 18, 39; Mt 27, 22; Mr 15, 12), ya porque siente miedo del vocifero de la muchedumbre (Jn 19, 8) o ya porque su mujer le manda qué hacer: “no resuelvas nada contra ese justo, porque he sufrido mucho hoy en sueños por causa de él” (Mt 27,19). Esa ambigüedad política del personaje bíblico es, sin duda, un efecto de los diversos intereses y perspectivas que acompañaron la redacción de los evangelios, así como de los rasgos polimorfos de la tradición de la iglesia cristiana primitiva que aportó los materiales para la historia sagrada. Con todo, resulta significativo que pese al poder efectivo que tenía el procurador romano, los intereses doctrinales de los evangelistas exhiban a un Poncio Pilatos en apariencia temeroso, carente de determinación y con una “conciencia moral” ejemplar.

La creencia popular ha asimilado esta imagen neutral e inocente del funcionario imperial, incluso la Iglesia abisinia lo canonizó como santo. Pero el orden de los acontecimientos que urden la trama narrativa revela una personalidad distinta: la de un hábil político que veía la conveniencia de que un hombre muriera por el pueblo, concepción compartida con el sumo sacerdote Caifás (Jn 18, 14). Del lado romano, se trataba de satisfacer la ira de los judíos y no provocarlos más. Del lado de los judíos, se trataba de enfocar las acciones imperiales contra un solo hombre y no contra toda la comunidad, mantenida bajo control y vigilancia con el destacamento de tropas que Pilatos tenía en la capital. La habilidad política del personaje consiste precisamente en el enmascaramiento. Por él, los acontecimientos decisivos del juicio se

resuelven en el marco religioso de las acusaciones: la blasfemia de quien ha predicado ser el Mesías, el hijo de Dios, y no en el marco de la justicia romana atendiendo el espíritu de las leyes. El supremo juez crea la impresión de no haber juzgado a Jesús o de haberlo juzgado, declarándolo inocente, cuando en realidad bajo su poder el reo es entregado a los judíos para su crucifixión. Parece buscar alternativas para liberar al reo de una peor suerte, entre ellas: la flagelación, la burla pública y la opción de liberarlo en conformidad con la tradición de la fiesta de Pascua, pero con todo ello no hace más que agitar las masas enconadas contra el reo, delegarles el poder de decidir y saciar la envidia de los sumos sacerdotes (Mr 15,10).

Si en verdad Pilatos deseaba liberar al reo, puesto que tenía el poder de hacerlo, ¿por qué no lo hizo? Habría podido razonar del modo como lo propone Voltaire; en estos términos: “Es deber mío evitar los atropellos de un pueblo sedicioso para pedir la muerte de un hombre sin motivo y sin forma jurídica, así han obrado los judíos en esta ocasión; luego yo debo disolverlos y enviarlos a las prisiones o a sus casas”<sup>10</sup>. Más no lo hizo así, entre otras razones porque su poder no era absoluto, porque las formas jurídicas no siempre están del lado de la verdad pública

y porque ésta última también difiere de la verdad privada. En torno a la figura de Pilatos se construye una inocencia verosímil: parece clara su conciencia moral, pero no actúa en conformidad con su objeción de conciencia, sólo quiere una conciencia libre de culpa ante la opinión pública y ante el juicio de la historia. Lo que Pilatos configura como verdad es la ilusión de un juicio absolutorio para Jesús, cuando en verdad condena al reo a muerte y lo único absuelto es su conciencia de culpa ante el tribunal de los hombres por la vía de la manipulación política para satisfacción del vulgo. La verdad según Pilatos era lo conveniente para la estabilidad política de Judea, para la preservación de su cargo. Estas “razones de Estado”, cuyas sentencias se dirigen a la muchedumbre, afuera del palacio, y las otras razones de la conciencia que pusilánimes emergen en el tribunal del palacio<sup>11</sup>, hacen pensar en aquella distinción kantiana, tan estimada por la filosofía moral, entre uso público y uso privado de la razón. Pilatos, en la serie de intervenciones que le llevan a entregar al reo en manos judías para su ajusticiamiento, hace un uso privado de la razón: en tanto funcionario se rige por cierto “automatismo”, por cierta “pasividad” que no expresa algo distinto que el seguimiento de la política imperial para evitar las perturbaciones del orden público<sup>12</sup>. Pero en sus mani-

10. VOLTAIRE, Op. cit. p. 383.

11. Para el especialista Felipe Fernández Ramos, es claro que el juicio ante Pilatos tiene una configuración dramática, teatral, en la que se definen dos escenarios: el interior del pretorio y su exterior. En el interior tiene lugar el diálogo entre Jesús y Pilatos y en el exterior el de Pilatos y los judíos (Cfr, Nota a Jn 18, 22-19, 16 en *La Biblia para el pueblo de Dios*. Edición totalmente renovada. 17ª Edición. Bogotá: Editorial San Pablo, 2004. p. 1311). Para Fernández, Jesús y el cristianismo entran en confrontación con Roma, en la persona del procurador, pero esa confrontación no se manifiesta en ninguno de los diálogos neotestamentarios que registran el juicio. Más adecuado sería decir que la justicia romana en persona del procurador intenta mediar un conflicto religioso, para terminar convirtiéndose en instrumento de los fines de la parte acusadora. Esta posición mediática de Pilatos, es igualmente teatral va de un escenario a otro: del acusado a los acusadores, y en ningún caso parece obtener de ellos lo que estaría más conforme con su voluntad.

12. Cfr. KANT, Emmanuel. “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*. Bogotá: FCE, 1984. p.p. 28-31.

festaciones acerca de la inocencia de Jesús y de la suya propia, hace un uso público de la razón. Esta escisión de la razón que permite la distinción de sus usos público y privado, puede ser vista como una aberración en casos como éste: una declaración pública de la inocencia del reo, acompañada de una sentencia privada de muerte. Pilatos preludia el desenlace fatídico, por eso pregunta retóricamente: ¿y qué es la verdad?, dando la espalda a su único interlocutor y aprestándose a cumplir su papel como facilitador de la voluntad de los acusadores. Para Pilatos<sup>13</sup>, para los judíos<sup>14</sup> y para los mismos cristianos que esperaban el cumplimiento de las escrituras, la verdad como ilusión ha triunfado.

Volvamos a la pregunta. Una parte de la respuesta que da Jesús al ser interrogado por Pilatos sobre la atribución del honorífico estatus de rey de los judíos, involucra la verdad como algo de lo que puede darse testimonio, pero también como algo que es objeto de adhesión: “(...) he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz”. Hablar con verdad (ser veraz)<sup>15</sup> y adherir a la verdad son, de hecho, las principales acciones que median las relaciones de interlocución en torno a la verdad. Y dichas acciones las fomentaba Jesús en el espacio público, subrayando el carácter abierto de la verdad, frente al cual cada quien se convierte en un testigo sin privilegios<sup>16</sup>. Pero Pilatos se desplaza

de este ámbito a uno más abstracto: el que configura la esencia de la verdad. Así, ha puesto el énfasis en la verdad, más precisamente, en la definición de la verdad, cuando bien podría haber preguntado sobre los pretendidos derechos regios declarados por Jesús. Esto último debía tener un mayor interés para un romano cuya función principal era mantener la estabilidad del poder imperial en la colonia judía, al fin de cuentas, como lo manifestaron los sumos sacerdotes: “todo el que se hace rey va contra el César” (Juan 18, 12).

Pilatos parece abstraerse momentáneamente de la naturaleza real del problema que le ha llegado desde la casa de Caifás. No impugna a Jesús burlándose de su respuesta. Tampoco trata de explorar el sentido metafórico de su reinado. Y en cuanto a la verdad, no esgrime un argumento *ad hominem* diciéndole, por ejemplo: ¿y quien eres tú para dar testimonio de la verdad? No plantea una generalización de este argumento diciendo, por ejemplo, ¿Quién puede decir lo que es la verdad? No, nada de esto. Pilatos centra su atención en la Verdad, con mayúscula inicial, como si quisiera evidenciar que no es posible una definición satisfactoria de la misma o que es imposible concebirla de manera absoluta. En este diálogo, la verdad aparece desde la perspectiva de los evangelistas como la categoría más representativa, adquiriendo significaciones filosóficas y teológicas.

13. Sin embargo, Pilatos no se mantendría por mucho tiempo en el poder, ya que hacia el año 36 fue depuesto de su cargo por las continuas trifulcas que se presentaban entre samaritanos y judíos.

14. La referencia general a los judíos y, por lo tanto, la responsabilidad del pueblo judío por la condena de Jesús, se desprende del tratamiento sin distinciones que les da el evangelista Juan como relator tardío en una época en que cristianos y judíos están bien diferenciados. En consecuencia, no distingue entre la comunidad judía los reales opositores de Jesús: fariseos, saduceos y escribas.

15. Por la dimensión ontológica que cobra el sentido de la verdad cristiana, Dios es mencionado en el evangelio de Juan como “el que es veraz” (Jn 7, 28).

16. Cfr. Jn 18, 20-23.

Este aspecto ha sido subrayado en la importante novela de Jesús Capo sobre Jesús de Nazareth, en la que tras la respuesta de Jesús a la pregunta por su identidad real, se expone que Pilatos preguntó qué es la verdad, “tratando de captar la clave de la frase, aunque a él la filosofía de aquel galileo le era indiferente”<sup>17</sup>.

Ninguno de los evangelios sinópticos, hace referencia a la verdad en los pasajes dedicados al comparecimiento de Jesús ante Pilatos. Tanto Mateo como Marcos y Lucas ponen en el gobernador la pregunta “¿Eres tú el rey de los Judíos?, y en boca de Jesús, la simple respuesta: “Tú lo dices”<sup>18</sup>, luego de lo cual Pilatos se retira diciendo que no ha encontrado culpa en Jesús. Sólo el evangelio de Juan estructura un diálogo aparentemente más argumentativo en el que Jesús no se limita a guardar silencio o a proferir un mínimo número de palabras ante sus inquisidores, sino que llega incluso a retar sus inteligencias y aleccionarlas. Hace pensar en la apología de Sócrates frente a los atenienses, otra víctima de la verdad en un sistema de justicia poco justo, “hay que defenderse y tratar de arrancaros del ánimo, en tan corto espacio de tiempo, una calumnia que habéis estado escuchando tantos años de mis acusadores. Y bien quisiera conseguirlo, mas la cosa me parece difícil y no me hago ilusiones. Intrigantes, activos, numerosos, hablando de mí con un plan concertado de antemano y de manera persuasiva, os han llenado los oídos de falsedades desde hace ya mucho tiempo, y pro-

siguen violentamente su campaña de calumnias”<sup>19</sup>.

En el cuarto evangelio la primera respuesta de Jesús al interrogatorio es un cuestionamiento a la fuente de las acusaciones que contra él se formulan. Al preguntarle Pilatos: ¿Eres tú el rey de los judíos?, él responde: “¿Dices esto por ti mismo o te lo han dicho otros de mí?”. En esta respuesta puede advertirse una razón procesal pero también una razón teológica. En cuanto a esta última, Jesús habla en su calidad de Mesías, como si quisiera indagar si quién le interroga desea tener testimonio de su verdad, escucharlo, adherir al testimonio y, en consecuencia, reconocer en él al hijo del Hombre. Pero Pilatos está lejos de tomarse en serio la identidad divina de Jesús y su destino religioso, por tanto aclara: “¿Soy acaso judío? Tu pueblo y los sumos sacerdotes te han entregado a mí?” (Jn 18, 35). También hay aquí una declaración del rol que cumpliría el procurador forzado por la jerarquía judía que estaba dispuesta a acusarlo a él mismo de traición al César si pasaba por alto la proclamación de Jesús como rey de Israel (Jn 19, 12).

En cuanto a la razón procesal, puede interpretarse el cuestionamiento de Jesús como un intento de desenmascarar los intereses que alientan el interrogatorio de Pilatos, poniendo en entredicho la autonomía del procurador romano, pero también pretendiendo sentar la prueba de un juicio fundado en una calumnia. Aunque es extraño pensar que Jesús asumiera su defensa, pues con esto pondría un serio obstáculo al cum-

17. CAPO, Jesús. *El hijo del carpintero*. Santiago de Chile: Editorial Grijalbo, 1996. p. 424.

18. Cfr. Mt 27, 11-12; Mr 15, 2-3 y Lc 23, 3-4.

19. PLATÓN, *Apología de Sócrates*.

plimiento de las antiguas escrituras en lo referente a su sacrificio, el evangelista se desprende por un momento de la imagen crística del cordero de dios y da vida a un personaje que está dispuesto a emplear sus habilidades oratorias para mostrar que es libre de toda culpa. Al diferenciar entre lo que se conoce por sí mismo y lo que se conoce por intermedio de otro, el diálogo recreado por el evangelista adquiere un acento filosófico que recuerda las condiciones de posibilidad del diálogo socrático; en especial, la actitud crítica frente a las opiniones ajenas y la confianza en encontrar la verdad en el interlocutor por su propia cuenta, siempre que éste logre despojarse de los prejuicios. El punto aquí es la distinción entre lo falso y lo cierto; entre lo verdadero y lo aparente. La calumnia está del lado de lo falso y se vale de un relato verosímil para hacer pasar una apariencia por algo verdadero. Jesús emplea como táctica argumentativa la disociación de las nociones mundano-extramundano para mostrar cómo las falsas acusaciones se fundan en la apariencia de sus testimonios públicos, pero no en la verdad de su mensaje.

Según las Escrituras, los que prendieron a Jesús en el huerto de Getsemaní, los maestros de la ley, los sumos sacerdotes, los ancianos y el Tribunal supremo en pleno, reunidos en presencia del sumo sacerdote Caifás, piden la muerte de Jesús por haber blasfemado al declarar que era el hijo de Dios, el Mesías (y con ello el rey de Israel)<sup>20</sup>. En efecto, en un contexto religioso durante la conformación de su discipulado, Jesús aceptó ser reconocido como rey de Israel (Jn, 1, 49-50), y ahora, en el contexto jurídico, en calidad de acusado ante el procurador romano, se ve en

la necesidad de reconocer el uso metafórico del lenguaje que caracteriza su prédica. Al decir enfáticamente que su reino no es de este mundo y argumentar que si fuera de este mundo, sus *súbditos lucharían para que no fuera entregado a los judíos* (Jn 18, 36), Jesús intentaría, por una parte, atribuir al significado literal de la expresión “rey de los judíos” un sentido aparente, del cual se derivaría la lectura política de su predica en términos de disputar al imperio romano el poder sobre la provincia de Judea o de ambicionar liberar a ésta del dominio de aquel. Por otra parte, al vindicar el significado no literal o metafórico busca atribuir a la expresión “rey de los judíos” un sentido espiritual, no como administrador de los bienes terrenales del pueblo de Judea, sino como pastor y liberador de almas, como autoridad sobre los bienes espirituales del pueblo. De este modo, al desvalorar lo aparente como falso y mostrarlo como base de las acusaciones, Jesús intentaría mostrar la improcedencia de un juicio político en su contra. En contraposición, al manifestar la naturaleza trascendental de su reino, Jesús buscaría limitar las implicaciones de sus acciones al ámbito estrictamente religioso. Invirtamos la frase: “A Dios lo que es de Dios” y “Al César lo que es del César”.

Como ya anoté, también Jesús ofrece una línea argumental de defensa invocando su actuación en el espacio público: la verdad que ha pregonado la ha pregonado abiertamente<sup>21</sup>. Esto tiene al menos dos implicaciones: la primera, que no ha hecho nada a espaldas del Estado, como en efecto es el caso en quienes acometen delitos

20. Mt, 26, 62-67; Mr 15, 61-65, Lc 23, 2-5.

21. Cfr. Jn 18, 20-23.

políticos de conspiración, rebelión o sedición, y la segunda, que cualquiera podría ser un testigo en el juicio. En este último punto, un juez sensato, en un sistema justo, solicitaría otros testigos distintos a los que aporta la parte acusatoria. Pero esto no ocurre porque no hay entre el interrogatorio de Pilatos y las respuestas de Jesús un sentido que permita la adhesión común a lo dicho. Parafraseando a Poulain, quien describe la situación general de incomunicación: no se patenta un esfuerzo por hacerse comprender en lo que cada uno comprende y por comprender lo que el otro comprende, no hay pues una comprensión mutua que construya una realidad en la comunicación en la que se produzcan a sí mismos los interlocutores en condiciones de libertad expresiva, en la que encaren una única verdad común que les lleve a experimentar el goce del acuerdo. Ante estas carencias, la comunicación que parece realizarse, el diálogo que parece darse, no se produce realmente. “El acto de comunicación aparece como desprovisto de pertinencia, fútil, ritual, como un acto que sólo trasmite el sentido semántico de las palabras y en el que los interlocutores no se reconocen” y “los estímulos de uno producen en el otro como reacción y acción consumatoria su propia recepción”<sup>22</sup>.

Y esta incomunicación fatídica está precedida por una concepción de verdad subsidiaria del Estado, que es defendida por uno de sus funcionarios y que se materializa en una sentencia de muerte. Desde esa concepción, el juez y el Estado aparecen moralmente

neutrales y políticamente inocentes. De tal modo el absolutismo jurídico enmascara la verdad, luciendo su traje relativista, logrando confundir y desorientar la razón que no enfrenta la enigmática pregunta de Pilatos: ¿Qué es la verdad? Recordemos de nuevo a Voltaire, su pesadumbre por el hecho de que Pilatos, el impaciente, se fuera sin esperar la contestación, es la pesadumbre del bibliófilo. “¡Oh, Voltaire! ¡Oh, humanidad, Oh estupidez! –clamaba Nietzsche– “La verdad”, la búsqueda de la verdad, son cosas delicadas. Desde el momento en que el hombre se conduce en este aspecto de una manera demasiado humana, cuando “no busca verdad más que para hacer el bien”, puede decirse y yo lo sostengo, que no encuentra nada”<sup>23</sup>. Y sin embargo, se ha buscado. Los sacerdotes católicos, los pastores protestantes y otros heraldos de la palabra sagrada recuerdan en sus homilias que la verdad es Cristo y él os hará libres; recuerdan que él es la verdad, pero también el camino y la vida. Pero esta afirmación concluyente y fiel al Testamento no impide que el género humano recurra a la ficción y a la suplantación para hacer que Pilatos volviera su rostro a Jesús, le aclarará su idea acerca de la verdad o le diera la oportunidad de responderle qué era para él la verdad.

Voltaire podría encabezar arbitrariamente la lista de intentos. Basándose en la obligación que tenía Pilatos en su calidad de juez supremo, imaginó que debía haber preguntado a Jesús:

22. POULAIN, Jaques. *La apuesta por la verdad. Crítica de la razón pragmática*. Santiago de Cali: Editorial Extremo Occidente, 2003.

23. NIETZSCHE, Friedrich. “Más allá del bien y el mal” en *Obras Inmortales*. Tomo. 3. Argentina: Ediciones Teorema, 1985. §35. p. 1.298.

*“Explicadme qué es lo que entendéis por ser rey, y por qué habéis nacido para serlo y para dar testimonio de la verdad. Dícese que ésta llega difícilmente hasta los oídos de los monarcas, y hasta mí, que soy juez me costó mucho trabajo descubrirla. Enteradme mientras vuestros enemigos se desatan contra vos fuera de este recinto, y me prestaréis el mayor servicio que pueda prestarse al juez; prefiero conocer la verdad que conocer la petición tumultosa de los judíos que desean que os quite la vida”<sup>24</sup>.*

Luego de esto Voltaire, con un poco de recelo herético, sigue especulando sobre la posible respuesta de Jesús, de uno que habla a la propia medida de su formación en leyes: “La verdad es una palabra abstracta que la mayoría de los hombres usan con diferencia en sus libros y en sus fallos, por equivocación o por mentir”<sup>25</sup>. En el polémico musical *Jesucristo superstar* de Andrew Lloyd Webber, cuya letra compuso Tim Rice, Pilatos añade a la pregunta ¿qué es la verdad? otras dos que subrayan el aspecto convencional y subjetivo de su concepción de la verdad: “¿Acaso es una ley? ¿Es mi verdad? ¿O tu verdad lo es?”. Este desacuerdo subjetivo recuerda los bienintencionados versos de Antonio Machado: “No tu verdad: la verdad./ Y ven conmigo a buscarla./ La tuya, guárdatela”. El Jesús de la *Última tentación*, novela de Nikos Kazantzakis, siente oprimido su corazón al ver a Pilatos preguntar con ironía: “¿Qué

verdad? ¿Qué quiere decir “verdad”?”. La verdad que Pilatos le revela lo aflige e inquieta: “¿Así era entonces el mundo, así eran los señores del mundo?” –piensa Jesús–<sup>26</sup>. Un medieval que ha quedado en el anonimato compuso un anagrama para responder a Pilatos su pregunta, reformulada en latín: “*¿Quid est veritas?*”, la respuesta elaborada con las mismas palabras de la pregunta, reza: –“*Est vir qui adest*”: “es el varón que tienes delante”. Éste ingenio es digno de celebrarse con un proverbio, también de Machado: “la verdad es lo que es y sigue siendo verdad aunque se piense al revés”.

Para finalizar, quisiera referirme a uno de los primeros intentos de suplir la falta de respuesta de Jesús, cuya vigencia sabrá valorarse de manera conclusiva. La respuesta surgió en el seno de la comunidad cristiana, en tiempos de la patrística y se debe a Nicodemo<sup>27</sup>, cuyo evangelio, conocido en el medioevo como *Hechos de Pilatos*, encabeza la lista de los apócrifos. Nicodemo permite que Jesús responda a Pilatos: “la verdad viene del cielo”, luego preguntó Pilatos: ¿no hay pues verdad sobre la tierra? Y Jesús dijo: “Ya ves como los que dicen la verdad sobre la tierra son juzgados por los que tienen poder sobre la tierra”<sup>28</sup>.

24. VOLTAIRE. Op. cit. p. 382.

25. Ibid, p.p. 382-383.

26. KAZANTZAKIS, Nikos. *La última tentación*. Madrid: Editorial Debate, 1997. p. 488.

27. El evangelio de Juan es el único que menciona a este fariseo, maestro de Israel, y lo hace en tres ocasiones (Jn 3, 1-21; 7-50; 19,39) que constituyen los tres momentos claves del relato: la conformación del discipulado, la conspiración de los fariseos y la muerte de Cristo. En la segunda de ellas, Nicodemo les invoca la ley a los fariseos para reprocharles sus intenciones de prender a Jesús y condenarlo sin haberlo escuchado y conocer qué ha hecho.

28. CRÉPON, Pierre. *Los Evangelios apócrifos*. Bogotá: Intermedio Editores, 2001. p. 127.

## REFERENCIAS:

- A.A.V.V. *La Biblia para el pueblo de Dios*. Edición totalmente renovada. 17ª Edición. Bogotá: Editorial San Pablo, 2004.
- ASIMOV, Isaac. *Guía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Barcelona: Plaza & Janés, 1996.
- CAPO, Jesús. *El hijo del carpintero*. Santiago de Chile: Editorial Grijalbo, 1996.
- CRÉPON, Pierre. *Los Evangelios Apócrifos*. Bogotá: Intermedio Editores, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg “¿Qué es la verdad?” en *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La ciencia de la lógica*. 4ª edición. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1976.
- KANT, Emmanuel. “¿Qué es la Ilustración” en *Filosofía de la historia*. Bogotá: FCE, 1984.
- KAZANTZAKIS, Nikos. *La última tentación*. Madrid: Editorial Debate, 1997.
- KELSEN, Hans. *Esencia y valor de la democracia*.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Más allá del bien y el mal” en *Obras Inmortales*. Tomo. 3. Argentina: Ediciones Teorema, 1985. §35.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates*.
- POULAIN, Jaques. *La apuesta por la verdad. Crítica de la razón pragmática*. Santiago de Cali: Editorial Extremo Occidente, 2003.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. “Pilatos y la democracia” en <http://www.conoze.com/doc.php?doc=7506> actualizado al 2007-09-12.
- VOLTAIRE. *Diccionario filosófico*. Tomo III. Buenos Aires: Editorial Araujo, 1938.