



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

EN BUSCA DEL MILENIO SECULAR
LA *VIDA DE JESUS* DE ERNEST RENAN O EL ROMANCE
DE LA HUMANIDAD HACIA EL PROGRESO Y LA LIBERTAD

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN HISTORIA

PRESENTA:
RICARDO LEDESMA ALONSO

TUTOR: DR. RODRIGO DIAZ MALDONADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MÉXICO, D. F. DICIEMBRE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Diana, Isabel, Mayra, Jacob y René

...because facts dont exist until man
puts them something of his own, some
measure of his own willful, human
genius—of fairy tale, of myth.

Boris Pasternak,
Doctor Zhivago

O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo –
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo

Fernando Pessoa,
Mensagem

AGRADECIMIENTOS

No obstante el hecho de llevar en su portada el nombre de un autor, la tesis que a continuación presento no deberá ser concebida de otra manera que como un trabajo de naturaleza colectiva. En efecto, nada más lejano de la realidad que pensarla como una historia escrita desde el piso más alto de una inmaculada torre del marfil: mil veces más auténtico y honesto habría sido apuntar en su portada todos y cada uno de los nombres de las personas y las entidades que, material o espiritualmente, contribuyeron a su realización. Ofrezco, sin embargo, una sincera disculpa al verme imposibilitado para llevar a cabo ese más que justo reconocimiento, y espero que la mención que en este espacio haré de los que considero los autores verdaderos de este texto, pueda de alguna manera compensar la indigna omisión.

Reconozco, de entrada, lo enorme del adeudo que tengo con mi familia, con mi novia, con mis amigos, con mis profesores y con la Universidad Nacional, y esto no sólo por lo que se refiere a la escritura de este trabajo, sino más que nada por el tiempo y el interés que cada uno de ellos ha puesto en la estructuración de esa otra obra que es mi vida.

Agradezco, y profundamente, al Doctor Rodrigo Díaz Maldonado –maestro y amigo– por haber dirigido esta tesis; por las ideas, los libros, las charlas, el tiempo y la confianza concedidos, pero sobre todo por demostrarme, con el ejemplo inobjetable materializado en su propia persona, que es posible vivir ejerciendo, *a cabalidad*, la profesión que uno ama: la docencia y la investigación históricas.

Doy gracias también, de manera particular, al Doctor Javier Rico Moreno, primero, por haber contribuido con sus críticas y comentarios a la configuración final de este trabajo, y segundo, por haberme otorgado su confianza e invitado a participar en el arduo, pero hermoso, oficio de la docencia. De igual manera, me encuentro infinitamente agradecido con la Maestra Rebeca Villalobos Álvarez, el Doctor Miguel Pastrana Flores y el Doctor José Rubén Romero Galván: su apoyo, sus comentarios, sus críticas y sus correcciones hicieron posible esta tesis.

Un especial agradecimiento merecen igualmente mis amigos –varios de ellos también colegas. Gustavo, Ainhoa, Diego, Marcelino y Jorge: agradezco todos y cada uno de sus comentarios a mis diversos borradores, los momentos compartidos y el apoyo incondicional del que fui objeto cuando parecía que se avecinaba la más oscura de las noches. Luis, Maritza, Marcela, Angélica, Blanca e Itzel: a lo largo de muchos años ustedes han sido un apoyo y un estímulo constantes, y hace falta decir que, desprovisto de ellos, pensar y escribir dejarían para mí de tener algún sentido.

En lo que respecta a mi familia debo revelar que jamás podría siquiera comenzar a retribuirle una centésima parte de lo mucho que ella me ha dado. Esta tesis ameritaría, sin duda, tener grabados los nombres mi madre, mi padre, mi abuela y mi hermano, que no el mío. Diana, Jacob, Isabel y René: su constante apoyo, su amor, su entrañable preocupación porque coma y duerma, son la condición de posibilidad de que yo pueda siquiera vivir, leer o escribir.

Mayra: aquí me encuentro con un enorme y feliz problema, pues simplemente no encuentro palabras para expresar mi profundo agradecimiento por todo lo que me has regalado –tanto tú como tu familia. Tu sola presencia, tu amor, tu comprensión, la seguridad que siempre intentas sembrar en mí, todo eso está presente en cada página de este trabajo, ya no se diga en cada acto de mi vida. Gracias, mil veces gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
PRIMERA PARTE EL TEXTO Y SU CONTEXTO	
ORIGEN Y RESONANCIA DE LA <i>VIDA DE JESÚS</i>	19
LA ESTRUCTURA NARRATIVA	30
LA FE DE OCCIDENTE	45
SEGUNDA PARTE EL ROMANCE	
AGON	63
<i>Un origen misterioso</i>	63
<i>La hez de la humanidad</i>	73
<i>De los muchos, Uno</i>	85
PATHOS	102
<i>El rey viejo</i>	102
<i>En el vientre del monstruo</i>	117
ANAGNORISIS	129
<i>La revelación</i>	129
<i>El nuevo culto</i>	140
CONCLUSIONES	149
APENDICE	157
Cronología de la vida de Ernest Renan	157
Capitulado de la <i>Vida de Jesús</i>	159
BIBLIOGRAFÍA	161

INTRODUCCIÓN

Extremadamente acotada, particular, microscópica e insignificante: todos y cada uno de estos adjetivos – todos descalificativos– ameritaría esta tesis, y con mucha justicia, si se tratara de un mero estudio monográfico sobre la *Vida de Jesús* de Ernest Renan. Sin embargo, no lo es tal, o mejor dicho, no ha aspirado jamás a serlo. A riesgo de haber fallado en uno de sus más caros objetivos, la investigación cuyos resultados presento a continuación pretendió más bien imitar –si es que tal cosa puede lograrse– la genial forma de hacer historia del filósofo, filólogo e historiador nacido en Bretaña hacia mil ochocientos veintitrés. Así como este último consiguió configurar en las páginas de su obra un cuadro muy detallado del universo de ideas y creencias del que fue partícipe y disidente el pensamiento religioso de Jesús de Nazaret, el que suscribe estas líneas intentó hacer lo propio con el contexto de ideas y el pensamiento histórico del autor del primer volumen de la *Historia de los orígenes del cristianismo* (1863-1882).¹ Esta tesis fue pues proyectada, al tiempo, como un estudio de una forma *sui géneris* de concebir y representar el pasado y como una indagación de la resonancia que sobre la *Vida de Jesús* tuvieron las principales corrientes de pensamiento histórico latentes en el ambiente intelectual en que aquélla fue escrita. El mejor juez del éxito o fracaso de lo ensayado en estas páginas será el lector.

La decisión de mi parte de realizar un nuevo estudio sobre la *Vida de Jesús* no fue una que haya sido tomada a la ligera. En la actualidad, decir algo medianamente interesante sobre la *opus magna* de Renan, de ninguna manera es empresa sencilla; sobre todo porque –como se verá en el apartado inicial de la primera parte de esta tesis– ya existen, primordialmente en los medios académicos francés y anglosajón, varios trabajos que han abordado, y con mucho éxito, la exégesis de la misma. A la luz de esto último, ¿qué justificaría, entonces, la empresa de ensayar una interpretación más del dicho texto? La

¹ Los otros seis volúmenes que completan la *Historia* llevan los títulos de *Los apóstoles* (1866), *San Pablo* (1869), *El Anticristo* (1873), *Los evangelios y la segunda generación cristiana* (1877), *La Iglesia cristiana* (1879) y *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo* (1882).

razón fundamental de mi atrevimiento se encuentra anclada en el hecho de que he logrado entrever que la mayor parte de sus críticos han definido a esta obra como poseedora de una característica sobre la cual no han dado la menor explicación –y quizás no tenían porqué hacerlo. Aquello a lo que todos ellos – filósofos, historiadores y literatos cuyos nombres conoceremos más adelante– han hecho referencia en relación a la obra del bretón, no es, en absoluto, lo que se dice un hilo negro. Por el contrario, se trata de algo que a cualquiera de sus lectores le parecerá por demás evidente y, por lo mismo, comprenderá de inmediato: con esto me refiero al reconocimiento de que lo que ahí nos cuenta el autor es una historia que, tanto en su forma y como en su contenido, se asemeja mucho a esos relatos que conocemos con el nombre de epopeyas.

En las poco más de cuatrocientas páginas que constituyen la *Vida de Jesús*, tal y como su propio título nos lo indica, el relato que el autor desarrolla tiene como argumento principal la historia de vida del fundador del cristianismo. Comienza con su nacimiento y termina con su muerte; mientras en el medio tiene lugar el combate del mismo en contra de sus enemigos: los fariseos y los saduceos. A la vista –un tanto descarnada y simplista, hay que decirlo– de una estructura de relato tal, el lector avisado no fallará en notar, así como por ciento cincuenta años lo han destacado sus críticos, el enorme parecido que el argumento de esta historia guarda, por ejemplo, con un relato como el que nos cuenta el autor de la *Chanson de Roland*: el héroe que pasa por una serie de aventuras y combates que culminan con su sacrificio y triunfo. Jean Gaulmier, el autor del “Prefacio” de la edición de Gallimard de 1974,² es probablemente quien ha logrado percibir con más claridad esta peculiaridad de la obra, pero es también quien nos deja con la mayor incertidumbre. Este último, lo veremos, no sólo logró apreciar la estructura épica de la obra, sino que afirmó que la *Vida de Jesús* era “un resumen de la historia de la humanidad”, es decir, una vasta “epopeya” que describe el progreso de la libertad en el mundo.

La aseveración de Gaulmier invitaba, pues, a pensar a la *Vida de Jesús* como algo más que como

² Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Préface et édition de Jean Gaulmier, Paris, Éditions Gallimard, 1974, 638 p.

una mera biografía de un personaje histórico inmerso en el contexto de la Palestina de los primeros años del reinado del emperador Tiberio. El erudito orientalista no profundiza demasiado sobre el asunto –su “Prefacio”, evidentemente, no era el lugar para hacerlo–, sin embargo, su aguda observación obliga a reflexionar sobre algo que podría asimismo resultar obvio, pero que en cambio suele pasar desapercibido: y con esto me refiero a que la *Vida de Jesús* debía compartir la tendencia, común a la historiografía del siglo XIX, de interpretar a la realidad histórica a través de un principio –v. gr., la razón, el progreso, la libertad– mediante el cual los acontecimientos históricos aparecieran unificados en una estructura –generalmente narrativa– y dirigidos hacia un significado final. Esta última idea me fue sugerida por lecturas tales como *Ideología y Utopía* (1929) de Karl Mannheim, *El sentido de la historia* (1949) de Karl Löwith y *Metahistoria* (1973) de Hayden White. Gracias a la lectura de las obras de estos autores fui capaz de reconocer que también la historiografía decimonónica, y no sólo los textos duros de filosofía de la historia, manifiesta por regla general una determinada idea de la Historia Universal, es decir, una narrativa maestra a través de la cual ordena y da sentido a cada uno de los acontecimientos integrantes de la realidad pasada, presente y futura.

La oportunidad me pareció entonces extraordinaria para aventurarme a la empresa de tratar de demostrar la hipótesis de que, aún un libro de historia como la *Vida de Jesús*, quiero decir, con un tema tan particular como podía serlo la vida de un individuo –aunque en este caso no se tratara de la de cualquier individuo, sino de la de aquél que por siglos había sido considerado el Hijo de Dios–, debía contener en sus páginas una particular filosofía de la historia; o mejor aún, plantear la posibilidad de que aquella vida cuya historia narraba Renan no fuera otra cosa que una metáfora de una determinada idea de la historia. A mi juicio, únicamente observando a la historia vital de Jesús como epítome de historia vital de la humanidad entera, podía hallarse una explicación plausible para la afirmación de Gaulmier de que la obra del bretón era la épica de la humanidad hacia la libertad.

Ahora bien, por otro lado, el solo hecho de plantear la hipótesis de que la *Vida de Jesús* es la

representación de una filosofía de la historia, de una idea de la Historia Universal que confiere sentido al devenir humano a través de un principio que ordena narrativamente a los acontecimientos, en absoluto permitía ignorar la tesis demostrada por Karl Löwith de que semejante forma de conciencia histórica no podía ser otra cosa que una forma secularizada de la interpretación cristiana de la historia, es decir, del concepto de la historia como la historia del cumplimiento de las Escrituras y la salvación. El reconocimiento de esta íntima relación señalada por el pensador alemán entre la filosofía de la historia y la teología de la historia, apareció entonces como indispensable para sostener mi argumento; y no sólo porque lo que pretendía yo desarrollar era un análisis de la obra de un historiador profundamente cristiano, sino en razón de que el dicho vínculo podía proporcionarme la clave misma para comprender por qué Renan dio a las historias vitales de Jesús y de la humanidad la forma de una épica –o expresada de manera más correcta, la de un romance. Porque si, tal y como lo había sugerido Northrop Frye en *El gran código* (1981), la propia idea de la historia bíblica poseía la estructura narrativa, la trama de una epopeya o romance, al estar la filosofía de la historia de Renan tan apegada a esa forma particular de dar sentido a la realidad, éste habría apelado a ella para dar forma a su relato.

Esta tesis intenta, pues, demostrar que la *Vida de Jesús* de Ernest Renan es una metáfora de una filosofía de la historia, de una idea de la realidad que, no obstante estar estructurada a través de un principio o meta secular –el avance de la humanidad hacia mejor, su progreso hacia la libertad–, manifiesta en esa estructura narrativa y en el principio que la rige, la impronta del concepto bíblico de la historia –en otras palabras, que el romance de la humanidad hacia el progreso y la libertad el cual, de manera subrepticia, es posible observar en el texto, se debe primordialmente a que en sus páginas acontece una actualización secular de la trama y la imagería bíblicas.

En virtud de exhibir la posible veracidad de dicha hipótesis, he optado por dividir este trabajo en dos partes, las cuales, considero, se complementan la una a la otra. En la primera de ellas –“El texto y su contexto”–, lo que he pretendido es ubicar a la *Vida de Jesús* en el contexto específico de producción

historiográfica que lo vio nacer –contexto del que brota la filosofía de la historia de Renan–, así como determinar las principales características estructurales, tanto del relato que el autor cuenta de manera literal –la vida de Jesús de Nazaret– como del que refiere de forma un tanto subterránea –la narración del progreso de la humanidad hacia la libertad. En la segunda –“El romance”–, la ambición principal ha consistido en aislar a cada uno de los momentos de la trama de ambos relatos –que no son sino uno y el mismo–, examinar los conceptos –o imágenes– que los componen, y, finalmente, determinar si guardan algún vínculo con la trama e imágenes del romance bíblico. La primera parte de esta tesis es, en ese sentido, el anuncio de lo que en la segunda parece cumplirse.

PRIMERA PARTE

EL TEXTO Y SU CONTEXTO

ORIGEN Y RESONANCIA DE LA *VIDA DE JESÚS*

Publicada en 1863 por la casa editorial Michel Lévy Frères, la génesis de la *Vida de Jesús* se remonta, sin embargo, hasta la década de los cuarenta del siglo XIX. El propio Ernest Renan, en sus *Recuerdos de infancia y juventud* (1883), da a conocer a sus lectores la fecha de nacimiento del “gusto vivo por el ideal evangélico y por el carácter del fundador del cristianismo”: los meses de mayo y junio de 1845.³ De ninguna manera deberá extrañar que el recuerdo del despertar del interés por la vida y obra de Jesús de Nazaret se encuentre tan marcadamente presente en la memoria del bretón. Baste para comprender la normalidad del fenómeno mnemónico, tener en cuenta que el surgimiento de aquella predisposición tuvo una influencia decisiva en el desarrollo del acontecimiento que hubo de definir la vocación historiográfica de nuestro autor: al finalizar la primavera de 1845, aquel joven que, siete años atrás, había bajado de Tréguier (Bretaña) hacia París con el objetivo claro de convertirse en sacerdote, colgaba la túnica y abandonaba para siempre el Seminario de Saint-Sulpice.

Merced de un texto redactado en 1844 y contenido actualmente en los *Cuadernos renanianos*, es posible conocer que, a raíz de su investigación del pensamiento de Jesucristo a través de los Evangelios, desde años atrás venía atravesando Renan por una profunda crisis moral y religiosa que habría de desembocar en la deserción de las filas de la Iglesia ocurrida en 1845. Sus palabras no sólo revelan a un alma que pone en duda los principios básicos del dogma católico, sino que, más importante aún, evidencian la emergencia de un espíritu crítico que empuja a un hombre a cuestionarse sobre la

³ Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 23^e édition, Paris, Calmann-Lévy, Éditeur, 1893, p. 312: “Tous les papiers que j'ai de ce temps, dit il, me donnent, très clairement exprimé, le sentiment que j'ai plus tard essayé de rendre dans la *Vie de Jésus*, je veux dire un goût vif pour l'idéal évangélique et pour le caractère du fondateur du christianisme.” Considero de gran importancia aclarar desde un inicio, que todas las traducciones de las obras de Renan son de mi autoría. De la vasta producción filosófica e historiográfica del pensador bretón, solamente existe versión en español de la *Vida de Jesús*, de *Los apóstoles*, de *La reforma intelectual y moral*, de los *Diálogos y fragmentos filosóficos*, de los *Recuerdos de Infancia y juventud* y del *Porvenir de la Ciencia*. Aunque de ninguna manera me considero una autoridad en la materia, considero, no obstante, que las traducciones que existen, cotejadas con el original francés, dejan mucho que desear, pues la mayoría de ellas no hacen otra cosa que traducir palabra por palabra de manera literal. He preferido, por lo tanto, realizar yo mismo la traducción del francés al español de las partes que cito de las obras originales.

metodología más adecuada para lograr la comprensión de aquel “ser” cuya naturaleza –divina o humana– le parecía cada vez menos clara:

La solución más sencilla sería separar en los Evangelios la parte del narrador de la del héroe. Todo aquello que fuese heroico sería divino y aquello que fuese judío sería del narrador... No se trata ya de explicar el Evangelio sino a Jesucristo, quien ha sido muy poco comprendido. Es como si M. Cousin hubiera ido a predicar sus teorías a las tribus de Papúa... ¿Qué es entonces ese ser? (Le llamo así para no perjudicar ninguna solución... Del hombre hasta Dios, el campo está abierto a las hipótesis... Si se trata de un hombre, él se encuentra a una distancia inconmensurable en relación con los demás hombres).⁴

Pasada la crisis y separado por entero de la Iglesia, a finales de la década de los cuarenta la inclinación de Renan por la comprensión del “carácter moral y filosófico” que resultaba de los Evangelios, de su “esencia” y de su “belleza”, dejaría de ser un mero interés para convertirse en una auténtica necesidad. Ya para entonces, el joven filólogo e historiador, reconocido como un autor de gran inteligencia gracias a su *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1855), no escondía más su deseo de escribir “el libro más importante del siglo XIX [el cual] debía llevar por título *Historia crítica de los orígenes del cristianismo*”⁵ –una historia que, en sus propias palabras, habría de ser “hecha con todos los recursos de la erudición moderna, fuera y por encima de toda intención de polémica o apologética”.⁶

Ahora bien, no obstante la honesta intención de Renan de guardarse de incurrir en cualquier suerte de controversia, lo cierto es que su pretensión de equilibrio e imparcialidad no pasaría de un muy inocente deseo imposible de ser cumplido. El objeto de estudio que había elegido era ya de por sí polémico, capaz él solo de despertar acalorados debates. Además, de ningún modo podía decirse que el

⁴ Ernest Renan, *Cahiers renaniens* n° 5, 1972, p. 18, cit. por Jean Gaulmier, “Préface” en Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Édition de Jean Gaulmier, 13^{ème} Édition, Éditions Gallimard, 1974, p. 597: “La solution la plus simple serait de faire dans les Évangiles la part du narrateur et la part du héros. Tout ce qui est du héros serait divin et ce qui est juif serait du narrateur... Il ne s'agit plus de expliquer l'Évangile mais Jésus-Christ... Christ fut infiniment peu compris. C'est comme si M. Cousin allait prêcher ses théories aux Papous... Qu'est-ce donc que cet être? (Je l'appelle ainsi pour ne préjudicier aucune solution... De l'homme à Dieu, le champ est ouvert aux hypothèses... S'il est homme, il est à une distance incommensurable des autres hommes.”

⁵ Ernest Renan, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calman-Lévy, Éditeur, Auber, 3, et Boulevard des Italiens, 15, À la Librairie Nouvelle, 1890, p. 279: “Or le livre le plus important du XIXe siècle devrait avoir pour titre: *Histoire critique des origines du christianisme*.”

⁶ Cfr., Antoine Albalat, *La Vie de Jésus de Ernest Renan*, Paris, Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques, 1933, p. 26.

joven historiador estuviese construyendo una línea de investigación enteramente nueva. El tema de la vida de Jesús estaba en plena efervescencia y la discusión con los especialistas en la materia era prácticamente infranqueable. Así pues, resulta difícil comprender la aparición de la *Vida de Jesús* de Renan sin tener en cuenta el hecho de que la primera mitad del siglo XIX vio salir a la luz una gran cantidad de libros dedicados precisamente al análisis de la existencia humana del “Hijo de Dios”.

La cristología alemana, con su larga tradición de exégesis del Antiguo y del Nuevo Testamentos, así como del Talmud y de otros textos de origen hebreo, era la autoridad en la materia.⁷ Desde el siglo XVIII, filólogos y teólogos alemanes, y de entre ellos cabe destacar el caso del orientalista Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), habían venido ocupándose del problema del Jesús histórico. Sin embargo, fueron sobre todo los filósofos –dado que la mayoría de ellos eran de formación teólogos– los que con más ímpetu polémico incursionaron en los inestables y peligrosos terrenos de la religión. Georg Wilhelm Friedrich Hegel escribió durante su juventud una *Vida de Jesús* (1795); Bruno Bauer, teólogo de formación y hegeliano de izquierda por convicción, en sus obras dedicadas a la exégesis de los Evangelios hizo también diversos comentarios sobre la personalidad histórica de Cristo.⁸ No obstante, si durante la primera mitad del siglo XIX hubo un libro que despertó la polémica en el ámbito de los estudios críticos de las religiones éste fue, sin lugar a dudas, *La vida de Jesús, examinada críticamente* (1835) del teólogo hegeliano David Friedrich Strauss.⁹

Al análisis de esta obra en particular Renan dedicó abundantes páginas de su ensayo titulado *Los historiadores críticos de Jesús* (1849).¹⁰ Es precisamente en este escrito donde por primera vez podemos observar la clara intención del mismo de discutir y superar lo que hasta entonces había sido

⁷ Cfr., Albert Schweitzer, *The Quest of The Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. W. Montgomery, second edition, London, Adam and Charles Black, 1911, p. 181.

⁸ Cfr., *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840) y *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841).

⁹ Cfr., Jean Gaulmier, “Préface”, en Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 11. Émile Littré tradujo la obra de Strauss al francés en 1838.

¹⁰ Cfr., Ernest Renan, *Études d'histoire religieuse*, Paris, Michel-Lévy Frères, Libraires- Éditeurs, Rue Vivienne, 2 bis, 1857, pp. 132-215.

dicho al respecto de la figura de Jesús de Nazaret. Sus afanes apuntaban ya a un objetivo bien delimitado, que no era otro que comprobar que era posible conocer eso que David Strauss negaba rotundamente: el “Cristo histórico”.¹¹ Su lectura crítica de *La vida de Jesús* de David Strauss, su discusión con los teólogos Daniel Schenkel y J. H. Scholten,¹² así como las impresiones recogidas durante la misión arqueológica que dirigió en Fenicia entre 1860 a 1861, todos estos factores condujeron poco a poco a Renan hacia el pensamiento de que era factible descubrir que había existido, en la realidad de la Palestina del siglo I, “un individuo” como tal, único, llamado Jesús; a argumentar que los Evangelios no eran, como aseguraba Strauss, únicamente una serie de escritos teológicos a partir de los cuales se podían trazar los rasgos de un “Cristo ideal”.¹³

La pequeña y casi imperceptible ebullición que despertó la definición que en *Los historiadores críticos de Jesús* hiciera Renan de Jesús de Nazaret como un “individuo humano”, fue tan sólo un prelude de lo que habría de acontecer seis años más tarde con la *Vida de Jesús*: en el ámbito intelectual del Occidente decimonónico, ningún otro acontecimiento editorial desencadenaría tanta efervescencia como la que desató la publicación de ese libro que su autor tenía proyectado se convirtiera en el primer tomo de la *Historia de los orígenes del cristianismo*. No solamente París habría de verse conmovida a

¹¹ En su “Prefacio de la decimotercera edición” de la *Vida de Jesús*, Renan considera a ambos, a David Strauss y al también teólogo Ferdinand Christian Baur, como representantes de esa tendencia teológica y filosófica que deseaba “Eliminar las circunstancias materiales de una biografía, cuyos detalles humanos les chocan. Baur y Strauss obedecen a necesidades filosóficas análogas. El eón divino que se desarrolla en la humanidad no tiene nada que ver con los incidentes anecdóticos, con la vida particular de un individuo.” Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 51: “Écarter les circonstances matérielles d'une biographie, dont les détails humains les choquaient. Baur et Strauss obéissent à des nécessités philosophiques analogues. L'éon divin qui se développe par l'humanité n'a rien à faire avec des incidents anecdotiques, avec la vie particulière d'un individu.”

¹² En relación a los teólogos Daniel Schenkel y J. H. Scholten, Renan guardó siempre una opinión muy semejante a la que tuvo de David Strauss. Al respecto de estos últimos, afirma que, no obstante el hecho de que ambos habían tenido por cierto a un Jesús histórico y real, “Su Jesús sigue siendo un eón a su manera, un ser impalpable, intangible.” Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 51: “Leur Jésus est un éon à sa manière, un être impalpable, intangible.”

¹³ La crítica que Renan hizo al libro de David Strauss estaba dirigida, en lo esencial, hacia su concepto del “Cristo ideal”. En su opinión, el pensamiento de Strauss se encontraba demasiado influenciado por la filosofía hegeliana, tanto así que este teólogo había llegado a transfigurar a Jesús en un “Cristo *a priori*”, es decir, en un Cristo que “no es más un Cristo histórico, no es aquél que ha llevado el nombre Jesús. Es el ‘espíritu humano’ en su conjunto el que reúne todos los atributos del Cristo hegeliano.” Ernest Renan, *Études d'histoire religieuse*, Paris, Michel-Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, Rue Vivienne, 2 bis, 1857, p. 158: “Ce Christ *a priori*, on le devine bien, n'est point encore le Christ historique, celui qui a porté le nom de Jésus. C'est l'esprit humain, et l'esprit humain seul, qui réunit tous les attributs de Christ hégélien.”

causa de la obra de aquel osado *savant* a quien, hacía poco más de un año, el Ministerio de Instrucción Pública del Imperio de Luis Napoleón Bonaparte había separado de la titularidad de la Cátedra de hebreo en el Collège de France.¹⁴ Desde Orléans hasta Nîmes, pero también desde Roma hasta Nueva York, la gran mayoría de las capitales intelectuales del mundo atlántico se estremecieron con la lectura de un libro cuya audacia consistía en narrar la vida psíquica de un hombre de “moral incuestionable”: nada menos que del fundador de una de las religiones de alcance más universal, el cristianismo. Émile Zola, joven de veintitrés años cuando fue publicada la *Vida de Jesús*, dos décadas después de que ésta tuviera lugar, escribía acerca de los sucesos que rodearon a la aparición de la polémica obra en los estantes de las librerías parisinas. A través del ejercicio de la memoria, el autor de *Nana* (1880) y *Germinal* (1885) logró configurar, en *La novela experimental* (1880), uno de los testimonios más ilustrativos de la crisis religiosa, política e intelectual nacida de la publicación del libro de Renan. Con la minuciosidad científica que lo caracterizó como novelista, describe ahí Zola aquellos días de borrasca en que la sociedad francesa quedó dividida entre los “devotos” —clérigos y seglares—, los cuales maldecían a la *Vida de Jesús* y asustaban a sus niños diciendo que los llevarían con M. Renan, el “Hijo de Satán”, y los librepensadores, quienes rindieron tributo a la mente del “prometeico bretón”, al “campeón de la ciencia” que vencía a la religión y triunfaba sobre Dios con el “arma del siglo”.¹⁵

Uno de los mayores ataques, y quizás el más virulento, provino, evidentemente, de la institución eclesiástica romana. Recién salido de la imprenta, todavía sus páginas no podían despegarse

¹⁴ La Cátedra de hebreo, caldeo y siriaco de Renan fue cancelada por las autoridades imperiales el 26 de febrero de 1862. La causa principal de dicha medida fue la polémica que desencadenó la conferencia inaugural dictada por el joven profesor el 22 de febrero en el Collège de France. La frase que empleó para referirse a Jesús de Nazaret —“un *hombre incomparable*, tan grande que, a pesar de que todo aquí debe ser juzgado desde el punto de vista de la ciencia positiva, no querría yo contradecir a aquéllos que, impresionados por el carácter excepcional de su obra, le llaman Dios”— fue considerada, por las élites política y religiosa de la Francia imperial, como un ataque directo a la fe cristiana y como una amenaza explícita para el orden social. Ernest Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. Discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France*, 4ème Édition, Paris, Michel Lévi Frères, Libraires-Éditeurs, Rue Vivienne, 2 Bis, et Boulevard des Italiens, À la Librarie Nouvelle, 1862, p. 23: “Un homme incomparable, si grand que, bien qu'ici tout doive être jugé au point de vue de la science positive, je ne voudrais pas contredire ceux qui, frappés du caractère exceptionnel de son œuvre, l'appellent Dieu.”

¹⁵ Émile Zola, *Le roman expérimental*, Paris, 1893, p. 70, cit. por Dora Bierer, “Renan and His Interpreters: A Study in French Intellectual Warfare”, *The Journal of Modern History*, Vol. 25, No. 4 (Dec., 1953), p. 381.

completamente en sus bordes y, sin embargo, ya por orden papal se había ordenado al arzobispo de París, y también a los obispos de Orléans, Nîmes, Algiers y Grenoble, advertir a su feligresía sobre la herejía y la peligrosidad del trabajo de Renan. Bastaron sólo dos meses para que la *Vida de Jesús* ingresara al *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*; mas, aún así, condenado a las hogueras por el mismísimo sucesor de san Pedro, durante los dos años inmediatos a su publicación aparecieron, en numerosos periódicos de Europa y América, abundantes críticas y ataques al texto y a su autor por parte de los fieles católicos. La mayor parte de estos críticos, cuyos panfletos llevaban títulos como *¡Larga vida a Jesús! Un llamado al pueblo en contra del manifiesto deicida de M. Renan*, o *A M. Renan: la divinidad de Cristo de acuerdo a Napoleón I y los más grandes genios del mundo*, ni siquiera habían abierto el libro y sólo se conformaban con repetir la misma acusación hecha por Pío IX y sus obispos a las palabras y frases contenidas en la obra de Renan: blasfemia. El clero católico francés, por ejemplo, no otorgaría su indulgencia tan fácilmente y habría de tardar mucho tiempo en olvidar el agravio del autor de la *Vida de Jesús*. Todavía en la década de los ochenta del siglo XIX, la sociedad francesa verá aparecer abundantes críticas de los clérigos católicos hacia el libro nacido de la mente de ese padre que colgó los hábitos, del hombre que, según ellos, mejor debía de ser llamado por su nombre verdadero: El Anticristo. Un ejemplo de ello es la obra del abad Joseph Cognat, *M. Renan. Ayer y hoy* (1886), quien, aunque amigo íntimo del personaje cuyo libro censuraba, tras la publicación de este último de sus *Recuerdos de infancia y juventud*, sintió la “obligación de todo católico” de “escribir una obra apologética, defender al cristianismo, su dogma y su moral”, ante los ataques perpetrados por aquél que escribiera la *Vida de Jesús*, “el más grande crimen de imprenta cometido en Francia desde Voltaire”.¹⁶

Por otro lado, el libro de Renan –el objeto del más profundo odio de los devotos– se convirtió, como ya fue señalado, en el objeto de los elogios y de la admiración de un sector distinto de la sociedad: el de los liberales y los científicos. Personalidades del ámbito intelectual francés como Gustave Flaubert,

¹⁶ J. Cognat, *M. Renan. Hier et aujourd'hui*, Paris, Jules Gervais, Libraire-Éditeur, 1886, p. 274, *cit. por.*, Antoine Albalat, *La Vie de Jésus de Ernest Renan*, Paris, Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques, 1933, p. 58.

Charles Augustin Sainte-Beuve, Hippolyte Taine y Marcellin Berthelot contribuyeron a transformar a la *Vida de Jesús* en un símbolo de la ciencia y del libre pensamiento en las batallas que tuvieron lugar a favor de la República y del laicismo en la Francia de mediados del siglo XIX. En el contexto socio-político del Segundo Imperio, los librepensadores, los radicales y los republicanos tomaron a esta obra como su estandarte en contra del régimen “despótico” de Napoleón III, esto muy a pesar de que ni el republicanismo y ni la democracia misma fueran conceptos por los cuales el historiador bretón hubiese tenido la menor simpatía. Conforme fue avanzando el siglo y, sobre todo, tras la caída del Imperio y la ascensión de la Tercera República, la sociedad francesa prontamente asimiló que estar con Renan representaba estar con la ciencia, la reforma y la República.¹⁷ Léon Daudet, en *El estúpido siglo diecinueve* (1922), proporciona, al lado del de Zola, un testimonio invaluable relativo al carácter simbólico que, durante el último cuarto del siglo XIX, fue conferido a la *Vida de Jesús*. En las páginas de ese texto, con evidente disgusto Daudet asegura que Renan, de héroe y paladín de republicanos y liberales, se transformó en auténtico “dios de la Tercera República”; la “renolatría”, afirma, de manera sorprendente superaba a la “hugolatría” –refiriéndose, claro está, al culto a Victor Hugo.¹⁸

Sin embargo, el hecho de que la *Vida de Jesús* haya sido elevada a símbolo de la Tercera República, del liberalismo triunfante y del laicismo, de ninguna manera impidió a los “hombres de ciencia”, principalmente a historiadores y a filólogos, de ocuparse de llevar a cabo una crítica menos pasional y más científica sobre dicho libro. Desde los primeros momentos de su vida pública, el texto sufrió la censura de los historiadores de la época, los cuales, a la vez que encontraron extremadamente débiles los planteamientos plasmados ahí por el autor, desconfiaron de la probidad científica de un intelectual que, según su opinión, con su imaginación y unos cuantos testimonios recolectados en

¹⁷ Alan Pitt, “The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the Vie de Jésus”, *The Historical Journal*, Vol. 43, No. 1 (Mar., 2000), p. 79.

¹⁸ Dora Bierer, *op. cit.*, p. 385

Palestina, se había atrevido a completar los poco verificables datos deducibles de los Evangelios.¹⁹ Marcellin Berthelot, por ejemplo, químico reconocido, historiador de las ciencias y amigo entrañable de Renan, no se detendría de reprochar a su hermano intelectual, el carácter demasiado “fantasioso” de su discurso; Hippolyte Taine, uno de sus más allegados colegas, llegaría incluso a negar el “carácter histórico” del primer volumen de la *Historia de los orígenes del Cristianismo*. “Él [Renan] se niega a escuchar –dice Taine en su *Correspondencia* (1904)–, no ve otra cosa sino su idea, dice que nosotros [Taine y Berthelot] no somos artistas; que un tratado puramente positivo no reproducirá la vida; que Jesús ha vivido y hace falta hacerlo vivir de nuevo.” Taine concluirá, entonces, que al autor de esa *Historia* “le ha faltado prudencia y política”; más aún, emitirá un juicio cuyas repercusiones habrán de trascender su propia época y condicionarán la visión general que, hasta nuestros días, ha prevalecido sobre la obra: que a través de las páginas de su *Vida de Jesús*, Renan “construyó una *novela* en el lugar donde había una leyenda.”²⁰

Ese libro que, tan pronto como salió de la imprenta, fue traducido a trece lenguas distintas y que vendió más de sesenta mil copias en sólo cinco meses –ya con trece ediciones a los tres años de vida y con al menos cien reimpresiones desde el día de su publicación hasta la actualidad; ese primer volumen de la *Historia de los orígenes del cristianismo*, el cual, sólo después de *La Biblia*, fue el libro más vendido en Francia durante todo el siglo XIX, ha sido leído y releído, a lo largo de los últimos ciento cincuenta años, a la manera de Taine, es decir, como una novela, como un relato que –se dice–, si bien aspira a ser histórico, fracasa como tal y se sumerge de lleno en la fantasía, en el territorio de la ficción. En su gran mayoría, los críticos de Renan –desde Taine, Saint-Beuve, Berthelot, Ferdinand Brunetière y Léon Daudet, hasta Henriette Psichari, M. Parodi, Henry Peyre, D. G. Charlton y Harold W. Wardman– han guardado sobre la *Vida de Jesús* la misma opinión que Maurice Barrès apuntó en el tomo III de sus

¹⁹ *Ibid.*, p. 381.

²⁰ Hippolyte Taine, *Correspondence*, t. II, p. 244, *cit. por* Antoine Albalat, *op. cit.*, pp. 107-108: “Il met un roman à la place de la légende.” Las cursivas son mías.

Cuadernos (1902-1904): “Pero su *Jesús* y los demás –refiriéndose a los otros seis tomos de la *Historia de los orígenes del cristianismo*– es una novela... Él [Renan] seguía sus sueños como uno persigue a las nubes”.²¹ Porque si bien es cierto que los mejores escritores de su tiempo, entre ellos Flaubert y George Sand, así como los filósofos, los historiadores y los literatos del siglo XX, no escatimaron en elogios hacia el estilo sutil, insinuante y nunca abstruso de tratar los temas oscuros de la historia de la religión, han sido en realidad muy pocos los intelectuales que han reconocido en la *Vida de Jesús* una obra de historia propiamente dicha. Quizás ese juicio haya contribuido a que, a lo largo de los años, se haya valorado y estudiado en una mayor proporción a la obra filosófica de Renan y dejado un tanto de lado a su monumental obra histórica. Así, por ejemplo, un historiador del siglo XX abocado al estudio del contexto ideológico de la Francia de Napoleón III como lo fue D. G. Charlton –a quien Jean Gaulmier, el erudito orientalista y prologuista de la reedición de Gallimard de 1974 de la *Vida de Jesús*, nombra como uno de los principales intérpretes modernos de Renan–, para configurar el retrato intelectual del “positivismo” y del “cientismo” (religión de la ciencia) renanianos, no consideró necesario tomar en cuenta a *La reforma intelectual y moral* (1871) ni a la *Historia de los orígenes del cristianismo*, afirmando explícitamente que en estas obras el contenido filosófico e histórico de estirpe positivista resulta mínimo, y que para obtener una imagen nítida de este último asunto bastaba con examinar *El porvenir de la ciencia* (1890) y los *Diálogos y fragmentos filosóficos* (1876).²²

Ahora bien, no es aquí mi objetivo decir lo que debió o no ser incluido en los análisis de aquéllos que han interpretado la obra de Renan, mucho menos corregir o desmentir un juicio que, en mi humilde opinión, mucho de verdad debe de encerrar en cada una de sus palabras, dado que ha sido afirmado por tantas y tan inteligentísimas personalidades del mundo intelectual. Sin embargo, lo cierto es que la coincidencia en opiniones de ninguna manera impide la imaginación de variaciones sobre un tema en

²¹ Jean Gaulmier, “Préface”, en Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 28: “Mais son Jésus et autres, c'est du roman... Il suivait ses rêveries comme on suit les nuages”

²² Cfr., D. G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire. 1852-1870*, London, Oxford University Press, 1959, p. 123.

específico. Así pues, el matiz o variación que, a mi parecer, resultaría interesante intentar sobre el juicio generalizado de que la *Vida de Jesús* es una novela, podría ser el de atenuar un tanto su fuerza transformándolo en la siguiente proposición menos categórica: La *Vida de Jesús* parece ser una novela. El matiz, aunque da la impresión de ser mínimo, poco relevante, posee, sin embargo, repercusiones nada ordinarias, puesto que permite una lectura distinta del texto. Decir que la *Vida de Jesús* parece una novela es muy distinto a afirmar que es una novela: la primera afirmación reconoce la filiación de la obra con los relatos de ficción, la segunda la concibe como uno de ellos; de la primera se puede inferir que se trata de un libro que tiene la forma de una novela, de la segunda se interpreta que el género literario al que pertenece es al de la novela.

En efecto, este texto puede ser leído como “una novela orientalista de incomparable seducción” – y muy pocos tendríamos la menor objeción a esto; empero, no debemos olvidar, como bien lo apunta Antoine Albalat, que en su escritura el autor puso en juego todas las herramientas de la disciplina histórica y filológica existentes en su época.²³ De algo podemos estar seguros: la finalidad de Renan al concebir la *Vida de Jesús* era escribir, nada más, pero también nada menos, que un libro de historia. Por otro lado, es muy cierto que la falta de testimonios contemporáneos a la vida que fue su objeto de estudio obligó al autor a recurrir principalmente a la intuición y a la interpretación de aquello que estaba implícito, latente en las escasas fuentes que poseía –los Evangelios, el Talmud y las obras de Flavio Josefo–, y a completar, de alguna manera, los vacíos dejados por ellas relacionándolas con frecuencia al espacio geográfico palestino que visitó con la expedición francesa de 1861 –espacio donde, probablemente, diecinueve siglos atrás se habían desarrollado los principales acontecimientos de la historia que intentaba contar. Sin embargo, la recurrencia a estas herramientas del pensamiento de ninguna manera debería desacreditar a Renan como historiador, porque ¿qué no son precisamente la intuición y la interpretación, y aún la imaginación, la base misma del pensamiento histórico, las

²³ Antoine Albalat, *op. cit.*, p. 108.

herramientas fundamentales que nos permiten percibir, en los testimonios que el pasado nos ha legado, las formas de una realidad, de una vida que ya no existe? Lo que trato de puntualizar aquí es que el hecho de que Renan haya recurrido a operaciones aparentemente incompatibles al ortodoxo empirismo imperante en su época –al cual, para decirlo de una vez, ni siquiera Hippolyte Taine, el paradigma del historiador positivista, autor de la *Historia de la literatura inglesa* (1863), podía ser afecto–, de ninguna manera implica que deba negarse a la *Vida de Jesús* su cualidad más importante, ésa que nadie mejor que Edmund Wilson ha llegado a notar: se trata del primer volumen de la que podría ser “la más grande de todas las *historias de las ideas*”.²⁴

La *Vida de Jesús* no se asemeja, pues, a una novela, como decían Taine, Berthelot, Barrès y compañía, solamente en cuanto a que en ella Renan hace uso de ciertas herramientas literarias similares a las que empleaban novelistas del momento como Flaubert o Victor Hugo –operaciones poéticas tales como el asumirse como un autor omnipresente y omnisciente que conoce hasta los más íntimos secretos del pensamiento de sus personajes. No. Una de las hipótesis que esta tesis pretende demostrar es que la historia escrita por Renan guarda la forma de un relato de ficción en razón de que su contenido, es decir, la historia –entendida como *res gestae*–, es comprendida ella misma como una narración con un principio, un medio y un final determinados. Así pues, y como bien lo apunta Jean Gaulmier, lo que da la impresión de prevalecer en Renan, es la idea de que la historia es “un drama que simboliza a la condición humana”, que es una vasta “epopeya” que describe el progreso de la libertad en el mundo.²⁵ En su *Vida de Jesús*, el bretón parece hacer de la historia de su Jesús un epítome de la historia de la humanidad.

²⁴ Edmund Wilson, *To the Finland Station. A Study in the Writing and Acting of History*, New York, Doubleday Anchor Books, 1953, p. 43. Las cursivas son mías.

²⁵ Jean Gaulmier, “Préface”, en Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 23-27. Cfr., Henry Peyre, *Renan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 31-32.

LA ESTRUCTURA NARRATIVA

El hecho de que Jean Gaulmier haya calificado a la *Vida de Jesús* como una “epopeya”, en absoluto debe ser interpretado como un indicativo de que el crítico hubiese pretendido clasificar a la obra antes mencionada como integrante del género “épico”, es decir, subsumirla en un ámbito distinto al de la historiografía, entre los lindes de un género literario cuya característica más radical, la que lo diferencia de los géneros dramático y lírico, consiste en que las palabras que componen a su arte no son actuadas frente a un espectador, ni tampoco cantadas, sino dichas o, mejor aún, recitadas frente a una audiencia – tal el sentido original, griego, de la frase *τα έπη* (*ta epe*).²⁶ En la medida en que se trata aquí de una obra que ha sido concebida para dirigirse a un lector a través de la palabra escrita, pensada para ser leída en silencio y no para ser recitada frente a una audiencia, la osadía de Gaulmier de yuxtaponer la palabra “épica” al título del libro de Renan, de principio debería ser descartada como una interpretación errónea. Lo cierto es que, si se deja a un lado la referencia genérica fundamental a la oralidad a que remite el concepto de épica, y comienzan a analizarse, ya no las herramientas retóricas sino los elementos poéticos que históricamente ha asumido la literatura épica, rápidamente se reconocerá que algunos de sus componentes estructurales como lo son sus tramas, sus temas y sus personajes, guardan una semejanza profunda con la estructura narrativa de la obra histórica que es el objeto de estudio de esta tesis.

Han transcurrido casi cuarenta años desde la publicación de la *Metahistoria* de Hayden White y no creo equivocarme al afirmar que, en el ámbito de la teoría de la historia y de los estudios historiográficos de la actualidad, no representa ya ninguna novedad concebir a una obra de historiografía a la manera propuesta por el teórico norteamericano en su original y polémico libro sobre la imaginación

²⁶ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957 pp. 246-248

histórica de la Europa del siglo XIX; quiero decir, como “una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa que pretende ser un modelo, o un icono, de estructuras y procesos pasados con el fin de explicar lo que éstos fueron representándolos.”²⁷ No obstante el desgaste natural a que está destinada cualquier teoría, y a pesar de los matices, aclaraciones y demás correcciones que la de White ha experimentado en manos de diversos críticos –incluido entre ellos el propio autor de la teoría–, la concepción del libro de historia como una “estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa” conserva su vigencia en la medida en que permite todavía, a quienes han decidido dedicar su vida académica al estudio de la historiografía, descubrir en dichos objetos algunos de sus significados profundos, como es el caso de las implicaciones éticas inmanentes a la labor del historiador. En lo que respecta al trabajo de investigación que aquí se lleva cabo, debo apresurarme a reconocer que esa propuesta teórica que comenzó a fraguarse en *Metahistoria* y que fue desarrollada con más plenitud en *El contenido de la forma* (1987), me ha proporcionado algunas de las herramientas más valiosas para comprender a qué se refiere Jean Gaulmier cuando dice que la *Vida de Jesús* es una “epopeya”.

Ahora bien, es muy importante aclarar que la pretensión de concebir a esta obra primordialmente como una estructura narrativa de ninguna manera debe ser traducida como una imposición de mi parte de un principio teórico que, de modo artificial, fuerza las características naturales del objeto de estudio hasta hacerlo encajar en el modelo; nada más lejano de mis intenciones.²⁸ Más allá de intentar defender la elección del concepto de estructura narrativa como clave interpretativa aduciendo el argumento de que, desde sus mismos orígenes en la Grecia del siglo VI a. C., hasta bien entrado el siglo XIX, la

²⁷ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Estela Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 14.

²⁸ Con plena conciencia de lo que Northrop Frye define como el “principio del significado polisémico”, que no es otra cosa que la aceptación de la multiplicidad de significados que una misma obra puede contener, así como de los múltiples enfoques que es posible poner en práctica para lograr entrever dichos significados, en esta tesis se privilegiará, no obstante, una sola perspectiva de análisis. Será de esa manera en razón de que, en mi opinión, la perspectiva que se ha elegido permite observar con mayor claridad aquello que se desea resaltar de la *Vida de Jesús*. Hay que aclarar, sin embargo, que de ningún modo se pretende hacer encajar la obra que aquí se analiza dentro de ningún modelo preconfigurado; las afirmaciones que a continuación se presentan pueden ser comprobadas consultando directamente la obra de Renan. Cada argumento o idea que se proponga y desarrolle irá acompañada de una cita directa y pertinente de la misma.

historiografía perteneció, no al ámbito de la *ἐπιστήμη* (*episteme*) sino al de la literatura narrativa, lo que en mayor medida parece lograr la justificación del enfoque aquí propuesto es el hecho de que, al escribir su historia, Renan siempre tuvo muy presente la vocación eminentemente narrativa del oficio del historiador. Para empezar, pocos de los lectores de la obra de que aquí tratamos podrán afirmar que su autor pensaban a la historiografía como un simple recuento cronológico de los acontecimientos que el investigador podía encontrar en el registro histórico. En la *Vida de Jesús* es posible observar a un historiador que, al tiempo que aparece preocupado por dar a su texto, a cada una de sus aseveraciones, un fundamento documental sólido,²⁹ asume también, como el objetivo primordial de esta “historia redactada de acuerdo a principios racionales”,³⁰ la función de “revivir –metafóricamente– a las almas elevadas del pasado.”³¹

Pero hay que tener cuidado con afirmaciones como la anterior. No debe escapar al entendimiento el hecho de que la concepción renaniana de la historia como “comprensión” de ninguna manera excluía el riguroso trabajo heurístico implícito en la labor historiográfica –y baste para comprobarlo echar una mirada al aparato crítico de la *Vida de Jesús*. Sin embargo, ¡qué equivocados estaríamos si nos quedásemos tan sólo con la imagen de un historiador buenamente atenido a los cánones y procedimientos heurísticos dictados por la ciencia histórica de su momento! En cambio, quizás estemos más cercanos a explicar el pensamiento histórico del mismo si lográsemos visualizar que, en su obra, cada acción referida, cada incidente observado en sus más nimios detalles, cada hecho investigado en sus causas y en sus efectos, aparece subordinado al fin último de “pintar un cuadro donde los colores

²⁹ ¡Y no podía ser de otra manera, puesto que el autor había elegido como objeto de estudio la vida histórica de un hombre cuyas palabras y acciones sólo aparecían registradas en una decena de relatos «legendarios» redactados varias décadas después de fallecido el susodicho –los Evangelios canónicos y apócrifos–, y en algunos cuantos párrafos escritos, ya fuera con evidente parcialidad –los párrafos agregados seguramente por un sectario cristiano a las *Antigüedades de los judíos* de Flavio Josefo– o con el más enconado resentimiento –frases del Talmud dedicadas a Jesús de Nazaret!

³⁰ Ernest Renan, *Vida de Jesús*, p. 78: “[...] nous rechercherons seulement dans quelle mesure des données fournies par les Évangiles peuvent être employées dans une histoire dressée selon des principes rationnels.”

³¹ *Ibid.*, p. 119: “[...] faire revivre les hautes âmes du passé.”

estuviesen fundidos como lo están en la naturaleza”³² –es decir, de lograr la unidad.

Ahora bien, la referida unidad que –desde mi perspectiva– el autor quiso lograr para su obra, no fue hallada, como podría llegar a pensarse, en el registro histórico mismo –aunque tal vez en este caso la afirmación ameritaría un cierto matiz, teniendo en cuenta el carácter de por sí coherente de sus fuentes principales, los Evangelios canónicos. La coherencia que Renan logró para su historia fue inventada por él mismo al configurarla como un todo significativo, como un relato. Evidentemente, estoy siguiendo a Hayden White en su argumento de que los textos históricos son “ficciones verbales cuyos contenidos son tanto *inventados* como *encontrados* y cuyas formas tienen más en común con sus homólogas en la literatura que con las de las ciencias.”³³ No obstante, vuelvo a aclarar que no pretendo hacer aquí un experimento de tijeras y engrudo con la propuesta whiteana. Si de manera explícita hago uso de las categorías del teórico norteamericano, es porque éstas me son en extremo útiles para describir algo que percibo acontece en el texto. Resulta, pues, crucial para el desarrollo subsecuente de este apartado, volver a decir que el bretón demostró con toda claridad tener plena consciencia de que la actividad primordial del historiador –por lo menos del tipo de historiador que él se asumió ser– era la de narrar. Renan reflexionó en distintas ocasiones sobre este asunto, y no creo exagerar al afirmar que, allende cualquier preocupación heurística o teórica, lo que más interesaba al mismo era precisamente contar una historia.

En la “Introducción” de la *Vida de Jesús*, Renan afirma, por ejemplo, y de manera bastante explícita, una concepción de la historia plenamente narrativista:

Una vida notable es un todo orgánico que no puede expresarse como una simple aglomeración de pequeños hechos. Hace falta un sentimiento profundo que abrace al conjunto y haga la unidad. La razón de arte es una buena guía en semejante tema; el tacto exquisito de un Goethe encontraría aquí aplicación. La condición esencial de las creaciones del arte consiste en conformar un sistema vivo en el que todas las partes se necesiten y se subordinen. En las historias del género de ésta, el gran indicio de que se posee lo verdadero consiste en haber conseguido combinar los textos de una manera que constituya un relato lógico

³² *Ibid.*, p. 34: “J’ai voulu faire un tableau où les couleurs fussent fondues comme elles le sont dans la nature [...]”

³³ Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, trad. e intro. Verónica Tozzi, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, p. 109.

y verosímil en el que nada desentona. Las leyes íntimas de la vida, de la marcha de los productos orgánicos, de la degradación de los matices, deben ser consultadas a cada instante; porque lo que se trata de volver a encontrar, no es la circunstancia material, imposible de ser verificada, sino el alma misma de la historia; eso que hace falta investigar, no es la pequeña certidumbre de las minucias, es la exactitud del sentimiento general, la veracidad del color. Cada rasgo que se encuentre fuera de las reglas de la narración clásica debe ponernos en guardia; porque el acontecimiento que se trata de contar ha estado en consonancia con la necesidad de las cosas, natural, armonioso. Si esto no se consigue por medio del relato, es seguramente porque no se le ha observado bien.³⁴

Para poder decir algo coherente, y más que nada, significativo en relación a aquellos acontecimientos que ha logrado reunir en sus investigaciones –la materia prima de su trabajo– y que aparecen ante su mirada solamente como elementos de una serie cronológica o temporal, sin un principio ni un fin determinados, el historiador, tanto como el “artista”, necesita asumir –dice Renan– “un sentimiento profundo que abrace al conjunto y haga la unidad.” Existe, pues en nuestro autor, como podemos observarlo en la frase citada, una preocupación constante por el tema de la plenitud de significado, por la problemática de cómo traer a cuentas un “principio unitario” que confiera sentido al todo. Robert Scholes y Robert Kellogg, ambos críticos literarios, interpretarían la existencia de una preocupación semejante como la “aspiración estética” de un “historiador de mente artística” que intenta ir más allá de la “narrativa meramente cronológica” propia de la historiografía tradicional.³⁵ Hayden White, en cambio, matizando la venerable y antigua oposición entre historia y poesía, diría más bien que, en la historiografía –al menos en la del siglo XIX–, por el sólo hecho de ser una representación histórica en esencia narrativa –distinta, aunque no por eso más fidedigna, a la realidad que los anales o la crónica–,

³⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 119-120: “Une grande vie est un tout organique qui ne peut se rendre par la simple agglomération de petits faits. Il faut qu'un sentiment profond embrasse l'ensemble et en fasse l'unité. La raison d'art en pareil sujet est un bon guide; le tact exquis d'un Goethe trouverait à s'y appliquer. La condition essentielle des créations de l'art est de former un système vivant dont toutes les parties s'appellent et se commandent. Dans les histoires du genre de celle-ci, le grand signe qu'on tient le vrai est d'avoir réussi à combiner les textes d'une façon qui constitue un récit logique, vraisemblable, où rien détonne. Les lois intimes de la vie, de la marche des produits organiques, de la dégradation des nuances, doivent être à chaque instant consultées; car ce qu'il s'agit de retrouver, ce n'est pas la circonstance matérielle, impossible à vérifier, c'est l'âme même de l'histoire; ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas la petite certitude des minuties, c'est la justesse du sentiment général, la vérité de la couleur. Chaque trait qui sort des règles de la narration classique doit avertir de prendre garde; car le fait qu'il s'agit de raconter a été conformé à la nécessité des choses, naturel, harmonieux. Si on ne réussit pas à le rendre tel par le récit, c'est que sûrement on n'est pas à le bien voir.”

³⁵ Robert Scholes and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative*, New York, Oxford University Press, 1966, p. 217.

guarda en sí misma un impulso por trascender lo meramente cronológico.³⁶ Así entonces, coincidiendo con la interpretación whiteana de que el historiador da sentido a los materiales que ha reunido en sus investigaciones a través de la narración, propondré aquí que, así como lo pensó Aristoteles para el caso del drama trágico, la obra historiográfica de Renan en tanto que relato, posee igualmente un alma, un *μῦθος* (*mythos*),³⁷ una determinada estructura que integra a los acontecimientos y les confiere significado al asumirlos como elementos subordinados a un todo que evoluciona en el tiempo.³⁸ El atrevimiento no es de ninguna manera gratuito, sino que encuentra su fundamento en las propias palabras de Renan arriba citadas: el “alma misma de la historia”, dice el bretón, no es “la pequeña certidumbre”; lo que realmente importa en la historia es “el sentimiento general” a que está supeditado todo acontecimiento y cuya manifestación más acabada es el relato “armonioso”.

En su *Poética*, Aristóteles definió al todo que conforma el trabajo de poesía, al *μῦθος*, como aquello que tiene un principio, un medio y un final.³⁹ La trama de una tragedia, su *μῦθος*, dijo el Estagirita, debe configurar una acción unitaria –en el entendido de que la tragedia es *μιμήσεις πράξεως* (*mimesis praxeos*), imitación de una acción. Esto último quiere decir que los acontecimientos que componen el poema deberán estar estructurados de manera que si uno de ellos es desplazado o removido, el sentido del todo quede trastornado o dislocado.⁴⁰ Las acciones del principio, del medio y del final de una tragedia tendrán, pues, que estar necesariamente amalgamadas, no sólo en el orden temporal, sino de forma que constituyan una estructura unitaria de acontecimientos.

Como ya se mencionó con anterioridad, todo esto lo pensó Aristóteles en relación al drama trágico –aunque probablemente también era extensivo a la épica, en el entendido de que él mismo

³⁶ Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1987, pp. 1-25.

³⁷ Aristotle, *Poetics*, edited and translated by Stephen Halliwell, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995, Chapter 6, p. 53.

³⁸ Hayden White, *The Content of the Form*, p. 9

³⁹ Aristotle, *op. cit.*, Chapter 7, p. 55.

⁴⁰ *Ibid.*, Chapter 8, p. 59.

aseguró que “quien sabe a cerca de la buena y la mala tragedia, sabe lo mismo respecto de la épica, porque los recursos de la épica pertenecen a la tragedia, aunque no todos recursos de la última están presentes en la primera.”⁴¹ Ahora bien, a partir, sobre todo, de la segunda mitad del siglo XX, los críticos literarios y los teóricos de la historia han ensayado diversas maneras de hacer participar a las formas narrativas ficcionales y empíricas –incluida en el último rubro a la historiografía– del argumento que el filósofo de Estágira ideara para la tragedia.⁴² En el caso de la historiografía, bien puede decirse que es el propio Aristóteles el que nos invita a intentarlo, dada su definición del historiador como un “narrador” de acontecimientos reales.⁴³ Así entonces, y si tal y como lo hemos venido considerando el texto historiográfico amerita ser comprendido como un relato, no debería extrañar que las narrativas históricas puedan ser observadas como estructuras poseedoras de un orden de significado unitario definido por un principio, un medio y un final determinados.

Hablando en concreto de la *Vida de Jesús*, no resultará demasiado complicado observar que es precisamente la vida individual de Jesús de Nazaret –el espacio que se extiende entre el nacimiento y la muerte de este hombre– la que proporciona una fórmula adecuada para el tramado de la historia – “¿Existirá inicio más perfecto que el nacimiento de un hombre y resolución más acabada que su muerte?”⁴⁴ Sin embargo, aunque el inicio y el final de la obra esté dado, efectivamente, por el nacimiento y la muerte del personaje histórico del que trata, será importante decir desde ahora que el inicio y el medio de la misma están determinados por un final que trasciende a la mera frontera existencial –la muerte– que parece dotar de significado al relato en su totalidad. El texto que es el objeto de estudio de esta tesis sobrepasa la pura explicación y comprensión de la vida de un individuo. El

⁴¹ *Ibid.*, Chapter 5, p. 47.

⁴² Robert Scholes and Robert Kellogg, *op. cit.*, p. 12: “Plot is, in every sense of the word, the articulation of the skeleton of narrative [...] Plot is only the indispensable skeleton which, fleshed out with character and incident, provides the necessary clay into which life may be breathed. [La trama es, en todo el sentido de la palabra, la articulación del esqueleto de la narrativa [...] La trama sola es el esqueleto indispensable que, cubierto con la carne del carácter y el incidente, provee la arcilla necesaria en la cual la vida puede ser respirada.]”

⁴³ Aristotle, *op. cit.*, Chapter 9, pp. 59-61.

⁴⁴ Robert Scholes and Robert Kellogg, *op. cit.*, p. 211.

centro organizativo del significado de la *Vida de Jesús* –aquello que hace posible el “relato lógico y verosímil” de Renan–, no está dado por la simple y llana muerte del héroe, ni tampoco por el estado intelectual, político o religioso puramente individual que el héroe ha alcanzado hacia el final de sus días, sino por el orden político-social ideal al que la muerte del héroe apunta de forma directa.

En la *Vida de Jesús*, la presencia en su estructura narrativa de un orden político-social dador de coherencia y, por lo mismo, proveedor de significado, deviene visible cuando el lector logra reconocer lo que está en juego en el desarrollo del relato, es decir, el conflicto que se representa en su narrativa. El conflicto –la tensión– ha sido considerado por los críticos literarios a los que ya he hecho referencia, como uno de los elementos esenciales de la narrativa, ya sea ésta ficcional o empírica. El conflicto, dicen, es básicamente el meollo, el punto de la narración entera, puesto que sin conflicto no habría nada que contar, no existiría ningún movimiento, y, por lo tanto, tampoco habría ninguna *διήγησις* (*diégesis*), ningún relato.⁴⁵ Si el conflicto es, pues, el desarrollo del relato, debe entonces manifestarse necesariamente como movimiento; y tal movimiento, se dice, consiste básicamente en el desplazamiento desde una estructura de significado hacia otra.⁴⁶ En lo que respecta a la historiografía, Hayden White, apoyándose en buena medida en las propuestas de análisis de Northrop Frye, ha interpretado que tales “estructuras de significado” asumen aquí más bien la forma de “órdenes político-sociales”, “sistemas morales” que se oponen y que, al hacerlo, conforman centros organizativos con respecto a los cuales se miden y adquieren significado –ético– los acontecimientos del relato.⁴⁷ Sería muy aventurado de mi parte atreverme a asegurar que lo que propone el teórico norteamericano puede observarse en todo libro de historia; sin embargo, lo que sí puedo decir, y con mucha seguridad, es que, por lo menos en lo que respecta a la *Vida de Jesús*, es posible percibir en sus páginas un conflicto entre dos sistemas político-sociales, uno de los cuales da forma y significado a las mismas. Dicha afirmación es factible justificarla

⁴⁵ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁶ *Cfr.*, Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 158.

⁴⁷ Hayden White, *The Content of the Form*, p. 11.

remitiendo a nuestro lector directamente al texto.

El relato que Renan intenta contar, el cual consiste, en síntesis, en la historia de la evolución del pensamiento de Jesús desde su bucólica infancia en Galilea hasta su heroica muerte en el Gólgota, aparece por entero determinado por el conflicto entre dos órdenes político-sociales: la “Ley mosaica”, que ejerce su autoridad sobre todos y cada uno de los aspectos de la vida social e intelectual de la Palestina del siglo I, y el “Reino de Dios”, el orden social ideado por Jesús, aquél que pretende abolir el dominio de la autoridad oficial y fundar una nueva sociedad sobre el cimiento de la Buena Nueva:

¿A quién dirigirse, de quién reclamar la ayuda para fundar el reino de Dios? Jesús jamás vaciló sobre este punto [...] Los fundadores del reino de Dios serán los simples. No los ricos, no los doctores, no los sacerdotes; las mujeres, los hombres del pueblo, los humildes, los pequeños [...] Una inmensa revolución social donde los rangos serán invertidos, donde todo aquello que es oficial en este mundo será humillado: he aquí su sueño.⁴⁸

Observada como una estructura de acontecimientos, la *Vida de Jesús* da la impresión de estar conformada por una acción única gobernada por un objetivo determinado. Ese objetivo es la realización del ideal social del “Reino de Dios” que triunfará en su conflicto contra la “Ley judía”. El “Reino de Dios” es el centro organizativo del relato, es el polo que aglutina el sentido del accionar completo del protagonista. Dicho ideal aparece en plenitud, es decir, con todos los elementos que lo conforman, en la resolución que el bretón confiere a su relato, es decir, en el reconocimiento que hace de Jesús como el héroe que, con su muerte, ha hecho posible el triunfo del ideal.

Ahora bien, quizás haya sido precisamente la intelección de esta acción única, de esta acción total que aglomera a todos y cada uno de los actos del héroe en pos de una meta dada, la causa profunda de que Jean Gaulmier hubiese caracterizado a la *Vida de Jesús* como una “épica”. Es necesario aventurarse a conjeturarlo de esta manera, puesto que uno de los principales objetivos de esta tesis consiste en tratar de explicar el sentido que entraña esa afirmación. Ateniéndome, pues, al análisis que

⁴⁸ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 230: “À qui s'adresser, de qui réclamer l'aide pour fonder le règne de Dieu? Jésus n'hésita jamais sur ce point [...] Les fondateurs du royaume de Dieu seront les simples. Pas les riches, pas de docteurs, pas de prêtres; des femmes, des hommes du peuple, des humbles, des petits [...] Une immense révolution sociale, où les rangs seront intervertis, où tout ce qui est officiel en ce monde sera humilié, voilà son rêve.”

he realizado a lo largo de este apartado, me es ahora posible lanzar la siguiente hipótesis a cuya comprobación me avocaré a lo largo de las páginas de esta investigación: que la *Vida de Jesús* es una historia que puede ser concebida como una épica en el sentido de que su trama, es decir, su estructura de acontecimientos ordenada por el desarrollo de un conflicto con un principio, un medio y un final determinados, guarda un cierto parecido con las tramas de los relatos épicos míticos y de ficción.

Plantear una hipótesis como esta hace indispensable aclarar algunas cuestiones respecto de la trama de la literatura épica en sí misma, pues sólo así podrá justificarse la afirmación de que la obra de Renan posee algunas de sus características distintivas. Una épica o epopeya (*ἐποποιΐα*) –algo de esto ya se señaló al inicio de este apartado– es básicamente un trabajo de literatura escrito en metro (*μέτρον λόγῳ*) que, sin embargo, posee el rasgo radical de que sus palabras han sido inventadas (*ποιησις*) para ser narradas frente a una audiencia.⁴⁹ Configurada en el modo narrativo, dice Aristóteles, la épica es, como la tragedia, una imitación (*μιμήσεις*) de materias elevadas.⁵⁰ Esto quiere decir que la épica consiste, esencialmente, en la presentación narrativa de la imitación de las acciones de un personaje que, si bien es superior a los demás hombres –superior en el sentido de que su autoridad, sus pasiones y su poder de expresión son mucho mayores a los del común de la gente–, aparece sin embargo sujeto a su medio natural y a la sociedad que lo rodea.⁵¹ En la medida en que lo que interesa al poeta es narrar los hechos más importantes de la vida del héroe, una de las características más evidentes de la épica es que, por lo general, comienza su relato *in medias res*. El caso más representativo y, por lo mismo, más estudiado es, sin duda, el de la *Iliada*, en la cual el relato que se refiere es el de la acción heroica del “Pélida Aquiles” en un momento particular de la Guerra de Troya: el desenvolvimiento de su “cólera”, desde que ésta surge al momento en que la ira de Apolo –la peste– hace arder las piras de cadáveres aqueos –todo a

⁴⁹ Aristotle, *op. cit.*, Chapter 6, p. 47. Es muy importante tener en cuenta la naturaleza originalmente «oral» de la literatura épica. A pesar de que la mayor parte de la épicas griegas, mesopotámicas, indias y nórdicas que a la fecha conocemos hayan llegado hasta nosotros ya en su presentación escrita, esto no ha impedido a los investigadores reconocer en ellas la presencia de una tradición oral. *Cfr.*, Robert Scholes and Robert Kellogg, *op. cit.*, pp. 17-56.

⁵⁰ Aristotle, *op.cit.*, Chapter 6, p. 47.

⁵¹ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, pp. 33-34.

causa de la soberbia del Átrida Agamenón que rechazó el rescate que Crises, sacerdote del dios, le ofrece por su hija Criseida–, hasta que aquélla se ve apaciguada con la concesión a Príamo del cadáver del “Domador de Caballos”. Caso similar es el de la *Epopéya de Gilgamesh* o el *Beowulf*: se trata igualmente de dos narraciones épicas que, no obstante el hecho de que sus relatos no están tan marcadamente encaminados hacia el desenvolvimiento del carácter del héroe –como si sucede en la *Iliada*–, y sus autores aparecen mucho más interesados en relatar los hechos de Gilgamesh o los hechos de Beowulf, comienzan su narración igualmente *in medias res*, y no con el nacimiento del héroe –éste simplemente aparece en escena, aunque luego, en el desarrollo del relato, se de razón de su procedencia.

Ahora bien, no obstante tener una relevancia absoluta en lo que trataré de argumentar en las páginas subsecuentes, no es el hecho de comenzar *in media res* –menos aún su forma de presentación oral– el elemento fundamental de la literatura épica que me interesa aquí destacar. Lo que más deseo distinguir de las narrativas épicas es su entera acción heroica, su trama típica completa, y no sólo su comienzo. Resultará, pues, de vital importancia para el desarrollo ulterior de este apartado, indicar que, a partir de este momento, se intentará trascender la frontera de los géneros, puesto que, como se verá a continuación, la trama típica de la acción heroica, a pesar de ser un elemento esencial de las epopeyas propiamente dichas como es el caso de la *Epopéya de Gilgamesh*, la *Iliada*, la *Odisea*, *Beowulf*, la *Nibelungenlied* o la *Chanson de Roland*, no es, empero, una estructura de acontecimientos privativa de ellas. La acción heroica, mejor conocida en el ámbito de la crítica literaria como el *mythos* del “romance”, o mejor aún, como la “aventura del héroe”,⁵² es en realidad una trama “pre-genérica”⁵³ que puede estar estructurando igualmente a un trabajo de literatura que, en su origen, estuvo destinado a ser recitado frente a una audiencia, como es el caso la *Odisea*, que a un texto concebido fundamentalmente

⁵² *Ibid.*, pp. 186-187.

⁵³ “Pre-genéricas” en el sentido de que se trata de categorías que son más amplias y anteriores a los géneros literarios. Comedia, romance, tragedia y sátira, dice Northrop Frye, son términos que describen “características generales de ficciones literarias” (principios estructurales y tipos de personajes) sin importar su género. *Cfr.*, Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 162.

para ser leído en silencio, como por ejemplo el *Ivanhoe* de Walter Scott.

La presencia en sus narrativas de la acción heroica, de la estructura pre-genérica de trama conocida como romance, es precisamente lo que hace posible que, relatos tan disímiles como la *Epopéya de Gilgamesh*, la *Iliada*, la *Odisea*, la *Eneida*, *Beowulf*, la *Nibelungenlied*, la *Chanson de Roland*, *La Biblia*, *la Divina Comedia*, *Ivanhoe*, e incluso, *la Vida de Jesús*, puedan ser caracterizadas, aunque quizás de manera un tanto imprecisa, como épicas. En lo personal, y este es uno de los principales postulados de esta tesis, me parece mucho más adecuado referirme a estos trabajos con la categoría de romances, en el entendido de que es la trama, y no el género, la que revela las semejanzas entre ellas, a pesar de que se trate de textos que pertenecen respectivamente al género épico, al novelesco, a la literatura religiosa o a la historiografía. Esto último lo afirmo en la medida en que me es posible notar que, en todas estas obras, vistas cada una de ellas como una totalidad, se revela el desarrollo de una acción heroica que asume la forma general de lo que los críticos literarios conciben como el elemento fundamental del romance: la búsqueda (*the quest*). La aventura de Gilgamesh en pos de la gloria y la inmortalidad; la sed de “ganar noble gloria” del colérico Aquiles que busca vengar la muerte de su amado Patroclo a manos de Héctor; el viaje de Odiseo de regreso a Ítaca; la huida de Eneas de Troya y la fundación de una nueva Ílion; la aventura redentora del Mesías, desde su encarnación hasta su apoteosis; la lucha de Beowulf contra el Grendel y su madre para rescatar de su azote a la tierra de Sjølland; los combates de Siegfried por la mano de Kriemhild; la hazaña de Roland frente a los sarracenos, la cual permite la victoria de Carlomagno en Roncesvalles; la aventura del viajero que atraviesa el Infierno y el Purgatorio hasta el Paraíso en pos de su amada Beatrice; el viaje de Wilfred of Ivanhoe de regreso al hogar paterno y su búsqueda del amor en la persona de Lady Rowena; la lucha de Jesús contra los judíos por abolir la Ley y fundar el “Reino de Dios”; en todas estas tramas prevalece el elemento de la búsqueda de un ideal que, a través del combate, puede ser alcanzado.

Uno de los más acuciantes objetivos de la presente investigación consistirá, pues, en ir

presentando, a lo largo de los siguientes apartados, los argumentos que permitan demostrar que, en efecto, la *Vida de Jesús* despliega gran parte de las fórmulas narrativas de las tramas románticas – incluidas también sus convenciones de tematización y de caracterización, las cuales están implícitas en la propia trama– tal y como éstas han sido descritas por la crítica literaria. A continuación, haré mención de algunas de las dichas características, a reserva de que, como ya apunté, el análisis exhaustivo de cada una de ellas tendrá lugar en los apartados subsecuentes –para evitar las repeticiones, la comprobación empírica de lo que aquí apuntaré, aparecerá más adelante.

En primer lugar, la obra posee el elemento esencial que da forma al romance: “la búsqueda exitosa”.⁵⁴ En la *Vida de Jesús*, la aventura del héroe consiste en la búsqueda que emprende Jesús en pos del “Reino de Dios” –la evolución de su pensamiento hacia la configuración completa de tal idea y su lucha por la realización de la misma en la forma de un nuevo orden social. Ahora bien, el elemento central que da forma a la trama del romance, es decir, la búsqueda, y al que concibo como presente en este texto, posee una estructura tripartita que será prudente esbozar a continuación. La primera de las tres etapas del romance es el *ἀγών* (*agon*) o combate, y trata básicamente del comienzo del viaje peligroso del héroe. El *agon* es la etapa donde se da cuenta de los orígenes del protagonista, se revela su carácter y se abre el relato hacia una serie de aventuras preliminares.⁵⁵ En la *Vida de Jesús*, esta primera etapa está enmarcada por los primeros siete capítulos de la obra. En ellos, Renan hace el relato de la infancia y la juventud de Jesús en Galilea; refiere asimismo el contexto social y racial en el que el héroe nació, así como el orden de ideas en el que fue educado. El relato se centra aquí en las primeras aventuras o andanzas del nazareno: los desencuentros de Jesús con los rabinos y con las corrientes del judaísmo; el desarrollo en su pensamiento de un primer esbozo de idea de “Reino de Dios”; su viaje al desierto de Judea al encuentro de Juan Bautista; su unión a la secta del bautista y su final separación de ella. Según lo puedo observar, en los primeros capítulos de esta obra parecen configurarse de forma

⁵⁴ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, pp. 186-187.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.

clara los rasgos de un *agon*, de una serie de aventuras y conflictos que anteceden al conflicto mayor que tiene lugar en el medio del relato.

La segunda etapa del romance es el *πάθος* (*pathos*) o lucha a muerte. Se trata del conflicto crucial del relato: es la batalla entre el héroe y sus enemigos, la cual culminará con la victoria del protagonista –esto a pesar de que le sobrevenga la muerte.⁵⁶ En la *Vida de Jesús*, la lucha a muerte se manifiesta en el conflicto desatado entre Jesús y los saduceos y los fariseos, es decir, entre la idea del “Reino de Dios” y el orden social establecido: “La Ley”. El desarrollo de dicho conflicto ocupa la mayor parte de las páginas de la obra. Desde el capítulo VIII hasta el XXVII tiene lugar la narración del proceso de maduración de la idea del “Reino de Dios” en el pensamiento de Jesús, así como el relato de sus predicaciones en Galilea y el de las dos tentativas del maestro sobre Jerusalén; todo esto enmarcado por la lucha contra el judaísmo oficial –lucha que comienza con la entrada de Jesús a la escena pública en las jornadas de Cafarnaum, y que culmina en el episodio triunfal de la muerte en la cruz y el acto de su sepultura.

La tercera etapa del romance es la *ἀναγνώρισις* (*anagnorisis*) o el reconocimiento del héroe. Esta última etapa consiste en el descubrimiento y exaltación del protagonista del relato, quien incluso si no ha logrado sobrevivir al conflicto, ha probado, no obstante, ser un héroe.⁵⁷ La *Vida de Jesús*, esto ya se ha apuntado con anterioridad, termina prácticamente con la muerte de Jesús y con la noticia de lo que sucedió a sus enemigos tras su crucifixión; sin embargo, la obra finaliza, es decir, encuentra resolución y plenitud, gracias a un último capítulo (XXVIII) titulado “Carácter esencial de la obra de Jesús”. En dicho apartado acontece la exaltación del héroe: en él Renan lleva a cabo el reconocimiento de la

⁵⁶ *Idem*. Cabe aclarar que Northrop Frye, a cuya descripción de los elementos del romance me atenengo aquí, concibe, además del *pathos*, una etapa subsecuente a la que denomina *σπαραγμός* (*sparagmos*) o “rotura en partes”, la cual consiste, como su nombre lo indica, en la mutilación del héroe. En la literatura existen muchos ejemplos de romances cuyas tramas involucran la fragmentación del cuerpo del protagonista: el mito de Orfeo, el mito de Osiris, el relato de la crucifixión de Cristo, son algunos de ellos. No obstante, en el presente trabajo de investigación se preferirá la estructura tripartita del romance –que también menciona Frye–, puesto que se piensa que la etapa del *sparagmos* se encuentra ya implicada en la confrontación final del *pathos*, es decir, en el conflicto que conduce a la muerte –a la victoria– del protagonista. *Cfr.*, Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 192.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 187.

principal aportación a la humanidad del hombre que ha alcanzado la “inmortalidad” a través de la muerte en la cruz: el cristianismo, la idea del “Reino de Dios”.

Agon, pathos y anagnorisis son, pues, las tres etapas que conforman, según alcanzo a observar, la trama de la obra historiográfica que es el objeto de estudio de esta tesis –y que dan nombre a los tres apartados que componen la “Segunda parte” de la misma. El análisis minucioso e individual de cada uno de los tres momentos, de las imágenes que los constituyen, permitirá que, hacia el final de la investigación, aparezca el significado del texto en su totalidad, es decir, hará enteramente visible el orden político-social que se ha propuesto como el centro que confiere significado a la narración. Así entonces, y puesto que en los párrafos anteriores únicamente se han esbozado algunos de los contenidos que me han llevado a pensar que la *Vida de Jesús* demuestra la estructura tripartita del romance, ruego al lector conceda el beneficio de la duda a este planteamiento y me permita, en el desarrollo de los siguientes apartados, explicar y demostrar, con mayor puntualidad, lo que hasta ahora se ha apuntado.

LA FE DE OCCIDENTE

La *Vida de Jesús* es poseedora de una característica que, aunque a primera vista parece poco relevante, analizada con detenimiento revela de inmediato su importancia capital. Con esto último me refiero a la particularidad de que la obra del bretón se encuentra configurada básicamente como un relato que versa sobre la transición de un orden social determinado hacia uno que, no solamente es distinto, sino que es mejor. Para empezar, ningún lector del texto de Renan podrá negar, por ejemplo, que el “Reino de Dios” fundado por Jesús es considerado ahí como un estadio social, intelectual y religioso superior en relación a su antecedente inmediato, a la fase de “la historia de la humanidad” representada por la Ley mosaica.⁵⁸ Ahora bien, habrá también que dejar muy en claro que la idea de que una sociedad, una nación, o mejor aún, una civilización, avanza hacia mejor, no es, ni mucho menos, una característica original y exclusiva del pensamiento de nuestro autor. Ciertamente, será difícil negar que en la *Vida de Jesús* la idea adquiere matices muy específicos; sin embargo, el afirmar —explícito o implícito— de nuestro historiador de que la humanidad se encuentra encarrilada en un proceso irrefrenable de mejoramiento, no es, en realidad, sino uno de los componentes principales de una cierta creencia que fue patrimonio común de la mayor parte de los historiadores decimonónicos, tanto de Europa como de América, y a la que Robert Nisbet, en su *Historia de la idea de progreso* (1980), ha denominado, de manera muy conveniente según mi parecer, como “la fe de Occidente”: se trata aquí, pues, de la idea de progreso.⁵⁹

En su célebre *Idea del progreso* (1920), J. B. Bury define al concepto que da título a su libro, como una idea que tiene más que ver con la “fe” que con la “razón”. “Creer” en el “Progreso”, nos previene el historiador irlandés ya en las primeras páginas de su libro, es un “acto de fe”, un “misterio”. Desde su perspectiva, la del “Progreso” pertenece a la categoría de “ideas” de las que únicamente se

⁵⁸ Cfr., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 359-360

⁵⁹ Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books Inc., 1980, p. 7

puede afirmar su verdad o falsedad en términos irracionales: como la idea de la Providencia o la de la inmortalidad del hombre, dice, aquélla escapa a la razón, puesto que resulta imposible para la mente humana demostrar que la civilización se mueve en una dirección deseable o que algún día alcanzará ese estadio de felicidad terrenal que constituye la meta general del “Progreso”.⁶⁰ Robert Nisbet, quien tanto discutió con Bury en relación a la naturaleza de dicha idea, no pudo sino asentir ante la pertinencia de la interpretación que a este respecto hiciera el irlandés. Y es que la propia investigación del sociólogo estadounidense había de conducirlo hacia la conclusión de que los “devotos” del “Progreso”, desde Protágoras hasta Spencer, no necesitaban ninguna prueba empírica que sostuviera su creencia: para ellos el progreso universal era tan verdadero como la proposición geométrica para el geómetra o el Decálogo para el judío.⁶¹

Durante prácticamente todo el siglo XIX, la idea de que, a través de la historia, y partiendo de una condición aborigen de primitivismo y barbarie, la civilización entera se ha movido, se está moviendo, y se moverá hacia una dirección deseable, fue considerada por la gran mayoría de los pensadores –a excepción de Jakob Burckhardt y Friedrich Nietzsche–, como un axioma o un dogma, como una verdad evidente en sí misma y sin más necesidad de referente.⁶² El autor de la *Vida de Jesús* no fue extraño a esta creencia, y, de hecho, podría asegurar, sin el más mínimo temor a equivocarme, que el pensamiento histórico que se manifiesta en su obra la ejemplifica de manera inmejorable.

Percibir la inmanencia de la “fe de Occidente” en las páginas de este texto no requerirá demasiado esfuerzo por parte del lector: el credo profesado por el historiador bretón aparece nítido ya desde la frase inicial del capítulo primero de su libro:

El acontecimiento capital de la historia del mundo es la revolución por la cual las más nobles porciones de la humanidad han pasado, de las antiguas religiones comprendidas bajo el nombre vago de paganismo, a una religión fundada sobre la unidad divina, la trinidad, la encarnación del Hijo de Dios. Esta conversión

⁶⁰ Cfr., J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origins and Growth*, produced by Steve Harris, et al., The Project Gutenberg EBook, pp. 13-16.

⁶¹ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 7.

⁶² *Vid.*, J. B. Bury, *op. cit.*, p. 4. Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 5.

ha tenido necesidad de cerca de mil años para llevarse a cabo. La nueva religión había necesitado ella misma trescientos años para formarse. Pero el origen de la revolución en cuestión es un hecho que tuvo lugar bajo los reinados de Augusto y de Tiberio. Entonces vivió una persona superior que, por su valiente iniciativa y por el amor que supo inspirar, creó el objeto y estableció el punto de partida de la fe futura de la humanidad.⁶³

Véase cómo, sin aportar la más mínima prueba en apoyo de su tesis, en poco menos de diez líneas Renan asegura, con palabras que denotan un tono netamente categórico, que la transición del paganismo al cristianismo ha sido, no sólo el acontecimiento más importante por el que ha atravesado una parte significativa de la humanidad, sino también el punto de partida de un proceso histórico que comprende a la humanidad en su totalidad. Tal afirmación, hay que decirlo, apuntala de manera bastante sólida la hipótesis de que el autor es un ferviente creyente del progreso, pues al tiempo que exhibe la idea de que la “revolución” religiosa por la que atravesaron “las más nobles porciones de la humanidad” ha implicado un avance hacia mejor, manifiesta asimismo una aserto que resulta más una profecía que una inocente conjetura: la nueva religión, dice, está prácticamente destinada a convertirse en “la fe futura de la humanidad”.

Sería un grave error interpretativo de mi parte, una omisión manifiestamente tramposa, dejar de lado el hecho de que, en párrafos subsecuentes de ese mismo capítulo, Renan da cuenta a sus lectores de las razones que lo han llevado a considerar al nacimiento del cristianismo en el seno del pueblo judío como el “acontecimiento capital de la historia del mundo”, y a la conversión religiosa de los pueblos indoeuropeos occidentales –y en un futuro más que probable, de la humanidad entera– como un proceso necesario y esencialmente deseable. Sin embargo, muy a pesar de la prodigalidad de argumentos que presenta el autor en defensa de su tesis –al respecto de la cual es indispensable decir que se encuentra sustentada en un análisis de los rasgos principales del “carácter” de los pueblos indoeuropeo y semítico,

⁶³ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 125: “L'événement capital de l'histoire du monde est la révolution par laquelle les plus nobles portions de l'humanité ont passé, des anciennes religions comprises sous le nom vague de paganisme, à une religion fondée sur l'unité divine, la trinité, l'incarnation du Fils de Dieu. Cette conversion a eu besoin de près de mille ans pour se faire. La religion nouvelle avait mis elle-même au moins trois cents ans à se former. Mais l'origine de la révolution dont il s'agit est un fait qui eut lieu sous les règnes d'Auguste et de Tibère. Alors vécut une personne supérieure qui, par son initiative hardie et par l'amour qu'elle sut inspirer, créa l'objet et posa le point de départ de la foi future de l'humanité.”

“las dos razas que hicieron a la humanidad”–, la arbitrariedad de la misma, creo yo, persiste en el pensamiento del lector, puesto que no existe en toda la obra un argumento sólido que permita comprobar, por un lado, que la “poesía del alma”, la “fe”, la “libertad”, la “honestidad” y la “devoción”, es decir, los componentes del “carácter” de “las razas indoeuropea y semita” fusionadas en el cristianismo, son valores universalmente deseables; por el otro, que el destino de la humanidad sea el de avanzar por el camino de la conversión hacia aquella religión que representa la forma más acabada de dichos valores.⁶⁴

Esta manera de concebir a la historia como desarrollo necesario, irreversible, continuo, acumulativo y unitario de la especie humana, desde un pasado primitivo hasta un futuro promisorio,⁶⁵ la cual he intentado mostrar como manifiesta en la *Vida de Jesús*, considero indispensable que, desde ahora, se la defina de una manera que permita reconocer ciertas implicaciones que habrán de desembocar en una comprensión más profunda de los elementos que le dan forma y contenido. Estimo, pues, que, ante todo, la idea de progreso debe ser pensada como una filosofía de la historia, quiero decir, como una interpretación sistemática de la historia universal efectuada conforme a un principio mediante el cual los acontecimientos aparecen unificados, dirigiéndose hacia un significado final.⁶⁶ Esta manera de proceder con respecto a la realidad histórica es muy evidente en el autor de la obra que aquí se analiza. En ella se nos hace saber que la humanidad avanza hacia mejor; empero, ese mejor no es descrito de manera vaga, sino que es entendido como una meta que ordena y da sentido a los acontecimientos. El “Reino de Dios” –“El acontecimiento capital de la historia del mundo [...] el punto de partida de la fe futura de la humanidad”– es imaginado por Renan como aquello que da significado a todos y cada uno de los acontecimientos que conforman la historia universal: se trata del propósito último que trasciende a los

⁶⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 127: “La poésie de l'âme, la foi, la liberté, l'honnêteté, le dévouement, apparaissent dans le monde avec les deux grandes races qui, en un sens, ont fait l'humanité, je veux dire la race indo-européenne et la race sémitique. [La poesía del alma, la fe, la libertad, la honestidad, la abnegación, aparecieron en el mundo con las dos grandes razas que, en un sentido, han hecho a la humanidad, quiero decir, la raza indoeuropea y la raza semítica.]”

⁶⁵ Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 352.

⁶⁶ *Cfr.*, Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, p. 1

puros hechos singulares.⁶⁷

Ahora bien, en tanto que postulante de la existencia de un polo trascendente de significado que atrae y da sentido a los acontecimientos, resulta imposible negar que la filosofía de la historia de Renan evidencia ser descendiente natural de aquel otro concepto del devenir que tanto se empeñó Bury en negar como componente esencial de la idea moderna de progreso: el concepto teológico de la historia como historia de cumplimiento y salvación.⁶⁸ Karl Löwith concibe a esta búsqueda de un significado final emprendida por las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, precisamente como heredera de la fe judía, y luego cristiana, en el propósito último de la historia; como heredera de aquel pensamiento escatológico –proveniente de Isaías y de Daniel, y sostenido luego, sobre todo, por Juan de Patmos, Agustín de Hipona, Orosio, Joaquín de Fiore y Bossuet– que comprendió a la historia de la humanidad como un proceso significativo gobernado por la Providencia y dirigido hacia un *eschatón* (fin del mundo) que a un mismo tiempo era *telos* (propósito, finalidad).

El proceso de secularización – que, en lo que respecta a la escritura de la historia, comenzó en el siglo XVIII– condujo a los historiadores al abandono paulatino del concepto de la Providencia como la gobernante del curso de la historia humana; empero no eliminó del pensamiento de aquéllos la angustia por el porvenir propia del judío y del cristiano. A este nuevo hombre llamado moderno, no le satisfizo ya esperar a que los profetas e iluminados por Dios le indicaran cuál era la meta significativa hacia la que

⁶⁷ *Ibid.*, p. 5

⁶⁸ J. B. Bury, *op. cit.*, p. 13: “Again, the medieval doctrine apprehends history not as a natural development but as a series of events ordered by divine intervention and revelations. If humanity had been left to its own way it would have drifted to a highly undesirable port, and all men would have incurred the fate of everlasting misery from which supernatural interference rescued the minority. A belief in Providence might indeed, and in a future age would, be held along with a belief in Progress, in the same mind; but the fundamental assumptions were incongruous, and so long as the doctrine of Providence was undisputedly in the ascendant, a doctrine of Progress could not arise. And the doctrine of Providence, as it was developed in Augustine's *City of God*, controlled the thought of the Middle Ages. [De nuevo, la doctrina medieval aprehende la historia no como un desarrollo natural sino como una serie de hechos ordenados por la intervención y las revelaciones divinas. Si la humanidad hubiese sido abandonada a su suerte, habría navegado hacia un puerto indeseable, y todos los hombres habrían caído en el destino de eterna miseria del cual la intervención sobrenatural rescató a una minoría. En una época futura, una misma mente habría de sostener a la par la creencia en la Providencia y la creencia en el Progreso; pero las asunciones fundamentales de ambas eran incongruentes, y mientras la doctrina del Progreso tuvo indisputable ascendente, la doctrina del Progreso no pudo surgir. Y la doctrina de la Providencia, así como fue desarrollada en la *Ciudad de Dios* de Agustín, controló el pensamiento en la Edad Media.]” *Cfr.*, Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, p. 60.

se dirigía la historia, ni tampoco calmó su ansiedad la imagen de esa Nueva Jerusalén que el Creador había prometido a los justos para una vida eterna más allá de ésta. Heredero, sin embargo, de aquellos mismos profetas –asegura Löwith–, continuó imaginando que la historia era la “revelación progresiva” de la verdad, quiero decir, de la meta hacia la que se encaminaba la humanidad. De esta manera, la secularización del concepto teológico de la historia proveyó a la conciencia histórica del Occidente moderno de un esquema o patrón de orden y significado: de una concepción unitaria de la historia universal que la observa e interpreta como el progreso de la humanidad hacia una meta última, hacia un “mundo mejor”.⁶⁹

En lo que a Renan respecta, parece que fue bastante consciente de los fundamentos religiosos de la idea de progreso y de la filosofía de la historia implicada en ésta. El bretón asume al pueblo judío en general, y a sus profetas en particular, como los primeros en haberse preocupado por establecer “un sistema general de filosofía de la historia que comprendiese a toda la humanidad”. Este “pueblo semita”, afirma, “ha hecho entrar la historia en la religión”; maravillosamente apto “para ver las grandes líneas del porvenir”, dotado de una “especie de sentido profético” –tan extraño al “espíritu griego”, “siempre encerrado en sí mismo”–, el judío legó al mundo “una teoría general de la marcha de nuestra especie”.⁷⁰

Vistas las cosas de esta manera, para el autor de la *Vida de Jesús* no resulta un misterio que haya sido

⁶⁹ Cfr., Karl Löwith, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁷⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 163: “Jamais l'homme n'avait saisi le problème de l'avenir et de sa destinée avec un courage plus désespéré, plus décidé à se porter aux extrêmes. Ne séparant pas le sort de l'humanité de celui de leur petite race, les penseurs juifs sont les premiers qui aient eu souci d'une théorie générale de la marche de notre espèce. La Grèce, toujours renfermée en elle-même, et uniquement attentive à ses querelles de petites villes, a eu des historiens excellents; le stoïcisme a énoncé les plus hautes maximes sur les devoirs de l'homme considéré comme citoyen du monde et comme membre d'une grande fraternité; mais, avant l'époque romaine, on chercherait vainement dans les littératures classiques un système général de philosophie de l'histoire, embrassant toute l'humanité. Le Juif, au contraire, grâce à une espèce de sens prophétique qui rend par moments le Sémite merveilleusement apte à voir les grandes lignes de l'avenir, a fait entrer l'histoire dans la religion. [Nunca antes el hombre se había aferrado al problema del porvenir y de su destino con un coraje tan desesperado, tan decidido a dirigirse a sus extremos. Identificando la suerte de la humanidad con la de su pequeña raza, los pensadores judíos han sido los primeros en preocuparse por una teoría general de la marcha de nuestra especie. Grecia, siempre encerrada en sí misma, y únicamente atenta a las querellas entre sus pequeñas ciudades, tuvo excelentes historiadores; el estoicismo enunció las más altas máximas sobre los deberes del hombre considerado como ciudadano del mundo y como miembro de una gran fraternidad; sin embargo, antes de la época romana, sería vano buscar en las literaturas clásicas un sistema general de filosofía de la historia que comprendiese a toda la humanidad. El judío, por el contrario, gracias a una especie de sentido profético que, en ocasiones, hace al semita maravillosamente apto para ver las grandes líneas del porvenir, ha hecho entrar la historia en la religión.]”

precisamente en el seno del pueblo judío donde hubiese nacido la progresiva idea de “Reino de Dios”⁷¹ –síntesis de la religión fundada por Jesús, y, al mismo tiempo, imagen “más elevada y más poética del progreso humano.”

Aquel esfuerzo impotente de fundar una sociedad perfecta ha sido la fuente de la tensión extraordinaria que ha hecho siempre del verdadero cristiano un atleta en lucha con el presente. La idea del reino de Dios y la del Apocalipsis, que es su imagen completa, son así, en un sentido, la expresión más elevada y más poética del progreso humano. Ciertamente, también de ellas debían nacer grandes aberraciones. Suspendido como una amenaza permanente por encima de la humanidad, el fin del mundo, por los sobrecogimientos periódicos que provocó a lo largo de los siglos, perjudicó en mucho a todo desarrollo profano [...] Sin embargo, en el seno mismo de la barbarie, la idea del reino de Dios permaneció fecunda [...] A pesar de la Iglesia feudal, las sectas, las órdenes religiosas, los santos personajes continuaron protestando, en nombre del Evangelio, contra la iniquidad del mundo. Incluso en nuestro tiempo, días confusos en que los más auténticos continuadores de Jesús son aquellos que parecen repudiarlo, los sueños de organización ideal de la sociedad, que tienen tantas analogías con las aspiraciones de las sectas cristianas primitivas, no son, en un sentido, sino el florecimiento de la misma idea, una de las ramas de aquel árbol inmenso donde germina todo pensamiento del porvenir y cuyo tronco y raíz será eternamente el reino de Dios. Todas las revoluciones sociales de la humanidad estarán unidas a esa expresión. Pero manchadas de un grosero materialismo, aspirando a lo imposible, es decir, a fundar la felicidad universal sobre medidas políticas y económicas, las tentativas socialistas de nuestro tiempo permanecerán infecundas, hasta que tomen por regla el verdadero espíritu de Jesús, quiero decir, el idealismo absoluto, el principio que dice que para poseer la tierra hace falta renunciar a ella.⁷²

La lectura de una frase como la que he citado arriba, sin duda provocará que uno se sienta tentado a afirmar que Renan anticipó, de cierta manera, aquello que Karl Löwith habría de postular casi un siglo después, quiero decir, la tesis ya mencionada de que el Apocalipsis, el punto final de la

⁷¹ *Ibid.*, p. 498: “Montrer que la religion fondée par Jésus a été la conséquence naturelle de ce qui avait précédé, ce n'est pas en diminuer l'excellence; c'est prouver qu'elle a eu sa raison d'être, qu'elle fut légitime, c'est-à-dire conforme aux instincts et aux besoins du cœur en un siècle donné. [Mostrar que la religión fundada por Jesús ha sido la consecuencia natural de lo que la había precedido no es disminuir su excelencia; es probar que ha tenido su razón de ser, que es legítima, es decir, conforme a los instintos y a los deseos del corazón de un siglo dado.]”

⁷² *Ibid.*, pp. 361-363: “Cet effort impuissant pour fonder une société parfaite a été la source de la tension extraordinaire qui a toujours fait du vrai chrétien un athlète en lutte contre le présent. L'idée du «royaume de Dieu» et l'Apocalypse, qui en est la complète image, sont ainsi, en un sens, l'expression la plus élevée et la plus poétique du progrès humain. Certes, il devait aussi en sortir de grands égarements. Suspendue comme une menace permanente au-dessus de l'humanité, la fin du monde, par les effrois périodiques qu'elle causa durant des siècles, nuisit beaucoup à tout développement profane [...] Mais, au sein même de la barbarie, l'idée du royaume de Dieu resta féconde [...] Malgré l'Église féodale, des sectes, des ordres religieux, de saints personnages continueront à protester, au nom de l'Évangile, contre l'iniquité du monde. Des nos jours même, jours troublés où Jésus n'a pas de plus authentiques continuateurs que ceux qui semblent le répudier, les rêves d'organisation idéale de la société, qui ont tant d'analogie avec les aspirations des sectes chrétiennes primitives ne sont en un sens que l'épanouissement de la même idée, une des branches de cet arbre immense où germe toute pensée d'avenir, et dont le «royaume de Dieu» sera éternellement la tige et la racine. Toutes les révolutions sociales de l'humanité seront greffées sur ce mot-là. Mais entachées d'un grossier matérialisme, aspirant à l'impossible, c'est-à-dire à fonder l'universelle félicité sur des mesures politiques et économiques, les tentatives «socialistes» de notre temps resteront infécondes, jusqu'à ce qu'elles prennent pour règle le véritable esprit de Jésus, je veux dire l'idéalisme absolu, ce principe que, pour posséder la terre, il faut y renoncer.”

escatología judeo-cristiana, es la fuente de la que germina todo “pensamiento del porvenir”, el origen de toda filosofía de la historia. En efecto, el historiador bretón se muestra plenamente consciente de que el motivo fundamental que ha conminado al hombre moderno a tener la mirada puesta en el futuro y a combatir contra su presente para hacer avanzar a la sociedad humana hacia un mundo mejor, debe buscarse en el postulado esencial del cristianismo, en la idea del “Reino de Dios” como meta máxima de la humanidad. Sin embargo, es también muy visible que, por más que el bretón reconociera en las religiones judía y cristiana las raíces de esta idea de la historia, no existe en su obra un desarrollo teórico exhaustivo que desentrañe cómo es que el pensamiento escatológico proporciona al historiador moderno el esquema de significado que le permite interpretar la realidad como un todo pleno de sentido.

No podría, pues, llegar a postularse una inteligencia completa por parte Renan respecto de la naturaleza de la filosofía de la historia, y menos aún si se tiene en cuenta su omisión de la problemática fundamental que entraña una idea progresiva de la historia como la suya —y con esto me refiero a que el autor de la *Vida de Jesús* sostiene una idea de la historia la cual considera que la humanidad progresa hacia un estado de perfección que fue ya alcanzado en un momento determinado de la historia. Desde mi perspectiva, considero indispensable señalar que el concepto de devenir del bretón se encuentra determinado por el concepto teológico de la historia más de lo que él mismo pudo haberlo imaginado, y más de lo que buena parte de sus contemporáneos filósofos e historiadores pudieron haberlo estado. Los profetas del progreso de los siglos XVIII y XIX, Turgot, Condorcet, Comte y Proudhon, entre otros muchos, a pesar de que asumieron como propia la facultad profética de la anticipación del futuro de la teología cristiana, se separaron de esta última en la medida en que concibieron, por un lado, que los tiempos no habían sido todavía cumplidos, y por el otro, que el progreso consistía, no en el perfeccionamiento del alma sola, sino en el avance indefinido del ser humano entero hacia una mayor

racionalidad, una mayor libertad y una mayor felicidad terrenales.⁷³ La idea de la historia de Ernest Renan, igualmente progresista que la de los profetas del progreso, se diferencia radicalmente de la de estos últimos en el sentido de que no rechaza la interpretación teológica de la historia según la cual los tiempos fueron cumplidos con la venida de Cristo, sino que la re-interpreta en un sentido plenamente secular, muy parecido –es importante decirlo– al que Hegel ensaya en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (ca. 1830):

No por no adaptarse a ninguna de las formas que cautivan la adoración de los hombres, uno renuncia a disfrutar lo que ellas contienen de bueno y de bello. Ninguna aparición pasajera agota la Divinidad; Dios se ha manifestado antes de Jesús, Dios se manifestará después de él. Profundamente desiguales y, por lo tanto, más divinas en tanto que son más grandes, más espontáneas, las manifestaciones del Dios escondido en el fondo de la conciencia humana son todas del mismo orden. Jesús no debiera, pues, pertenecer únicamente a aquéllos que se dicen sus discípulos. Él es el honor común de eso que existe en un corazón de hombre. Su gloria no consiste en estar relegado fuera de la historia; se le rinde un culto más verdadero demostrando que la historia entera es incomprendible sin él.⁷⁴

Muy a pesar de las diferencias en cuanto al enfoque empleado para abordar el estudio de la figura de Jesús de Nazaret –diferencias que ya fueron mencionadas en el primer apartado de este capítulo–, el autor de la *Vida de Jesús* y el de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* coinciden en algo esencial: en su apego a la interpretación teológica de la historia que considera que los tiempos han sido cumplidos en Cristo.⁷⁵ Hegel y Renan conciben que en la persona histórica, particular, de Jesús de

⁷³ Vid., Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 60.

⁷⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 122-123: “Pour ne s'attacher à aucune des formes qui captivent l'adoration des hommes, on ne renonce pas à goûter ce qu'elles contiennent de bon et de beau. Aucune apparition passagère n'épuise la Divinité; Dieu s'était révélé avant Jésus, Dieu se révélera après lui. Profondément inégales et d'autant plus divines qu'elles sont plus grandes, plus spontanées, les manifestations du Dieu caché au fond de la conscience humaine sont toutes du même ordre. Jésus ne saurait donc appartenir uniquement à ceux qui se disent ses disciples. Il est l'honneur commun de ce qui porte un cœur d'homme. Sa gloire ne consiste pas à être relégué hors de l'histoire; on lui rend un culte plus vrai en montrant que l'histoire entière est incompréhensible sans lui.”

⁷⁵ J. G. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, trad., José Gaos, prolog. José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1980, pp. 543-545: “Este espíritu superior [la religión cristiana] encierra la reconciliación y la liberación del espíritu, en cuanto que el hombre adquiere la conciencia del espíritu en su universalidad e infinitud. El objeto absoluto, la verdad, es el espíritu; y como el hombre mismo es espíritu, está presente consigo mismo en este objeto y encuentra así, en su objeto absoluto, la esencia y su esencia. Mas para que sea abolida la objetividad de la esencia y el espíritu permanezca en sí mismo es menester que sea negado el lado natural del espíritu, en el cual el hombre es un hombre particular y empírico, a fin de que desaparezca lo heterogéneo y se realice la reconciliación del espíritu [...] Este contenido se encuentra en la doctrina cristiana de la Trinidad, profesada por la Iglesia cristiana. Dios es conocido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hallanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino. Un modo de saber esto es el de la fe; otro es el del pensamiento,

Nazaret, el mundo ha alcanzado el más alto grado de perfección al que puede aspirar, puesto que él es el “Hijo de Dios” –Espíritu Absoluto y hombre a la vez. Es ésta la causa de que la idea de la historia de Renan se asemeje tanto a la de Hegel; puesto que, a pesar de que nos es imposible afirmar con certeza que el historiador bretón hubiese llegado a pensar, con el filósofo alemán, que la visión filosófica de la historia, más allá de su primera impresión caótica y absurda, revela un mundo sometido al gobierno de la “razón”,⁷⁶ lo que sí podemos asegurar es que, para los dos, la historia consistió básicamente en el perfeccionamiento acumulativo del espíritu humano –en otras palabras, en la aproximación paulatina, etapa por etapa, de la conciencia humana a la Conciencia Absoluta: a Cristo y a Dios.⁷⁷

* * *

Todo lo que hasta el momento ha sido dicho en las páginas de este apartado ha tenido como objetivo principal hacer visibles los fundamentos religiosos de la idea de progreso que se manifiesta en la *Vida de Jesús*. A través de su comprensión como una filosofía de la historia, es decir, como una interpretación de la historia universal llevada a término a través de un principio que ordena y da sentido a los acontecimientos, he intentado demostrar la profunda dependencia de dicha idea con respecto del concepto teológico de la historia del cristianismo –el dogma de que la historia universal es una historia de cumplimiento y salvación. He afirmado, por lo mismo, que el principio que rige la interpretación de la historia universal que Renan expresa en su obra –el “Reino de Dios”–, es heredero de la idea de que los tiempos han sido cumplidos en Cristo y de la esperanza escatológica en un futuro de salvación.

Ahora bien, lo que no he mencionado todavía, y es algo que es de vital importancia para comprender la

que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento, que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno y trino, no sabe nada del cristianismo.” Las cursivas son mías.

⁷⁶ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 55: “Le monde est un comédie à la fois infernale et divine, une ronde étrange menée par un chorège de génie, où le bien, le mal, le laid, le beau défilent au rang qui leur est assigné, en vue de l'accomplissement d'une fin mystérieuse. L'histoire n'est pas l'histoire, si l'on n'est tour à tour, en la lisant, charmé et révolté, attristé et consolé. [El mundo es una comedia a la vez infernal y divina, un baile extraño dirigido por un corifeo de genio, donde el bien, el mal, lo feo, lo hermoso desfilan en el puesto que les ha sido asignado, a la vista del cumplimiento de un fin misterioso. La historia no es historia si al leerla no nos sentimos alternativamente encantados y sublevados, entristecidos y consolados.]”

⁷⁷ Cfr., Karl Löwith, *op. cit.*, pp. 52-59.

naturaleza del análisis que se plantea en esta investigación, es que, como consecuencia de su herencia cristiana, esta idea de la historia implica la puesta en práctica de una operación que resulta enormemente significativa: la narrativización de la realidad histórica.

La idea del avance progresivo de la conciencia humana desde el paganismo hacia la realización del “Reino de Dios” puede ser comprendida como la manifestación de un concepto de la historia que piensa a la realidad como un todo del que se imagina su principio y se anticipa su final. No habrá que esforzarse demasiado para reconocer, en esta manera de concebir a la realidad histórica, un parecido extremo con la estructura típica de una narración cualquiera: las dos poseen un inicio, un medio y un final determinados, y también están regidas por un principio que ordena y da sentido a los acontecimientos que las componen. Este fenómeno particular que observamos en la *Vida de Jesús* evidencia una característica esencial de la mayor parte de la historiografía europea del siglo XIX: el despliegue de una conciencia histórica que se ve en la imperiosa necesidad de representar la realidad como un relato, en tanto que concibe que ésta posee en sí misma una forma narrativa.⁷⁸

Ahora bien, lo cierto es que, para ninguno de nosotros, será muy complicado reconocer que la realidad –el mundo en que vivimos– no es narrativa. Para empezar, más allá de lo que a este respecto hubiese podido decir Renan –que la vida humana es un drama, que describe una trama, o que es un todo orgánico y no solamente una aglomeración de hechos sin sentido–,⁷⁹ y muy a pesar de que la vida del ser humano efectivamente comience con su nacimiento y termine con su muerte, ninguno de nosotros vive historias, relatos. Y esto es así, primordialmente porque la vida del hombre no finaliza, sólo termina, quiero decir, cesa de repente y no tiene un final, un punto culminante que confiera sentido, significado a todos y cada uno de los acontecimientos de la existencia. Sin embargo, como dice Frank Kermode, tal parece que al ser humano le es innata la necesidad de búsqueda de un sentido que permita interconectar las partes que pueblan el espacio comprendido entre su nacimiento y su muerte. El hombre quiere

⁷⁸ Hayden White, *The Content of the Form*, p. 24.

⁷⁹ *Vid. supra.*, p. 29.

pleroma, duración; en una palabra, desea para su vida la coherencia formal de un relato: un inicio, un medio y, sobre todo, un final.⁸⁰ No obstante, la realidad social, histórica, como ya lo dije, no tiene un final, no es narrativa. Tuvo un comienzo y probablemente terminará algún día, pero en sí misma no presenta un punto culminante que de coherencia al todo. Los historiadores nos enfrentamos del diario con este hecho; vivimos angustiados por encontrar un sentido a eso que a simple vista no lo tiene. Y al hacer conciencia sobre esta implicación del oficio propio, quiero decir, sobre que estamos condenados a dar una explicación racional o al menos causal que explique y haga sentido del conjunto de acontecimientos que estudiamos, ¡cuán cercanas nos parecen todavía las filosofías de la historia de Hegel y Renan!

En ocasiones de forma tácita y en otras de manera muy explícita, la historiografía y las filosofías de la historia del siglo XIX afirmaron todo lo contrario: que la realidad era un relato. En el primer ensayo de los ocho que componen *El contenido de la forma*, “El valor de la narratividad en la representación de la realidad”, tomando como ejemplo el caso paradigmático del pensamiento histórico de Hegel, Hayden White interpreta que el fenómeno de la narrativización de la realidad responde, básicamente, a que en el siglo XIX se hizo conciencia de que de ninguna manera era casual que el concepto “historia” implicara, tanto a los hechos del pasado como a la narración de tales hechos. Aduciendo que las primeras narraciones históricas debieron haber sido, por necesidad, contemporáneas de los hechos históricos, Hegel afirmó –nos dice White– que la sola realidad que podía convertirse en sujeto de una narración histórica, dado que ella era la única que había producido registro histórico de sí misma, era el Estado –el cual, entendido por Hegel en su concreción, no era otra cosa que el orden social gobernado por la ley en cuyo seno se desarrollaba el perenne conflicto entre esta última y el deseo.⁸¹ Así pues, concebido a la manera de Hegel, el Estado, en tanto “sistema de relaciones humanas

⁸⁰ Frank Kermode, *The Sense of an Ending, The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1968, pp. 57-58.

⁸¹ Hayden White, *The Content of the Form*, p. 24.

gobernadas por la ley, crea la posibilidad de concebir las clases de tensiones, conflictos, luchas, y sus diferentes tipos de resoluciones que estamos acostumbrados a encontrar en cualquier representación de la realidad que se presente ante nosotros como un relato.”⁸² A final de cuentas, lo que creó una conciencia histórica como la de Hegel –que no fue un caso aislado sino más bien el representativo de la conciencia histórica de buena parte de historiadores de aquel siglo–, fue un mundo completo y coherente que parece hablar por sí mismo, en tanto que el Estado generaba su propio registro histórico que hablaba de sí mismo; un mundo que revelaba una trama que daba la impresión de ser encontrada, jamás inventada –un mundo, en fin, que para nosotros sólo puede ser imaginado, que de ninguna manera puede existir en la experiencia.

Si bien en la *Vida de Jesús* efectivamente sucede que el relato, la narración que se nos quiere contar, surge a raíz de un conflicto entre dos órdenes sociales –el actual (la “Ley”) y el ideal (el “Reino de Dios”)–, y que también se asume que la historia como *res gestae* tiene una trama que está determinada por un orden social ideal que confiere significado al todo, lo cierto es que existe un factor que permitirá explicar de manera todavía más profunda las características de esa narrativización de la realidad histórica que tiene lugar en la obra. Me refiero con esto último a la influencia que la historia bíblica de cumplimiento y salvación pudo haber ejercido sobre la configuración de la trama que Renan concibió, no sólo para esta obra historiográfica particular, sino para la realidad histórica en general.

Ya se ha dicho que el concepto teológico de la historia concibe a la historia universal como una historia de cumplimiento y salvación; que establece un inicio del mundo y un final que es, al mismo tiempo, *telos* y *eschatón*. La narrativización que un pensamiento como éste lleva a cabo de la historia resulta, pues, evidente: para dicho concepto, la realidad es un relato, es “el libro de la vida”, tal y como lo apunta el autor del libro del Apocalipsis. Así pues, dado que relato, y a reserva de lo que se me pueda criticar puesto que no soy ni mucho menos un experto en estudios bíblicos, habré de dar por verosímil

⁸² *Ibid.*, p. 14.

aquello que críticos literarios de reconocida erudición como Northrop Frye, Frank Kermode, Robert Scholles y Robert Kellogg, han dicho en relación a la *estructura narrativa* de la historia que se narra en la Biblia cristiana: que ese relato mítico y enciclopédico que cuenta la historia de la humanidad, desde la Creación hasta el Apocalipsis, guarda la forma de una aventura heroica –la aventura del Mesías desde su encarnación hasta su apoteosis; el romance de la humanidad, desde la esclavitud (La caída) hacia la Tierra Prometida (La salvación):

La Biblia cristiana, considerada una narración, tiene al Mesías como héroe, el cual aparece, como sucede con frecuencia en los romances, con nombre e identidad propias sólo cerca del final. Al ser la Palabra de Dios que creó todas las cosas, es el creador de Génesis, y la presencia secreta en el Antiguo Testamento: la roca que siguió a los israelitas con agua, como dice Pablo en un pasaje (1 Corintios 10, 4) al que ya nos referimos. Entra en el mundo físico con su Encarnación, conquista a la muerte y al infierno en el mundo inferior después de su muerte en la cruz y, según la leyenda posterior, “desciende al infierno” para sacar del limbo a las almas destinadas a ser salvas, desde Adán y Eva hasta Juan el Bautista. Después, como ya dijimos, reaparece en el mundo físico en la Resurrección y vuelve al cielo con la Ascensión.⁸³

Escrita en un lenguaje enteramente metafórico, configurada a través de una forma de conciencia tan sutil –el pensamiento tipológico– que ha permitido relacionar metafóricamente, no sólo a todos y cada uno de los relatos que componen su inmenso *corpus*, sino también a cada imagen, a cada concepto y a cada doctrina, La Biblia cristiana constituyó durante siglos el mito central de la sociedad occidental. Y hago aquí uso del término mito de la manera en que Northrop Frye lo emplea en su *Escritura profana* (1976), quiero decir, para definir una clase de relato que se encuentra en el centro de la cultura verbal de una sociedad y que goza en ella de una autoridad especial: la autoridad de lo “real” –más poderosa todavía si el texto, en este caso La Biblia, es considerado *kerigma*, la revelación.⁸⁴ Leída tradicionalmente como un todo, como una unidad de significado, la influencia de las imágenes y de la trama de esta historia en la imaginación occidental es un hecho que está fuera de duda. Hasta prácticamente el siglo XVIII, fueron pocos los que se mostraron escépticos en cuanto a la realidad del Apocalipsis, del acontecimiento que cumpliría la promesa de Cristo y traería la salvación. Es por esta razón, porque somos conscientes

⁸³ Northrop Frye, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la biblia*, trad. Elizabeth Casals, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A., 1988, p. 203.

⁸⁴ Northrop Frye, *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1976, pp. 6-11.

de los fundamentos religiosos, bíblicos, de la cultura occidental moderna en general, y de la filosofía de la historia en particular, por lo que podemos estar seguros de que existe una veta de significados que permanece oculta detrás de la apariencia secular de la *Vida de Jesús*.

Ahora bien, considero de importancia suma aclarar en este momento, que para esta investigación ha resultado absolutamente indispensable comprender las posibles razones que llevaron a los historiadores del siglo XIX a concebir a la realidad histórica como narrativa, en la medida en que esa comprensión permitiría quizás explicar la trama particular de la historia que es el objeto de estudio de esta investigación. Lo que yo estoy asumiendo que sucede aquí es que, al considerar Renan a la realidad histórica como narrativa, y al historiar solamente una pequeña parte de ese todo, este autor llevó a cabo –consciente o inconscientemente– una operación esencialmente sinecdótica, es decir, asumió que la parte de la realidad histórica llamada vida de Jesús –la trama de la obra– tenía la misma estructura que el completo devenir histórico. En ese tenor, en la “Segunda parte” del presente trabajo intentaré observar si la *Vida de Jesús* exhibe una trama de romance en razón de que fue concebida precisamente como una metáfora de una idea narrativa del devenir histórico que no es otra que una forma secularizada del romance cristiano de cumplimiento y salvación. La asunción de que la historia –*res gestae* y *rerum gestarum*– que se cuenta en la Biblia tiene la forma de un romance, cuyos elementos solamente he alcanzado a esbozar en este apartado, la iré desarrollando de manera muy puntual en cada uno de los subsecuentes. A partir de este momento, me avocaré a la tarea de realizar un análisis de las imágenes y los elementos de la trama del relato que aparece en la obra de Renan –relato guiado por la idea de progreso y construido a través de una compleja red de conceptos y teorías sobre el orden histórico-social– con el fin de reconocer si es que existe alguna afinidad entre aquéllos y las imágenes y elementos de la trama del romance bíblico.

SEGUNDA PARTE

EL ROMANCE

AGON

Un origen misterioso

“Aquella naturaleza, a la vez risueña y grandiosa, fue toda la educación de Jesús.”⁸⁵ Con estas palabras comienza el historiador bretón el Capítulo III –“La educación de Jesús”– del primer volumen de su *Historia de los orígenes del cristianismo*, y a la vista de ellas sería una empresa difícil contradecir la interpretación de Alan Pitt, quien afirma que el Jesús de Renan es básicamente un “Emilio llevado a un escenario Nazareno”.⁸⁶ En efecto, más allá de los matices que siempre es indispensable señalar al hacer cualquier generalización, el personaje de Jesús, así como lo ha concebido el historiador bretón, da la impresión de ser la actualización historiográfica de la teoría roussoniana del discípulo ideal. El joven Jesús de Renan, tal como el protagonista de *Emilio o la educación* (1762), invita a ser visto como un infante que, nacido libre de las ataduras y “absurdas prescripciones” del mundo de los hombres, recibe toda su educación –aprende precisamente a ser hombre– de parte de la Naturaleza.⁸⁷ La hipótesis se sustenta en el hecho de que, a lo largo de la obra, se insiste de manera reiterada en la cuestión de que Jesús no es un *savant* (un “sabio”) sino un ingenuo e inocente, un “genio rústico”, un hombre que en sus ensueños infantiles y juveniles de Galilea va entretejiendo su misión. El hijo del carpintero José es caracterizado, página tras página, como un auténtico genio en el sentido roussoniano del término: como un hombre que, de la nada, es decir, sin ningún conocimiento previo –en este caso de las minucias de las discusiones rabínicas sobre la Ley–, y partiendo únicamente de las impresiones que ha obtenido de su contacto sensible con una naturaleza paradisiaca, da a luz a una interpretación personal y original del

⁸⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 150: “Cette nature à la fois riante et grandiose fut toute l'éducation de Jésus.”

⁸⁶ Alan Pitt, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, notices et annotations par Henri Legrand, Paris, Bibliothèque Larousse, p. 22: “Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux, leur vocation commune est l'état d'homme; et quiconque est bien élevé pour celui-là ne peut mal remplir ceux qui s'y rapportent. [En el orden natural, siendo los hombres todos iguales, su vocación común es el estado del hombre; y quienquiera que haya sido bien educado para ello no puede faltar de cumplir a aquéllos que se relacionan con su vocación.]”

“Reino de Dios”:

En esa cima de la montaña de Nazaret, donde ningún hombre moderno puede sentarse sin un sentimiento de inquietud sobre su destino –acaso frívolo–, ahí se sentó veinte veces Jesús sin una sola duda. Libre de todo egoísmo –fuente de nuestras tristezas, y que, para alcanzar la virtud, nos hace buscar con apremio un interés de ultratumba–, él no pensaba sino en su obra, en su raza, en la humanidad. Esas montañas, ese mar, ese cielo azul, esas altas llanuras del horizonte, fueron para él, no la visión melancólica de un alma que interroga a la naturaleza sobre su suerte, sino el símbolo cierto, la sombra transparente de un mundo visible y de un cielo nuevo.⁸⁸

Renan comprendió a la actividad formativa de la Gran educadora en los términos de una pedagogía extremadamente tersa: fueron los “encantadores alrededores” galileos dibujados por las “suaves montañas” en cuya cima estaba situada la pequeña aldea de Nazaret –paisaje único en el mundo que invitaba a “los ensueños de felicidad absoluta”– los que dieron origen a las ideas cristianas del “Padre celestial” y del “Reino de Dios”.⁸⁹ En los primeros años de su vida –los años formativos, los que trazaron las líneas principales de su carácter–, este hijo de carpintero, nos dice el autor, vio pasar sus días en un “entorno delicioso”. Nada conoció entonces Jesús que importunara su vida natural y armoniosa; el desierto de Judea, paraje de muerte que, con su extrema e intolerable aridez natural y social, tan fuerte oposición haría a sus futuras ideas, nada tuvo que ver en la configuración original de su espíritu. Desde el inicio del relato, Nazaret y Jerusalén, Galilea y Judea aparecen, pues, insertas en un esquema de franco cariz roussonianos cuyo objetivo es destacar la oposición entre una sociedad “corrupta” y una naturaleza “buena”;⁹⁰ entre lo que el bretón llama “el curso de las cosas humanas”

⁸⁸ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 170: “Ce sommet de la montagne de Nazareth, où nul homme moderne ne peut s'asseoir sans un sentiment inquiet sur sa destinée peut-être frivole, Jésus s'y est assis vingt fois sans un doute. Délivré de l'égoïsme, source de nos tristesses, qui nous fait rechercher avec âpreté un intérêt d'outretombe à la vertu, il ne pensa qu'à son oeuvre, à sa race, à l'humanité. Ces montagnes, cette mer, ce ciel d'azur, ces hautes plaines à l'horizon, furent pour lui, non la vision mélancolique d'une âme qui interroge la nature sur son sort, mais le symbole certain, l'ombre transparente d'un monde visible et d'un ciel nouveau.”

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 146-147: “Nazareth était une petite ville, située dans un pli de terrain largement ouvert au sommet du groupe de montagnes qui ferme au nord la plaine d'Esdrélon [...] Les environs, d'ailleurs sont charmants, et nul endroit du monde ne fut si bien fait pour les rêves de l'absolu bonheur. Même aujourd'hui, Nazareth est un délicieux séjour, le seul endroit peut-être de la Palestine où l'âme se sente un peu soulagée du fardeau qui l'opprime au milieu de cette désolation sans égale. [Nazaret era una pequeña ciudad, situada en el pliegue de terreno largamente abierto en la cima de un grupo de montañas que cierran al norte la llanura de Esdrélon [...] Los alrededores, por otra parte, son encantadores y ningún otro lugar del mundo fue tan propicio para los sueños de felicidad absoluta. Todavía hoy, Nazaret es una estancia deliciosa, posiblemente el único lugar de Palestina donde el alma se siente un poco aliviada del fardo que la oprime en medio de aquella desolación sin igual.]”

⁹⁰ *Cfr.*, Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 19: “Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les

hinchado de “contradicciones que lastiman a nuestros más queridos instintos” –cuyo teatro principal es Judea–, y el paisaje galileo en cuyos valles y montañas, en cuyo cielo es posible reconocer “el objetivo divino que el mundo persigue a través de innumerables desmayos y no obstante la vanidad universal.”⁹¹

Ahora bien, sería un completo absurdo de mi parte afirmar que las ideas particulares que Renan sostuvo sobre la relación del hombre con la naturaleza dependieron por entero del pensamiento que sobre esta materia desarrolló Rousseau. Para empezar, es necesario tener en cuenta que hay cuando menos cien años entre la publicación del *Emilio* y la *Vida de Jesús*. Y resalto esta cuestión de la temporalidad más que nada por el hecho de que, durante ese siglo que separa a los dos textos, surgieron una gran cantidad de teorías que trataron de explicar en qué sentido podían la naturaleza y el hombre estar relacionados. El espectro conformado por dichas teorías, ya para el tiempo en que Renan estaba escribiendo, era bastante amplio, diverso y complejo; no obstante esto último, considero que es factible reconocer, de manera más o menos precisa, la resonancia que algunas de ellas tuvieron sobre su pensamiento. Porque más allá de que la concepción roussoniana de la naturaleza educadora ocupe un lugar privilegiado en la *Vida de Jesús*, lo cierto es que, por el lado que se la mire, será imposible encontrar el desarrollo del corolario netamente ilustrado y racionalista contenido en la doctrina del filósofo ginebrino, quiero decir, la idea de que la naturaleza es una entidad racional regida por una serie de leyes eternas a las que el hombre debe someterse.⁹²

mains de l'homme. [Todo es bueno al salir de las manos del Creador, todo degenera entre las manos del hombre.]”

⁹¹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 148-149: “Là aussi, sur cette terre où dorment le charpentier Joseph et des milliers de Nazaréens oubliés, qui n'ont pas franchi l'horizon de leur vallée, le philosophe serait mieux placé qu'en aucun lieu du monde pour contempler le cours des choses humaines, se consoler des démentis qu'elles infligent à nos instincts plus chers, se rassurer sur le but divin que le monde poursuit à travers d'innombrables défaillances et nonobstant l'universelle vanité. [Ahí, sobre esa tierra donde duermen el carpintero José y miles de nazarenos olvidados que jamás se aventuraron más allá del horizonte de su valle, el filósofo estaría mejor colocado que en ningún otro lugar del mundo para contemplar el curso de las cosas humanas, para consolarse de las contradicciones que lastiman a nuestros más queridos instintos, para reconocer el objetivo divino que el mundo persigue a través de innumerables desfallecimientos y no obstante la vanidad universal.]” Toda la vida de Jesús está construida a partir de la oposición entre Galilea y Judea, entre Nazaret y Jerusalén, entre la campiña fértil, generosa, amigable y sonriente del norte, cuna de profetas (la vida) y el sur desértico, arisco, estrecho, pedante e inmoral (la muerte).

⁹² La naturaleza, asegura Rousseau, es uno de los “tres maestros” que ayudan al hombre a hacerse de aquello de lo cual adolece al momento de su nacimiento, es decir, “de fuerza, de socorro y de juicio”. De entre la educación que el hombre obtiene de la naturaleza, la que le es dada por los otros hombres y la que adquiere a través las cosas, la primera de ellas es, sin

Ante una frase como la que a continuación aduciré, sería, por ejemplo, relativamente sencillo caer en la tentación de sostener que las palabras de Renan no hacen sino parafrasear el decir de Rousseau –que seguro hubiera suscrito Montesquieu–, de que “el país no es indiferente a la cultura de los hombres; éstos no son todo lo que pueden ser sino en los climas templados. En los climas extremos la desventaja es visible.”.⁹³

Una total indiferencia para las cosas exteriores y para las vanas superfluidades en materia de muebles y vestidos, que en nuestros tristes países son consideradas como necesidades, era la consecuencia de la vida simple y dulce que se llevaba en Galilea. Los climas fríos, que obligan al hombre a una lucha perpetua contra el exterior, dan mucho valor a la búsqueda del bienestar. Por el contrario, los países que despiertan necesidades poco numerosas son los países del idealismo y de la poesía. Los accesorios de la vida son ahí insignificantes en comparación con el placer de vivir. El embellecimiento de la casa es frívolo; uno permanece encerrado lo menos posible.⁹⁴

Sin embargo, a pesar de la franqueza con la que Renan afirma que únicamente en los países de clima templado el hombre puede ser verdaderamente lo que en esencia es, quiero decir, espíritu, la diferencia radical entre la posición ilustrada y la asumida por el bretón estriba en que la relación que este último comprendió como existente entre hombre y naturaleza, aunque guarda, en efecto, una apariencia –un “cascarón”, diría Max Weber– fuertemente causal y de cariz ilustrado, en realidad lo que subyace a ella es más bien una relación metafórica. Esta otra faceta del pensamiento de Renan termina, entonces, por traer a cuentas ya no tanto el nombre de Rousseau como el de Herder, el de Schelling, y, sobre todo, el de Victor Cousin, quienes, partícipes ya del espíritu romántico, concibieron a la naturaleza no en

duda, la más importante. Lo es así –nos dice– no sólo en razón de que de esa “gran educadora” depende “el desarrollo interno de nuestras facultades y de nuestros órganos”, sino también en la medida en que las lecciones que el alumno recibe de manos de sus tres mentores no deben contradecirse entre sí –de lo contrario la mente devendría en un caos–, y al ser las de la naturaleza las únicas que escapan por entero al control del hombre, estas últimas son las que deben marcar la pauta de toda actividad formativa que implemente el ser humano: este último debe «adecuarse» al “objetivo” de la naturaleza y vivir en consecuencia. *Cfr.*, Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, pp. 19-29. Al respecto del racionalismo de Rousseau y de su relación con la llamada “doctrina oficial” de la Ilustración respecto de la naturaleza ver Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, edición de Henry Hardy, traducción de Silvina Marí, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, S. A. (Taurus), 2000, pp. 80-83.

⁹³ Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 37: “Le pays n'est pas indifférent à la culture des hommes; ils ne sont tout ce qu'ils peuvent être que dans les climats tempérés. Dans les climats extrêmes le désavantage est visible.”

⁹⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 263: “Une totale indifférence pour les choses extérieures et pour les vaines superfluités en fait de meubles et d'habits dont nos tristes pays nous font des nécessités était la conséquence de la vie simple et douce qu'on menait en Galilée. Les climats froids, en obligeant l'homme à une lutte perpétuelle contre le dehors, donnent beaucoup de prix aux recherches du bien-être. Au contraire, les pays qui éveillent des besoins peu nombreux sont les pays de l'idealisme et de la poésie. Les accessoires de la vie y sont insignifiants auprès du plaisir de vivre. L'embellissement de la maison y est frivole; on se tient le moins possible enfermé.”

términos de una “Gran educadora” que ejerce un dominio despótico sobre la vida entera del hombre, sino en los de una fuerza que interviene de manera misteriosa en la definición del espíritu o carácter de los individuos y de las sociedades humanas.

La preocupación que, como ahora se verá, Renan demostró por conocer y determinar el espacio geográfico, el lugar específico del mundo –las montañas de Nazaret– de cuyas entrañas da la impresión de surgir el carácter del protagonista de su relato –preocupación mucho más importante que la que aquél guardó por el clima–, recuerda bastante al poderoso y misterioso vínculo que Herder observó operando entre un lugar particular y las creaciones espirituales del grupo humano que lo habita.⁹⁵ Haciendo eco, quizás, de una idea la cual, se dice, nació en el pensamiento del joven teólogo prusiano al paio del oleaje en su travesía marítima de Riga a Nantes (1769),⁹⁶ Renan afirma, por ejemplo, que el Dios del desierto, “el Dios de Job”, “áspero”, “severo y terrible” como el propio desierto, no era el “Padre celeste” de Jesús. Este otro Dios había nacido a la conciencia humana “en medio de las colinas verdes” de Galilea, en la cima de los montes sobre los que se elevaba la antigua aldea de Nazaret.⁹⁷ Lo que a todas luces está parece estar aconteciendo en esta imagen, en la cual se desarrolla la amalgama metafórica de “naturaleza” y “espíritu” –Jesús y su idea del “Reino de Dios” son las colinas de Nazaret–, es la puesta en práctica, en el ámbito de la historiografía, del concepto romántico de naturaleza –aquél que fuera sostenido por Herder y el *Sturm und Drang* o pre-romanticismo alemán, y cuyas últimas consecuencias serían explotadas, no sólo por el romanticismo de Schelling, Novalis y Chateaubriand⁹⁸

⁹⁵ Cfr., Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, pp. 88-89

⁹⁶ Cfr., Rüdiger Sagransky, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, traducción del alemán de Raúl Gabás, México, Tusquets Editores México, 2009, p. 19.

⁹⁷ Cfr., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 181-182.

⁹⁸ La idea de la identidad metafórica, de la identidad «moral» entre el hombre y la naturaleza de la que somos testigos en la *Vida de Jesús*, guarda, por ejemplo, una enorme semejanza con la idea desarrollada por Chateaubriand en su *Atala*. Chactas, el protagonista de esta historia, nos su autor, es un «hijo de la Naturaleza», un hombre de espíritu tan «libre e indómito» como «libre e indómito» es el “desierto” que se extiende en la cuenca del Meschacebé. Cfr. François-René de Chateaubriand, *Atala. René. El último abencerraje*, trad. Manuel Altolaguirre, cuarta edición, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1977, pp. 16-20. Chateaubriand, afirma Abel Grenier, “ensanchó y renovó el sentimiento de la naturaleza desplegando en sus descripciones extraordinaria fuerza de expresión y sorprendente intensidad de colorido [...] estudiando con apasionado afán la naturaleza exterior y expresando, como nadie lo había hecho antes que él, las afinidades morales existentes entre la naturaleza y el

sino también por la filosofía ecléctica y espiritualista de Victor Cousin. Hablo aquí, por supuesto, de la idea de naturaleza que presentó oposición a la concepción ilustrada de “la naturaleza como mecanismo de relojería”, como “máquina uniforme”:⁹⁹ una noción de naturaleza que comprendió a ésta como una entidad viva, evolutiva e infinitamente creadora, poblada por fuerzas oscuras, inconscientes e incomprensibles cuya expresión más sutil era el alma humana.

Ahora bien, en lo que respecta a esta idea de que el espíritu humano es naturaleza que toma conciencia de sí misma, “espejo de los abismos del exterior”,¹⁰⁰ todo indica que la filosofía de la historia de Victor Cousin debe ser considerada como la principal responsable de la reproducción de esta idea en la obra de nuestro historiador. No obstante la posición filosófica de la cabeza del movimiento espiritualista francés, a primera vista, muestra estar cimentada sobre la noción ilustrada de que la naturaleza y, por ende, el hombre, están regidos por una serie de “leyes constantes a sí mismas”, lo que apunta él mismo en la “Octava lección” (12 de junio de 1828) de su *Curso de historia de la filosofía* revela su claro apego a la doctrina romántica que intenta resarcir la unidad de un universo que había sido quebrada por la Ilustración – “revocar el astillamiento de lo vivo”.¹⁰¹ Y con esto último me refiero, por supuesto, a su tesis de que “la relación íntima y profunda” existente entre el hombre y la naturaleza no debía interpretarse en términos causales sino en los de una “armonía” que constituye por necesidad una “unidad”, puesto que “hombre y naturaleza son dos grandes efectos los cuales, proviniendo de la misma causa [Dios, el “Autor de todas las cosas”], llevan los mismos caracteres”.¹⁰²

hombre.” Cfr., Abel Grenier, *Historia de la literatura francesa*, trad. Manuel Machado, Paris, Casa Editorial de Garnier Hermanos, 1909, 836 p.

⁹⁹ Cfr., Rüdiger Safransky, *op. cit.* p. 175.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 57.

¹⁰² Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie* (8^e Leçon, 12 juin 1828), Paris, De l'Imprimerie de Rignoux, p. 20: “Sans doute, Messieurs, le rapport de l'homme et de la nature n'est pas un rapport de l'effet à la cause, mais c'est un rapport intime et profond dont la raison est très simple, savoir: que l'homme et la nature sont deux grands effets qui, venant de la même cause, portent les mêmes caractères; de sorte qu'il est absolument nécessaire que les lois de la nature se retrouvent dans l'humanité, et que par conséquent la terre et celui qui l'habite, l'homme et la nature soient en harmonie, puisque tous deux manifestent la même unite. [Sin duda, Señores, la relación del hombre y de la naturaleza no es la relación del efecto a la causa, sino que es una relación íntima y profunda cuya explicación es muy simple, a saber: que el hombre y la naturaleza son dos

Gracias al testimonio de su propia pluma, sabemos que Renan conoció y leyó la vasta obra filosófica de Victor Cousin.¹⁰³ No será, pues, un abuso interpretativo apuntar aquí que lo que se puede observar en la *Vida de Jesús* es la puesta en práctica de la concepción cousoniana –y romántica– de que “la tierra y aquél que la habita, el hombre y la naturaleza, están en armonía”,¹⁰⁴ en tanto que “lugares, pueblos, individuos, todo ello no es sino la manifestación de alguna idea escondida.”¹⁰⁵ Renan, creo yo, sigue muy de cerca a Cousin cuando nos dice que la Palestina moderna transpira todavía la historia de Jesús y que esa tierra es el “El quinto Evangelio”. Pero más todavía cuando asume como creación positiva y valiosa la idea que atribuye a Jesús de que “En su poética concepción de la naturaleza, un solo aliento penetra el universo: el aliento del hombre es el de Dios; Dios habita en el hombre, vive por el hombre, del mismo modo que el hombre habita en Dios, vive por Dios.”¹⁰⁶

Al lector de la *Vida de Jesús* no le resultará complicado reconocer que en la noción que he venido analizando existen reminiscencias de la búsqueda romántica en pos de la unión con el infinito representado en la imagen de la Naturaleza –la gran aventura a la que se lanzaron los primeros románticos, sobre todo, Friedrich Schlegel, Novalis, Friedrich Schleiermacher y Chateaubriand. Esta relación subterránea entre el romanticismo y una suerte de religiosidad mística no se revela extraña, en el entendido de que el primero perteneció “a esos movimientos de búsqueda que, durante doscientos años de perseverancia, quisieron contraponer alguna cosa al mundo desencantado de la

grandes efectos que, proviniendo de la misma causa, llevan los mismos caracteres; de suerte que es absolutamente necesario que las leyes de la naturaleza se reencuentren en la humanidad, y que, en consecuencia, la tierra y aquél que la habita, el hombre y la naturaleza estén en armonía, ya que los dos manifiestan la misma unidad.]”

¹⁰³ Cfr., Ernest Renan, *Essais de morale et de critique*, Paris, Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1859, pp. 52-101.

¹⁰⁴ Victor Cousin, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 14. “Si tout exprime quelque idée, come nous l'avons démontré, lieux, peuples, individus, tout cela n'est qu'une manifestation quelconque d'idées cachées que la philosophie de l'histoire doit dégager et mettre au lumière. [Si todo expresa alguna idea, como lo hemos demostrado, lugares, pueblos individuos, todo eso no es sino una manifestación cualquiera de ideas escondidas que la filosofía de la historia debe despejar y sacar a la luz.”

¹⁰⁶ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 326: “D'ailleurs, l'idée que Jésus se fait de l'homme n'est pas cette idée humble, qu'un froid déisme a introduit. Dans sa poétique conception de la nature, un seul souffle pénètre l'univers: le souffle de l'homme est celui de Dieu; Dieu habite en l'homme, vit par l'homme, de même que l'homme habite en Dieu, vit par Dieu.”

secularización.”¹⁰⁷ Así entonces, cuando a través de las páginas de esta obra conocemos que, para Jesús, la “armoniosa montaña” en que nació, el paisaje que observó desde lo alto de Nazaret, constituyó la fuente de sus “altos pensamientos”, “el símbolo auténtico, la sombra transparente de un mundo visible y de un cielo nuevo”; a la vista de una imagen como ésta, en la cual se observa una identificación plena, mística entre el hombre y la naturaleza, no es forzado concluir que estamos siendo testigos de un juego poético, de un juego sagrado –diría Schiller– que aspira a salvar la distancia entre el Infinito y el hombre.

Ahora bien, la defensa de una interpretación como la que acabo de proponer, la cual contradice de manera abierta a algunas de las interpretaciones que se han hecho de Renan como un historiador empirista –o en todo caso, positivista– en lo que respecta a su idea de la relación de la naturaleza y las sociedades humanas –estas últimas mecánicamente determinadas, en su pensamiento y accionar, por el medio natural–,¹⁰⁸ requerirá partir de la consideración de que no es casual que aquél haya puesto tanto énfasis en afirmar que el héroe de su relato fue originario de un espacio natural de características muy específicas: las montañas de la región de Nazaret. Ciertamente, la inclusión que el historiador ha hecho de la montañas como un elemento explicativo de la vida y acciones de su Jesús, encontraba amparo, por un lado, en la existencia de un paisaje geográfico objetivo que la tradición y los documentos históricos señalaban como el teatro de las acciones de aquel hombre;¹⁰⁹ y, por el otro, en el hecho de que en el ambiente intelectual de la época abundaban las teorías sobre la importancia de la montaña en relación al devenir humano –un ejemplo de ellas es la hegeliana, la cual argumentaba que los pueblos de la montaña y la altiplanicie no eran aptos para la historia.¹¹⁰ Sin embargo, será mucho más significativo notar – como lo veremos a continuación– que en el pensamiento de Renan parecen haber tenido más peso otra clase de determinantes en la cuestión del señalamiento de la existencia de un vínculo particular entre la

¹⁰⁷ Rüdiger Safransky, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁸ *Cfr.*, Jean Pommier, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, Perrin et Cie., Libraires- Éditeurs, 1923, p. 76. D. G. Charlton, *op. cit.*, pp. 86-126.

¹⁰⁹ Renan fue de los primeros historiadores en asegurar que Jesús no habría nacido en Belén de Judea sino en Nazaret, aldea situada al sur de la región de Galilea, en las estribaciones meridionales de los Montes del Líbano.

¹¹⁰ *Cfr.*, J. G. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 165-178.

montaña y el hombre. Desde mi perspectiva, esa unión mística del héroe con la montaña de la que he venido hablando podría resultar un tanto más inteligible si se comprende su presencia en la *Vida de Jesús* como un elemento esencial de la trama de búsqueda –el romance– que, he sostenido, se desarrolla en dicha obra.

La Biblia –el relato de la aventura del Mesías en pos de la redención del hombre– es una de las principales fuentes de las que emana la preocupación romántica por reconciliar al ser humano con el Infinito, con la Naturaleza. La conciencia de que la narrativa bíblica podía servir a la causa propia apareció desde muy temprano en el movimiento romántico. Uno de los casos más representativos es, sin duda, el de Novalis, quien definió al cristianismo –afirma Rüdiger Safransky– como uno de los primeros intentos de la humanidad por conquistar la faz oscura, infinita, desconocida y original del mundo. En sus *Himnos a la noche* (1798), el joven poeta habría incluso asegurado que, para lograr superar el miedo a la oscuridad de los antiguos paganos, Cristo, de hecho, había emprendido un viaje “a través de la muerte, la noche y la resurrección.”¹¹¹ Esta simpatía de Novalis y de otros románticos como Chateaubriand y Renan, por el cristianismo, por la “oscuridad original”, a un estudioso de la literatura y de la narrativa bíblica como lo fue Northrop Frye de ninguna manera le habría parecido casual, puesto que

La Biblia habla continuamente de la alienación del hombre de Dios, y de la eventual redención y reconciliación del hombre con Dios. Este último movimiento [...] no puede ser logrado sin la correspondiente redención y reconciliación de la naturaleza, algo que se mueve en la dirección de la restauración del original ambiente paradisiaco.¹¹²

La restauración del lazo original, primigenio, del hombre con Dios y con la naturaleza, fue un tema recurrente del romanticismo; y en este contexto imaginativo, la montaña, hay que decirlo desde ahora, fue imaginada como el puente que unía al hombre con el Infinito: como el lugar del origen por antonomasia; el lugar “oscuro y misterioso” del que brotaba el ser.¹¹³

¹¹¹ Rüdiger Safransky, *op cit.*, p. 112.

¹¹² Northrop Frye, *Words with Power. Being a Second Study of “The Bible and Literature”*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1990, p. 141.

¹¹³ *Cfr.*, Rüdiger Safransky, *op. cit.*, pp. 111-112.

Ahora bien, el hecho de que sea precisamente la montaña el origen del carácter y de las potencias creadoras del protagonista de la *Vida de Jesús*, es indicativo de la clase de papel que ésta juega en el relato. En la tradición religiosa y literaria de Occidente, la montaña ha representado la imagen de un *axis mundi* que conecta al hombre con el Infinito: tanto con el mundo superior de lo divino, como con el mundo inferior de lo demoníaco.¹¹⁴ En lo que respecta al romance bíblico –que es la referencia primaria a que remito el significado del texto que es el objeto de estudio de esta investigación– no son hombres cualquiera los que la narración sitúa en las cimas de las montañas, en contacto con lo divino. Abraham sacrificando a Isaac en el monte Moriah (Gn. 22); Jacob y su visión en Bethel de la escalera que desciende del firmamento (Gn. 28); Moisés y su conferencia con “Yo soy el que soy” en la cima del monte Sinaí (Ex. 3); la aparición de Dios a Elías en la cueva del monte Horeb (1R. 19); Dios reconociendo a Cristo como Su “Hijo amado” en el acto de la transfiguración (Mt. 17); todos y cada uno de estos personajes bíblicos guardan una relación especial con la montaña: es en esa naturaleza sagrada donde Dios los ratificó como sus elegidos, donde nacieron a la verdadera vida, donde les fue encomendada la conducción y la liberación de su pueblo. El Jesús de Renan, no está de más recordarlo, al igual que los patriarcas y héroes bíblicos, es todo menos un hombre común y corriente: al igual que aquéllos otros, es un individuo que, desde el inicio de su vida, ha sido llamado a representar un papel de importancia suma en la historia: el de redentor de su sociedad.

Jesús es, pues, un ser humano que ha recibido el llamado de la Historia, un llamado que –es importante resaltarlo– ha ocurrido, como sucede también en el relato bíblico, en la montaña. Es en la cima de las montañas de Nazaret, a la vista de la “sonriente Galilea”, “el verdadero país del Cantar de los cantares”, donde Jesús tendrá por primera vez conciencia del “Reino de Dios”:

Una naturaleza encantadora contribuía a la formación de ese espíritu mucho menos austero, menos ásperamente monoteísta –si me atrevo a decirlo–, que imprimía a todos los sueños de Galilea un giro

¹¹⁴ Cfr., Northrop Frye, *Words with Power*, p. 151. Cfr., Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1998, pp. 32-36. Cfr., Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, trad. Luisa Josefina Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, pp. 44-49.

idílico y encantador [...] Galilea, por el contrario, era un país muy verde, muy sombreado, muy sonriente, el verdadero país del Cantar de los cantares y de las canciones del bien amado [...] En ningún país del mundo, las montañas se desplegaban con mayor armonía ni inspiraban pensamientos más altos. Jesús parece haberlas amado particularmente. Los actos más importantes de su carrera divina ocurrieron sobre las montañas: era allí donde se encontraba mejor inspirado; era allí donde sostenía secretas entrevistas con los profetas antiguos y donde se mostraba ya transfigurado a los ojos de sus discípulos.¹¹⁵

En el romance bíblico, la montaña representa el sitio sagrado donde tiene lugar “la alianza eterna” con Dios, el punto desde el cual el pueblo elegido, representado y liderado por el Ungido, se lanza a la aventura, a la conquista de Canaán –a la liberación de la “Raza de Abrahán, su siervo”, de los “hijos de Jacob, su elegido”.¹¹⁶ En el caso de la *Vida de Jesús* es “el llamado de la Historia” –llamado en el que, a pesar de su apariencia eminentemente secular, resuena todavía el eco de una conexión original entre este mundo y uno más elevado–¹¹⁷ el que el héroe parece escuchar encaramado a la cima de las montañas de Nazaret. Es en ese lugar donde sobrevienen a Jesús el alba de una iluminación religiosa y la necesidad de lanzarse a la vida pública, de predicar a su pueblo la “buena nueva del reino de Dios”. El héroe de esta historia –como otrora Moisés habló al faraón en nombre de Yahvé– habla aquí por la Historia y por la Naturaleza, las personifica en su vida. Su misión particular, identificada por entero con el objetivo general hacia el que tiende la Historia Universal, aparece entonces con toda claridad: consiste en la emancipación de su sociedad.

La hez de la humanidad

Muy a pesar de hacer suyas algunas de las premisas más importantes de las interpretaciones históricas de G. W. F. Hegel y David Strauss con respecto a la figura de Cristo –las más populares entre la

¹¹⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 177-178: “Une nature ravissante contribuait à former cet esprit beaucoup moins austère, moins âprement monothéiste, si j'ose le dire, qui imprimait à tous les rêves de la Galilée un tour idyllique et charmant [...] La Galilée, au contraire, était un pays très vert, très ombragé, très souriant, le vrai pays du Cantique des cantiques et des chansons du bien-aimé [...] En aucune pays du monde, les montagnes ne se déploient avec plus d'harmonie et n'inspirent de plus hautes pensées. Jésus semble les avoir particulièrement aimées. Les actes les plus importants de sa carrière divine se passent sur les montagnes: c'est là qu'il était le mieux inspiré; c'est là qu'il avait avec les anciens prophètes de secrets entretiens, et qu'il se montrait aux yeux de ses disciples déjà transfiguré.”

¹¹⁶ *Sal 105* (104): 6, *Biblia de Jerusalén*, dir. José Ángel Ubieta López, México, Editorial Porrúa, S. A., 1988, p. 777.

¹¹⁷ *Cfr.*, Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 54. *Cfr.*, Northrop Frye, *Words with Power*, p. 159.

intelligentsia francesa de la segunda mitad del siglo XIX–, ya desde 1849 (año de publicación del ensayo *Los historiadores críticos de Jesús*) Renan manifestaba de manera explícita su rechazo hacia aquel par de ejercicios de exégesis, sobre todo en razón de que en ellos –aseguraba– se concebía la existencia de Jesús de Nazaret en términos puramente ideales.¹¹⁸ Ciertamente, el historiador bretón tenía plena conciencia de que su pensamiento coincidía con el de Hegel y el de Strauss en cuanto a que los tres afirmaban que Jesucristo era el centro absoluto de la Historia Universal; sin embargo, la crítica que Renan lanzaba a sus antecesores germanos emanaba del hecho de que ni el filósofo ni el teólogo habían tenido el menor interés en dibujar los rasgos individuales, “históricos”,¹¹⁹ del “*hombre incomparable*” que había fundado el cristianismo. Esta marcada preocupación que ya entonces demostraba nuestro autor por conocer a Yēhōshúa‘ ben Yosif, es decir, por comprender los acontecimientos particulares de la vida de ese “judío de Galilea” autor de la idea del “Reino de Dios”, no resulta para nada extraña en el entendido de que, en lo que respecta a los estudios históricos de la época, comenzaba a ser bastante frecuente el que los historiadores buscaran ubicar a los responsables de los hechos del pasado, ya no sólo en un espacio geográfico determinado, sino también al interior de una sociedad particular. El contexto historiográfico en cuyo seno nacieron las obras históricas de Renan, era uno en el que cada día se asentaba más y más la noción, emanada de las ideas de Johann Gottfried Herder, de que para conocer las acciones y el pensamiento de cualquier ser humano –del presente o del pasado– hacía falta comprender a

¹¹⁸ Cfr., Ernest Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, pp. 153-158.

¹¹⁹ A Renan le parecía poco sólida la conclusión de David Strauss de que era prácticamente imposible extraer algún hecho histórico de los Evangelios, argumento que, según lo interpretaba el bretón, podría tomarse por un intento de negar la existencia real, histórica de un hombre de carne y hueso llamado Jesús. Ernest Renan, *Les historiens critiques de Jésus*, p. 161: “Voilà certes un langage étrange pour nos oreilles, et qui n'est propre à satisfaire ni le théologien ni le critique. Les malentendus auxquels a donné lieu l'ouvrage de Strauss s'expliquent jusqu'à un certain point par les défauts de la méthode de l'auteur: il n'est pas jusqu'à la ridicule accusation dont on le charge, la négation de l'existence de Jésus, qui, bien que dénuée de fondement sérieux, n'ait pu trouver quelque prétexte dans le ton toujours abstrait de la *Vie de Jésus*. Manquant du sentiment de l'histoire et du fait, Strauss ne sort jamais des questions de mythe et de symbole: on dirait que pour lui les événements primitifs du christianisme se sont passés en dehors de l'existence réelle et de la nature. [He aquí un lenguaje extraño para nuestros oídos, y que no satisfará ni al teólogo ni al crítico. Los malentendidos a los cuales da lugar la obra de Strauss se explican hasta cierto punto por los defectos del método del autor: no se trata sólo de la ridícula imputación de que se le acusa, la negación de la existencia de Jesús, que, bien desprovista de fundamento serio, hubiese podido encontrar su excusa en el tono siempre abstracto de la *Vida de Jesús*. Adoleciendo del sentimiento de la historia y del hecho, Strauss no se separa jamás de las cuestiones del mito y del símbolo: se diría que para él los acontecimientos primitivos del cristianismo han tenido lugar más allá de la existencia real y de la naturaleza.”

este último como parte de una comunidad de hombres con un lenguaje, unas leyes, unas costumbres, un modo de ser peculiares.¹²⁰

Ya fuera porque Renan hubiese leído de manera directa algún fragmento de la inmensa obra filológica y filosófica de Herder,¹²¹ o que fuera indirectamente partícipe de sus ideas a través de la lectura de ciertos historiadores que, como Edgar Quinet, conocieron a cabalidad algunos de los textos del filósofo prusiano,¹²² lo cierto es que en la *Vida de Jesús* abundan las frases en las que se expresa esa concepción de estirpe herderiana de que el hombre no se encuentra desarraigado sino que tiene raíces, es decir, que pertenece a un grupo humano del que adquiere algunos de los principales rasgos de su ser.¹²³ Así, por ejemplo, el con fiado afirmar del bretón en relación a que “No existe duda de que Jesús *procede del judaísmo* [...] Uno *pertenece a su siglo y a su raza*, incluso cuando protesta contra su siglo y su raza”,¹²⁴ evidencia, a mi parecer, el triunfo de la propuesta herderiana de situar al hombre en su contexto, o en otras palabras, la derrota de la noción ilustrada del “hombre cosmopolita” –del individuo que estaba “igualmente en contexto en París o en Copenhague, en Islandia o en India”–¹²⁵ que había llevado a juzgar a las acciones y a los pensamientos de los hombres del pasado sin importar ni el tiempo, ni el lugar, ni la sociedad en los que éstos habían acontecido. Es, pues, la idea de pertenencia de Herder

¹²⁰ Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 89. A pesar de que esta misma idea fue anticipada en los *Principi di scienza nuova* (tercera impresión, 1744) de Giambattista Vico, a causa del relativo olvido en el que permaneció la obra del filósofo napolitano hasta bien entrado el siglo XIX –la traducción hecha por Michelet de algunos de sus fragmentos data, por ejemplo, de 1835–, el mérito de su formulación y de su popularización durante el siglo XIX se atribuye con justicia a Johann Gottfried Herder, quien la desarrolló con independencia al pensamiento viqueano.

¹²¹ Bastante conocida es la afinidad de Renan por la filosofía alemana –especialmente por la de Kant–, a cuya lectura se avocó durante su estancia en el seminario de Issy-les-Molineaux (1841-1843) [Cfr., Henry Peyre, *Renan*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 10.] Gracias a algunas menciones que hizo el propio Renan en varios de los ensayos que componen los *Estudios de historia religiosa* (1857), y, sobre todo, en su *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (terminada en 1847, pero publicada por primera vez en 1855), podemos estar seguros de que conoció por lo menos, y directamente, la *Historia de la poesía de los hebreos* (1782-1783) de Herder. Cfr., Ernest Renan, *Études d'histoire religieuse*, p. 12. Cfr., Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, troisième édition, Paris, L'Imprimerie Impériale, 1863, p. 111.

¹²² Quinet fue el primero que tradujo al francés las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Cfr., Johann Gottfried Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Paris, chez F. G. Levrault, rue de la Harpe n. 8, 1827, 2 vols.

¹²³ Isaiah Berlin, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹²⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 499. Las cursivas son mías.

¹²⁵ Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 91

—la cual llevaba implicada una valoración positiva de la infinita variedad de lo humano—, la que se manifiesta a través de la pluma de Renan cuando éste declara que Jesús fue un hombre que “no extendió jamás su acción fuera del judaísmo”¹²⁶ y que toda su vida habló y pensó en “el dialecto siriaco mezcla de hebreo que se hablaba entonces en Palestina.”¹²⁷

Ahora bien, será de suma importancia no pasar aquí por alto el detalle de que Renan utilizó el término raza para definir al grupo humano al que perteneció el protagonista de su historia. A pesar de la influencia, directa o indirecta, que ejerció sobre su pensamiento la noción de pertenencia planteada por el autor de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), para referirse a las comunidades humanas, nuestro historiador privilegió en sus textos el empleo del término raza en aparente detrimento del bien conocido concepto herderiano de “Pueblo” (*Volk*).¹²⁸ Esta preferencia resulta mucho más comprensible si se tiene en cuenta que la época durante la cual Renan escribió su obra fue testigo de la elevación de la idea de la raza al rango de factor histórico. Al alba de la segunda mitad del siglo XIX, a todo lo ancho y largo del mundo Atlántico aparecieron una serie de ensayos que intentaron dotar de una dimensión científica a las antiquísimas ideas racistas inmanentes al pensamiento occidental.¹²⁹ *Las razas del hombre* (1850) del escocés Robert Knox, la *Fisonomía comparada o semejanzas entre el hombre y los animales* (1852) del norteamericano James W. Redfield, el *Simbolismo del tipo humano* (1853) del alemán Carl Gustav Carus, y el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*

¹²⁶ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 489: “Jésus, on le voit, n’entendit jamais son action en dehors du judaïsme.”

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 151-152. “L’idiome propre de Jésus était le dialecte syriaque mêlé d’hébreu qu’on parlait alors en Palestine.”

¹²⁸ Muy famosa es la frase apuntada por Herder en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* en la cual hace la definición de “Pueblo” como un grupo humano cuyo vínculo consiste en la práctica de un lenguaje común: “Dado que cada pueblo es Pueblo, su propia cultura nacional se expresa a través de su lenguaje [Denn jedes Volk ist Volk; es hat seine National Bildung wie seine Sprache]”. *Cit. por* Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 103. Asimismo, será importante remarcar que Herder consideró siempre un error el empleo del término “raza” —“esa innoble palabra”— para referirse a cualquier grupo humano, *Cfr.*, Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Vol. 4, p. 5, *cit. por* Léon Poliakov, *The History of Antisemitism II. From Voltaire to Wagner*, translated by Miriam Kochan, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, p. 129.

¹²⁹ El etnocentrismo europeo, afirma Léon Poliakov, posee raíces pre-científicas bastante largas y antiguas. En su opinión, dicho etnocentrismo es la expresión de la “pretensión universal” de los grupos humanos de darse a sí mismos una genealogía gloriosa que se considera superior a la del resto de los grupos. Léon Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 14.

humanas (1853-1855) del Conde Joseph Arthur de Gobineau, son tan sólo algunos de los ejemplos más destacados de ese fantasma –el racismo científicista– que ya entonces recorría Europa.¹³⁰

En lo que respecta al papel del propio Renan en el debate intelectual sobre las razas humanas, ha sido bastante común, entre algunos de los más destacados especialistas en la historia del antisemitismo, la opinión de que el bretón ocupa un lugar de privilegio en la ominosa lista de los propagandistas del arianismo y de su correlativo antisemitismo. Hannah Arendt y Edward W. Said, consideraron, por ejemplo, a Renan como el responsable de haber pronunciado con claridad la división entre pueblos arios o indoeuropeos y pueblos semitas.¹³¹ Léon Poliakov, por su parte, lo ha definido como “el aval científico del mito ario en Francia”, como aquél que logro captar todas las corrientes racistas de su tiempo.¹³² Si bien no pretendo disculpar a Renan de su responsabilidad en la explosión y expansión del antisemitismo y de las teorías racistas en la segunda mitad del siglo XIX, creo sinceramente que se pecaría de inocente al achacar a un sólo hombre lo que fue fruto de muchas cabezas. Y es que lo cierto es que más de cien años antes de la aparición del bretón en el horizonte intelectual europeo, lingüistas y filólogos franceses y alemanes habían pronunciado, clara y distintamente, la división del mundo Occidental en dos grupos bien definidos: los hablantes de lenguas indoeuropeas y los de lenguas semíticas. El Conde de Buffon, Voltaire, el propio Herder, Friedrich Schlegel, Johann Gottfried Rodhe, Christian Lassen, Jakob Grimm, Max Müller e, incluso, Michelet,¹³³ todos ellos precedieron a Renan en la búsqueda de un “nuevo Adán”, ya no en Palestina sino en la India, y manifestaron también, y de manera muy clara, la existencia de una “larga lucha del mundo semítico y el mundo indogermánico”.¹³⁴

Una lectura cuidadosa de la *Vida de Jesús* bastará para comprobar, por ejemplo, que Edward W.

¹³⁰ Shlomo Sand, “Renan l'inclassable”, en Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation?*, présentation par Shlomo Sand, Barcelone, Flammarion, 2011, pp. 13-14.

¹³¹ *Cfr.*, Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, A Harvest Book-Harcourt Inc., 1976, p. 174. *Cfr.*, Edward W. Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident, L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, préface à l'édition française de Tzvetan Todorov, Lonrai (Normandie), Éditions du Seuil, 2005, pp. 154-176.

¹³² Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, p. 208.

¹³³ *Ibid.*, pp. 183-217.

¹³⁴ Jules Michelet, *Michelet*, choix de textes par L. Febvre, Paris, 1946, p. 154, *cit. por* Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, p. 201.

Said se equivoca en el juicio que hace de Ernest Renan como un racista a marchamartillo que logró la fama profesional a raíz de sus “prejuiciosos estudios sobre los semitas”, a quienes consideraba como “una raza inferior con respecto a los indoeuropeos”.¹³⁵ Desde los primeros capítulos de esta obra, mucho antes de que se revelen algunas de las opiniones más agresivas del autor acerca de los “Beni-Israel”, aparecerá nítido ante el lector un concepto de raza que posee lazos mucho más estrechos con el concepto de Pueblo como comunidad lingüística de Herder, que con el concepto de raza como grupo étnico fraguado por el que, a mi parecer, debe ser considerado, él sí, como el paladín del arianismo europeo, el Conde de Gobienau.¹³⁶

Debo señalar que dicha palabra [raza semítica] designa aquí simplemente a *los pueblos que hablan o que han hablado una de las lenguas que se conocen como semíticas*. Una tal designación es ciertamente defectuosa; sin embargo, es una de esas palabras, como arquitectura gótica o números arábigos, que hace falta conservar para entenderse, incluso después de que se ha demostrado el error que ellas implican.¹³⁷

El concepto de “raza”, es importante señalarlo, Renan lo empleó la mayor parte del tiempo para designar a un grupo de individuos hablantes de un determinado lenguaje o de dialectos similares –y esto es posible observarlo a lo largo de su vasta obra, desde su *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1855), libro tildado de “racista” y “antisemita”, hasta su *Historia del pueblo de Israel* (1887-1893).¹³⁸ Así pues, a la vista de una frase como la que he citado arriba, será difícil no

¹³⁵ Edward W. Said, *op. cit.*, p. 158

¹³⁶ Cfr. Joseph Arthur de Gobienau, *Essai sur L'inégalité des races humaines (Tome. I)*, deuxième édition, Paris, Imprimeurs de l'Institut de France, 1884, p. vi: “C'est alors que, d'inductions en inductions, j'ai dû me pénétrer de cette évidence, que la question ethnique domine tous les autres problèmes de l'histoire, en tient la clef, et que l'inégalité des races dont le concours forme une nation, suffit à expliquer tout l'enchaînement des destinées des peuples. [Es por eso que, de inducción en inducción, he debido percatarme de esa evidencia, de que la cuestión étnica domina todos los demás problemas de la historia, siendo su clave, y de que la desigualdad de las razas cuyo concurso forma la nación, basta para explicar el encadenamiento de los destinos de los pueblos.]”

¹³⁷ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 128: “Je rappelle que ce mot [race sémitique] désigne simplement ici les peuples qui parlent ou ont parlé une des langues qu'on appelle sémitiques. Une telle désignation est tout à fait défectueuse; mais c'est un de ces mots, comme «architecture gotique», «chiffres arabes», qu'il faut conserver pour s'entendre, même après qu'on a démontré l'erreur qu'ils impliquent.” Las cursivas son mías.

¹³⁸ Cfr., Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. XV. Cfr., Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, (Tome I), Paris, Calman-Lévy, Éditeur, Ancienne Maison Michel Lévy Frères, 1889, p. 3: “Les langues, de cette manière, représentent, non des divisions ethnographiques de l'humanité mais des faits constitutionnels extrêmement anciens et d'une portée incalculable; car la langue étant pour une race la forme même de la pensée, l'usage d'une même langue, continué durant des siècles, devient, pour la famille qui s'y enferme, un moule, un corset, en quelque sorte, plus étroit encore que la religion, la législation, les moeurs, les coutumes. La race sans les institutions est peu chose; les institutions sont comme les cercles de tonneau qui déterminent la capacité intérieure d'un récipient durable. De toutes les institutions, la plus

reconocer que en sus palabras resuena una definición de raza como unidad entre las costumbres, el lenguaje, la política o la literatura de un grupo humano determinado, y será todavía más complicado ignorar que en ella se escuchan los acordes de un romanticismo que parafrasea a Herder y a Friedrich Schlegel, y no así a las ideologías racistas de Knox o Gobineau, los responsables de la concepción de raza como “etnia”, “sangre” o “color de piel”.¹³⁹

Esta despreocupación por la cuestión étnica en la conformación de una raza explica, entonces, por qué a Renan le tuvo sin cuidado que hubiese o no corrido sangre fenicia, siria, árabe o incluso griega por las venas del protagonista de su historia:¹⁴⁰ para el bretón, aquel hombre fue toda su vida un judío, porque su forma de pensar, de hablar, de actuar, fueron siempre las de uno de su raza:

Uno de los principales defectos de la raza judía es su aspereza en la controversia, y el tono injurioso que casi siempre mezcla en ella. No hubo jamás en el mundo querellas tan vivas como las que sostuvieron los

vivace c'est la langue. *La langue se substitua ainsi presque complètement à la race dans la division des groupes de l'humanité, ou plutôt le mot «race» changea de sens. La langue, la religion, les lois, les moeurs firent la race bien plus que le sang.* Le sang lui-même, par les qualités héréditaires qu'il transmet perpétua des institutions, des habitudes d'éducation, bien plus qu'un génie inhérent aux germes de la vie. [De esta manera, las lenguas representan, no divisiones etnográficas de la humanidad sino hechos constitucionales extremadamente antiguos y de un alcance incalculable; porque siendo la lengua para una raza la forma misma de su pensamiento, el uso continuado durante siglos de una misma lengua deviene, para la familia que ella encuadra, un molde, un *corset*, de cierta manera más estrecho que la religión, la legislación, las maneras, las costumbres. La raza sin instituciones es poca cosa; las instituciones son como los círculos del tonel que determinan la capacidad interior de un recipiente durable. De todas las instituciones, la más vivaz es la lengua. *La lengua sustituye así casi completamente a la raza en la división de los grupos de la humanidad, o más bien la palabra «raza» cambia de sentido. Más que la sangre, la lengua, la religión, las leyes, las costumbres constituyen la raza.* La sangre, por las cualidades hereditarias que trasmite perpetúa las instituciones, los hábitos educativos, más que un carácter inherente a los gérmenes de la vida.]” Las cursivas son mías.

¹³⁹ Cfr. Joseph Artur de Gobienau, *Essai sur L'inégalité des races humaines* (Vol. I), p. 24: “Je pense donc que ce mot *dégénéré*, s'appliquant à un peuple, doit signifier et signifie que ce peuple n'a plus la valeur intrinsèque qu'autrefois il possédait, parce qu'il n'a plus dans ses veines le même sang, dont des alliages successifs ont graduellement modifié la valeur; autrement dit, qu'avec le même nom, il n'a pas conservé la même race que ses fondateurs; en fin, que l'homme de la décadence, celui qu'on appelle l'homme *dégénéré*, est un produit différent, au point de vue ethnique, du héros des grandes époques. [Pienso por eso que la palabra *degenerado*, aplicándose a un pueblo, debe significar y significa que ese pueblo no tiene el mismo valor intrínseco que antes poseía, porque no tiene en sus venas la misma sangre, debido a las alianzas sucesivas que han modificado gradualmente su valor; en otras palabras, que aunque con el mismo nombre, no conserva la misma raza que sus fundadores; en fin, que el hombre de la decadencia, aquél que nosotros llamamos hombre *degenerado*, es un producto diferente, desde el punto de vista étnico, del héroe de las grandes épocas.]”

¹⁴⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 142-143: “Le population de Galilée était fort mêlée, comme le nom même du pays l'indiquait. Cette province comtait parmi ses habitants, au temps de Jésus, beaucoup de non-Juifs (Phéniciens, Syriens, Arabes et même Grecs). Les conversions au judaïsme n'étaient point rares dans ces sortes de pays mixtes. Il est donc impossible de soulever ici aucune question de race et de rechercher quel sang coulait dans les veines de celui qui a le plus contribué à effacer dans l'humanité les distinctions de sang. [La población de Galilea estaba muy mezclada, como el nombre mismo del país lo indicaba. En los tiempos de Jesús, aquella provincia contaba entre sus habitantes con muchos no judíos (fenicios, sirios, árabes e incluso griegos). Las conversiones al judaísmo eran frecuentes en este tipo de países mixtos. Es, pues, imposible promover aquí la cuestión de la raza o indagar qué sangre corría en las venas de aquél que más contribuyó a borrar las distinciones de raza en la humanidad.]”

judíos entre ellos. Es el sentimiento del matiz el que hace al hombre educado y moderado. Pero la falta de matices es uno de los rasgos más constantes del espíritu semítico. Las obras finas, los diálogos de Platón, por ejemplo, son completamente ajenos a estos pueblos. Jesús, que estaba exento de casi todos los defectos de su raza, y cuya cualidad dominante era justamente una delicadeza infinita, fue llevado, a pesar de él, a servirse de la polémica en el estilo de todos.¹⁴¹

Ahora bien, tal y como las frases que me he tomado la libertad de citar aquí han tratado de ir esbozándolo, y no obstante podemos estar seguros de que Renan en ningún momento imaginó que de las características físicas de un determinado grupo humano derivaran características morales específicas, lo cierto es que el concepto de raza que el historiador utilizó en su obra, implicó la consideración del grupo humano semita como un individuo, quiero decir, como un todo orgánico con una personalidad o un carácter innato. La idea de comprender a las sociedades o culturas como individuos con un peculiar *Schwerpunkt* –centro de gravedad–, *Geist* –espíritu– o idea moral dominante, es de origen herderiano, pero fue desarrollada con mayor amplitud sobre todo por los nacionalistas románticos alemanes – Friedrich Schlegel, E. M. Arndt y Fichte, entre otros muchos–, quienes, al no poder narrar una historia común para los distintos Estados alemanes, se figuraron la existencia de un desarrollo orgánico de los mismos en la medida en que, aseguraron, todos compartían un idéntico *Schwerpunkt*: la lengua germánica –*die deutsche Sprache*.¹⁴² Renan, como he dicho, es heredero de esta idea de que cada “Pueblo” –raza en su caso– posee una personalidad natural, orgánica que permite su completa caracterización y –lo que es más importante– la definición del lugar que ocupa en el mundo y en la historia. Se trata, en efecto, de una nueva caída en los esencialismos, muy semejante a la que ya se había presentado, por ejemplo, en los escritos de los ilustrados Buffon o Montesquieu; sin embargo, la diferencia más radical con respecto a los pensadores de la Época de las Luces estriba más que nada en que, ahora, bajo la égida del romanticismo, historiadores como el que aquí nos ocupa contemplaron la

¹⁴¹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 393: “Un des principaux défauts de la race juive est son âpreté dans la controverse, et le ton injurieux qu'elle y mêle presque toujours. Il n'y eut jamais dans le monde de querelles aussi vives que celles des Juifs entre eux. C'est le sentiment de la nuance qui fait l'homme poli et modéré. Or, la manque de nuances est un des traits les plus constants de l'esprit sémitique. Les œuvres fines, les dialogues de Platon, par exemple, sont tout à fait étrangères à ces peuples. Jésus, qui était exempt de presque tous les défauts de sa race, et dont la qualité dominante était justement une délicatesse infinie, fut amené malgré lui à se servir dans la polémique du style de tous.”

¹⁴² Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 168-169.

existencia de otros ideales de vida más allá de los estrechos límites morales del mundo Occidental, y comprendieron que todas las creaciones humanas eran valiosas y estaban empapadas del carácter esencial de cada raza.

Habría, sin embargo, que ofrecer argumentos en extremo sólidos para poder sostener la hipótesis de que nuestro historiador valoró de forma positiva el espíritu creativo de los semitas. Y es que una mirada superficial sobre las opiniones vertidas en la *Vida de Jesús* en relación a la raza a la que, se nos dice, perteneció el rabi de Nazaret, bastaría para echar por tierra cualquier afirmación acerca de la simpatía de Renan por los judíos; y esto más que nada porque, con mucha frecuencia, el bretón expresó en su texto una serie de juicios muy poco favorables hacia algunos de los principales rasgos del carácter de dicha sociedad. Así, por ejemplo, tenemos a un Renan que afirma –con Voltaire, Diderot, Jaucourt, D'Holbach, Kant, Buffon y otros muchos pensadores modernos– que, tal y como lo demostraba la lengua hebrea que se hacía presente en la Torah y en el Talmud,¹⁴³ la raza judía habitante de la Palestina del siglo I se había constituido como un pueblo “duro, egoísta, burlón, cruel, mezquino, sutil, sofista.”¹⁴⁴

A la vista de esta serie de “defectos” morales que Renan ha tenido el cuidado de enlistar –y de manera sucinta–, se complica de sobremanera la tarea de contradecir el parecer de Edward Said en relación a que, en cada una de sus páginas, cualquiera de las obras de aquél historiador va revelando a sus lectores el oscuro rostro de un racista lleno de absurdos prejuicios contra los semitas – particularmente contra los judíos. No obstante, el hecho de que el autor de la *Vida de Jesús* haya considerado esencial señalar que el héroe de su obra –“al que más conviene el título de Hijo de Dios”–

¹⁴³ Cfr., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 455: “La Loi enserrait la vie à tel point qu'elle s'opposait à tout changement et à toute amélioration. [La ley paralizaba a la vida a tal punto que se oponía a todo cambio y a todo mejoramiento.]” El argumento vertido en la *Vida de Jesús* acerca de la parálisis de la existencia a la que, según opinión del autor, conducía la aplicación estricta de la Ley, cuando se le compara con una de las frases más reveladoras de la *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas*, invita a imaginar que, en el pensamiento de Renan, la “estrechez” y la “mediocridad” del “carácter judío”, la “rigidez” de su Ley, dependían directamente de la “estrechez” y de la “mediocridad” del lenguaje semita en que aquellos hombres se expresaron. Cfr., Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, pp. 433-434.

¹⁴⁴ Vid., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 165: “ses énormes défauts [du peuple juif], dur, égoïste, moqueur, cruel, étroit, subtil, sophiste [...] [sus enormes defectos [del pueblo judío], duro egoísta, burlón, cruel, mezquino, sutil, sofista [...]]”

fue concebido en el seno de esta suerte de humanidad degradada, cobijado por el abrazo maternal de esta sociedad a la que el propio Renan nos invitan a considerar como la hez de la humanidad, conmina a pensar que hay algo que subyace a esta serie de juicios peyorativos en relación a aquella raza; algo que no sale a la vista con el puro análisis de la historicidad de los conceptos teóricos que el historiador ha empleado para explicar el campo histórico, y que sólo comienza a evidenciarse cuando recordamos el tipo de relato que en su obra está intentando narrar.

Como sucede en todos, o en casi todos, los romances o relatos heroicos, el autor de la historia que acontece en la *Vida de Jesús* ha hecho aparecer al protagonista de la misma como una suerte de niño expósito, en otras palabras, como un infante abandonado a su suerte que, no solamente ha sido educado por la naturaleza, sino que también ha sido descubierto y adoptado por los rústicos.¹⁴⁵ El Jesús de Renan, tal y como ha sucedido con héroes clásicos como Perseo, Rómulo y Remo, pero también, y más importante para nosotros, tal como ha acontecido a héroes bíblicos como Abraham, Jacob, Moisés, José, Jacob, Sansón, David, Salomón y el propio Cristo, todos son personajes que, en sus respectivas narraciones, han sido caracterizados como el típico *εἶρων* (*eiron*) de las tramas cómicas y románticas, es decir, como el insignificante, el despreciable, el ser ínfimo al que se le ubica entre sus iguales los parias.¹⁴⁶ Pensemos, por ejemplo, en la historia de Moisés, quien, abandonado de recién nacido en un canasto entre los juncos del Nilo, es rescatado por la hija del faraón y entregado al cuidado de una esclava hebrea que resultó ser la propia madre del niño: a la vista de este relato, será muy difícil imaginar un ejemplo más claro de la historia del niño expósito, del héroe cultural de origen humilde del que aparentemente nada se puede esperar.

¹⁴⁵ Northrop Frye, *The Secular Scripture*, p. 72.

¹⁴⁶ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, pp. 172-173 y 195-199. Como bien apunta Northrop Frye, es importante recordar que, a pesar de que en el romance no existe propiamente el personaje del *eiron* –en la medida en que se trata más bien de un personaje autóctono de la comedia–, su equivalente en el romance son las “piezas blancas”, es decir, los personajes que, como el propio héroe, están involucrados en la consecución de la meta de la aventura. El héroe del romance es, por así decirlo, el personaje “irónico” del relato: siempre se guarda en secreto la verdad sobre su origen; se trata de un “niño expósito” abandonado en la naturaleza, rescatado por los animales o por los rústicos.

En la *Vida de Jesús*, la típica condición inicial, ínfima, del héroe da la impresión de manifestarse cuando Renan nos dice que Jesús “salió de las líneas del pueblo. Su padre José y su madre María eran gente de mediocre condición, artesanos que vivían de su trabajo, en ese estado tan común en Oriente que no es ni el desahogo ni la miseria.”¹⁴⁷ La visión de una imagen tan concreta como ésta, en la que parece traslucir la historia del héroe del que, por su origen humilde, no debería esperarse nada, mueve a pensar si no habrá alguna relación entre la caracterización del personaje que aquí nos ocupa y la imagen de aquel Varón de dolores dibujado por el segundo Isaías, el cual prefigura y cumple el destino de todos y cada uno de los héroes del Antiguo y del Nuevo Testamentos:¹⁴⁸ aquél que “Creció como un retoño delante de él, como raíz en tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciado, marginado, hombre doliente y enfermizo, como de taparse el rostro por no verle. Despreciable, un Don Nadie”¹⁴⁹

La manera como Renan se esfuerza por destacar el origen humilde, casi infrahumano, de su Jesús invita, según yo, a vincular a estos dos personajes con los hijos últimos bíblicos, con los segundones, los insignificantes, los miembros más ínfimos de esa colectividad despreciable llamada Pueblo de Israel. Y esta necesidad de trazar el vínculo se vuelve todavía más apremiante si tenemos en cuenta el hecho de que, a pesar de su ultimogenitura y de su insignificancia, tanto los héroes bíblicos como el de la *Vida de Jesús*, todos ellos han sido elegidos por Dios como sus Hijos bienamados llamados a hacerse, por medio de su fe, de la primogenitura.¹⁵⁰ Así entonces, a pesar de su condición de miserables, o más bien en razón de ella, Dios mismo –en el caso de los héroes bíblicos– o la Historia –en el caso del Jesús de

¹⁴⁷ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 143: “Il [Jésus] sorti des rangs du peuple. Son père Joseph et sa mère Marie étaient des gens de médiocre condition, des artisans vivant de leur travail, dans cet état si commun en Orient, qui n'est ni l'aisance ni la misère.” Habrá que apuntar que, con esta frase, Renan está negando el dogma teológico, fundamentado sobre todo en el Evangelio de Mateo (*Cfr.*, Mateo 1:1-17), de que Jesús descendía en línea directa del rey David, de que el «Mesías» había pertenecido, de hecho, a la realeza judía.

¹⁴⁸ *Cfr.*, Northrop Frye, *El gran código*, p. 200.

¹⁴⁹ *Is 53: 1-3, Biblia de Jerusalén*, p. 1153.

¹⁵⁰ En los primeros libros de la Biblia aparece con acusada frecuencia el tema del desplazamiento del primogénito en favor del hermano más joven, *Cfr.*, James George Frazer, *Folklore en el Antiguo Testamento*, trad. de Gerardo Novás, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 232-233. *Cfr.*, Northrop Frye, *El gran código*, p. 209.

Renan—, han prometido a estos hombres una descendencia tan amplia como las estrellas del firmamento, un destino por demás glorioso —porque “Yahvéh enriquece y despoja, abate y ensalza. Levanta del polvo al humilde, alza del muladar al indigente para hacerle sentar junto a los nobles, y darle en heredad trono de gloria.”¹⁵¹

De ahí se explica, a mi parecer, la obstinación de Renan en su afirmar de que Jesús perteneció a un pueblo, el cual, no obstante sus carencias y vicios, “pese a sus enormes defectos, duro, egoísta, burlón, cruel, mezquino, sutil, sofista [...] es, sin embargo, el autor del más bello movimiento de entusiasmo desinteresado de que habla la historia”.¹⁵²

Fue la raza semita la que posee la gloria de haber hecho la religión de la humanidad. Más allá de los confines de la historia, debajo de su tienda, abstraído de los desórdenes de un mundo ya corrompido, el patriarca beduino preparaba la fe del mundo. Entre todas las tribus de los semitas nómadas, aquella de los Beni-Israel estaba ya marcada para cumplir inmensos destinos.¹⁵³

La configuración del *ἦθος* (ethos) que tiene lugar en la trama de esta historia, quiero decir, la caracterización de Jesús como integrante de una sociedad que, no obstante su inferioridad, aparece destinada a un futuro de libertad, tal y como lo he querido demostrar a lo largo de estas últimas páginas, tal operación narrativa guarda, a mi parecer, una relación profunda con la caracterización bíblica de esos héroes segundones que, como Abrahán, Jacob, Moisés y David, rescatan al Pueblo elegido del exilio y lo

¹⁵¹ 1S 2:7-8, *Biblia de Jerusalén*, p. 316.

¹⁵² Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 165: “Avec ses énormes défauts, dur, égoïste, moqueur, cruel, étroit, subtil, sophiste, le peuple juif est cependant l'auteur de plus beau mouvement d'enthousiasme désintéressé dont parle l'histoire.”

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 127-129: “La poésie de l'âme, la foi, la liberté, l'honnêteté, le dévouement, apparaissent dans le monde avec les deux grandes races qui, en un sens, ont fait l'humanité, je veux dire la race indo-européenne et la race sémitique. Les premières intuitions religieuses de la race indo-européenne furent essentiellement naturalistes. Mais c'était un naturalisme profond et moral, un embrassement amoureux de la nature par l'homme, une poésie délicieuse, pleine du sentiment de l'infini [...] La foi de l'humanité cependant ne pouvait venir de là, parce que ces vieux cultes avaient beaucoup de peine à se détacher du polythéisme et n'aboutissaient pas à un symbole bien clair [...] C'est la race sémitique qui a la gloire d'avoir fait la religion de l'humanité. Bien au delà des confins de l'histoire, sous sa tente restée pure des désordres d'un monde déjà corrompu, le patriarche bédouin préparait la foi du monde [...] Entre toutes les tribus des Sémites nomades, celle des Beni-Israël était marqué déjà pour d'immenses destinées. [La poesía del alma, la fe, la libertad, la honestidad, la abnegación, aparecieron en el mundo con las dos grandes razas que, en un sentido, han hecho a la humanidad, quiero decir, la raza indoeuropea y la raza semita. Las primeras instituciones religiosas de la raza indoeuropea fueron esencialmente naturalistas. Pero fue un naturalismo profundo y moral, un abrazo amoroso del hombre hacia la naturaleza, una poesía deliciosa, llena de sentimiento del infinito [...] Sin embargo, la fe de la humanidad no podía venir de ahí, porque esos viejos cultos no podían desprenderse del politeísmo ni desembocar en un símbolo bien claro [...] Fue la raza semita la que posee la gloria de haber hecho la religión de la humanidad. Más allá de los confines de la historia, debajo de su tienda, abstraído de los desórdenes de un mundo ya corrompido, el patriarca beduino preparaba la fe del mundo. Entre todas las tribus de los semitas nómadas, aquella de los Beni-Israel estaba ya marcada para cumplir inmensos destinos.]”

llevan a una “Tierra de leche y miel”.

Ahora bien, si teniendo en mente los argumentos aquí presentados asumo que, efectivamente, existe un vínculo profundo entre las tramas de la *Vida de Jesús* y el romance bíblico, sobre todo en lo que respecta a la configuración del *ethos* de sus personajes principales, no existirá problema alguno en adelantar aquí lo que podría esperarse del accionar del héroe en tanto que ya se conocen los principales elementos de su carácter. Así, este Don Nadie integrado en el seno de una raza a la que, como ya se vio, se la tiene por uno de los miembros más pequeños de la familia humana –“petite race” les dice Renan a sus judíos–, para cumplir la misión a la que está destinado, habrá que pasar primero por una etapa de preparación: antes de emprender la batalla definitiva en contra de sus enemigos, para poder liberar a su sociedad, necesitará, primero, separarse de ella, aislarse, encontrarse a sí mismo. Sólo así, una vez que haya tomado conciencia de sus propias posibilidades, podrá nuestro héroe asumir el nombre de su sociedad –convertirse en pescador de hombres y erradicar de una vez y para siempre al mal que la tiene esclavizada.

De los muchos, Uno

A lo largo y ancho del presente trabajo de investigación –y no sería ninguna exageración decir que desde su página inicial– he utilizado el término héroe para referirme al protagonista de la *Vida de Jesús*. Dicha palabra, lo reconozco plenamente, ha sido utilizada aquí sin reserva alguna, y quizás hasta con cierto equívoco, dado que, desde mi perspectiva, ninguno de los argumentos hasta ahora presentados, quiero decir, ninguno de los componentes de ese carácter que, he afirmado, Renan atribuyó a Jesús, podría conducir de manera natural y contundente hacia la conclusión de que este último fue concebido por nuestro historiador como un ser excepcional, como un hombre de alguna manera distinto a los demás elementos humanos que conformaron a su sociedad. Lo que hasta ahora hemos podido observar no es sino el desarrollo de un sistemático encuadre del personaje principal en un contexto natural, racial y

socialmente determinado; más aún, a cada instante hemos visto aparecer a un “judío” de estatura mediana. Quizás lo más peligroso del asunto sea que, ya en estos momentos, el lector haya comenzado probablemente a experimentar una cierta impaciencia y a preguntarse –tal y como sucede a quien avanza en la lectura directa del primer cuarto de la obra de Renan, acerca de qué podría haber de excepcional, de genialidad, en una palabra, de heroicidad, en un Jesús del cual se nos ha dicho fue un judío que en muchos aspectos de su carácter y pensamiento “no difería en nada de sus compatriotas.”¹⁵⁴

Ahora bien, no obstante lo desconcertantes que pudiesen parecernos esta y otras declaraciones de las que hemos sido testigos, habrá que tenerle un poco de paciencia a nuestro autor y abstenernos de interpretar que, así como nos lo ha dibujado, nada habría en este Jesús que pudiese revelarnos que se trata de una de esas “columnas que se elevan hacia el cielo y dan testimonio de un destino más noble.”¹⁵⁵ Lo cierto es que, una lectura mucho más profunda de las afirmaciones que Renan hizo en relación a la pertenencia de su héroe a una sociedades específica, irá revelando que el particular concepto de lo heroico en la historia imaginado por el mismo, se encuentra cimentado precisamente sobre la idea de que los héroes no son “gigantes de una época heroica que no hubiese tenido realidad”¹⁵⁶, sino hombres que surgieron al mundo de una sociedad y de un tiempo dados –“El grande hombre, por un lado, recibe todo de su época; por el otro, domina su época.”¹⁵⁷

La empresa de explicar este particular concepto de lo heroico, hay que decirlo, es poco sencilla. Los lectores de la obra de Renan coincidirán, quizás, conmigo en la percepción de que resulta difícil, e incluso abrumador, comprender las razones que llevaron a este historiador a sostener la idea de que el héroe, el grande hombre de su relatos, fue un ser cuyas raíces sociales se hallaban hundidas en la inmundicia, quiero decir, encarnadas en lo profundo de una sociedad cuyos vicios provocarían, sin duda,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 159: “Sur ce point, Jésus ne différait nullement de ses compatriotes”

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 501: “Cependant, au milieu de cette uniforme vulgarité, des colonnes s’élèvent vers le ciel et attestent une plus noble destinée.”

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 494: “Elles [ces âmes entières] nous apparaissent comme les géants d’un âge héroïque qui n’aurait pas eu de réalité.”

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 498: “Le grand homme, par un côté, reçoit tout de son temps; par un autre, il domine son temps.”

que el más indulgente de sus observadores dedujese que nada podía esperarse de ellas –una sociedad que, en algún sentido, y como lo señaló Renan para el caso de la de Galilea, avalaban el dicho judío popular que salmodiaba “¿Puede surgir algo bueno de Nazaret?”¹⁵⁸ Y sin embargo, imposible negar que exista una razón de ser de todo esto. Así pues, el primer paso para intentar entender el porqué de este afán de concebir a Jesús como un hombre surgido de una comunidad marginal y marginada consiste en reconocer que, para el historiador bretón, la figura del héroe fue ante todo un alma primitiva.

Habrà que cuidarse, sin embargo, de tener por un asunto de connotaciones negativas esto de que Jesús fue un alma primitiva. A diferencia de los pensadores ilustrados para quienes –ya lo hemos visto– el primitivismo, el infantilismo y la ingenuidad estuvieron siempre marcados por el estigma de lo pernicioso, en tanto opuestos a la victoriosa razón moderna y madura,¹⁵⁹ participe como lo fue Renan del espíritu romántico que, por lo menos en Francia, todavía alcanzó a desplegar sus alas durante una muy buena parte de la segunda mitad del siglo XIX, nuestro historiador retomó el peculiar concepto de primitivismo desarrollado por esta corriente de pensamiento –que para ella fue sinónimo de lo natural, de lo inocente e ingenuo, de lo inconsciente y de la ignorancia–,¹⁶⁰ y, a la manera de Herder, de Carlyle o de Michelet, le dio concreción en su obra asumiéndola, no como una deficiencia moral, sino como una virtud: la más grande virtud que podían poseer los hombres y las sociedades, pues para los románticos – y Renan lo resumió de manera inmejorable– “la ignorancia, que entre nosotros, condena al hombre a un rango inferior, es el requisito de las grandes cosas y de la gran originalidad.”¹⁶¹

Es por eso mismo que considero indispensable aclarar, y lo más pronto posible, que si el protagonista de la historia que aquí se analiza fue concebido como un alma primitiva o como un

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 297: “C'était, dit-on, un proverbe populaire: «Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth?»”

¹⁵⁹ *Cfr.*, Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. 1750-1900*, trad. Antonio Alatorre, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 211.

¹⁶⁰ *Cfr.* M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, Oxford University Press, 1953, p. 82. *Cfr.*, Rüdiger Safransky, *op. cit.*, p. 165.

¹⁶¹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 151: “Dans cet état social, l'ignorance, qui chez nous, condamne l'homme à un rang inférieur, est la condition des grandes choses et de la grande originalité.”

ignorante, no sucedió de esa manera en razón de que su autor observase alguna carencia o deficiencia de parte de aquél en el conocimiento de las formas y tradiciones de pensamiento vigentes en su sociedad; todo lo contrario, gran cantidad de testimonios contenidos en la *Vida de Jesús* apuntalarían más bien la idea de que el personaje principal recibió una educación amplia y profunda de parte de su entorno social. En las páginas escritas por el bretón, se nos dice, por ejemplo, que si bien en su pequeña aldea de Nazaret “Jesús frecuentó poco las escuelas más prestigiadas de escribas o *soferim* (Nazaret probablemente no tenía una), y él no tuvo ninguno de esos títulos que otorgan, a los ojos del vulgo, los derechos de la sabiduría”, a pesar de ello sería “un gran error imaginar que Jesús fue eso que nosotros llamamos un ignorante”, pues como “el árabe de hoy en día” que “no ha tenido ningún maestro [y] es habitualmente distinguido”, el nazareno se educó probablemente en “la tienda”, la cual “es una suerte de academia siempre abierta donde, gracias al encuentro entre gente bien educada, nace un gran movimiento intelectual e incluso literario.”¹⁶²

Ahora bien, si no fue ninguna falta de conocimientos lo que, a los ojos de nuestro historiador, hizo de Jesús un ignorante, lo que sí parece haberlo conducido, y directamente, hacia una conclusión tal, es el hecho de que aquél imaginó a su héroe como un hombre surgido de las líneas del pueblo. Y es que, tal y como lo veremos a continuación, el autor de la *Vida de Jesús* da la impresión, no sólo de haber reproducido, sino de haber llevado hasta sus últimas consecuencias, el argumento de franco cariz romántico –popularizado abiertamente por Michelet– que elevaba a condición de posibilidad de la heroicidad precisamente al vínculo del héroe con el “espíritu popular”: la idea de que sólo podía ser

¹⁶² *Ibid.*, p. 151: “Jésus fréquenta peu les écoles plus relevées des scribes ou *soferim* (Nazareth n'en avait peut-être pas), il n'eut aucun de ces titres qui donnent aux yeux du vulgaire les droits du savoir. Ce serait une grande erreur cependant de s'imaginer que Jésus fut ce que nous appelons un ignorant. L'éducation scolaire trace chez nous une distinction profonde, sous le rapport de la valeur personnelle, entre ceux qui l'ont reçue et ceux qui en sont dépourvus. Il n'en était pas de même en Orient, ni en général dans la bonne antiquité. L'état de grossièreté où reste, chez nous, par suite de notre vie isolée et tout individuelle, celui qui n'a pas été aux écoles, est inconnu dans ces sociétés, où la culture morale et surtout l'esprit général du temps se transmettent par le contact perpétuel des hommes. L'Arabe qui n'a eu aucun maître est souvent néanmoins très distingué; car la tente est une sorte d'académie toujours ouverte, où, de la rencontre des gens bien élevés, naît un grand mouvement intellectuel et même littéraire.”

héroe o genio creativo –que en la época eran prácticamente sinónimos–¹⁶³ aquél que, surgido entre los “simples” y en franca alianza con ellos, con el “Pueblo”, conservaba y elevaba hasta alturas inimaginables, esa primitiva, instintiva simplicidad de la que la naturaleza lo había originalmente dotado.¹⁶⁴

Para poder ser capaces de comprender el valor que Renan atribuyó a esa “ignorancia” asociada al “origen popular” de su protagonista, debe advertirse, primero, que en la *Vida de Jesús* el uso del término “pueblo” guarda dos sentidos muy distintos. El primero de ellos –esto ya lo he discutido, y bastante, en el apartado anterior–, muy a la manera herderiana, identifica al “pueblo judío” –sinónimo aquí de “raza judía”– con un grupo humano entero, individual, orgánico, poseedor de un carácter particular que se expresa a través de un determinado lenguaje –en este caso el “dialecto siriaco mezcla de hebreo” (el arameo), lengua vernácula de los habitantes de la Palestina del siglo I.¹⁶⁵ El segundo sentido del término “pueblo”, mucho más importante para la idea que en este apartado se pretende desarrollar, aparece única y exclusivamente cuando Renan desea hacer referencia a otra individualidad colectiva, a un sector social muy específico, integrante marginal de la “*petit race*” judía –los “pobres”:

Él [Jesús] salió de las líneas del *pueblo*. Su padre José y su madre María eran gente de mediocre condición, artesanos que vivían de su trabajo, en ese estado tan común en Oriente, que no es ni el desahogo ni la miseria. La extrema simplicidad de la vida en tales comarcas, descartando el deseo de lo que constituye entre nosotros una existencia agradable y cómoda, hace del privilegio del rico algo casi inútil y convierte a todo el mundo en *pobres* voluntarios.¹⁶⁶

Un fenómeno de lo más interesante que la frase arriba citada permite entrever, estriba en que la “pobreza” de la que ahí se habla, y a la que Renan parece haber concebido como un atributo esencial del “pueblo” –sobre todo en lo que se refiere al “pueblo galileo”, a los “Israelitas del Norte”–, se manifiesta

¹⁶³ Cfr., Isaiah Berlin, *op. cit.*, pp. 32-33

¹⁶⁴ Cfr. Jules Michelet, *Le peuple*, Cinquième Édition, Paris, Calmann-Lévy, Éditeur, Ancienne Maison Michel Lévy Frères, Rue Auber, 3, et Boulevard des Italiens, 15, 1877, p. 198.

¹⁶⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 151-152.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 143: “Il [Jésus] sortit des rangs du *peuple*. Son père Joseph et sa mère Marie étaient des gens de médiocre condition, des artisans vivant de leur travail, dans cet état si commun en Orient, qui n'est ni l'aisance ni la misère. L'extrême simplicité de la vie dans de telles contrées, en écartant le besoin de ce qui constitue chez nous une existence agréable et commode, rend le privilège du riche presque inutile, et fait de tout le monde des *pauvres* volontaires.” Las cursivas son mías.

como una característica que no se muestra íntimamente asociada con algún tipo de carencia material. Ciertamente, será muy difícil negar que esos “pobres” de los que el bretón habla en su obra, una y otra vez aparecen dibujados como el sector más bajo –económicamente hablando– de la sociedad judía, “gente recogida en las plazas y encrucijadas, pobres, mendigos, lisiados”;¹⁶⁷ sin embargo, desde mi punto de vista, no es la evidente estrechez económica de aquellos parias, de aquellos *ebionim*, la que, con más ahinco, el historiador intenta hacer visible como su elemento distintivo, característico, esencial. Lo que Renan considera como lo que convierte a los “pobres” en verdaderos pobres, ahora lo diremos, es su “pobreza” o “ingenuidad” “espiritual”, su “carencia” de conocimientos con respecto a una “erudición” teológica “hipócrita” ya caduca. La más grande virtud de estos hombres –así lo estimaba el bretón– fue su “alma tierna y la recta conciencia”, su “simplicidad de corazón”¹⁶⁸ –todas éstas cualidades que, se nos dice, los “judíos ricos” del siglo I (los fariseos y los saduceos de Jerusalén) concibieron como los defectos propios de una sociedad de “ignorantes y poco ortodoxos”, de “estúpidos galileos”,¹⁶⁹ las cuales, por el contrario, fueron tenidas por nuestro autor como el aliento vital yacente

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 271-272: “Une parabole énergique expliquait cet appel au *peuple* et le légitimait: Un roi a préparé un festin de nocces et envoie ses serviteurs chercher les invités. Chacun s'excuse; quelques-uns maltraitent les messagers. Le roi alors prend un grand parti. Les gens comme il faut n'ont pas voulu se rendre à son appel; eh bien ! ce seront les premiers venus, *des gens recueillis sur les places et les carrefours, des pauvres, des mendiants, des boiteux*, n'importe; il faut remplir la salle, « et je vous le jure, dit le roi, aucun de ceux qui étaient invités ne goûtera mon festin. » [Una parábola enérgica explicaba esa llamada al *pueblo* y la legitimaba: Un rey preparó un festín de nupcias y envió a su servidumbre a buscar invitados. Cada uno se excusó; algunos maltrataron a los mensajeros. El rey tomó entonces una decisión. La gente de bien no quiso atender a su llamado; ¡Muy bien! Serán entonces los primeros en venir *la gente recogida en las plazas y las encrucijadas, los pobres, los mendigos, los lisiados*, no importa; hace falta llenar la sala «y yo se los juro, dijo el rey, ninguno de los que habían sido invitados disfrutará del festín.»] Las cursivas son mías.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 281.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 295-296: “Ce monde odieux ne pouvait manquer de peser fort lourdement sur l'âme tendre et la conscience droite des Israélites du Nord. Le mépris des Hiérosolymites pour les Galiléens rendait la séparation encore plus profonde. Dans ce beau temple, objet de tous leurs désirs, ils ne trouvaient souvent que l'avanie [...] En religion, on les tenait pour ignorants et peu orthodoxes; l'expression «sot Galiléen» était devenue proverbiale. On croyait (non sans raison) que le sang juif était chez eux très mélangé, et il passait pour constant que la Galilée ne pouvait produire un prophète. Placés ainsi aux confins du judaïsme et presque en dehors, les pauvres Galiléens n'avaient pour relever leurs espérances qu'un passage d'Isaïe assez mal interprété: «Terre de Zabulon et terre de Nephthali, Voie de la mer, Galilée des gentils! Le peuple qui marchait dans l'ombre a vu une grande lumière; le soleil s'est levé pour ceux qui étaient assus dans les ténèbres.» [Ese mundo odioso no podía sino pesar gravemente sobre el alma tierna y la recta conciencia de los israelitas del norte. El desprecio de los hierosolimitanos hacia los galileos hacia la separación más profunda. En aquel bello templo, objeto de todos sus deseos, frecuentemente no encontraban sino vejaciones [...] En religión se les tenía por ignorantes y poco ortodoxos; la expresión «galileo estúpido» se había convertido en proverbial. Se creía (no sin razón) que la sangre judía estaba muy mezclada entre ellos, y era común el decir de que Galilea no podía producir un profeta. Así ubicados en los confines del judaísmo, casi fuera

en el alma de ese “pobre entre los pobres”, Jesús de Nazaret, creador de la idea del “Reino de Dios”.

Ahora bien, esta peculiar concepción del “pueblo” que aparece en las páginas de la *Vida de Jesús*, quiero decir, la idea de que el “pueblo”, a pesar de su horrible apariencia, era como una suerte de manantial del que, de manera natural, espontánea, brotaban una serie de cualidades esenciales que el historiador valoraba como estimables –“el alma tierna”, “la recta conciencia” y la “simplicidad de corazón” del “pueblo galileo”; esta idea de “pueblo” deja al lector con muchas dudas en lo que respecta a las posibles razones que pudieron haber llevado a nuestro autor a crear una imagen como ésta del grupo humano originario del héroe de su relatos. Hasta donde mi investigación y mi entendimiento me lo han permitido comprender, la respuesta más satisfactoria que podría darse a este enigma, tiene que ver mucho con la estrecha relación que –como ya lo mencionaba en párrafos anteriores– Renan sostuvo con la tradición de pensamiento romántica. Así pues, y en pocas palabras, la que a continuación me propongo defender como una posible solución del problema que aquí planteo, es la idea de que, si acontece que nuestro historiador pensó al “pueblo”, a “los simples” y a los “humillados”, como una fuente de virtudes de importancia radical para la configuración del carácter del héroe, esto fue así porque, henchido de romanticismo el espíritu de Renan, imaginó éste que el dicho “pueblo”, en su “instintiva” o “natural” “simplicidad”, reproducía las potencias creadoras de las que se componía aquella entidad a la que concibió como la fuente misma de toda forma de vida –biológica o cultural: la Naturaleza.

No bastará sino recordar la afirmación de Renan en relación a que el “alma tierna”, “ingenua” e “inocente” de los galileos surgió de su contacto directo con “el lago, los arbustos, las flores”, los “idílicos paisajes” de las tierras Galileas,¹⁷⁰ y que fue precisamente esa región del Norte palestino la que “ha creado, en el estado de la imaginación popular, el más sublime ideal; porque detrás de su idilio se

de él, los pobres galileos, para sostener sus esperanzas, no contaban sino con un pasaje de Isaías mal interpretado: «¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftali, Via del mar, Galilea de los gentiles! El pueblo que camina en la sombra ha visto una gran luz; el sol se ha levantado para aquellos que estaban sentados en las tinieblas.»]

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 231-246.

agita la suerte de la humanidad, y la luz que ilumina su cuadro es el sol del reino de Dios”;¹⁷¹ no bastará, digo, sino observar detenidamente este argumento para caer en la cuenta de que este historiador imaginó la existencia de una relación verdaderamente íntima, más bien de identidad, entre una Naturaleza concebida a la manera romántica, es decir, como una todo viviente, orgánico, creativo, atravesado por un alma, por un significado insondable que lo anima y lo penetra todo,¹⁷² y un Pueblo que se muestra como su auténtica criatura: hecho a su imagen y semejanza.

Al respecto de esta manera extrema de pensar la relación que Renan consideró existente entre el pueblo y la Naturaleza, a todo aquél que guarde algún conocimiento –por mediano que éste sea– de la historia de la historiografía de la Francia decimonónica, el pensamiento no dejará, quizás, de recordarle a la manera en la que dicha relación fue asimismo concebida por aquella personalidad que dio vida al más sublime, al más romántico panegírico del pueblo jamás escrito por la pluma de un historiador. En *El Pueblo* (1846) de Jules Michelet, hasta donde yo he sido capaz de observarlo, la relación entre pueblo y Naturaleza que en la *Vida de Jesús* debemos leer entrelíneas, se manifiesta en sus páginas de la manera más clara posible. Para reconocerlo, no se necesita sino evocar esa parte de la obra en la que el gran tribuno del Pueblo define a la “simplicidad” como uno de los principales –si no es que el principal– componentes del “carácter” de la comunidad humana de ínfimos, de “pobres”, que da nombre al título

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 180: “Mais la Galilée a créé à l'état d'imagination populaire le plus sublime idéal; car derrière son idylle s'agite le sort de l'humanité, et la lumière qui éclaire son tableau est le soleil du royaume de Dieu.”

¹⁷² *Cfr.*, Isaiah Berlin, *op. cit.*, pp. 43-71. *Cfr.*, Rüdiger Safransky, *op. cit.*, p. 117 y p. 175. *Cfr.*, M. H. Abrams, *op. cit.*, pp. 204-205. En el parecer de estudiosos del romanticismo como M. H. Abrams, Isaiah Berlin y Rüdiger Safransky, la idea romántica de «Naturaleza» encontraría su razón de ser en el combate que los filósofos, los historiadores y los literatos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, entre ellos Hamann, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Novalis y Tieck, presentaron a las explicaciones «mecanicistas» del mundo fraguadas por los filósofos de la Ilustración. El objeto principal de los ataques rebeldes, esto ya lo he tratado en uno de los primeros apartados de este capítulo, había sido el concepto ilustrado de «Naturaleza» como «*perpetuum mobile*», es decir, la idea del mundo como un “mecanismo de relojería”, como “máquina uniforme”, “finita” y “calculable” echada a andar por un Demiurgo que, al ver finalizada su obra, se había alejado de ella. Horrorizó al pensamiento de los precursores del movimiento romántico, tanto como al de los románticos propiamente dichos, el “matraqueo uniforme” de ese “molino monstruoso” que, “erroneamente” –decían–, Descartes, Newton y Pope llamaron “Naturaleza”, en tanto que se trataba de un sonido “artificial” que aturdió al oído e impedía escuchar “la verdadera música del mundo”: “la música infinitamente creadora del universo.” En razón de ello, opuestos como eran a esta imagen «artificial» de la realidad, aquellos pensadores, retomando la idea platónica expresada en el *Timeo* de que el mundo era una “criatura viviente”, un “organismo” con un alma –la idea platónica del “Alma del Mundo”–, postularían precisamente que la verdadera imagen de la “Naturaleza” –incluida en ella el hombre y su historia–, era la de un “todo viviente”, “orgánico”, “creativo”, atravesado por un “alma”, por un significado “insondable” que lo animaba y lo penetraba todo.

de su libro. “Los simples [los simples naturales, los simples de cultura, los pobres de espíritu] –afirma ahí el historiador parisino– constituyen un gran pueblo”, y su principal virtud radica precisamente en el hecho de que son “simples”, es decir, en que son hombres “ricos en instinto” que “no tienen la costumbre de dividir [el pensamiento]”; seres que “no están armados de las maquinarias del análisis y la abstracción”, lo cual los posibilita para ver “cada cosa, una, entera, concreta, como la vida la presenta.”¹⁷³ “Los simples”, resume Michelet, son aquellos que “simpatizan con la vida”, que guardan una “simpatía común por la naturaleza, por la vida, que hace que ellos no se encuentren a gusto sino en la unidad viviente.”¹⁷⁴

A la vista de una imagen como estas, pocas dudas quedarán, quizás, de que el pueblo galileo de Renan se encuentran emparentado con este “Pueblo” con mayúsculas del que Michelet hace elogio en su obra. De forma semejante al de este último, el “pueblo” del que el primero hace mención –lo hemos

¹⁷³ Jules Michelet, *Le peuple*, pp. 159-160: “Les simples sont, en général, ceux qui divisent peu la pensée, qui n'étant pas armés des machines d'analyse et d'abstraction, voient chaque chose, une, entière, concrète, comme la vie la présente. Les simples font un grand peuple. Il y a les simples de nature, et les simples de culture, les pauvres d'esprit qui ne distingueront jamais, les enfants qui ne distinguent pas encore, les paysans, les gens du peuple qui n'en ont pas l'habitude. Le scolastique, le critique, l'homme d'analyse, de *nisi*, de *distinguo*, regarde de haut les simples. Ils ont cependant l'avantage, ne divisant pas, de voir ordinairement les choses à leur état naturel, organisées et vivantes. Donnant peu à la réflexion, ils sont souvent riches d'instinct. L'inspiration n'est pas rare dans ces classes d'hommes, quelquefois même une sorte de divination. On trouve parmi eux des personnes tout à fait à part, qui conservent, dans une vie prosaïque, ce qui est la plus haute poésie morale, la simplicité du coeur. [Los simples son, en general, aquellos que dividen poco el pensamiento, que no estando armados de las maquinarias del análisis y la abstracción, ven cada cosa, una, entera, concreta, como la vida la presenta. Los simples conforman un gran pueblo. Están los simples de naturaleza, los simples de cultura, los pobres de espíritu que no distinguen jamás, los infantes que todavía no distinguen, los paisanos, la gente del pueblo que no tiene el hábito de distinguir, de dividir el pensamiento. La escolástica, la crítica, el hombre de análisis de *nisi*, de *distinguo*, ve desde lo alto a los simples. Sin embargo, éstos tienen la ventaja de que, al no dividir el pensamiento, ven de ordinario las cosas en su estado natural, organizadas, vivas. Preocupándose poco por la reflexión, son por lo genera ricos en instinto. La inspiración no es rara en esta clase de hombres, tampoco lo es a veces un cierto poder de adivinación. Uno encuentra entre ellos personas que resaltan, que en su vida prosaica conservan la más alta poesía moral, la simplicidad de corazón.”]

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 195: “Ce don, rare chez les hommes civilisés, est, comme on sait, fort commun chez les peuples simples, qu'ils soient sauvages ou barbares. Les simples sympathisent à la vie, et ils ont, en récompense, ce don magnifique, qu'il leur suffit du moindre signe pour la voir et la prévoir. C'est là leur parenté secrète avec l'homme de génie. Ils atteignent souvent sans effort, par simplicité, ce qu'il obtient par la puissance de simplification qui est en lui; en sorte que le premier du genre humain et ceux qui semblent les derniers, se rencontrent très-bien et s'entendent. Ils s'entendent par une chose, leur sympathie commune pour la nature, pour la vie, qui fait qu'ils ne se complaisent que dans l'unité vivante. [Este don, raro entre los hombres civilizados, es, como decimos, muy común entre los pueblos simples, sean estos bárbaros o salvajes. Los simples simpatizan con la vida, y poseen, como recompensa, ese don magnífico, que les basta por lo menos para ver y prever. Ahí radica su parentesco secreto con el hombre de genio. Aquéllos alcanzan frecuentemente, sin esfuerzo, a través de la simplicidad, lo que éste obtiene por el poder de simplificación que existe en él; de suerte que el el primero del género humano y aquellos que parecen los últimos, se encuentran y se entienden muy bien. Se entienden a causa de algo, de su simpatía común por la naturaleza, por la vida, que hace que ellos no se hallen a gusto sino en la unidad viviente.]”

visto— guarda una franca simpatía por la “vida”, por la “Naturaleza”, pues de esta última parece estar conformada la esencia misma de su ser. Incluso yo me atrevería a proponer, sin ningún temor a equivocarme, que el galileo es el “Pueblo” micheletiano trasplantado al Norte palestino del siglo primero. Y es que, tal y como sucede en el caso del historiador parisino, las imágenes del “pueblo” que ha construido el bretón nos conducen hacia la conclusión de que el “pueblo galileo” es un grupo humano conformado por “simples de corazón” idénticos a la Naturaleza que los rodea: una comunidad de hombres que se configura como una unidad viviente, como una unidad orgánica identificada con un entorno que la dota de un carácter determinado —carácter que, es importante decirlo, no sólo es espejo, sino también, y más importante, linterna reflectora, potencializadora de las fuerzas naturales creadoras de vida.

Ahora bien, el lector que ha seguido con atención el argumento aquí desarrollado de que el “pueblo” de Renan reproduce en su carácter esas fuerzas vitales habitantes de la Naturaleza,¹⁷⁵ no fallará —seguramente— en percatarse de que un cabo ha quedado suelto en el desarrollo del ejercicio

¹⁷⁵ Cfr., Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 89. Rüdiger Safransky, *op. cit.*, pp. 28-29. La idea romántica de que el «carácter» del «Pueblo» es expresión de la «Naturaleza» del lugar en el que su vida se desarrolla posee una historia que se extiende mucho más allá de los trabajos que Michelet desarrolló a este respecto. Fue quizás Herder el que con mayor énfasis y sistema planteó la idea, sobre todo en sus *Canciones populares (Volkslieder nebst untermischten anderen Stücken, 1778-79)* y en sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Fue en estas obras donde concibió ese argumento que tantas repercusiones habría de tener para el romanticismo, el cual señalaba que las creaciones “impersonales”, y a veces “inconscientes”, de los grupos humanos —lingüísticos— llamados “Pueblos”, es decir, sus poesías tradicionales, sus canciones y sus danzas folclóricas, sus leyes y su moral, ameritaban ser comprendidas como la expresión «absolutamente genial» de las potencias creadoras de la «Naturaleza» —el clima, el suelo, la orografía, la vegetación, la fauna. Cfr., J. G. Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité (Tome II), traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Strasbourg, Chez F. G. Levrault, 1827*, p. 435: “Au nord-est, la Thrace fut le berceau des muses grecques. Il naquit en Thrace celui qui, le premier, adoucit par ses chants les moeurs sauvages des Pélasges, et introduisit parmi eux ces rites religieux dont la puissance toujours croissante traversa tant de siècles. Les premières montagnes que foulèrent les muses, furent les montagnes de la Thessalie, l'Olympe, l'Hélicon, le Parnasse, le Pinde. C'est là, dit un des plus habiles commentateurs de l'histoire grecque, c'est là que naquirent la religion, la philosophie, la musique et la poésie grecque; sur ces rivages ont erré les premiers Bardes de l'antiquité, là se sont formées les premières sociétés humaines; là ont retenti pour la première fois les accords de la lyre et de la harpe, là ont été ébauchés les premiers traits de tout ce que le génie grec a enfanté dans la suite des âges. [Al noreste, Tracia fue la cuna de las musas griegas. Nació en Tracia aquél que, con sus cantos, endulzó las costumbres salvajes de los Pelasgos, e introdujo entre ellos los ritos religiosos cuyo poder siempre creciente ha atravesado tantos siglos. Las primeras montañas que pisaron las musas, fueron las montañas de Tesalia, el Olimpo, el Helicón, el Parnaso, el Pindo. Fue ahí, dice uno de los más hábiles comentaristas de la historia griega, fue ahí donde nacieron la religión, la filosofía, la música y la poesía griegas; en esos ríos erraron los primeros bardos de la antigüedad, ahí se formaron las primeras sociedades humanas; ahí resonaron por primera vez los acordes de la lira y del arpa, ahí fueron bosquejados los primeros trazos de todo lo que el genio griego creó con el paso de las épocas.]”

exegético aquí ensayado. El cabo suelto al que me refiero tiene que ver con el papel que al héroe le tocaría jugar en este bien armado sistema en el que Pueblo y Naturaleza dan la impresión de ser una y la misma cosa. La cuestión, debo confesar, es bastante espinosa, sobre todo en el entendido de que se nos ha indicado de manera explícita que el protagonista de la *Vida de Jesús* perteneció a una “raza” particular, y que, a causa de ello, sus carácter fue forjado –por así decirlo– en el mismo caldero en el que lo fue el de cada uno de sus “compatriotas”. A la vista de esta omisión en la que he incurrido, la pregunta que más apremia contestar ahora quedaría planteada de la siguiente manera: ¿cómo es que el Jesús de Renan pudo ser considerado un héroe –o genio, o grande hombre– si, como todo parece indicarlo, podría bien pensarse que, en tanto parte indisoluble que fue de su “raza”, nada habría en aquél que no fuera también una característica de ésta? ¿Qué cualidad estimó el autor como existente en Jesús que los hizo distinto, superior en cierta medida, a los demás hombres de su raza y de su tiempo?

La diferencia que el historiador bretón estimó conducía de manera más radical al aislamiento o alienación del héroe con respecto a “su pueblo”, fue la plena “conciencia” que, asumió, Jesús llegó a poseer sobre los dones de los que la Naturaleza lo había dotado, y que en la “masa de la población” permanecían inconscientes, en estado meramente instintivo. Tal es, a mi entender, lo que parece afirmar Renan cuando dice que, no obstante el hecho de que el “sincero” y “simple” Jesús, al igual que todos sus “compatriotas”, creyó ingenuamente en lo “sobrenatural”, es decir, en “la acción particular de Dios” en el mundo, a pesar de ello, en el alma del joven maestro de Nazaret esta “creencia ingenua” en la cercanía extrema entre el universo y el hombre,¹⁷⁶ al ser atravesada por su agudo pensamiento, produjo

efectos enteramente opuestos a aquéllos a los que llegaba en el vulgo. Entre el vulgo, la fe en la acción particular de Dios conducía a una credulidad simple [...] En él, esa fe contenía una noción profunda de las relaciones familiares entre el hombre y Dios, así como una creencia exagerada en el poder del hombre: bellos errores que fueron el principio de su fuerza.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Cfr., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 158-159.

¹⁷⁷ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 159: “Mais dans sa grande âme une telle croyance produisait des effets tout opposés à ceux où arrivait le vulgaire. Chez le vulgaire, la foi à l'action particulière de Dieu amenait une crédulité niaise et des duperies de charlatan. Chez lui, cette foi tenait à une notion profonde des rapports familiaires de l'homme avec Dieu et à une croyance exagérée dans le pouvoir de l'homme: belles erreurs qui furent le principe de sa force.”

Ciertamente, mucho antes de que el bretón hubiese ensayado la puesta en práctica de esta idea como eje rector de su obra, gran cantidad de filósofos, de literatos y de historiadores habían ya teorizado, y bastante, sobre el asunto de esta conciencia que separaba al héroe de la gente de a pie. Ahí tenemos, por ejemplo, a Herder –particularmente en su ensayo *Sobre el conocimiento y las sensaciones del alma humana* (1778)– asumiendo al genio como el afortunado punto de encuentro entre los procesos “inconscientes” de la Naturaleza y los procesos “conscientes” del espíritu humano;¹⁷⁸ o a Kant, sosteniendo –en su *Crítica del juicio* (1790)– que “la genialidad es la *qualidad innata del espíritu (ingenium)* a través de la cual la naturaleza da su norma al arte”, y afirmando, por lo mismo, que el héroe es el individuo excepcional, el genio creador, el poeta que, desde los insondables abismos de su interioridad, toma las fuerzas inconscientes de la Naturaleza y les da una unidad, conformándolas como un todo orgánico y viviente cuyo fin está en sí mismo, en sus partes;¹⁷⁹ o a Carlyle afirmando –en *Los Héroes* (1840)– que “El grande hombre es foco de vívida luz, manantial en cuya margen nos extasiamos, claridad que disipó las sombras del mundo, no a modo de lámpara refulgente, sino como luminaria natural, resplandeciendo como don celeste”;¹⁸⁰ o a Michelet concibiendo –en *El Pueblo*– al genio, al héroe, como el “simple por excelencia”, como aquél que es poseedor de la “verdadera simplicidad”, que no es la instintiva “simplicidad” del pueblo, sino una “simplicidad crítica”, consciente, que, a pesar de ver también la vida como “una” y “entera”, “no tiene jamás esas visiones turbias [que si tiene el pueblo];

¹⁷⁸ Cfr., M. H. Abrams, *op. cit.*, pp. 204-205. Cfr., Rüdiger Safransky, *op. cit.*, pp. 25-29.

¹⁷⁹ Cfr., M. H. Abrams, *op. cit.*, p. 207-208. Cfr., Immanuel Kant, *Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduit de l'allemand par J. Barni, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1846, p. 252: “Le génie est le talent (don naturel) qui donne à l'art sa règle. Comme le talent ou le pouvoir créateur que possède l'artiste est inné, et qu'il appartient ainsi à la nature, on pourrait dire aussi que *le génie est la qualité innée de l'esprit (ingenium) par laquelle la nature donne la règle à l'art.* [El genio consiste en el talento (don natural) que confiere al arte su norma. Como el talento o el poder creativo que posee el artista es innato, perteneciendo éste, por lo tanto, a la naturaleza, puede decirse también que *la genialidad es la cualidad innata del espíritu (ingenium) a través de la cual la naturaleza da la norma al arte.*]” Las cursivas son mías.

¹⁸⁰ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*. Six Lectures, London, Robson, Levey, and Franklyn, 46 St. Martin's Lane, 1841, p. 2: “He is the living light-fountain, which it is good and pleasant to be near. The light which enlightens, which has enlightened the darkness of the world: and this not as a kindled lamp only, but rather as a natural luminary shining by the gift of Heaven.”

ella se aplica a los objetos como una luz poderosa que no tiene deseos de desviarse, porque ella lo penetra y atraviesa todo.”¹⁸¹

Ahora bien, a pesar del hecho de haber sido heredero de una larga tradición de pensamiento sobre lo heroico y lo genial, la cual, evidentemente, se interna mucho más allá de la época del romanticismo,¹⁸² el autor de la *Vida de Jesús* llevaría, sin embargo, a la noción romántica de la conciencia heroica hasta algunas de sus más extremas consecuencias. Una de ellas, la de mayor importancia en tanto puede ser vista como su verdadera aportación al pensamiento romántico sobre la figura del héroe, consiste en la interpretación que nuestro historiador hizo del protagonista de su obra, no sólo como un individuo particular que fue consciente de aquellas virtudes de las que la Naturaleza lo había proveído como miembro que era de una comunidad humana determinada, sino como una personalidad comprometida a hacer que sus compatriotas, o mejor dicho, que la humanidad en general, se elevara al mismo estado de conciencia que él había alcanzado a través de su fe, de su pensamiento y de su voluntad.

¹⁸¹ Jules Michelet, *Le peuple*, pp. 196-198: “Si vous étudiez sérieusement dans sa vie et dans ses oeuvres ce mystère de la nature qu'on appelle l'homme de génie, vous trouverez généralement que c'est celui qui, tout en acquérant les dons du critique, a gardé les dons du simple. Ces deux hommes, opposés ailleurs, sont conciliés en lui. Au moment où son critique intérieur semble l'avoir poussé à l'infinie division, le simple lui maintient l'unité présente [...] Certes, le peuple a bien raison d'appeler cet homme un simple. C'est le simple par excellence, l'enfant des enfants, il est le peuple plus que n'est le peuple même. Je m'explique. Le simple a des côtés inintelligents, des vues troubles et indécises, où il flotte, cherche, suit plusieurs roues à la fois, et sort du caractère de simple. La simplicité du génie, qui est la vraie, n'a jamais rien de ces vues louches; elle s'applique aux objets, comme une lumière puissante qui n'a pas besoin de détour, parce qu'elle pénètre et traverse tout.” [Si usted estudia seriamente, en su vida y en sus obras, ese misterio de la naturaleza al que se le llama hombre de genio, usted encontrará, generalmente, que es aquél que, teniendo los dones del crítico, conserva los dones del simple. Esos dos hombres, opuestos en otras partes, aparecen conciliados en él. Al momento en que su crítica interior parece haberlo conducido hacia la infinita división, el simple lo mantiene en la unidad presente [...] Ciertamente, el pueblo tiene razón en llamar a tal hombre un simple. Es el simple por excelencia, el infante entre los infantes, es el pueblo más que el pueblo mismo. Me explico. El simple tiene costados ininteligibles, visiones equivocadas e indecisas donde flota, busca, sigue muchos ruedos a la vez, y sale de su carácter de simple. La simplicidad del genio, que es la verdadera, no tiene jamás esas visiones turbias; ella se aplica a los objetos como una luz poderosa que no tiene deseos de desviarse, porque ella penetra y atraviesa todo.]”

¹⁸² En opinión de M. H. Abrams, uno de los precursores de la noción romántica del «genio» habría sido el poeta inglés Joseph Addison, cofundador de la revista *Spectator* (1711), quien ya en los primeros años del siglo XVIII había configurado una definición de «genio» en la que ya se entreveía, y de manera muy marcada, la idea romántica de que el «genio» era un hombre que, tal y como si se tratase de una «planta», tomaba los elementos del ambiente y los transformaba en componentes de su ser: el «genio» “como un rico suelo en un clima feliz, que produce una jungla entera de nobles plantas que crecen en miríadas de paisajes, sin ningún orden certero ni regularidad. [(Natural genius) is like a rich soil in a happy climate, that produces a whole wilderness of noble plants rising in a thousand beautiful landskips, without any certain order of regularity.]” *Cfr.*, Joseph Addison, *Spectator*, No. 160, *cit. por* M. H. Abrams, *op. cit.*, p. 187.

A la vista del crítico literario o del historiador ocupado de cuestiones de historiografía, el Jesús de Renan ameritaría, sin duda, ser visto –y esto bien lo hubiera suscrito Thomas Carlyle, por ejemplo– como una “feroz masa de Vida surgida del vientre mismo de la Naturaleza.”¹⁸³ También sería muy correcto observarlo a la manera como lo hubiera hecho un Michelet, es decir, como un individuo plenamente consciente de las potencias creativas que se conjugaron en su alma y en la de los suyos. No obstante, desde mi perspectiva, lo más relevante y particular del héroe de Renan no consiste en el hecho de que hubiese sido considerado como una fuerza de la Naturaleza o como el pueblo más que el pueblo – esto en razón de que había logrado llevar a un nivel superior de conciencia las virtudes de las que éste solamente participaba de manera instintiva–, sino la enunciación de la noción de que Jesús fue el “pueblo”, encarnó al “pueblo”, es decir, lo representó metafóricamente hablando. Así, lo que una afirmación como la que hiciera Renan al respecto de que el joven rabi de Nazaret no solamente “salió de las filas del pueblo”, sino que fue una suerte de “jefe democrático” que “siente vivir en sí mismo el espíritu de la multitud y se reconoce como su intérprete natural”,¹⁸⁴ lo que esta frase alcanzaría a revelar sería la manifestación de un tipo particular de metáfora a la que Northrop Frye denomina “metáfora real”: el héroe *es* su sociedad –el héroes *es* su pueblo

La “metáfora real”, apunta el crítico canadiense en las páginas de *El gran código*, es básicamente una figura del lenguaje –y, por lo mismo, una forma de pensamiento– que identifica al individuo con su clase –o que unifica al grupo y al individuo– mediante una fórmula cuyo ejemplo más conspicuo es la figura política del “rey”: aquél que representa, en su propio cuerpo, a una comunidad humana completa,

¹⁸³ Thomas Carlyle, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁸⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 276: “Comme tous les grands hommes, Jésus avait du goût pour le peuple et se sentait à l'aise avec lui. L'Évangile dans sa pensée est fait pour les pauvres; c'est à eux qu'il apporte la bonne nouvelle du salut. Tous les dédaignés du judaïsme orthodoxe étaient ses préférés. L'amour du peuple, la pitié pour son impuissance, le sentiment du chef démocratique, qui sent vivre en lui l'esprit de la foule et se reconnaît pour son interprète naturel, éclatent à chaque instant dans ses actes et ses discours.” [Como todos los grandes hombres, Jesús tenía afición por el pueblo y se sentía cómodo con él. En su pensamiento, el Evangelio está hecho para los pobres; es a ellos a quien lleva la buena nueva de la salvación. Todos los desdeñados por el judaísmo ortodoxo eran sus preferidos. El amor del pueblo, la piedad por su impotencia, el sentimiento del jefe democrático, que siente vivir en sí mismo el espíritu de la multitud y se reconoce como su intérprete natural, estallaban a cada instante en sus actos y en sus discursos]

a una sociedad.¹⁸⁵ Dicha metáfora, es importante decirlo, posee una historia antiquísima pues fue desarrollada por una gran cantidad de tradiciones políticas y religiosas, entre ellas la griega.¹⁸⁶ Sin embargo, en el parecer de Northrop Frye, la “metáfora real” realizó una de sus más antiguas y conspicuas apariciones en el romance bíblico, y lo ha hecho a través de la imagen del protagonista de este relato: el משיח (*Mashiaj*), el Χριστός (el “Cristo”), el “Ungido”, imaginado en unidad indisoluble con el pueblo de Israel.¹⁸⁷ El versículo veinte del capítulo cuarto del libro de las *Lamentaciones*: “Nuestro aliento [vital], el ungido de Yahvé, ha quedado preso en sus trampas. De él decíamos: a su sombra viviremos entre las Naciones”,¹⁸⁸ y en particular su frase inicial, “Nuestro aliento [vital], el ungido de Yahvé”, ejemplifica de forma inmejorable, creo yo, esta peculiar forma en que la tradición hebrea, concibió la identidad *cuasi* corporal –“nuestro aliento”– entre su “rey”, “El Ungido”, y su “Pueblo”. Esta forma particular de “metáfora real”, trenzada en un primer momento por el pensamiento judío –lo sabemos–, será llevada hasta su punto más extremo, no por su hilador original, sino por el pensamiento cristiano de los primeros siglos de la era común: por los evangelistas, por san Pablo, por Juan de Patmos, por san Orosio y por san Agustín. Esto último me atrevo a decirlo teniendo en cuenta el hecho de que, mientras para los autores del Antiguo Testamento el epíteto *Mashiaj* pudo ser aplicado a monarcas tan distintos como Saul, David y varios de los descendientes de este último, e incluso hasta al emperador persa Ciro, el joven cristianismo planteará la idea de que sólo podía existir Un sólo *Mashiaj*, Jesucristo, “descendiente de David”, “soberano” del “reino espiritual de Dios”, e imagen individual del “Nuevo Pueblo de Israel” –la Iglesia.¹⁸⁹

Esta clase de “metáfora real” fraguada en el seno del pensamiento bíblico, es la que, a mi entender, tiene enorme participación en la caracterización del protagonista de la *Vida de Jesús*, en tanto

¹⁸⁵ Northrop Frye, *El gran código*, p. 112.

¹⁸⁶ Cfr., Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 143.

¹⁸⁷ Cfr., Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, traduit de l'hébreu par Sivan Cohen-Wiesenfeld et Levana Frenk, Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. 62.

¹⁸⁸ *Lm 4: 20, Biblia de Jerusalén*, p. 844.

¹⁸⁹ Northrop Frye, *El gran código*, p. 116.

que el propio autor, ya lo hemos visto, nos da las armas para interpretar que concibe a su héroe como una encarnación del “Pueblo”. Muy a la manera como aparece dibujado el Mashiaj en las páginas de *La Biblia*, Renan nos da a entender que su Jesús es, sí, un hombre de carne y hueso, pero también, y más que nada, una imagen metafórica que unifica a los muchos en el Uno: Jesús es el “Pueblo”, es el “Reino de Dios”, es el “Reino de los pobres” de todas las épocas y todos los lugares.¹⁹⁰ Así entonces, frente a un Renan que afirma que, en algún momento de su ministerio, Jesús llegó a considerarse, y a ser considerado, no solamente uno con Dios, sino también uno con sus ebionitas, con sus “pobres galileos”,¹⁹¹ a la vista de una “metáfora real” como a la que explícitamente observamos aparecer aquí, creo no haber cometido ninguna osadía al haber propuesto la hipótesis de que, en tanto Jesús se muestra en el texto que aquí se analiza como participe de las potencias misteriosas que constituyen la esencia que anima la vida de su “pueblo”, éste, a su vez, acaba, o mejor dicho, acabará por participar del mismo destino de conciencia y libertad absolutas hacia el que se revela encaminado aquel grande hombre, aquel héroe.

La renovación, el renacimiento de su sociedad a la libertad, es la misión que, asegura Renan, se ha auto-impuesto el héroe de sus relato. La guerra en la interioridad de este último se observa ya ganada, pues como individuo, se ha despojado de la máscara de defectos que escondía la verdadera naturaleza de la sociedad a la que perteneció. Empero, el mundo que lo rodea es todavía –y fundamentalmente– un páramo agreste, una tierra yerma y moribunda, ya que su pueblo permanece todavía esclavizado, inconsciente de sus potencialidades, a la espera de un redentor que lo libere y guíe hacia la anhelada

¹⁹⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 271: “Le royaume de Dieu est fait: 1° pour les enfants et pour ceux qui leur ressemblent; 2° pour les rebutés de ce monde, victimes de la morgue sociales, qui repousse l'homme bon mais humble; 3° pour les hérétiques et schismatiques, publicains, samaritains, païens de Tyr et Sidon. [El reino de Dios esta hecho: 1° para los niños y para aquellos que se les parecen; 2° para los rechazados de este mundo, víctimas del desprecio social, que repele al hombre bueno pero humilde; 3° para los heréticos y sismáticos, publicanos, samaritanos, paganos de Tiro y Sidón.]”

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 326: “L'idealisme transcendant de Jésus ne lui permit jamais d'avoir une notion claire de sa propre personnalité. Il est son Père, son Père est lui. Il vit dans ses disciples; il est partout avec eux; ses disciples sont un, comme lui et son Père sont un. L'idée pour lui est tout; le corps, qui fait la distinction des personnes, n'est rien. [El idealismo trascendente de Jesús no le permitió tener jamás una noción clara de su propia personalidad. Él es su Padre, su Padre es él. Él vive en sus discípulos; en todas partes está con ellos; sus discípulos son uno, como él y su Padre son uno. La idea es todo para él; el cuerpo, que hace la distinción entre las personas, es nada.]”

“Tierra de leche y miel”. Es en el exterior donde ahora deberá librar la misma batalla en la que ya triunfó en el interior de su alma. Jesús aparece convertido ya en un *Mashiaj* destinado a vencer a los “humilladores”, a los “enemigos” del progreso y la libertad. La lucha está próxima y será a muerte.

PATHOS

El rey viejo

En las primeras líneas del Capítulo IV de la *Vida de Jesús* –“Orden de ideas en el seno del cual se desarrolló Jesús”–, justo en el párrafo que hace las veces de introducción al mismo, el lector observará una frase que, no obstante su aparente inocuidad, bien podría ser tomada como un auténtico epítome del argumento o trama de la obra que ocupa nuestra atención en la presente investigación: “En las épocas heroicas de la actividad humana –afirma ahí Renan– [...] los buenos y los malos, o al menos aquellos que así se creen y a los que se cree tales, forman ejércitos opuestos.”¹⁹² Desde las páginas iniciales de esta tesis, creo haber insistido con suficiente énfasis –y espero que con algún éxito– que el punto principal, el meollo, de la historia que en ella se estudiaba, consistía primordialmente en el desarrollo de un conflicto. Este conflicto del que hablo es el que tiene lugar entre Jesús y los representantes del “judaísmo oficial” –saduceos y fariseos. Tal es el rostro, o por lo menos el nombre, de esos “ejércitos opuestos” que en la *Vida de Jesús* se nos revelan como llamados a un irremediable enfrentamiento. Ahora bien, mucho ha sido ya dicho acerca de las piezas blancas alineadas en uno de los lados del tablero en el que se jugará dicha partida; nada, o casi nada, se ha aclarado al respecto de las piezas negras. Las páginas siguientes intentarán, pues, subsanar esta omisión: estarán dedicadas por entero a la descripción sucinta, tanto de los elementos constitutivos del carácter de los enemigos del progreso, como del papel que desempeñan éstos en el relato en el que aparecen.

A primera vista, todo parece indicar que no existe, o mejor dicho, que no debiera existir mayor complejidad en la tarea de definir quiénes son estos hombres que hacen las veces de opositores al héroe de la historia de Renan. En la *Vida de Jesús* se señala con toda franqueza que quienes constituyen el

¹⁹² *Ibid.*, p. 161: “Aux époques héroïques de l'activité humaine, l'homme risque tout et gagne tout. Les bons et les méchants, ou du moins ceux qui se croient et qu'on croit tels, foment des armées opposées.”

bloque de oposición al “cambio” y al “mejoramiento” representado por la idea del “Reino de Dios” nacida de la conciencia del rabi de Nazaret, quienes se alzan en defensa de las prescripciones de la Ley (Torah) y la Tradición,¹⁹³ son los miembros de la estirpe “sacerdotal” del Sumo Sacerdote Sadok, los “sadokim” o saduceos,¹⁹⁴ y los “sabios laicos” conocidos popularmente como los “parishim” o fariseos.¹⁹⁵ Mayor precisión en la definición de los contornos de las piezas negras de sus relatos, sería francamente insolente pedirla a nuestro historiador. No obstante, nos engañamos si de verdad creemos que al reconocer los perfiles de los villanos hemos llegado al fondo del asunto: lo cierto es que más lejos del mismo no podríamos encontrarnos. Es posible comenzar a vislumbrar el suelo del problema sólo cuando se reconoce que existe toda una veta de significados subterráneos a la idea manejada por Renan de que el elemento esencial –y extrañamente común– del carácter de estos fariseos y saduceos es su conservadurismo: su claro y consciente espíritu anti-progresista.

De ninguna manera deberá pensarse como gratuita la afirmación del autor de que la lucha emprendida por Jesús estuvo expresamente dirigida hacia el objetivo de hacer frente a las “medidas *conservadoras*”¹⁹⁶ defendidas a muerte por la “casta sacerdotal saduceica”¹⁹⁷ y la “burguesía fariseica”.¹⁹⁸ A estas alturas, deberíamos tener ya por cierto que en la *Vida de Jesús* ninguna palabra está escrita a la ligera, y menos todavía un concepto de tan delicado manejo como lo es el de conservadurismo. A decir verdad, hay algo en la forma en la que Renan utiliza el concepto que incomoda de sobre manera al lector. La razón principal, a mi parecer, de tal incomodidad, consiste en que el empleo del concepto es a todas luces anacrónico, en tanto que, sabemos, el pensamiento conservador –incluido en este concepto el conservadurismo político y económico– es un hecho histórico

¹⁹³ *Ibid.*, p. 177. Con “Tradición” Renan se refiere a eso que en la actualidad conocemos con el nombre de Talmud: la serie de comentarios rabínicos a la Torah configurada durante el siglo I de la era común.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 176-177.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 455. Las cursivas son mías.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 302-302.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 411.

netamente moderno. El “conservadurismo” –lo hemos conocido a través de Karl Mannheim– es una “estructura mental” –una “visión del mundo, una forma de penetrar 'activamente' la realidad social (*Weltanschauung*)–” que comenzó a desarrollarse en las postrimerías del siglo XVIII entre los aristócratas, los pequeño-burgueses, los campesinos, y todos aquéllos sectores sociales de la Europa occidental que habían quedado más o menos relegados del proceso de producción capitalista.¹⁹⁹ Surgió como un movimiento intelectual “conscientemente” organizado con el fin de salvaguardar al “pensamiento” sobre “lo real” y “lo concreto”²⁰⁰ ante el creciente dominio –a más de político y económico– de la “visión del mundo” “abstracta”, “racionalista” y “progresista” de la burguesía capitalista.²⁰¹ Vistas así las cosas, es decir, si tenemos en cuenta la historicidad del concepto de conservadurismo, bien pronto deberíamos caer en la cuenta del error de Renan. La conclusión es simple: en los tiempos en los que, se nos informa, habría vivido Jesús, ningún fariseo o saduceo podría haber sido un auténtico conservador –sencillamente no existían las condiciones, ni políticas, ni sociales, ni económicas para la aparición de una tal “visión del mundo”. Sin embargo, aquí no estamos para corregirle la plana a nadie; lo que está en la obra, está y punto. Lo que sí considero de suma importancia es entender por qué este concepto aparece donde aparece. Y es que lo cierto es que esto que podría llegar a tomarse como un error en la mirada histórica del autor de la *Vida de Jesús*, si se le analiza con el cuidado pertinente, revelará la presencia de un fenómeno que, a mi entender, a más de sorprendente, resulta ampliamente significativo para fundamentar una de las principales hipótesis que intentaré desarrollar en este apartado. Lo que el

¹⁹⁹ Karl Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, trad. Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 99.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 115-117.

²⁰¹ Partiendo de la tesis weberiana sobre la “racionalización”, “la metodización y la planificación total de la conducción de vida (*Lebensführung*)” puesta en práctica por el “espíritu capitalista” de la naciente burguesía de los siglos XVII y XVIII, (Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, 2da edición, México, Fondo de Cultura económica, 2011, p. 167, p. 220, y p. 246), Karl Mannheim concibe como el elemento característico de la *Weltanschauung* de la burguesía capitalista decimonónica, la “tendencia” a explicar los fenómenos particulares del mundo, y por ende, a tratar de «controlar» todos los aspectos de la vida política, económica y social del mismo, a través de herramientas “racionales” y “abstractas”, es decir, por medio “leyes generales” de validez universal cuyo modelo son las matemáticas –lo cuantificable y posible de verificar por todo ser humano en cualquier circunstancia. (Cfr. Karl Mannheim, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, pp. 96-97).

anacronismo vendría a hacer evidente sería la existencia de una preocupación extrema de parte de Renan por combatir a los conservadores de su presente, lo cual le habría llevado a caracterizar a los villanos de su historia con algunos de los elementos del modo de ser de los últimos.

Ahora bien, decir que la escritura de un libro como la *Vida de Jesús* estuvo condicionada de manera directa por las circunstancias políticas, económicas, sociales, culturales, *et cætera*, que vivió su autor, no representa ninguna aportación al conocimiento de un texto, sino más bien la repetición de un lugar común implícito al desarrollo de cualquier estudio historiográfico serio. Sin embargo, aquello que en este apartado me interesa destacar me obliga a remarcar, de manera muy particular, dicho condicionamiento, ya que la construcción que Renan ha hecho de los villanos de su historia da la impresión de estar saturada de la circunstancia en la que ésta fue concebida. Lo adelanto desde ahora aunque más adelante me de a la tarea de presentar, con todo detalle, los argumentos en que se sustenta lo que planteo. En la *Vida de Jesús*, escrita como sabemos en pleno Segundo Imperio francés, los “conservadores” de los que habla ahí Renan, es decir, los “saduceos” y los “fariseos”, son personajes cuyos rasgos toman cuerpo a través de las imágenes que el autor se ha formado de los guardianes del orden establecido de su presente: un clero “hipócrita” y “materialista” y un grupo de “*savants* burgueses” “mezquinos y mediocres”, ambos grupos de apoyo del Estado napoleónico.

Que nuestro autor construyó un diagnóstico detallado de los males de su presente al intentar comprender los males particulares de los tiempos de Jesús, es algo que queda evidenciado tan pronto como observamos algunas de las palabras de las que se valió para caracterizar a las dos sociedades, a la suya y a la de su héroe. Sabemos de su propia pluma, que mientras la sociedad francesa decimonónica era, según él, “mezquina” e “irremediabilmente mediocre”,²⁰² la hierosolimitana era “pedante”, “llena

²⁰² Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 495: “[...] chez nous, il est enchaîné [le souffle de Dieu] par les liens de fer d'une société mesquine et condamnée à une irréremédiable médiocrité. [...] entre nosotros, está encadenado [el aliento dividido] con las ataduras de hierro de una sociedad mezquina y condenado a una irremediable mediocridad.]”

de odios” y “pequeña de espíritu”.²⁰³ Ante estas declaraciones, al lector atento de la *Vida de Jesús* le será complicado dejar de pensar que, bajo el *talit*, los *tefilin*, el pectoral y las largas y rizadas barbas de aquellos “orgullosos” sacerdotes y sabios hierosolimitanos pintados por el historiador bretón en las páginas de su obra, se oculta el rostro decimonónico y francés de los enemigos del progreso: el semblante conservador del clero católico y de la burguesía francesa de medio siglo.

Ya de suyo, la singular yuxtaposición que hizo Renan entre palabras como aristocracia sacerdotal saduceica o burguesía fariseica, da testimonio de la íntima relación que es posible descubrir entre los antagonistas que el autor creó para su héroe y aquéllos que probablemente veía como propios. Observemos primero el caso de los “saduceos”. En la época en la que Jesús vivió, afirma el autor, los descendientes de Sadok eran la “casta sacerdotal” de la provincia romana de Judea: eran el “sacerdocio oficial” que “se había formado alrededor del templo”. Todos “materialistas y epicúreos”,²⁰⁴ los integrantes de este “clero opulento”²⁰⁵ conformaban una “aristocracia incrédula” que tenían “los ojos puestos en el poder político”,²⁰⁶ una suerte de “corte de Roma que vivía de la política”.²⁰⁷ Por esa razón,

²⁰³ *Ibid.*, p. 294: “Jérusalem était alors à peu près ce qu'elle est aujourd'hui, une ville de pédantisme, d'acromonie, de disputes, de haine, de petitesse d'esprit. [Jerusalén era en aquel entonces algo muy parecido a lo que es en la actualidad: una ciudad de pedantería de mordacidad, de disputas, de odio, de pequeñez de espíritu.]”

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 302-303: “Le souverain pontife, dont la dignité avait déjà été avilie par Hérode, devenait de plus en plus un fonctionnaire romain, qu'on révoquait fréquemment pour rendre la charge profitable à plusieurs. Opposés aux pharisiens, zéloteurs laïques très exaltés, les prêtres étaient presque tous des sadducéens, c'est-à-dire des membres de cette aristocratie incrédule qui s'était formée autour du temple, vivait de l'autel, mais en voyait la vanité. La caste sacerdotale s'était séparée à tel point du sentiment national et de la grande direction religieuse qui entraînait le peuple, que le nom de «sadducéen» (sadoki), qui désigna d'abord simplement un membre de la famille sacerdotale de Sadok, était devenu synonyme de «matérialiste» et d'«épicurien». [El soberano pontífice, cuya dignidad había sido ya envilecida por Herodes, se convirtió cada vez más en un funcionario romano al que se revocaba frecuentemente para hacer beneficiarios del cargo a muchos otros. Opuestos a los fariseos, celadores laicos muy exaltados, los sacerdotes eran casi todos saduceos, es decir, miembros de aquella aristocracia incrédula que se había formado alrededor del templo, que vivía del altar aunque su vanidad fuera evidente. La casta sacerdotal se había separado a tal punto del sentimiento nacional y de la gran dirección religiosa que tomada por el pueblo, que el nombre de «saduceo» (*sadoki*), que designaba en un principio simplemente a un miembro de la familia sacerdotal de Sadok, había devenido sinónimo de «materialista» y de «epicúreo».]

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 404-405: “Cette façon de regarder en critique tout ce qui se faisait à Jérusalem, de relever le pauvre qui donnait peu, de rabaisser le riche qui donnait beaucoup, de blâmer le clergé opulent qui ne faisait rien pour le bien du peuple, exaspéra naturellement la caste sacerdotale.” [Aquella manera de mirar críticamente todo lo que se hacía en Jerusalén, de ensalzar al pobre que daba poco, de rebajar al rico que daba mucho, de censurar al clero opulento que no hacía nada por el bien del pueblo, exasperó naturalmente a la casta sacerdotal.]” *Ibid.*, p. 209 : “prêtres riches”.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 411: “Le sacerdoce officiel, les yeux tournés vers le pouvoir politique et intimement lié avec lui, ne comprenait rien à ces mouvements enthousiaste. [El sacerdocio oficial, la mirada puesta en el poder político e íntimamente ligado a él, no comprendía nada de aquellos movimientos entusiastas.]”

su “partido [el partido del orden] era gran opositor de las sediciones populares”, ya que temía que cualquier agitación aumentase el yugo romano y arruinase al templo de Jerusalén, “fuente de sus riquezas y sus honores”. Una palabra definía a estos especímenes humanos a la perfección: “hipócritas”. Los saduceos eran en realidad hombres de “moral indiferente” y “fría irreligiosidad”,²⁰⁸ esto a pesar de que, de boca para fuera, se asumieran a sí mismos como “los verdaderos judíos”, como los verdaderos guardianes de la Ley, pues rechazaban tanto las “interpretaciones” de ésta –“las tradiciones”– como las “ideas nuevas” –v. gr., la resurrección de los cuerpos en el Día del Señor.²⁰⁹ Ellos afirmaban, con no poco “orgullo”, mantener incólume a la Ley; y ciertamente lo hacían –afirma Renan; pero se trataba de una “Ley estrecha, dura, sin caridad, sólo hecha para los hijos de Abrahán”,²¹⁰ una Ley repleta de “vanas prácticas” y de “rigorismo exterior” que pretendía ejercer dominio total sobre las conciencias y no admitía la menor heterodoxia:

[...] la intolerancia [...] Es un hecho judío, en el sentido de que el judaísmo erigió por primera vez la teoría del absoluto en materia de fe, y estableció el principio de que todo individuo que alejara al pueblo de la religión verdadera, incluso aunque hiciese milagros en apoyo de su doctrina, debía ser recibido a golpes de piedra, lapidado por todo el mundo, sin juicio [...] El Pentateuco ha sido de esa manera el primer código del terror religioso. El judaísmo a dado el ejemplo de un dogma inmutable, armado de acero.²¹¹

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 303-304: “De tout cela résulte autour du temple une sorte de cour de Rome, vivant de politique, peu portée aux excès de zèle, les redoutant même, ne voulant pas entendre parler de saints personnages ni de novateurs, car elle profitait de la routine établie. Ces prêtres épicuriens n'avaient pas la violence des pharisiens; ils ne voulaient que le repos; c'était leur insouciance morale, leur froide irréligion qui révolté Jésus. [De todo aquello resultó alrededor del templo una suerte de corte de Roma que vivía de la política, poco inclinada hacia los excesos de celo, incluso temiéndolos, no quería escuchar hablar de personajes santos ni de innovadores, porque ella disfrutaba de la rutina establecida. Aquellos sacerdotes epicúreos no tenían la violencia de los fariseos; no querían sino reposo; era su indiferencia moral, su fría irreligiosidad la que sublevaba a Jesús.]”

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 427: “Ce parti [le parti sacerdotal] était fort opposé aux séditions populaires. Il cherchait à arrêter les enthousiastes religieux, prévoyant avec raison que, par leurs prédications exaltées, ils amèneraient la ruine totale du pays. Bien que l'agitation provoquée par Jésus n'eût rien de temporel, les prêtres virent comme conséquence dernière de cette agitation une aggravation du joug romain et le renversement du temple, source de leurs richesses et de leurs honneurs. [Aquel partido [el partido sacerdotal] se oponía fuertemente a las sediciones populares. Buscaba contener a los entusiastas religiosos, previendo con razón que, por sus predicaciones exaltadas, llevarían a la ruina total del país. Si bien la agitación provocada por Jesús nada tuvo de temporal, los sacerdotes vieron, como consecuencia de esta última agitación, el aumento del yugo romano y la ruina del templo, fuente de sus riquezas y honores.]”

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 168-169: “Les uns [les sadducéens, se rattachant au principe de l'immortalité philosophique, se représentèrent les justes vivant dans la mémoire de Dieu, glorieux à jamais dans le souvenir des hommes, jugeant l'impie qui les a persécutés. «Ils vivent aux yeux de Dieu; ... ils sont connus de Dieu», voilà leur récompense. [Unos (los saduceos), apegándose al principio de la inmortalidad filosófica, se representaban a los justos viviendo en la memoria de Dios, gloriosos para siempre en el recuerdo de los hombres, juzgando a el impío que los ha perseguido. «Ellos viven en los ojos de Dios; ... Dios los conoce»; eh ahí su recompensa.]”

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 307-308: “Cette Loi étroite, dure, sans charité, n'est faite que pour les enfants d'Abraham.”

²¹¹ *Ibid.*, p. 464: “[...] l'intolerance [...] C'est un fait juif, en ce sens que le judaïsme dressa pour la première fois la théorie de l'absolu en matière de foi, et posa le principe que tout individu détournant le peuple de la vraie religion, même quand il

Ahora bien, cuando uno observa con suficiente detenimiento esta imagen de los “saduceos” que Renan va construyendo a lo largo de su *Vida de Jesús*, sobre todo teniendo extremo cuidado en atender al contexto social y político que rodeó a la publicación de esta obra (1863), muy pronto comenzará a percibir que la mayor parte de lo que en sus páginas se dice al respecto de la “casta sacerdotal” judía, cuadra sensiblemente con las imágenes que, tanto el propio Renan como algunos historiadores del siglo XX, han legado a la posteridad acerca del papel desempeñado por el clero católico durante el Segundo Imperio francés (1852-1870). Bastante conocida es, por ejemplo, la alianza política que, ya desde el inicio del gobierno del *Prince-président* (10 de diciembre de 1848), unió durante casi dos décadas los destinos de la Iglesia católica francesa –a pesar de su marcado borbonismo– con los del Estado napoleónico. Se sabe que los primeros acercamientos entre el clero –alto y bajo– y el gobierno encabezado por Luis Napoleón Bonaparte comenzaron a darse a partir de la promesa que hiciera este último de recuperar para Pio IX los intereses materiales de la Iglesia en la península itálica –los Estados pontificios arrebatados al papado durante la revolución italiana de 1848; sin embargo, se conoce también que el apoyo de los clérigos al régimen no surgió únicamente de la esperanza que tuvieron éstos de ver al papa nuevamente sentado en el trono de Roma. No.²¹² A cambio de su aval al gobierno, el clero esperaba obtener de este último ciertas prebendas que venía ambicionando desde los tiempos de la Monarquía de Julio.²¹³ Uno de estos beneficios, quizás el más importante triunfo político que obtuvo la Iglesia católica francesa durante los años que duró el Segundo Imperio, fue la promulgación de la “Ley

apporte des miracles à l'appui de sa doctrine, doit être reçu à coups de pierres, lapidé par tout le monde, sans jugement. [...] Le Pentateuque a été de la sorte le premier code de la terreur religieuse. Le judaïsme a donné l'exemple d'un dogme immuable, armé du glaive.”

²¹² Cfr., Georges Duby y Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française (Tome II)*, Paris, Librairie Armand Colin, 1968, pp. 220-222. Cfr., Charles H. Pouthas, et al., *Democracia, Reacción, capitalismo. 1848-1860*, trad. Elena Hernández Sandoica, Madrid, Ediciones Akal, S. A., 1993, p. 160. Cfr., Georges Pradalié, *Le second empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 23. Cfr., Robert Prince, *The French Second Empire. An Anatomy of Political Power*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2001, p. 18. Cfr., Charles Seignobos, *Histoire politique de l'Europe Contemporaine. Evolution des partis et des formes politiques. 1814 – 1914* (Vol. I), septième édition, Paris, Librairie Armand Colin, 1924, pp. 194-204.

²¹³ Monarquía constitucional instaurada en Francia como consecuencia de la Revolución del 1830. Fue encabezada por el “Rey de los franceses”, Luis-Felipe de Orleans (1830-1848).

de libertad de enseñanza” (Ley Falloux, 1850). Con ella el régimen político no sólo favoreció la expansión de la educación religiosa en la currícula de la enseñanza oficial, sino que permitió también la plena inmersión del sacerdocio en ella.²¹⁴ Las consecuencias de esta ley se dejaron sentir muy pronto en todos los niveles de instrucción. En la escuela primaria y secundaria, en detrimento de los normalistas y universitarios, se privilegió la contratación de profesores del clero regular masculino y femenino, los cuales no necesitaban sino una carta de presentación del superior de su congregación, o en su defecto, un certificado de obediencia del obispo, para impartir cursos.²¹⁵ En cambio, a los profesores seculares de todos los niveles académicos –incluido el universitario–, se les pusieron restricciones para acceder a una cátedra, y a los que ya la tenían se les vigiló muy de cerca. Aquél que diese la apariencia de liberal o demostrase ser poco respetuoso de la religión y el Estado, era expulsado –como sucedió al propio Renan tras el episodio ocurrido en el Collège de France (26 de febrero 1862), cuando osó llamar a Jesús “hombre”–, o bien, paseado de ciudad en ciudad y de escuela en escuela hasta fastidiarlo y obligarlo a abandonar la enseñanza por su propia cuenta –como sucedió a Hippolyte Taine, por ejemplo.²¹⁶

Gracias a algunas de sus reflexiones preservadas en *La reforma intelectual y moral* (1871) –texto levemente posterior a la *Vida de Jesús*–, conocemos que lo que más lastimó al pensamiento de Renan durante los años que duró el Segundo Imperio, fue precisamente la intromisión de la Iglesia en asuntos que no le correspondían, es decir, en asuntos que, como el de la enseñanza, eran, desde su punto de vista, más bien propios del fuero individual –algo en lo que ni siquiera el Estado debía entrometerse.²¹⁷ “El catolicismo”, afirma Renan en dicho ensayo, a más de “hacer consistir la salvación en los sacramentos y en las creencias sobrenaturales, tiene a la escuela por cosa secundaria.” El cura quiere a la escuela “tan

²¹⁴ Cfr., Robert Prince, *op. cit.*, p. 197.

²¹⁵ Cfr., Charles H. Pouthas, *op. cit.*, p. 129.

²¹⁶ Cfr., Charles H. Pouthas, *op. cit.*, p. 392. Cfr., Robert Prince, *op. Cit.*, p. 187. Cabe aquí mencionar, que Renan y Taine no fueron los únicos que sufrieron la censura por parte de las autoridades políticas y religiosas. Antes de ellos, Victor Hugo, Charles Beaudelaire, Pierre-Joseph Proudhon y Gustave Flaubert, entre otros muchos intelectuales, habían sido ya silenciados en razón de que, se argumentaba, obras como *Napoleón el pequeño* (1852), *Las flores del mal* (1857), *De la justicia en la Revolución* y *en la Iglesia* (1858) y *Madame Bovary* (1857) alteraban “el orden social y religioso”, y “propagaban doctrinas subversivas.”

²¹⁷ Ernest Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, troisième édition, Paris, Michel Lévy Frères, Éditeurs, 1872 p. 98.

débil como sea posible, la prohíbe si no es por completo clerical.”²¹⁸ Así entonces, a la vista de tales declaraciones, aún y cuando el autor no hubiese llegado jamás a decirlo de manera literal, con grandes dificultades uno dejará de asociar a estos clérigos esclavizantes de las conciencias, con los “hipócritas saduceos” de la época de Jesús. En ambos casos se nos informa que existe una alianza entre los poderes espiritual y temporal,²¹⁹ y que dichos sacerdocios exigen de sus respectivos rebaños, “vanas prácticas” para lograr la salvación. Empero, la principal característica que los dos grupos parecen compartir es su hostilidad por cualquier clase de heterodoxia en el ámbito de la conciencia individual. No está de más recordar que, mientras los saduceos de la *Vida de Jesús* “lapidaban [...] sin juicio” a aquéllos de sus correligionarios que confrontaban a la Ley, los clérigos católicos de la propia actualidad de Renan ejercían otra clase de reprimenda, no menos mortal, para aquéllos que desafiaban a la moral pública y religiosa establecida: la expulsión y la censura.²²⁰ Cada una a su manera, y respondiendo a las condiciones y necesidades de su respectivo contexto político y social, estas castas sacerdotales representaban, para el bretón, el despotismo más radical de la “religión oficial” sobre las conciencias, “la intolerancia” llevada a su máxima expresión.

Los saduceos, es decir, los representantes de la tiranía ejercida por el sacerdocio sobre el individuo y su conciencia, aparecen ciertamente como el personaje al que más aborrece Renan en su *Vida de Jesús*; y esto sobre todo en tanto que a ellos correspondía, en opinión del autor, la responsabilidad unívoca del asesinato del héroe –“No fueron ni Tiberio ni Pilatos quienes condenaron a Jesús. Fue el viejo partido judío; fue la ley mosaica”.²²¹ Sin embargo, como ya fue dicho con anterioridad, el partido del orden de los tiempos de los que Renan nos habla no estaba compuesto

²¹⁸ *Ibid.*, p. 96: “Le catholicisme, au contraire, faisant consister le salut en des sacrements et en des croyances surnaturelles, tient l'école pour chose secondaire. Excommunier celui qui ne sait lire ni écrire nous paraît impie. L'école n'étant pas l'annexe de l'église est la rivale de l'église. Le curé s'en défie, la veut aussi faible que possible, l'interdit même si elle n'est pas tout clérical.”

²¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

²²⁰ *Ibid.*, p. 98: “Ne vous mêlez [l'Église] pas de ce que nous enseignons, de ce que nous écrivons [...] [No se mezcle [la Iglesia] con aquéllo que nosotros enseñamos, con aquéllo que escribimos [...]]”

²²¹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 463: “Ce ne furent donc ni Tibere ni Pilate qui condamnèrent Jésus. Ce fut le vieux parti juif; ce fut la loi mosaïque.”

únicamente por sacerdotes. La otra parte –la más numerosa quizás– de la fracción conservadora estaba integrada por un grupo de “laicos” llamados “fariseos”. Al respecto de estos últimos, se nos informa que no pertenecían, como los saduceos, a la “casta sacerdotal” ni a ningún otro grupo “de alto rango en la nación”, sino que eran un conjunto de “sabios, según las ideas de la época”, todos ellos “laicos”, que había adquirido poder a través de la institución de la sinagoga. A diferencia de los descendientes de Sadok, quienes sólo existían en Jerusalén y cuyas funciones, en el ámbito religioso, se reducían básicamente a cuestiones rituales, la secta de estos “doctores”, de estos “oradores” e “interpretes de la Ley” que creían en la “resurrección” y “vivían de la ciencia de las tradiciones”, se había expandido a casi la totalidad del territorio palestino.²²² Los fariseos dominaban “el estudio de la Ley”; eran todos ellos “hombres de espíritu estrecho”, que la habían “llevado a las más insignificantes minucias, reducido a cuestiones de casuística”. Su “ciencia [...] era en extremo bárbara, absurda sin compensación, desprovista de todo elemento moral”.²²³ Nada les importaba la “rectitud de sentimientos” o el “perfeccionamiento de los corazones”; “el precio que el fariseísmo había dado a la salvación consistía en

²²² *Ibid.*, p. 302: “À mesure que les grandes idées d'Israël mùrissaient, le sacerdoce s'abaissait. L'institution des synagogues avait donné à l'interprete de la Loi, au docteur, une grande supériorité sur le prêtre. Il n'y avait de prêtres qu'à Jérusalem, et là même, réduits à des fonctions toutes rituelles [...] ils étaient primés par l'orateur de la synagogue, le casuiste, le *sofer* ou scribe, tout laïque qu'était ce dernier. Les hommes célèbres du Talmud ne sont pas des prêtres; ce sont des savants selon les idées du temps. Le haut sacerdoce de Jérusalem tenait il est vrai, un rang fort élevé dans la nation; mais il n'était nullement à la tête du mouvement religieux. [A medida que las grandes ideas de Israel morían, el sacerdocio decaía. La institución de las sinagogas había dado al intérprete de la Ley, al doctor, una gran superioridad sobre el sacerdote. Sólo existían sacerdotes en Jerusalén e, incluso ahí, estaban reducidos a funciones exclusivamente rituales [...] estaban precedidos por el orador de la sinagoga, el casuista, el *sofer* o escriba, por muy laico que fuese este último. Los hombres célebres del Talmud no son sacerdotes; son sabios, según las ideas de la época. Es verdad, el alto sacerdocio de Jerusalén tenía un rango muy elevado en la nación; sin embargo, de ninguna forma estaba a la cabeza del movimiento religioso.]”

²²³ *Ibid.*, pp. 294-295: “Jérusalem était alors à peu près ce qu'elle est aujourd'hui, une ville de pédantisme, d'acromonie, de disputes, de haine, de petitesse d'esprit. Le fanatisme y était extrême; les séditions religieuses renaissaient tous les jours. Les pharisiens dominaient; l'étude de la Loi, poussée aux plus insignifiantes minuties, réduite à des questions de casuiste, était l'unique étude. Cette culture exclusivement théologique et canonique ne contribuait rien à polir les esprits [...] La science du docteur juif, du *sofer* ou scribe, était purement barbare, absurde sans compensation, dénuée de tout élément moral [...] Le propre de ces cultures scolastiques est de fermer l'esprit à tout ce qui est délicat, de ne laisser d'estime que pour les difficiles enfantillages où l'on a usé sa vie et qu'on envisage comme l'occupation naturelle des personnes faisant profession de gravité. [Jerusalén era en aquel entonces algo muy parecido a lo que es en la actualidad: una ciudad de pedantería, de mordacidad, de disputas, de odio, de pequeñez de espíritu. El fanatismo era ahí extremo; las sediciones religiosas renacían todos los días. Los fariseos dominaban; el estudio de la Ley, llevado a las más insignificantes minucias, reducido a cuestiones de casuística, era el único estudio. Aquella cultura exclusivamente teológica y canónica no contribuía en nada a pulir los espíritus [...] La ciencia del doctor judío, del *sofer* o escriba, era en extremo bárbara, absurda sin compensación, desprovista de todo elemento moral [...] Lo propio de esas culturas escolásticas es cerrar el espíritu a todo lo delicado, no estimar sino las difíciles puerilidades en que han consumido su vida y a las que consideran como la ocupación natural de las personas que hacen gala de gravedad.]”

infinitas observancias y en una especie de respetabilidad exterior.”²²⁴ Los fariseos eran, en pocas palabras –en las del propio Renan–, “mezquinos” representantes de “una devoción desdeñosa, *oficial*, *satisfecha* y *segura de sí misma*”,²²⁵ eran una “*burguesía* pedante, formalista, orgullosa de su aparente moralidad.”²²⁶

En este pequeño esbozo que he trazado de la serie de características que Renan atribuyó a sus “fariseos” hay material de sobra, creo yo, para sustentar la hipótesis de que este personaje fue construido teniendo muy en cuenta la imagen que el propio autor se había ya formado de un sector determinado de su propia sociedad. Esto que digo salta a la vista más que nada cuando se observan, de manera paralela, los adjetivos y epítetos que hemos visto utilizar al bretón para describir a los representantes del fariseísmo, y aquéllos que emplea en sus *Ensayos de moral y de crítica* (1859) para referirse a ciertos “*savants*” cuya “ciencia”, cuya “filosofía”, había devenido oficial en la Universidad de París durante la época del Segundo Imperio: los eclécticos o espiritualistas.²²⁷ En uno de sus *Ensayos*, específicamente

²²⁴ *Ibid.*, pp. 258-259: “Le pharisaïsme avait mis le salut au prix d'observances sans fin et d'une sorte de «respectabilité» extérieur. Le vrai moraliste, qui venait proclamer que Dieu ne tient qu'à une seule chose, à la rectitud de sentiments, devait être accueilli avec bénédiction par toutes les âmes que n'avait point faussées l'hypocrisie officiel. [El precio que el fariseísmo había dado a la salvación consistía en infinitas observancias y en una especie de «respetabilidad» exterior. El verdadero moralista, que venía a proclamar que Dios no desea sino una sola cosa, la rectitud de sentimientos, debía ser acogido con bendiciones por todas las almas que aún no se habían destemplado con la hipocresía oficial.]”

²²⁵ *Ibid.*, pp. 395-396: “C'étaient, en général, des hommes d'un esprit étroit, donnat beaucoup à l'extérieur, d'une dévotion dédaigneuse, officiel, *satisfaite et assurée d'elle-même*. Leurs manières étaient ridicules et faisaient sourire même ceux qui les respectaient [...] Ce rigorisme en effet, n'était souvent qu'apparent et cachait en réalité un grand relâchement moral. [Eran, en general, hombres de un espíritu estrecho que daban mucha importancia al exterior, de una devoción desdeñosa, oficial, *satisfecha y segura de sí misma*. Sus maneras eran ridículas y hacían sonreír incluso a aquéllos que los respetaban [...] Aquel rigorismo, en efecto, frecuentemente no era sino aparente y ocultaba, en realidad, un gran relajamiento mora.]” Las cursivas son mías.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 276-277: “La troupe élue présentait, en effet, un caractère fort mêlé et dont les rigoristes devaient être très surpris. Elle comptait dans son sein des gens qu'un juif qui se respectait n'eût pas fréquentés. Peut-être Jésus trouvait-il dans cette société en dehors des règles communes plus de distinction et de cœur que dans une *bourgeoisie* pédante, formaliste, orgueilleuse de son apparente moralité. Les pharisiens, exagérant les prescriptions mosaïques, en étaient venus à se croire souillés par le contact des gens moins sévères qu'eux. [El grupo elegido presentaba, efectivamente, un carácter heterogéneo del que los rigoristas debían estar muy sorprendidos. Contaba en su seno con gente que un judío respetable no hubiese frecuentado. Puede ser que Jesús encontrara en esa sociedad, al margen de las normas comunes, más distinción y corazón que en la *burguesía* pedante, formalista, orgullosa de su aparente moralidad. Los fariseos, exagerando las prescripciones mosaicas, temían llegar a contagiarse por el contacto con gente menos rectas que ellos.]” Las cursivas son mías.

²²⁷ *Cfr.*, D. G. Charlton, *op. Cit.*, p. 13. *Cfr.* Charles H. Pouthas, *op. cit.*, p. 288. Por “espiritualismo” me referiré aquí a la corriente filosófica desarrollada en Francia durante el siglo XIX, principalmente por pensadores como Victor Cousin, Jules Simon, Emile Saisset, Elme Marie y Adolphe Franck. En términos muy generales, dicha corriente proponía a la conciencia (alma) humana –creada por un Dios que jamás la abandona– como la realidad última. El mundo físico no era, pues, para el espiritualismo, sino una manifestación del principio divino que se revelaba en la conciencia humana. *Cfr.*, José Ferrater Mora,

en el que lleva por título “M. Cousin”, a pesar del reconocimiento que el bretón hace ahí del valor de esa “filosofía” que ha traído a cuentas que “la nobleza y la existencia verdadera no aparecen en el mundo sino con el alma”,²²⁸ no pasa desapercibida la serie de críticas que el autor guarda para la forma que ésta adquirió en el medio en el que fue desarrollada, es decir, la Universidad. No es, en definitiva, la persona de M. Cousin la que despierta el encono del bretón –él, nos dice, merece todos nuestros respetos;²²⁹ son más bien sus seguidores –esos “*gendarmes* de la filosofía” subordinados al Estado y a la religión establecidos– los que le parecen detestables.²³⁰ “Las más fuertes y las más bellas doctrinas, tomadas por *espíritus estrechos y escolásticos*, pueden transformarse en veneno”;²³¹ “la filosofía universitaria –dice– ha degenerado en algo *árido*, donde todo se reduce a callar o a repetir.”²³²

“Aridez”, “formalismo”, “pequeñez de espíritu”, “pedantismo”, “escolasticismo”: tales son las características que en las páginas de este ensayo atribuye Renan a esos doctrinarios “mediocres”, a esos meros repetidores de las ideas de Cousin.²³³ Tales son, asimismo, los elementos del carácter que concebiría más tarde como propios de aquellos “sabios laicos” que, en su *Vida de Jesús*, habrían de hacer oposición a las ideas del héroe. Destaca, no obstante, el hecho de que, la únicas palabras que Renan no menciona en su descripción del “partido intelectual” de los “espiritualistas”, y que sí están presentes en la de los “fariseos”, sean burguesía satisfecha de sí misma. Sin embargo, es posible interpretar que éstas no se encuentran ausentes, sino que están implícitas en la definición que ha hecho

Diccionario de filosofía (tomo II), sexta edición, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 1020-1021. Cfr. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 445-446.

²²⁸ Ernest Renan, *Essais de morale et de critique*, pp. 63-64: “Oui, certes, le spiritualisme est le vrai. La noblesse et la véritable existence n'apparaissent dans le monde qu'avec l'âme [Sí, es cierto, el espiritualismo es lo verdadero. La nobleza y la existencia verdadera no aparecen en el mundo sino con el alma.]”

²²⁹ *Ibid.*, p. 64: “Il faut donc approuver complètement M. Cousin d'avoir proclamé que l'âme est l'essence même et le tout de l'homme, puisque ce qui existe est évidemment ce qui est libre, conscient, indivisible et sans étendue: c'est l'âme qui est, et le corps qui paraît être. [Hace falta entonces felicitar a M. Cousin por haber proclamado que el alma es la esencia misma y el todo del hombre, ya que lo que existe es evidentemente lo que es libre, conciente, indivisible y sin extensión: es el alma lo que es, el cuerpo lo que parece ser.]”

²³⁰ *Ibid.*, pp. 83-85 y p. 91.

²³¹ *Ibid.*, p. 75: “[...] mais les plus fortes et les plus belles doctrines prises par des esprits étroits et scolastiques peuvent se tourner en poison.”

²³² *Ibid.*, p. 75: “[...] la philosophie universitaire a si vite dégénéré en quelque chose d'aride, où l'on est réduit à se taire ou à se répéter.”

²³³ *Ibid.*, p. 60 y p. 92.

de estos hombres como *savants*. Se conoce bien que, en contexto de la época en que vivió nuestro historiador, se comprendía al ejercicio de cualquier profesión liberal, entre ellas la docencia, como una variante de una empresa privada.²³⁴ Así pues, no sería equivocado pensar que Renan hubiese concebido que estos “intelectuales” participaban del mismo estilo de vida, de las mismas concepciones conservadoras que aquellos burócratas y hombres de negocios que habían apoyado el *coup d'état* y la instauración de ese régimen, enemigo de la libertad de conciencia y aliado de la Iglesia, que era el Imperio napoleónico.²³⁵ Ahí estaban, como simple prueba, los casos de Adolphe Thiers y el propio Cousin, ambos burgueses e intelectuales, y los dos fervientes partisanos de la Ley Faloux.²³⁶ Esos “*savants*” a los que hace, pues, referencia el historiador bretón tanto en uno como en otro texto, son los mismos “hipócritas”, los mismos “burgueses satisfechos de sí mismos”, enmascarados de idealismo pero bien materialistas en el fondo,²³⁷ que se habían asumido no sólo como el cerebro de la nación, sino como los gendarmes del ámbito de la conciencia, como los guardianes del orden moral y político de su presente.²³⁸

Ahora bien, ningún otro elemento del carácter de los “fariseos” y de los “saduceos” parece destacar tanto como su conservadora manera de pensar y de actuar, y con esto me refiero a su compromiso con la defensa de “lo real”, “lo concreto”, “lo presente”. Valiéndose primordialmente de la imagen que se habían formado ya de los grupos conservadores de su propio momento histórico, Renan caracterizó a los enemigos del héroe de sus relato como seres corroídos por una imperiosa necesidad de preservación del orden establecido, de sostenimiento de una realidad presente que estaba ya agotada. La

²³⁴ Cfr., Eric Hobsbawm, *La era del capitalismo (vol. II)*, trad. Carlo A. Caranti, Ediciones Guadarrama (Punto Omega), Barcelona, 1977, p. 108. Cfr., Roger Price, *op. cit.*, p. 10. El propio Renan, en sus *Recuerdos de Infancia y juventud*, asume plenamente el carácter «burgués» inmanente a su profesión de “intelectual”: cfr., Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 73.

²³⁵ Cfr., Roger Price, *op. cit.*, pp. 26-27

²³⁶ *Ibid.*, pp. 193-194.

²³⁷ Cfr., Ernest Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, p. 2. Cfr., Eric Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 94-95. “Materialistas” en el sentido de que tenían por cierto que el «reino del espíritu» dependía por entero de las condiciones materiales de la vida, especialmente de las condiciones económicas.

²³⁸ Cfr., Georges Duby y Robert Mandrou, *op. cit.*, pp. 182-183.

sociedad de Jesús, nos ha dicho, se hallaba completamente devastada, próxima al desfallecimiento, en tanto gobernada por sacerdotes y sabios gravemente politizados que mantenían esclavizadas a las conciencias de sus compatriotas. Ante una imagen como ésta, es decir, a la vista de personajes que han sido caracterizados como hombres que utilizan todo su poder para sostener un orden social desgastado, como poderosos que se niegan a reconocer que su gobierno está próximo a derrumbarse, cabe resaltar que uno no puede ignorar, por un lado, el tipo de trama que se desarrolla en la historia que se nos cuenta, y por el otro, el papel que esos hombres están llamados a representar en ella. En los relatos con trama de romance, el conflicto principal de los mismos se desarrolla generalmente en los dominios de un tirano enfermo de poder, en las tierras gobernadas por una suerte de rey viejo que se reusa a abdicar de su cetro, y que, por lo mismo, mantiene a su sociedad sumida en la más absoluta desgracia.²³⁹ Los “saduceos” y los “fariseos” de la *Vida de Jesús* dan muestras de ser ese rey viejo: el principal responsable de que la realidad esté enferma y estéril.

En la tradición literaria de Occidente, uno de los más importantes prototipos del rey viejo es, sin duda alguna, el faraón del libro del Éxodo. Conocemos bien la historia. Yo soy el que soy, es decir, el Dios de Abrahán, ha decidido liberar a su pueblo, Israel, de la esclavitud en la que Egipto lo mantiene sometido, y ordena a Moisés hablar “con el faraón, rey de Egipto, para que deje salir a los israelitas de su país.”²⁴⁰ El faraón, endurecido su corazón por el propio Yahvé, una y otra vez se niega a liberar a los hebreos. Entonces vienen las diez plagas que azotan y devastan a las tierras bañadas por el Nilo, todo a causa de la soberbia de este rey que parece ser extremadamente poderoso, y al mismo tiempo, carente de toda autoridad para gobernar sobre su propio país. Una tras otra, las plagas van enfermando, debilitando y desesperando a los egipcios y convirtiendo al país en una tierra estéril; hasta que viene la décima, la que implica la muerte de los primogénitos de los egipcios, y es entonces cuando, finalmente, el faraón

²³⁹ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 189.

²⁴⁰ Ex 6:10, *La Biblia de Jerusalén*, p. 78.

deja en libertad a los hebreos para que salgan de su reino y vayan al desierto a rendir culto a su dios.²⁴¹ Este faraón es el tipo –el anuncio– del cual todos los demás reyes o reinos impotentes de la Biblia –los antagonistas del Mesías– serán el antitipo –el cumplimiento. Los filisteos, Nabucodonosor (Babilonia), Antíoco Epifanes (el Imperio Seléucida), Pompeyo, Herodes, Nerón (Roma) y Satanás, todos ellos son el mismo rey viejo el cual, aunque aparentemente poseedor de un poder ilimitado sobre los hombres, es impotente ante Dios y terminará siendo “arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también la Bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos”.²⁴²

Que los villanos de la *Vida de Jesús* representan un papel similar al que juega el faraón en la trama de la Biblia, es factible reconocerlo tan sólo poniendo a la vista cómo es que Renan definió la situación de la sociedad de su héroe bajo el yugo de estos reyes de la tierra: “La ley, –afirma el bretón–, paralizaba a la vida a tal punto que se oponía a todo cambio y a todo mejoramiento”.²⁴³ La imagen que se observa aquí resulta, a mi entender, en extremo reveladora: la sociedad en la que nació Jesús se encuentra sometida a un gobierno que la mantiene estéril, gastada, moribunda. La responsabilidad total de esta situación, ya lo hemos visto, el autor se la achaca a los poderosos del momento: a los defensores de la Ley. Y es que, como aquel faraón que, cegado por el orgullo, había desconocido al Dios de los hebreos²⁴⁴ y había atraído con ello a las diez plagas, así los “fariseos” y los “saduceos” de Renan habían atraído la muerte a sus sociedades al voltear el rostro a las ineludibles fuerzas de la Historia: al irremediable y progresivo desarrollo de la sociedad humana hacia la libertad.

Esa terquedad de los poderosos de mantener las cosas tal y como estaban en su presente es precisamente la que los empuja a un conflicto directo con el héroe que aspira al cambio, al “progreso”, al “ideal”. No hay nada extraño en ello. Como bien dice Renan, aunque los amos de la realidad fueran

²⁴¹ Ex 12:31, *La Biblia de Jerusalén*, p. 86.

²⁴² Ap 20:10, *La Biblia de Jerusalén*, p. 86. Cfr., Northrop Frye, *El gran código*, pp. 199-200

²⁴³ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 455: “La Loi enserrait la vie à tel point qu'elle s'opposait à tout changement et à toute amélioration.”

²⁴⁴ Ex 5:2, *La Biblia de Jerusalén*, p. 86: “¿Quién es Yahvé para que yo deba hacerle caso, dejando salir a Israel? No conozco a Yahvé y no dejaré salir a Israel”

bien conscientes de que “su reino había terminado”, pedirles que abdicaran, sería pedirles “aquello que ningún poder establecido ha hecho ni ha podido hacer jamás.”²⁴⁵ Los “fariseos” y los “saduceos” de la *Vida de Jesús* jamás abdicar porque ése es su papel, el de ser opositores. La trama de los relatos exigía que fueran tercos, necios hasta rayar en lo absurdo y en lo ridículo.

La revolución es la única manera que Renan concibe como factible para que el héroe consiga la liberación de su sociedad de la esclavitud en la que permanece. Jesús tendrá que sumergirse en la guerra, en el caos, para poder sacar adelante el “ideal”. Un avatar del “rey viejo”, el “dragón”, símbolo éste de la esterilidad y la muerte²⁴⁶ lo espera ahí con las fauces abiertas. Deberá ir hasta sus mismas entrañas, ser tragado por el monstruo para rescatar a la sociedad a la que tiene ahí secuestrada. Jesús deberá avanzar y morir en la “triste” y “árida” Jerusalén, “verdadera patria del judaísmo obstinado”, para poder fundar el “Reino de Dios”.

En el vientre del monstruo

“Revolución” fue el término específico del que Renan se valió para caracterizar al combate del héroe – “el ideal”– en contra del orden establecido –“la realidad”. En la *Vida de Jesús* la palabra pretendió designar a un fenómeno histórico concebido, no como un simple cambio ordenado, *cuasi* natural, de una determinada situación social a otra, ni tampoco como la restauración de una forma de vida antigua, de una edad de oro a la que el orden establecido había traicionado. No. El fenómeno histórico que el bretón ha querido aprehender al denominarlo como “revolución” ha sido más bien el surgimiento abrupto y violento de una situación completamente nueva, de un nuevo orden al que asignó el nombre de “Reino de Dios”.

Al igual que lo hiciera Hannah Arendt en su célebre ensayo *Sobre la revolución*, considero de

²⁴⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 397: “Son règne était fini, et pourtant lui demander d'abdiquer, c'était lui demander ce qu'une puissance établie n'a jamais fait ni pu faire.”

²⁴⁶ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 189.

suma importancia destacar aquí –aún a riesgo de ser reiterativo– el *pathos* de novedad inherente al concepto de revolución que Renan ha utilizado en su obra. Lo primero que hay que tener muy en claro es que, allende el hecho de haber vivido revoluciones, o más bien por esa misma razón,²⁴⁷ nuestro historiador fue partícipe de la forma en que se concibió a dichos fenómenos después de acaecidas las Revoluciones americana (1776) y francesa (1789). Como la propia Arendt lo ha señalado machaconamente en su ensayo, durante el curso que tomaron los sucesos en una y otra revolución, y no obstante el hecho de que, en sus etapas iniciales, los protagonistas de las mismas hubiesen manejado la idea de que lo que en realidad deseaban era restaurar el antiguo orden de cosas –el orden de libertades políticas– violado por la monarquía absoluta,²⁴⁸ en la vorágine de la lucha vino a la mente de los revolucionarios la conciencia de que ya no era posible asumir al acontecimiento que estaban viviendo como un simple eslabón de ese cíclico, recurrente e irremediable cambio de las cosas humanas –las formas de gobierno.²⁴⁹ Al pairio de la violencia desatada por la revolución, sus líderes comprendieron, no sólo que la restauración era imposible, sino que en sus manos estaba el poder para crear un nuevo orden. Renan, creo yo –y a continuación daré argumentos para sostener esta hipótesis–, fue, por así decirlo, partícipe de esa particular manera de pensar la revolución: el bretón comprendió al héroe de su historia, no como un reformador ni restaurador, sino como el creador de una nueva realidad.

En lo que respecta a la forma en la que el concepto de revolución es utilizado en la *Vida de Jesús*, a no pocos de los lectores de esta obra les parecerá sumamente inquietante el hecho de que la frase con la que el autor comienza su relato sea precisamente una afirmación de que el transito del paganismo al cristianismo amerita ser considerado, como ya lo he señalado con anterioridad, no sólo como una “revolución”, sino como el “acontecimiento capital” de la Historia Universal:

²⁴⁷ En las páginas de su *Porvenir de la ciencia*, el propio Renan confiesa, por ejemplo, el poco entusiasmo que despertaron en su «espíritu» las dos revoluciones que vivió, la de 1830 y la de 1848. Muy distinta opinión tenía sobre la Revolución que no vivió, la de 1789. Cfr., Ernest Renan, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, Éditeur, 1890, p. 25 y p. 374.

²⁴⁸ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editoria, S. A., 2004, p. 58.

²⁴⁹ *Ibid*, pp. 55-56

El acontecimiento capital de la historia del mundo es la *revolución* por la cual las más nobles porciones de la humanidad han pasado, de las antiguas religiones comprendidas bajo el nombre vago de paganismo, a una religión fundada sobre la unidad divina, la trinidad, la encarnación del Hijo de Dios.²⁵⁰

Eso que inquieta al pensamiento de quien reflexiona sobre tales líneas –más aún si el que lleva a cabo la empresa conoce, aunque sea sólo de manera parcial, el contexto intelectual de la Francia de la primera mitad del siglo XIX– consiste, a mi entender, en que lo que ahí se afirma contrasta de manera evidente con lo que algunos de los miembros de las generaciones de intelectuales franceses inmediatamente previas a la de Renan habían sostenido sobre el significado que para la historia de la humanidad tenía la transición del paganismo al cristianismo. Ahí está, por ejemplo, el caso de Benjamin Constant, quien en *La religión considerada en sus fuentes, sus formas y su desarrollo* (1824-1831) afirmó que el cambio del politeísmo hacia el cristianismo, quiero decir, el triunfo de la religión cristiana y de su idea de la igualdad de las almas ante Dios, había significado, en efecto, un progreso en la historia de la igualdad, pero sólo un paso hacia la meta, y de ninguna manera el paso definitivo.²⁵¹ Tenemos asimismo el testimonio de un Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, quien en su *Nuevo cristianismo* (1825) afirmó que, si bien “la primera doctrina cristiana” –la de Jesús– había constituido un enorme progreso para el hombre en tanto había legado a la humanidad ese “principio divino” que sostenía que todos “los hombres debían tratarse los unos a los otros como hermanos”, a su entender era ésta en realidad una doctrina incompleta, en tanto que había dado a la sociedad una organización social parcial – la separación de la Iglesia y el Estado– y proclamado la felicidad en el cielo y no en la tierra.²⁵² Otro

²⁵⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 125: “L'événement capital de l'histoire du monde est la *révolution* par laquelle les plus nobles portions de l'humanité ont passé, des anciennes religions comprises sous le nom vague de paganisme, à une religion fondée sur l'unité divine, la trinité, l'incarnation du Fils de Dieu.” Las cursivas son mías.

²⁵¹ Cfr., Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement*, cit. por María Luisa Sánchez-Mejía, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 113: “La forma en que aparecen correlacionados el cristianismo –fin del politeísmo– y la destrucción de la esclavitud, indican que, de nuevo, el paso de un sistema social a otro está conectado con la necesidad de reordenar la manera en el que el hombre se relaciona con la divinidad: politeísmo y esclavitud tienen que darse a la vez, mientras que la adoración al Dios único exige la igualdad de todas las almas dispuestas a seguirle. Con el triunfo de la religión cristiana y la sustitución de la esclavitud por la servidumbre feudal, se da el segundo paso hacia la igualdad.”

²⁵² Claude Henry de Rouvroy, conde de Saint-Simon, *Nuevo Cristianismo*, trad. Hernán Díaz, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004, pp. 29-32 y p. 53

caso es el de Auguste Comte, quien en su *Curso de filosofía positiva (Tomo IV)* sostuvo que, si bien era cierto que el primer “esbozo” de la noción de progreso de la humanidad había acontecido el día en que Jesús había proclamado la superioridad de su Nueva alianza respecto de la Ley de Moisés, el dicho “esbozo” era a todas luces insuficiente para constituir ninguna comprensión científica del progreso social.²⁵³ Así pues, como es posible reconocerlo a través de los ejemplos de Constant, Saint-Simon, y Comte, tan sólo en el contexto intelectual francés de la primera mitad del siglo XIX, no fueron pocos los pensadores que consideraron al advenimiento del cristianismo como un acontecimiento de suma importancia para el progreso de la humanidad. Y sin embargo, ninguno de ellos lo imaginó tal y como lo haría Renan unos pocos años más tarde, quiero decir, como “el acontecimiento capital de la historia del mundo”, como la más grande “revolución” jamás acontecida –el fin último del progreso humano.²⁵⁴

Para poder comprender las razones que llevaron al bretón a concebir a un suceso estrictamente “religioso” como una “revolución” y como “el acontecimiento capital de la historia del mundo”, resulta de vital importancia tener en consideración el particular concepto que el autor tenía de la religión en general y del cristianismo en particular. “La religión –sostiene Renan en uno de los primeros capítulos de su *Vida de Jesús*– es la cosa esencial de la humanidad.”²⁵⁵ Su importancia para el hombre, nos dice, radica básicamente en que ella “afirma” –que no prueba, como intentan hacerlo las ciencias de la naturaleza– el “infinito”, el “ideal”, el “absoluto”, la “realidad de las cosas” más allá de la materia.²⁵⁶ la “libertad”. Más adelante profundizaremos más sobre el concepto de religión de Renan; sin embargo, lo cierto es que, reconocida la importancia que el autor confiere aquí a la religión, todo comienza a tener más nitidez para nosotros. El nacimiento de la “religión de Jesús”, del cristianismo, “la religión

²⁵³ Cfr., Auguste Comte, *Cours de philosophie positive (Tome IV)*, Paris, Bachelier, Imprimeur-Libraire, Quai des Augustins, N° 55, 1839, pp. 231-233.

²⁵⁴ Caso muy distinto es el del contexto intelectual alemán, donde ya hemos visto a un Hegel afirmar que el cristianismo era el acontecimiento hasta donde llegaba, y desde donde partía, la historia universal. *Vid. supra.* pp. 52-53.

²⁵⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 198: “la religion est la chose essentielle de l'humanité [...]”

²⁵⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 65: “Fausses quand elles essayent de prouver l'infini, de le déterminer, de l'incarner, si j'ose le dire, les religions sont vraies quand elles l'affirment [...] Le dernière des simples, pourvu qu'il pratique le culte du coeur, est plus éclairé sur la réalité des choses que le matérialiste qui croit tout expliquer par le hasard.”

definitiva”, es el “acontecimiento capital de la historia del mundo” en tanto que fue “fruto de un movimiento perfectamente espontáneo de las almas, liberado desde su nacimiento de toda restricción dogmática”. El punto cero del cristianismo, el surgimiento de la figura de Jesús es al mismo tiempo el *climax* de la historia universal, esto en la medida en que aquel hombre fue el fundador de “la libertad de conciencia”, del “perfecto idealismo” que “es la regla más elevada de la vida desapegada y virtuosa”:

De este modo se comprende cómo, por un destino excepcional, el cristianismo puro se presenta todavía, al cabo de dieciocho siglos, con el carácter de una religión universal y eterna. Es porque, en efecto, la religión de Jesús es, en ciertos aspectos, la religión definitiva. Fruto de un movimiento de las almas perfectamente espontáneo, liberado desde su nacimiento de toda restricción dogmática, habiendo luchado tres siglos por la libertad de conciencia, el cristianismo, a pesar de las caídas que ha tenido, recoge aún los frutos de aquel excelente origen [...] el sentimiento que Jesús ha introducido en el mundo es el nuestro. Su perfecto idealismo es la regla más elevada de la vida desapegada y virtuosa. Él creó el cielo de las almas puras, donde se encuentra eso que uno pide en vano a la tierra, la perfecta nobleza de los hijos de Dios, la santidad cumplida, la total abstracción de las manchas del mundo, la libertad, en fin, que la sociedad real excluye como una imposibilidad y que no posee toda su amplitud sino en el dominio del pensamiento. Jesús es todavía el gran maestro de aquellos que se refugian en ese paraíso ideal. El primero que proclamó la realeza del espíritu; el primero, que dijo, al menos por sus actos: Mi reino no es de este mundo. La fundación de la verdadera religión es su obra. Después de él sólo queda desarrollarla y fecundarla.²⁵⁷

A la vista de tales palabras, importa demasiado dejar en claro el carácter de la “revolución” que Jesús encabezó. Lo primero que podemos afirmar sobre ella es que no era, en definitiva, una revolución en contra del poder temporal, contra el régimen político, es decir, antagonista al imperio romano, y que sí era, en cambio, una “revolución social”, puesto que únicamente los “pobres”, los “simples de espíritu”, los hombres del “pueblo” como lo era el propio Jesús, podían fundar el “Reino de Dios” –ellos serían los soberanos de ese “Reino” de la “conciencia pura”.²⁵⁸ La revolución del nazareno, afirma Renan, no

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 491-492: “On comprend de la sorte comment, par une destinée exceptionnelle, le christianisme pur se présente encore, au bout de dix-huit siècles, avec le caractère d'une religion universelle et éternelle. C'est qu'en effet la religion de Jésus est à quelques égards la religion définitive. Fruit d'un mouvement des âmes parfaitement spontané, dégagé à sa naissance de toute étreinte dogmatique, ayant lutté trois cents ans pour la liberté de conscience, le christianisme, malgré les chutes qui ont suivi, recueille encore les fruits de cette excellente origine [...] le sentiment que Jésus a introduit dans le monde est bien le nôtre. Son parfait idéalisme est la plus haute règle de la vie détachée et vertueuse. Il a créé le ciel des âmes pures, où se trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la sainteté accomplie, la totale abstraction des souillures du monde, la liberté enfin, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée. Le grand maître de ceux qui se réfugient en ce paradis idéal est encore Jésus. Le premier, il a proclamé la royauté de l'esprit; le premier, il a dit, au moins par ses actes: «Mon royaume n'est pas de ce monde.» La fondation de la vraie religion est bien son œuvre. Après lui, il n'y a plus qu'à développer et à féconder.”

²⁵⁸ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 230: “À qui s'adresser, de qui réclamer l'aide pour fonder le règne de Dieu? Jésus n'hésita jamais sur ce point [...] Les fondateurs du royaume de Dieu seront les simples. Pas les riches, pas de docteurs, pas de prêtres; des femmes, des hommes du peuple, des humbles, des petits [...] Une immense révolution sociale, où les rangs seront

tenía nada que ver con “nuestros pequeños programas de burgueses sensatos” aspirantes a la “dicha individual” –material;²⁵⁹ en el nuevo orden planteado por el héroe, el mundo “moral” sería invertido: sería un mundo completamente espiritual en el que el rico sería “humillado” y el pobre “ensalzado”.²⁶⁰ La que encabezaba Jesús era en esencia –ya podemos decirlo– una revolución social y moral²⁶¹ encaminada a lograr el “mejoramiento de las almas”; su importancia radicaba precisamente en su carácter de “movimiento [...] completamente espiritual”,²⁶² de “revuelta” en el ámbito de las conciencias para lograr la auténtica libertad, la libertad de conciencia:

Desde entonces [Jesús], sin duda, había renunciado a la política [...] Nunca había él pensado en rebelarse contra los romanos o los tetrarcas [...] La libertad y el derecho no son de este mundo; ¿por qué turbar su vida por vanas susceptibilidades? Despreciando la tierra, convencido de que el mundo presente no merece nuestra preocupación, se refugiaba en su reino ideal; fundó esa gran doctrina del desdén transcendental, verdadera doctrina de la libertad de las almas, única que proporciona la paz.²⁶³

Ahora bien, algunas de las frases empleadas por Renan en las citas que he presentado aquí, como por ejemplo, “el sentimiento que Jesús *ha introducido en el mundo*”, “Él *creó* el cielo de las almas puras”, “*El primero* que proclamó la realeza del espíritu”, “[Jesús] *fundó* esa gran doctrina del desdén transcendental”, es importante resaltarlo, implican en sí mismas la idea de que la noción del “Reino de Dios” abanderada por el héroe no tenía ninguna historia, es decir, que representaba lo absolutamente nuevo. El solo afirmar del historiador bretón de que el nacimiento del cristianismo debía ser tenido por

intervertis, où tout ce qui est officiel en ce monde sera humilié, voilà son rêve. [¿A quién dirigirse, de quién reclamar la ayuda para fundar el reino de Dios? Jesús jamás vaciló sobre este punto [...] Los fundadores del reino de Dios serán los simples. No los ricos, no los doctores, no los sacerdotes; las mujeres, los hombres del pueblo, los humildes, los pequeños [...] Una inmensa revolución social donde los rangos serán invertidos, donde todo aquello que es oficial en este mundo será humillado: he aquí su sueño.]

²⁵⁹ *Cfr., Ibid.*, p. 227.

²⁶⁰ *Cfr., Ibid.*, pp. 404-405.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 224: “La révolution qu'il voulait faire fut toujours une révolution morale [...] C'est sur les hommes et par les hommes eux-mêmes qu'il voulait agir. Un visionnaire qui n'aurait eu d'autre idée que la proximité du jugement dernier n'eût été en ce soin pour l'amélioration des âmes, et n'eût pas créé le plus bel enseignement pratique que l'humanité ait reçu. [La revolución que quiso realizar fue siempre una revolución moral [...] Quería actuar sobre los hombres y por los hombres mismos. Un visionario que no hubiese tenido otra idea que la proximidad del juicio final no hubiese tenido tal preocupación por el mejoramiento de las almas, y no hubiese creado la más bella enseñanza práctica que la humanidad haya recibido.]”

²⁶² *Ibid.*, p. 428: “Le mouvement qu'il dirigeait était tout spirituel; mais c'était un mouvement [...]”

²⁶³ *Ibid.*, p. 223: “Une révolution radicale, embrassant jusqu'à la nature elle-même, telle fut donc la pensée fondamentale de Jésus. Dès lors, sans doute, il avait renoncé à la politique [...] Jamais il ne songea à se révolter contre les Romains et les tétrarques [...] La liberté et le droit ne sont pas de ce monde; pourquoi troubler sa vie par de vaines susceptibilités? Méprisant la terre, convaincu que le monde présent ne mérite pas qu'on s'en soucie, il se réfugiait dans son royaume idéal; il fondait cette grande doctrine du dédain transcendant, vraie doctrine de la liberté des âmes, qui seule donne la paix.”

“el acontecimiento capital de la historia del mundo”, implica ya una afirmación de la existencia de una ruptura entre el pasado y el presente, entre los tiempos del paganismo y el mosaísmo y los del cristianismo. No es, pues, de una simple metamorfosis, de un cambio en la apariencia de las ideas religiosas de Occidente de lo que Renan pretende hablar en las páginas de su obra; lo que él desea hacer explícito ahí es el acaecimiento de una revolución: la aparición del cristianismo como la creación de un mundo totalmente nuevo, sin precedentes.

En las páginas de la *Vida de Jesús* resulta relativamente sencillo observar esta idea de la revolución como destrucción de un orden de cosas establecido y creación de uno nuevo. Tras varias visitas a suelo hierosolimitano, Jesús –nos informa Renan– se observa a sí mismo sumergido en un “mundo hostil”, en un “santuario de vanas disputas y de anticuados sacrificios”.²⁶⁴ El “judaísmo oficial” aparece ante su vista con todo su despotismo. La idea de verse sometido a la “hipocresía” de las “vanas prácticas” le repugna. Es en ese preciso momento, ante la experiencia de tal disgusto, cuando el rabi de Nazaret adquiere plena conciencia de que, para lograr implantar su idea, no hay otra solución que destruir al judaísmo:

Jesús regresó a Galilea habiendo perdido por completo su fe judía y en pleno ardor revolucionario. Sus ideas se manifiestan ahora con una claridad perfecta. Los inocentes aforismos de su primera época profética, tomados en parte de los rabinos anteriores, las bellas predicaciones morales de su segundo periodo se encaminan a una política decidida. La Ley será abolida; es él quien la abolirá.²⁶⁵

Este Jesús, es muy importante entenderlo, no fue concebido como un “reformador”. El propio Renan nos lo dice: este hombre no quería simplemente sustraer las “tradiciones” que habían distorsionado a la Ley; Jesús era un revolucionario, un creador,²⁶⁶ un hombre que miraba hacia adelante, no hacia atrás. Él era alguien que tenía por indispensable hacer tabula rasa del pasado:

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 304-305: “Le charmant docteur, qui pardonnait à tous pourvu qu'on l'aimât, ne pouvait trouver beaucoup d'écho dans ce sanctuaire des vaines disputes et des sacrifices vieilliss. [El doctor encantador, que perdonaba a todos con tal de que se le amase, no podía encontrar mucho eco en ese santuario de vanas disputas y de anticuados sacrificios.]”

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 319: “Jesús reentra en Galilée ayant complètement perdu sa foi juive, et en pleine ardeur révolutionnaire. Ses idées maintenant s'expriment avec une netteté parfaite. Les innocents aphorismes de son premier âge prophétique, en partie empruntés aux rabbis antérieurs, les belles prédications morales de sa seconde période aboutissent à une politique décidée. La Loi sera abolie; c'est lui qui l'abolira.”

²⁶⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 161.

Él muestra claramente a los fariseos que con sus tradiciones alteraban gravemente el mosaísmo; sin embargo, de ningún modo pretende regresar a Moisés. Su objetivo estaba hacia delante, no hacia atrás. Jesús era más que el reformador de una vieja religión; era el creador de la religión eterna de la humanidad.
267

“Renovar” el mundo en sus bases mismas para alcanzar la fundación del “ideal”,²⁶⁸ o mejor dicho, crear un mundo nuevo –“Aquella tierra nueva, aquel nuevo cielo, esa nueva Jerusalén que desciende del cielo, aquel grito ¡He aquí que reconstruyo todo de nuevo!”.²⁶⁹ he ahí la grave misión que el revolucionario Jesús se había auto-impuesto.

Ahora bien, la nueva realidad a la que Renan hace referencia en su texto, ese comienzo desde cero el cual –dice– surgirá del triunfo de la revolución encabezada por su héroe, aparece inconcebible ante el pensamiento del mismo sin el elemento de la violencia, quiero decir, de la guerra a muerte que se le hace al orden establecido. Para que la humanidad conquiste el “Reino de Dios”, Jesús debe ir a enfrentar al enemigo en su propio terreno, debe ir a Jerusalén a destruir el “templo”, “sede de una aristocracia conservadora [...] el centro de la vida judía, el punto donde hacía falta vencer o morir”.²⁷⁰ Este descenso hacia la noche oscura de la revolución –al mundo anárquico, caótico, de muerte y destrucción– es concebido por nuestro historiador como una etapa obligada de la búsqueda del héroe en pos del ideal. La “muerte”, la revolución, es asumida como una condición indispensable de la “vida”, del avance hacia mejor, del progreso. Lo más interesante de todo el asunto es que esta peculiar característica de la trama de la *Vida de Jesús*, este descenso hacia la muerte del que esta historia nos habla, permite reconocer otro vínculo más entre los conceptos y los esquemas argumentativos utilizados por Renan en

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 398: “Il montre bien aux pharisiens qu'avec leurs traditions ils altèrent gravement le mosaïsme; mais il ne prétend nullement lui-même revenir à Moïse. Son but était en avant, non en arrière. Jésus était plus que le réformateur d'une religion vieillie; c'était le créateur de la religion éternelle de l'humanité.”

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 220: “Jésus ne sera plus seulement un délicieux moraliste, aspirant à renfermer en quelques aphorismes vifs et courts des leçons sublimes; c'est le révolutionnaire transcendant, qui essaye de renouveler le monde en ses bases mêmes et de fonder sur terre l'idéal qu'il a conçu. «Attendre le royaume de Dieu» sera synonyme d'être disciple de Jésus. [Jésus no será más solamente un delicioso moralista que aspira a encerrar lecciones sublimes en algunos aforismo vivos y cortos; es el revolucionario trascendente que ensaya la renovación del mundo en sus bases mismas y la fundación en la tierra del ideal que ha concebido. «Esperar el reino de Dios» será sinónimo de ser discípulo de Jesús.]”

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 228: “Cette terre nouvelle, ce ciel nouveau, cette Jérusalem nouvelle qui descend du ciel, ce cri: «Voilà que je refais tout à neuf!»”

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 405: “Siège d'une aristocratie conservatrice, le temple [...] C'était là pourtant le centre de la vie juive, le point où il fallait vaincre ou mourir.”

la construcción de su texto, y las imágenes y la trama bíblicas: la metáfora cristiana del descenso del Ungido a los infiernos, al vientre del dragón Satán en busca de su esposa, la Iglesia, la cristiandad.

En el romance bíblico –afirma Northrop Frye en su *Anatomía de la crítica* y en *El gran código*–, este universo de muerte al que el héroe del relato, el Mesías, debe descender para rescatar a la humanidad del pecado original, se encuentra representado por la imagen de un monstruo cuyo vientre es concebido a la manera de una prisión. La serpiente del Génesis (Gn 3:1), el gran pez del libro de Jonás (2:1-2), el leviatán del libro de Job (3:8 y 40:25), el Dragón y la Bestia del Apocalipsis (Ap 12:7 y 13:1-2), todos estos seres monstruosos no son otra cosa que metáforas del mundo de muerte, pecado y tiranía que, *La Biblia* nos dice, engulló al hombre a causa de la caída de Adán. El monstruo es, por eso mismo, una metáfora de las fuerzas oscuras, impotentes, que mantienen estéril al mundo entero: es la imagen simbólica del “Mar rojo” que separa a Israel de la “Tierra Prometida”, pero también la de aquellos “imperios de la tierra” –Egipto, Babilonia, Grecia, Roma– que han desgarrado su cuerpo, que lo han esclavizado.²⁷¹ Así pues, si el monstruo representa simbólicamente a la muerte, la misión del héroe consiste entonces en luchar contra la misma muerte, quiero decir, en entrar al cuerpo de un muerto y morir –figurativa o realmente– para, con su sacrificio, rescatar a la sociedad prisionera.²⁷² El Mesías debe, pues, “matar a la muerte”,²⁷³ ser tragado por el monstruo y, desde el interior de este caos original, destruirlo y crear una nueva vida, un mundo nuevo, una sociedad redimida.

Es poco complicado reconocer en las páginas de la *Vida de Jesús*, la presencia de una trama compuesta por imágenes semejantes a las del enfrentamiento a muerte del Mesías con la Bestia. Cuando Renan nos dice que Jesús avanza sobre Judea, y más específicamente sobre Jerusalén, sabemos ya, al observar los solos adjetivos que el autor ha empleado para describir a dicha región de Palestina y a la ciudad de David, que el héroe está entrando al vientre mismo de un monstruo. La Judea y la Jerusalén

²⁷¹ Cfr., Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, pp. 189-190. Cfr., Northrop Frye, *El gran código*, p. 195. Cfr., *Is* 53: 1-3 *Biblia de Jerusalén*, p. 1153. y *Sal* 22 (21): 7-9, *Biblia de Jerusalén*, p. 696.

²⁷² Cfr., Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 192.

²⁷³ Cfr., Northrop Frye, *El gran código*, p. 216.

del historiador bretón son básicamente un par de metáforas de la esterilidad, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la moral –recordemos que el autor concebía al carácter de los hombres como una suerte de espejo del lugar que éstos habitaban. “La triste Judea” es dibujada como un verdadero páramo, como una tierra en la que la naturaleza y la cultura evidencian los estragos producidos por “un viento abrasador de abstracción y de muerte.”²⁷⁴ Ese “viento de muerte” es la “falsa religiosidad” de los saduceos y los fariseos hierosolimitanos. La “hipocresía” y el “formalismo” de éstos últimos, su “sequedad” espiritual, afirma el bretón, convertían a Jerusalén en un “mundo hostil”, “odioso” que flagelaba con su desprecio a todo lo que significara “vida”.²⁷⁵

El Jesús de los últimos capítulos del libro de Renan es un hombre al que poco a poco vemos hundirse más y más en el vientre de un gran pez. El héroe “critica todo lo que se hace en Jerusalén”, se revuelve contra un “clero opulento que no hace nada por el bien del pueblo”²⁷⁶ y también contra la “hipocresía oficial”, el “formalismo tradicional” que concibe la religión como una serie de prescripciones inútiles. Se nos muestra a un Jesús “rodeado de trampas y de objeciones”, “perseguido sin cesar por la enemistad de los fariseos”²⁷⁷ y la exasperación de la casta sacerdotal. Las imágenes que dominan son, a partir de entonces, las de un héroe que “ya no se pertenecía a sí mismo”, al que el “torrente”, la “tormenta” de la revolución que él mismo había iniciado, lo había llevado “hasta el límite”,²⁷⁸ es decir, hacia la “disputa” y la “controversia”, hacia un largo y agónico “calvario” que comienza con las “molestas controversias de derecho canónico y de exégesis que tiene en el Templo” y

²⁷⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 148: “[...] la triste Judée, desséché comme par un vent brûlant d'abstraction et de mort.”

²⁷⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 295-300.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 404-405: “Cette façon de regarder en critique tout ce qui se faisait à Jérusalem, de relever le pauvre qui donnait peu, de rabaisser le riche qui donnait beaucoup, de blâmer le clergé opulent qui ne faisait rien pour le bien du peuple, exaspéra naturellement la caste sacerdotale. [Aquella manera de mirar críticamente todo lo que se hacía en Jerusalén, de ensalzar al pobre que daba poco, de rebajar al rico que daba mucho, de censurar al clero opulento que no hacía nada por el bien del pueblo, exasperó naturalmente a la casta sacerdotal.]”

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 403: “Entouré de pièges et d'objections, il était sans cesse poursuivi par le mauvais vouloir des pharisiens.”

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 423: “Il faut se rappeler que, dans cette ville impure et pesante de Jérusalem, Jésus n'était plus lui-même. Sa conscience, par la faute des hommes et non par la sienne, avait perdu quelque chose de sa limpidité primordiale. Désespéré, poussé à bout, il ne s'appartenait plus. Sa mission s'imposait à lui, et il obéissait au torrent.”

termina en la cruz levantada en la cima del Gólgota.²⁷⁹

El panorama que Renan dibuja, ya desde la mitad y hasta los últimos capítulos de su obra, es uno en el que no se vislumbra otra cosa que incontables desgarramientos. Ante el lector aparece un Jesús que se decide a enfrentar a los “guardianes del orden” en un terreno que desconoce, que cae en sus trampas, que se sumerge en vanas disputas teológicas y que finalmente es capturado, vilipendiado, azotado y crucificado a instancias de aquéllos que lo odian. Sin embargo, ya lo he dicho con anterioridad, tales desprecios y desgarramientos poseen una enorme importancia en lo que respecta al sentido que el relato pretende transmitir. La creación de un orden nuevo necesita de un sacrificio inicial: de un Caín que mate a un Abel, de un faraón que asesine a los primogénitos del Pueblo elegido. A final de cuentas, tal y como lo dio a entender a su pueblo cautivo el segundo Isaías, e incluso como la propia Hannah Arendt lo señaló a mediados del siglo XX en su relato de las revoluciones modernas,²⁸⁰ es el holocausto del “chivo expiatorio” el que porta en su seno las semillas de la redención: es el cáliz que los libertadores de las sociedades a la manera de este Jesús deben de beber hasta las heces para poder realizar sus objetivos.

Renan, por su parte, a lo largo de toda su obra, reconoce que a su héroe le fue vital “recorrer paso a paso la vía dolorosa que terminará con las angustias de la muerte.”²⁸¹ “El reino de Dios –afirma– no puede ser conquistado sin violencia; debe establecerse por medio de crisis y desgarramientos.”²⁸² El bretón, en tanto narrador omnisciente, sabía muy bien lo que sus “hombres de orden”, los “fariseos” y los “saduceos”, no querían o no podían intuir, es decir, que la cruz habría de empujar a la humanidad hacia el nacimiento a una vida totalmente nueva; que el “odio poco inteligente de sus enemigos [de Jesús]

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 405: “Sur ce calvaire [le temple], où certainement Jésus souffrit plus qu'au Golgotha, ses jours s'écoulaient dans la dispute et l'aigreur, au milieu d'ennuyeuses controverses de droit canon et d'exégèse, pour lesquelles sa grande élévation morale lui donnait peu d'avantage, que dis-je! Lui créait une sorte d'infériorité.”

²⁸⁰ Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editoria, S. A., 2004, p.23.

²⁸¹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 290.

²⁸² *Ibid.*, p. 319-320: “Il [Jésus] sait bien qu'il sera victime de sa hardiesse; mais le royaume de Dieu ne peut être conquis sans violence; c'est par des crises et des déchirements qu'il doit s'établir. Le Fils de l'homme, après sa mort, viendra avec gloire, accompagné de légions d'anges, et ceux qui l'auront repoussé seront confondus.”

decidió el éxito de la obra.”²⁸³ La ignominiosa muerte, nos dice, más que un obstáculo, fue para Jesús un triunfo: lo había liberado finalmente de la realidad que lo oprimía; lo había convertido en “conciencia pura”, en ese “ideal” que, a partir de entonces, no se cansaría de perseguir la humanidad.²⁸⁴

²⁸³ *Ibid.*, p. 428 “[...] dès lors les hommes d'ordre, persuadés que l'essentiel pour l'humanité est de ne point s'agiter, devaient empêcher l'esprit nouveau de s'étendre. Jamais on ne vit par un plus frappant exemple combien une telle conduite va contre son but. Laissé libre, Jésus se fût épuisé dans une lutte désespérée contre l'impossible. La haine inintelligente de ses ennemis décida du succès de son œuvre et mit le sceau à sa divinité. [...] a partir de entonces, los hombres de orden, persuadidos de que lo esencial para la humanidad es no inquietarse, debían impedir la expansión del espíritu nuevo. Jamás se ha visto un ejemplo más sorprendente de cómo va en contra de sus objetivos semejante conducta. Si se le hubiese dejado libre, Jesús se hubiese agotado en una lucha desesperada contra lo imposible. El odio ininteligible de sus enemigos decidió el éxito de su obra y sancionó su carácter divino.]”

²⁸⁴ *Ibid.*, 437.

ANAGNÓRISIS

La revelación

La idea de progreso de Renan, asegura D. G. Charlton en el *Pensamiento positivista en Francia durante el Segundo Imperio*, es el resultado de la fusión de algunos de los principios fundamentales de las dos corrientes de pensamiento filosófico que dominaron el panorama intelectual francés durante la segunda mitad del siglo XIX: el idealismo y el positivismo. Por un lado –por el flanco positivista, dice–, conservó la preocupación saint-simoniana y comtiana por la organización de la sociedad; por el otro –por el idealista– aquella hizo suyos, tanto al postulado fichteano de que la meta hacia la cual se dirigían los hombres era la auto-conciencia –la libertad–, como al concepto hegeliano de que la historia consistía en la progresiva realización del Espíritu absoluto.²⁸⁵ La asimilación y fusión por parte de Renan de estos principios teóricos, afirma el historiador de las ideas británico, desembocó en una propuesta novedosa sobre el sentido de la historia: en un concepto de la historia –en una filosofía de la historia, diría yo– que observó al devenir como el desarrollo progresivo de la humanidad hacia un objetivo específico: Dios.²⁸⁶

Ahora bien, no obstante el hecho de que el estudio que he emprendido de la *Vida de Jesús* me ha llevado a coincidir con lo apuntado por Charlton en relación a la idea renaniana del progreso, y aunque reconozco plenamente que las fuentes que el autor ha utilizado para su ejercicio exegético –dos obras de carácter netamente filosófico como lo son el *Porvenir de la ciencia* y los *Diálogos y fragmentos filosóficos* (1876)–²⁸⁷ permiten demostrar, y con gran certeza, la hipótesis de que la meta de la historia consistió para Renan en la organización de la humanidad en vistas de la realización de Dios;²⁸⁸ a pesar

²⁸⁵ D. G. Charlton, *op. cit.*, pp. 110-111.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 112.

²⁸⁸ Ernest Renan, *L'avenir de la science*, p. 37: “ORGANISER SCIENTIFIQUEMENT L'HUMANITÉ, tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime prétention. Je vais plus loin encore. L'oeuvre universelle de tout ce qui vit étant de faire Dieu parfait, c'est-à-dire de réaliser la grande résultante définitive qui clora le cercle des choses par l'unité, il est indubitable que la raison, qui n'a eu jusqu'ici aucune part à cette oeuvre, laquelle s'est

de todas las coincidencias que, de alguna manera, vinculan a mis propias conclusiones con las del historiador británico, lo cierto es que he llegado a observar una clara debilidad en el argumento de este último: hablo aquí del descuido que Charlton hace del ámbito en el que, a mi parecer, se encuentra mejor ejemplificada la sustancia de una tal idea de progreso: los libros de historia escritos por el bretón. Mi personal punto de vista a este respecto es que Renan no sólo planteó de manera teórica que la realidad, quiero decir, la historia consistía en “un progreso inmenso de la conciencia humana” hacia Dios,²⁸⁹ sino que su particular concepción de la historia lo condujo precisamente hacia la escritura de una serie de textos que representaron dicha idea de la realidad. Existe, de hecho, un libro que hace las veces de epítome de la filosofía de la historia de Renan y que Charlton desecha sin más ni más: hablo aquí, evidentemente, de la *Vida de Jesús*.

La importancia radical de la *opus magna* de Renan en relación a la comprensión de su idea de progreso radica en el hecho de que, en las páginas de este libro, aparecen dibujados cada uno de los elementos constitutivos de la meta hacia la cual –pensaba aquél–, se dirigía la historia de la humanidad: “Dios” o el “Reino de Dios”. Dicho concepto –no será demasiado arriesgado decirlo– es el que da sentido al pensamiento entero de Renan –filosófico e histórico. No de balde asegura el autor, y precisamente en su *Vida de Jesús* –en el relato de la existencia del hombre que vivió en el ideal y enseñó a la humanidad a alcanzarlo–, que “La idea de reino de Dios y la del Apocalipsis, que es su imagen

opérée aveuglément et par la sourde tendance de tout ce qui est, là raison, dis-je, prendra un jour en main l'intendance de cette grande oeuvre, et après avoir organisé l'humanité, ORGANISERA DIEU. Je n'insiste pas sur ce point, et je consens à ce qu'on le tienne pour chimérique car aux yeux de plusieurs bons esprits à qui je veux plaire, ceci ne paraîtrait pas de bon aloi, et d'ailleurs, je n'en ai pas besoin pour ma thèse. Qu'il me suffise de dire que rien ne doit étonner quand on songe que tout le progrès accompli jusqu'ici n'est peut-être que la première page de la préface d'une oeuvre infinie. [ORGANIZAR CIENTÍFICAMENTE A LA HUMANIDAD, tal es pues la última palabra de la ciencia moderna, tal es su audaz, aunque legítima, pretensión. Yo voy aún más lejos. La obra universal de todo lo que vive es hacer a Dios perfecto, es decir, realizar la resultante definitiva que cerrara el círculo de las cosas por la unidad. Será indudablemente la razón, que hasta ahora no a tenido ninguna parte en esa obra, la cual ha sido operada ciegamente y por la sorda tendencia de todo lo que es, la razón, digo, tomará un día en sus manos la intendencia de esta gran obra, y después de haber organizado a la humanidad, ORGANIZARÁ A DIOS. No insisto sobre ese asunto, y consiento a tenerlo por quimérico, porque a los ojos de muchos buenos espíritus a los que quiero agradar, esto no parecerá valioso, y además, no lo necesito para mi tesis. Me basta con decir que nada debe sorprender cuando un piensa que todo el progreso alcanzado hasta ahora no puede ser sino la primer página del prefacio de una obra infinita.]”

²⁸⁹ Cfr., Ernest Renan, *Dialogues et fragments philosophiques*, quatrième édition, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1895, p. 82 y p. 111.

completa, son así, en un sentido, la expresión más elevada y más poética del progreso humano.”²⁹⁰

La empresa de tratar de desentrañar, partiendo de la *Vida de Jesús*, qué fue lo que Renan entendió por “Reino de Dios”, de ninguna manera es un trabajo sencillo. El bretón, hay que reconocerlo, es un narrador con un estilo extremadamente terso. El relato que nos va contando se desliza literalmente ante nuestros ojos; nos mantiene embelesados con sus descripciones de los personajes y los lugares, y totalmente inmersos en la trama gracias a su buen manejo del *tempo*. Empero, cuando el hábil narrador cambia de faceta y se convierte en filósofo –que no en filólogo, pues en esa materia Renan demuestra una minucia y una puntualidad envidiables–, en ocasiones adquiere un tono sumamente oscuro. Por lo menos en lo que respecta a su *opus magna* –lo que no ocurre, por ejemplo, en su ensayo *¿Qué es una Nación?* (1882)– sus definiciones conceptuales son, a decir verdad, difíciles de aprehender. Y, sin embargo, será necesario reconocer que esa complejidad que percibimos en su pensamiento se explica, en buena medida, en razón de que todos sus conceptos son dinámicos, históricos. Esto que digo lo ejemplifica de manera inmejorable su idea del “Reino de Dios”. No es el mismo el ideal pensado por su Jesús antes de la muerte de Juan el Bautista –el “reino de los pobres”–, que el que formula una vez realizadas sus primeras tentativas sobre Jerusalén –el “reino del espíritu”. El “Reino de Dios” es una idea que va adquiriendo distintos significados a lo largo de la obra; y, es más, hasta me atrevería a afirmar que el libro entero no es otra cosa que una historia de cómo surge, se desarrolla y triunfa dicha idea:

La idea fundamental de Jesús fue, desde su primer día, el establecimiento del reino de Dios. Pero ese reino de Dios, como ya lo hemos dicho, parece haberlo entendido Jesús en muy diversos sentidos. Por momentos, se le tomaría por un jefe democrático, queriendo simplemente el reinado de los pobres y los desheredados. Otras veces el reino de Dios es el cumplimiento literal de las visiones apocalípticas relativas al Mesías. Otras, en fin, el reino de Dios es el reino de las almas, y la liberación próxima es la liberación por el espíritu. La revolución querida por Jesús es entonces aquélla que ha tenido lugar en la realidad, el establecimiento de un culto nuevo, más puro que aquél de Moisés. –Todos estos pensamientos parecen haber existido a la vez en la conciencia de Jesús.²⁹¹

²⁹⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 361-362: “L'idée du «royaume de Dieu» et l'Apocalypse, qui en est la complète image, sont ainsi, en un sens, l'expression la plus élevée et la plus poétique du progrès humain.”

²⁹¹ *Ibid.*, p. 349: “L'idée fondamentale de Jésus fut, dès son premier jour, l'établissement du royaume de Dieu. Mais ce royaume de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà dit, Jésus paraît l'avoir entendu dans des sens très divers. Par moments, on le

Ahora bien, para poder comprender en qué consiste el ideal del que nos habla Renan en su texto, debe partirse de un importante deslinde; me explico a continuación. Lo primero que hay que tener en claro al reflexionar sobre el concepto “Reino de Dios”, es que, no obstante las probables –y más que comprensibles– sugerencias trascendentalistas que el solo nombre de la gran creación del héroe de esta historia sea capaz de despertar en el pensamiento de cualquier lector de la misma, habrá que cuidarse de pensar que el autor hubiese concebido al dicho reino como otra cosa que como “un nuevo estado de la humanidad” inmanente a la realidad, a la historia:

Jesús se propuso crear *un nuevo estado de la humanidad*, y no solamente preparar el fin del que existe [...] Aquello es tan verdadero que la pretendida moral de los últimos días ha venido a ser la moral eterna, ésa que ha salvado a la humanidad [...] El reino de Dios no es en tal caso sino el bien, *un orden de cosas mejor que el existente*, el reino de la justicia que el fiel, según su medida, debe contribuir a fundar, o bien la libertad del alma, algo parecido a la liberación búdica, fruto del desprendimiento. Aquellas verdades, que son para nosotros puramente abstractas, eran para Jesús realidades vivientes. Todo en su pensamiento es concreto y substancial: *Jesús es el hombre que ha creído más enérgicamente en la realidad del ideal.*²⁹²

Con más claridad no podía expresarlo Renan: el “Reino de Dios” surgido del pensamiento de su héroe es un “orden de cosas mejor que el existente” que tendrá lugar en el mundo y no fuera del mismo. No es un “sueño” ni una “quimera”; su esencia no radica en la “creencia en el fin de los tiempos”, ni en “la exagerada inclinación por la pobreza [material]”, ni en el “espíritu comunista” de los primeros días del cristianismo. El núcleo del ideal es, ante todo, esa “moral eterna” que ya fue realizada, tanto en la propia existencia individual del maestro, como en sociedad de la primera Iglesia levantada un siglo después de la muerte del mismo.²⁹³

prendrait pour un chef démocratique, voulant tout simplement le règne des pauvres et des déshérités. D'autres fois, le royaume de Dieu est l'accomplissement littéral des visions apocalyptiques relatives au Messie. Souvent, enfin, le royaume de Dieu est le royaume des âmes, et la délivrance prochaine est la délivrance par l'esprit. La révolution voulue par Jésus est alors celle qui a eu lieu en réalité, l'établissement d'un culte nouveau, plus pur que celui de Moïse. –Toutes ces pensées paraissent avoir existé à la fois dans la conscience de Jésus.”

²⁹² *Ibid.*, pp. 359-360: “Jésus se proposa de créer *un état nouveau de l'humanité*, et non pas seulement de préparer la fin de celui qui existe [...] Cela es si vrai que cette morale prétendue des derniers jours s'est trouvée être la morale éternelle, celle qui a sauvé l'humanité [...] Le royaume de Dieu n'est alors que le bien, *un ordre de choses meilleur que celui qui existe*, le règne de la justice, que le fidèle, selon sa mesure, doit contribuer a fonder, ou encore la liberté de l'âme, quelque chose d'analogue à la «délivrance» bouddhique, fruit du détachement. Ces vérités, qui sont pour nous purement abstraites, étaient pour Jésus des réalités vivantes. Tout est dans sa pensée concret et substantiel: *Jésus est l'homme qui a cru le plus énergiquement à la réalité de l'idéal.*” Las cursivas son mías.

²⁹³ *Ibid.*, pp. 379-380: “Il est clair qu'une telle société religieuse, fondée uniquement sur l'attente du royaume de Dieu,

Es precisamente en este sentido, quiero decir, en la medida en que el ideal fundado por Jesús aparece ante la vista como una propuesta de “organización social” erigida sobre los cimientos de una moral determinada —el ideal de “una sociedad durable” basada en una moral “aplicable a la sociedad humana entera” y no sólo a una “secta de santos del último día”—, que Renan se revela heredero del pensamiento social del conde de Saint-Simon y de Auguste Comte. No obstante, cabe aclarar aquí que, al relacionar el pensamiento de aquellos dos filósofos con el del autor de la *Vida de Jesús*, no pretendo pasar por alto las profundas diferencias existentes entre los conceptos de organización social manejados por los primeros y el segundo. Sabemos, por ejemplo, que ambos, Saint-Simon y Renan, concibieron que las sociedades humanas debían fundar su organización sobre el principio cristiano de la fraternidad;²⁹⁴ y, sin embargo, reconocemos que difirieron por entero en el asunto de cómo debía de ser la relación entre los dos componentes de dichas sociedades: mientras, por un lado, el conde afirmaba como deseable una fusión de los poderes espiritual y temporal, por el otro, el bretón apelaba a su completa separación. De manera semejante, aunque somos conscientes de la cercanía que existe entre la idea renaniana de que el cristianismo fue el que dio origen a la noción —tan cara al pensamiento

devait être en elle-même fort incomplète. La première génération chrétienne vécut tout entière d'attente et de rêve. À la veille de voir finir le monde, on regardait comme inutile tout ce qui ne sert qu'à continuer le monde. Le goût de la propriété était regardé comme une imperfection. Tout ce qui attache l'homme à la terre, tout ce qui le détourne du ciel devait être fui [...] Jamais, on le voit, cette Eglise primitive n'eût formé une société durable, sans la grande variété des germes déposés par Jésus dans son enseignement. Il foudra plus d'un siècle encore pour que la vraie Église chrétienne, celle qui a converti le monde, se dégage de cette petite secte des «saints du dernier jour», et devienne un cadre applicable à la société humaine tout entière. [Es evidente que una tal sociedad, fundada únicamente sobre la espera del reino de Dios, debía estar en sí misma incompleta. La primera generación cristiana vivió enteramente de la espera y del sueño. En vísperas de ver el fin del mundo, se tenía por inútil todo aquello que no servía sino a la continuación del mundo. El apego a la propiedad era visto como una imperfección. Todo cuanto atara al hombre a la tierra, todo lo que lo alejara del cielo, debía desaparecer [...] Se entiende que jamás esa Iglesia primitiva hubiese formado una sociedad durable sin la gran variedad de gérmenes depositados por Jesús en sus enseñanzas. Hará falta más de un siglo todavía para que la verdadera Iglesia cristiana, aquélla que ha convertido al mundo, se libere de la pequeña secta de «santos del último día», y llegase a constituirse como un movimiento aplicable a la sociedad humana entera.]”

²⁹⁴ Claude Henry de Rouvroy, conde de Saint-Simon, *op. cit.*, p. 32: “La nueva organización cristiana deducirá las instituciones temporales, así como las espirituales del principio que dice que *todos los hombres deben tratarse unos a otros como hermanos.*” *Cfr.*, Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 315: “Jésus conclut de là que la vraie fraternité s'établit entre les hommes par la charité, non par la foi religieuse. Le «prochain», qui dans le judaïsme était surtout le coreligionnaire, est pour lui l'homme qui a pitié de son semblable sans distinction de secte. La fraternité humaine dans le sens le plus large sortait à pleins bords de tous ses enseignements.” [Jesús concluyó entonces, que la verdadera fraternidad se establece entre los hombres a través de la caridad, no por la fe religiosa. El «prójimo», que en el judaísmo era, sobre todo, el coreligionario, era para él el hombre que tiene piedad de su semejante sin distinción de secta. La fraternidad humana en el sentido más amplio emanaba abundantemente de todas sus enseñanzas.]”

moderno— de que el “espíritu” y el “poder político” debían ser independientes, y la idea comtiana de que sólo la “división fundamental entre el poder espiritual y el poder temporal” generada por el catolicismo había podido lograr una “mejor satisfacción de los principales deseos sociales”;²⁹⁵ a pesar de esta importante coincidencia, de ninguna manera olvidamos el rechazo que Renan siempre manifestó por las doctrinas racionalistas “materialistas” —incluido en este rubro el positivismo— que, según él, pretendían ordenar a la sociedad y, peor aún, explicar los fenómenos espirituales a través del “azar y lo finito”.²⁹⁶ Así entonces, si bien el principio sobre el cual, pensaba el autor de la *Vida de Jesús*, debería fundarse la organización de las sociedades no era un Poder espiritual-temporal procurador de la felicidad moral y material de los más pobres, ni tampoco un “orden social” cimentado en una ciencia basada en la pura observación de las relaciones entre los fenómenos, más allá de las diferencias de fondo que separan a las teorías sociales de estos tres pensadores, lo que deseo destacar aquí es la importancia que todos ellos concedieron al hecho de que la sociedad debía superar las etapas de anarquía y organizarse de alguna

²⁹⁵ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive (Tome V)*, Paris, Bachelier, Imprimeur-Libraire, Quai des Augustins, N° 55, 1841, pp. 322-323: “Il fallait donc, au lieu d'éterniser, entre les hommes d'action et les hommes de pensée, une lutte déplorable, qui devait de plus en plus consumer, en majeure partie, par une funeste neutralisation mutuelle, les plus précieux éléments de la civilisation humaine, organiser suffisamment entre eux une heureuse conciliation permanente, qui pût convertir ce vicieux antagonisme en une utile rivalité, uniformément tournée vers la meilleure satisfaction des principaux besoins sociaux, en assignant, autant que possible, à chacune des deux grandes forces, dans l'ensemble du système politique, une participation régulière, pleinement distincte et indépendante quoique nécessairement convergente, par des attributions habituelles essentiellement conformes à sa nature caractéristique. Telle est l'immense difficulté, trop peu comprise aujourd'hui, que le catholicisme a spontanément surmontée, au moyen-âge, de la manière la plus admirable, en instituant enfin, à travers tant d'obstacles, cette division fondamentale entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, que la saine philosophie fera de plus en plus reconnaître, malgré les préjugés actuels, comme le plus grand perfectionnement qu'ait pu recevoir jusqu'ici la vraie théorie générale de l'organisme social, et comme la principale cause de la supériorité nécessaire de la politique moderne sur celle de l'antiquité. [Hacia falta entonces, en lugar de prolongar, entre los hombres de acción y los hombres de pensamiento, la lucha deplorable que debía consumir más y más, en buena medida por una funesta neutralización mutua, los más preciosos elementos de la civilización humana, organizar suficientemente entre ellos una feliz conciliación permanente que pudiese convertir ese vicioso antagonismo en una útil rivalidad uniformemente dirigida hacia la mejor satisfacción de los principales deseos sociales, asignando lo más posible, a cada una de las dos grandes fuerzas, una participación regular en el conjunto del sistema político, plenamente distinta e independiente aunque necesariamente convergente, por las atribuciones habituales esencialmente conformes a su naturaleza característica. Tal es la inmensa dificultad, muy poco comprendida hoy en día, que el catolicismo ha resuelto espontáneamente, en la edad media, de la manera más admirable, instituyendo en fin, a través de los obstáculos, esa división fundamental entre el poder espiritual y el poder temporal, que la sana filosofía hará más y más reconocible, a pesar de los prejuicios actuales, como el más grande perfeccionamiento que haya podido recibir hasta ahora la verdadera teoría general del organismo social, y como la causa principal de la superioridad necesaria de la política moderna sobre aquélla de la antigüedad.]”

²⁹⁶ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 65: “Malheur aussi à la raison, le jour où elle étoufferait la religion! [...] Le dernier des simples, pourvu qu'il pratique le culte du cœur, est plus éclairé sur la réalité des choses que le matérialiste qui croit tout expliquer par le hasard et le fini.” *Cfr.*, Ernest Renan, *Essais de morale et de critique*, pp. 65-66.

manera.²⁹⁷

Una vez que se ha reconocido que Renan consideraba al ideal del rabi de Nazaret como una obra de organización social fundada sobre una determinada moral, deviene entonces en un asunto de primera necesidad definir cuál era el principio bajo cuya égida se ordenaría la sociedad de los seguidores del Cristo. No hará falta quebrarse demasiado la cabeza para comprenderlo: tal principio era “Dios”. Pero, ¿Qué era “Dios” para Renan? Será indispensable apoyarse en las palabras del propio historiador para dilucidar los significados implícitos a su idea de la “divinidad”.

¡Feliz aquél que pudo ver con sus propios ojos esa eclosión divina y compartir, aunque sólo fuese un día, esa ilusión sin igual! ¡Pero más feliz aún, nos diría Jesús, aquél que, apartado de la ilusión, reproduce en sí mismo la aparición celeste y, sin sueño milenarista, sin paraíso quimérico, sin signos en el cielo, por la rectitud de su voluntad y la poesía de su alma, sabe crear de nuevo en su corazón el verdadero reino de Dios!²⁹⁸

Desde mi particular punto de vista, la imagen que se desprende de la lectura de esta pequeña frase no podría ser otra que la de un autor que se revela ferviente partidario de la idea de un “Dios” inmanente al propio ser humano, de una “divinidad” que vive en la interioridad del hombre. No debe, pues, tomarse por gratuita la serie de nombres alternativos que el propio historiador ha conferido al ideal de organización social fundado por Jesús: “el reino del espíritu”, “la doctrina de la libertad de las almas”.²⁹⁹ Estos dos nombres que sirven al autor para referirse al “nuevo estado de cosas” creado por Jesús, invitan al lector a pensar que aquél concibió a “Dios” como un sinónimo de espíritu o de

²⁹⁷ De igual manera, no se pretende tampoco omitir aquella frase lanzada por el Renan en la que afirma, con todas sus letras, que, desde cierto punto de vista, Jesús fue un “anarquista”, esto en la medida en que no tuvo ninguna idea del gobierno civil. Empero ya hemos visto que el bretón se esforzó por dejar en claro que el protagonista de su relato jamás había dejado de pensar que la sociedad pudiese organizarse, si bien no de manera política, sí bajo un principio puramente «moral». Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 229: “Jésus, à quelques égards, est un anarchiste, car il n'a aucune idée du gouvernement civil. Ce gouvernement lui semble purement et simplement un abus [...] Il veut anéantir la richesse et le pouvoir, non s'en emparer.”

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 284: “Hereux qui a pu voir de ses yeux cette éclosion divine, et partager, ne fût-ce qu'un jour, cette illusion sans pareille! Mais plus heureux encore, nous dirait Jésus, celui qui, dégagé de toute illusion, reproduirait en lui-même l'apparition céleste, et, sans rêve millénaire, sans paradis chimérique, sans signes dans le ciel, par la droiture de sa volonté et la poésie de son âme, saurait de nouveau créer en son cœur le vrai royaume de Dieu!”

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 224: “C'est bien le royaume de Dieu, en effet, je veux dire *le royaume de l'esprit*, qu'il fondait, et si Jésus du sein de son Père, voit son œuvre fructifier dans l'histoire, il peut bien dire avec vérité: «Voilà ce que j'ai voulu.» Ce que Jésus a fondé, ce qui restera éternellement de lui, abstraction faite des imperfections qui se mêlent à toute chose réalisée par l'humanité, *c'est la doctrine de la liberté des âmes*. [Era, en efecto, el reino de Dios, quiero decir, *el reino del espíritu*, el que fundaba, y si Jesús, desde el seno de su padre, ve fructificar su obra en la historia, bien puede decir con verdad: «He aquí lo que yo he querido.» Eso que Jesús ha fundado, eso que quedará eternamente de él, abstracción hecha de las imperfecciones que se mezclan a todo lo realizado por la humanidad, *es la doctrina de la libertad de las almas*.]”

conciencia humana –y más cierto– todavía deviene esto último al ser testigos de la afirmación de que todo hombre posee un “Dios escondido” en el fondo de su “conciencia”.³⁰⁰

A este mismo respecto, tampoco debe pasarse por alto la yuxtaposición que el autor hace entre las palabras “libertad” y “alma”, o “libertad” y “conciencia”. Si el “Reino de Dios” es, básicamente, “la doctrina de la libertad de las almas”, la pregunta que se desprende, necesariamente, en torno a una tal afirmación es bastante simple, ¿de qué libertad está hablando aquí el bretón? Y, sobre todo, ¿libertad respecto a qué? A primera vista, su idea de “libertad” parece acercarse, y mucho, al argumento esbozado por Fichte, y desarrollado a plenitud por Hegel, de que el advenimiento de la idea cristiana de Dios permitió al espíritu del hombre particular, “empírico”, conquistar su libertad, es decir, alcanzar la conciencia de su propia infinitud –la auto-conciencia espiritual.³⁰¹ En efecto, Renan da muestras de querer dar a entender algo semejante cuando afirma que el “alma” más “libre” que ha existido en toda la historia de la humanidad, es decir, la de Jesús de Nazaret, fue tal en la medida en que ha sido la que mayor conciencia ha tenido de “Dios”, es decir, de su propia conciencia:

Jesús no tenía visiones, Dios no le hablaba como a alguien fuera de él; Dios estaba en él; él se sentía con Dios, y tomaba de su corazón lo que decía de su padre, y vivió en el seno de Dios a través una comunicación de todos los instantes [...] Jesús no enuncia en ningún momento la idea sacrílega de que él fuera Dios. El se creía en relación directa con Dios, el se creía hijo de Dios. La más alta conciencia de Dios que haya existido en el seno de la humanidad fue la de Jesús.³⁰²

Ahora, si bien es cierto que la auto-conciencia de la “idea pura”³⁰³ es uno de los sentidos que Renan parece conferir en su obra a la palabra libertad, también lo es que existe otro que resulta bastante extraño al que fue concomitante al planteado por aquel par de idealistas germanos. La diferencia es perceptible con relativa facilidad, pues mientras Hegel y Fichte comprendieron al Estado como “la

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.

³⁰¹ *Cfr.*, Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 69-71. *Cfr.*, G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 543-545

³⁰² Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 186-187: “Jésus n'a pas de visions; Dieu ne lui parle pas comme à quelqu'un hors de lui; Dieu est en lui; il se sent avec Dieu, et il tire de son coeur ce qu'il dit de son Père, il vit au sein de Dieu par une communication de tous les instants [...] Jésus n'énonce pas un moment l'idée sacrilège qu'il soit Dieu. Il se croit en rapport direct avec Dieu, il se croit fils de Dieu. La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus.”

³⁰³ *Ibid.*, p. 273

marcha de Dios en la Tierra” –como la “realización de la Idea Ética”– y a la libertad como la participación consciente del individuo en ese Estado,³⁰⁴ el historiador bretón –ya lo hemos señalado en repetidas ocasiones– renegó de cualquier relación entre la “libertad” –“Dios”– y el poder político –el Estado. Una máxima atribuida por Renan al héroe de la *Vida de Jesús* resume por completo el sentido principal que confirió a la palabra libertad: “Dad, dijo él, al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios”.³⁰⁵

La idea lanzada al mundo por Jesús fue, junto a la invasión de los germanos, la causa más activa de la disolución de la obra de los césares. Por un lado, fue proclamado el derecho de todos los hombres a participar del reino de Dios. Por el otro, la religión fue, desde entonces, un principio separado del Estado. Los derechos de la conciencia, sustraídos de la ley política, llegaron a constituir un nuevo poder, el poder espiritual. Ese poder ha mentido más de una vez sobre su origen; durante siglos, los obispos han sido príncipes y el papa ha sido rey [...] Pero el día vendrá en que la separación dará sus frutos, en que el dominio de las cosas del espíritu dejará de llamarse poder y se llamará libertad.³⁰⁶

Ya lo podemos decir ahora: ese “Reino de Dios” por el que luchó y dio la vida “el héroe incomparable de la Pasión, el fundador de los derechos de la conciencia libre”,³⁰⁷ es básicamente un orden social fundado sobre la máxima de la separación –emancipación, liberación– del orden espiritual –lo que atañe a la conciencia individual– con respecto al temporal –lo que atañe al poder político. Es, en pocas palabras, un ideal social cuyo principio esencial consiste en garantizar la libertad de cada cual de

³⁰⁴ Robert Nisbet, *op. cit.*, pp. 273-278. Como lo fue para Hegel, el Estado fue también para Fichte la más grande aspiración individual, tanto en el aspecto material como en el espiritual. El Estado era concebido por él no sólo como el proveedor de seguridad en el plano económico, sino también como la influencia dominante en la vida individual (educación moral).

³⁰⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 412-413: “«Rendez, dit-il, à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu.» Mot profond qui a décidé de l'avenir du christianisme! mot d'un spiritualisme accompli et d'une justesse merveilleuse, qui a fondé la séparation du spirituel et du temporel, et a posé la base du vrai libéralisme et de la vraie civilisation! [“«Dad, dijo él, al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios.»” ¡Frase profunda que ha decidido el porvenir del cristianismo! ¡frase de un espiritualismo perfecto y de una maravillosa precisión, que ha fundado la separación de lo espiritual y de los temporal y ha sentado la base del verdadero liberalismo y de la verdadera civilización!]

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 487-488: “[...] l'idée jetée par Jésus dans le monde fut, avec l'invasion des Germains, la cause de dissolution la plus active pour l'œuvre des Césars. D'une part, le droit de tous les hommes à participer au royaume de Dieu était proclamé. De l'autre, la religion était désormais en principe séparée de l'État. Les droits de la conscience, soustraits à la loi politique, arriverent à constituer un pouvoir nouveau, le «pouvoir spirituel». Ce pouvoir a menti plus d'une fois à son origine; durant des siècles, les évêques ont été des princes et le pape a été un roi [...] Mais le jour viendra où la séparation portera ses fruits, où le domaine des choses de l'esprit cessera de s'appeler un «pouvoir» pour s'appeler une «liberté».”

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 437: “Désormais, en effet, Jésus retrouve toute entière et sans nuage. Les subtilités du polémiste, la crédulité du thaumaturge et de l'exorciste sont oubliées. In ne reste que le héros incomparable de la Passion, le fondateur des droits de la conscience libre, le modèle accompli que toutes les âmes souffrantes méditeron pour se fortifier et se consoler. [A partir de entonces, en efecto, Jesús recuperó toda su entereza sin sombras. Las sutilezas del polemista, la credulidad del taumaturgo y del exorcista son olvidadas. No queda sino el héroe incomparable de la Pasión, el fundador de los derechos de la conciencia libre, el modelo efectuado que todas las almas sufrientes meditarán para fortificarse y consolarse.]”

creer, pensar y expresar lo que su conciencia –su “alma”, su “corazón”, “Dios”– le dictase sin temor a ser censurado o destruido –como había sucedido tanto al autor como al protagonista de la obra– por ninguna “policía espiritual” del poder temporal.

Ahora bien, una vez que han sido re-velados los principales componentes de esa idea del “Reino de Dios” que Renan concibió como creación de su Jesús, es posible, creo yo, comprender más a fondo el sentido de aquella misteriosa afirmación, apuntada al inicio de este apartado, de que la “imagen completa” del dicho “reino” era la del “Apocalipsis”. Lo que la investigación que hasta ahora llevo realizada me ha permitido interpretar en relación a este asunto, es que la imagen plena del “Reino de Dios”, surgida de la *culbute générale* emprendida por Jesús en el seno de su propia sociedad, se relaciona con el Apocalipsis bíblico de una manera bastante particular. Al igual que sucede en las páginas del romance bíblico, en las de la *Vida de Jesús* acontece el fenómeno de que, a través de una sola imagen, se resumen todas las imágenes pre-figuradoras de la redención del “nuevo Pueblo elegido”. Así como en el libro del Apocalipsis se revela de manera progresiva el verdadero significado de todas y cada una de las imágenes redentoras del Antiguo Testamento,³⁰⁸ en la obra de Renan, conforme va desarrollándose la progresiva definición del “Reino de Dios”, se descubre, se revela –o devela– el significado final del concepto. La operación de identificación metafórica que tiene lugar en el libro del Apocalipsis entre el Árbol de la vida, el Cordero pascual, la Tierra prometida, Israel y la Jersualén purificada con la imagen individual de Cristo, la redención,³⁰⁹ se actualiza en la identificación metafórica, llevada a término por Renan, de Galilea, el Pueblo, la humanidad, Jesús y a la libertad con la imagen redentora del “Reino de Dios”.

De ser cierta esta interpretación, el significado total de la *Vida de Jesús* quedaría, entonces, de manifiesto en la imagen cuyos perfiles he ido delineando a lo largo de esta tesis. Yo lo pienso de esa manera, y considero que he dado argumentos suficientes para sostener la hipótesis de que, cada uno de

³⁰⁸ Northrop Frye, *El gran código*, pp. 162-163.

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 194-195. *Cfr.*, *Ap 22: 1-2, Biblia de Jerusalén*, p. 1842.

los componentes de la imagen del “Reino de Dios” –la montaña de Nazaret, el pueblo galileo, la humanidad, Jesús mismo y la libertad– cumplen su función dentro del relato a través de ella. Veamos, pues, cual es el aspecto final, el significado total del principal concepto renaniano. El “Reino de Dios” es, ante todo, un orden social cuyo principio fundamental consiste en la libertad de conciencia. Es “un reino del espíritu, que hace a cada uno [de manera individual] rey y sacerdote”; pero es también un reino “popular”. “La ciudad de Dios”, nació “de la audaz afirmación de un hombre del pueblo [...] amado y admirado desde el principio por el pueblo”,³¹⁰ y tiene a los “pobres”, a los “humildes” como a sus primeros ciudadanos.³¹¹ Y sucede de esa manera porque fue precisamente uno de ellos, un “pobre” semejante a ellos, el que fundó en el mundo la libertad del conciencia, “la forma absoluta del bien y de lo verdadero”,³¹² porque sólo los hombres como Jesús, hombres de “vida activa, honesta”, alejados de la vida política y “en perfecta armonía con el país mismo” –con la Naturaleza–, han sido capaces de dejar “en entera libertad a su imaginación.”³¹³ El “Reino de Dios” es también una idea “democrática”: “todos los hombres”, incluso los ricos, pueden “participar” del reino de libertad traído al mundo por Jesús.³¹⁴

³¹⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 487-488: “Sorti de l'affirmation hardi d'un homme du peuple, éclos devant le peuple, aimé et admiré d'abord du peuple, le christianisme fut empreint d'un caractère originel qui ne s'effacera jamais. Il fut le premier triomphe de la révolution, la victoire du sentiment populaire, l'avènement des simples de cœur, l'inauguration du beau comme le peuple l'entend. Jésus ouvrit ainsi dans les sociétés aristocratiques de l'antiquité la brèche par laquelle tout passera.”

³¹¹ *Ibid.*, p. 358: “Ce vrai royaume de Dieu, ce royaume de l'esprit, qui fait chacun roi et prêtre; ce royaume [...] Jésus l'a compris, l'a voulu, l'a fondé. À côté de l'idée fausse, froide, impossible d'un avènement de parade, il a conçu la réelle cité de Dieu, la «palingénésie» véritable, le Sermon sur la montagne, l'apothéose du faible, l'amour du peuple, le goût du pauvre, la réhabilitation de tout ce qui est humble, vrai et naïf. Cette réhabilitation, il l'a rendue en artiste incomparable par des traits qui dureront éternellement. [Ese verdadero reino de Dios, ese reino del espíritu, que hace a cada uno rey y sacerdote [...] Jesús lo ha comprendido, lo ha querido y lo ha fundado. A un lado de la idea falsa, fría, imposible de un advenimiento de teatro, él ha concebido la auténtica ciudad de Dios, la «palingenesia» verdadera, el Sermón de la Montaña, la apoteosis del débil, el amor del pueblo, la predilección por el pobre, la rehabilitación de todo aquello que es humilde, verdadero, inocente. Aquella rehabilitación la ha llevado a cabo como un artista incomparable, con rasgos que durarán eternamente.]”

³¹² *Ibid.*, p. 160: “l'idée qui se présentait à lui comme la forme absolue du bien y du vrai.”

³¹³ *Ibid.*, p. 247: “Dans ce paradis terrestre, que les grandes révolutions de l'histoire avaient jusque-là peu atteint, vivait une population en parfaite harmonie avec le pays lui-même, active, honnête, pleine d'un sentiment gai et tendre de la vie. Le lac de Tibériade est un des bassins d'eau les plus poissonneux du monde; des pêcheries très fructueuses s'étaient établies, surtout à Bethsaïde, à Capharnahum, et avaient produit une certaine aisance. Ces familles de pêcheurs formaient une société douce et paisible, s'étendant par de nombreux liens de parenté dans tout le canton du lac que nous avons décrit. Leur vie peu occupée laissait toute liberté à leur imagination. Les idées sur le royaume de Dieu trouvaient, dans ces petits comités de bonnes gens, plus de créance que partout ailleurs. Rien de ce qu'on appelle civilisation, dans le sens grec et mondain, n'avait pénétré parmi eux [...] la bonté fût chez eux superficielle et sans profondeur, leurs mœurs étaient tranquilles, et ils avaient quelque chose d'intelligent et de fin [...] Jésus rencontra là sa vraie famille.”

³¹⁴ *Ibid.*, p. 275: “On entrevoit sans peine que ce goût exagéré de pauvreté ne pouvait être bien durable. C'était là un de ces

La libertad de conciencia, el “Dios escondido en el fondo de la conciencia humana”,³¹⁵ es “el Dios de la humanidad”, es el Padre universal de una humanidad hermanada, unida en un abrazo fraternal.³¹⁶ La libertad de conciencia es el supremo “bien”, y no puede ser propiedad de ninguna nación o clase social; es el patrimonio de la humanidad, es “el verdadero reino de Dios que cada uno lleva en su corazón”³¹⁷ – es la redención a la que logrará regresar la humanidad el día en que se decida a convertirse al “culto puro” de la “libertad”, del “Reino de Dios”, creado por el fundador de la secular “religión de la humanidad”.

El nuevo culto

La sola lectura de la afirmación de Renan en relación a que el héroe de su historia fue el “fundador” de la “buena religión de la humanidad”,³¹⁸ casi de manera automática –creo yo–, trae a la mente de quien se enfrenta a la exégesis de la *Vida de Jesús*, los nombres de dos filósofos ya bastante conocidos suyos: el conde de Saint-Simon y Auguste Comte. La declaración del bretón hace recordar a estos dos protagonistas de la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XIX, sobre todo porque invita a pensar que en la obra del primero existe una apropiación del término/concepto “religión de la

éléments d'utopie comme il s'en mêle toujours aux grandes fondations, et dont le temps fait justice. Transporté dans le large milieu de la société humaine, le christianisme devait un jour très facilement consentir à posséder des riches dans son sein. [Se adivina sin dificultad que aquella inclinación exagerada por la pobreza no podía prevalecer por mucho tiempo. Se trataba ésta de uno de esos elementos utópicos que siempre se mezclan a las grandes fundaciones y a los que el tiempo hace justicia. Trasladado al vasto medio de la sociedad humana, el cristianismo debía un día consentir muy fácilmente que los ricos entraran en su seno.]”

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 122-123: “Aucune apparition passagère n'épuise la Divinité; Dieu s'était révélé avant Jésus, Dieu se révélera après lui. Profondément inégales et d'autant plus divines qu'elles sont plus grandes, plus spontanées, les manifestations du Dieu caché au fond de la conscience humaine sont toutes du même ordre. [Ninguna aparición pasajera agota la Divinidad; Dios se ha manifestado antes de Jesús, Dios se manifestará después de él. Profundamente desiguales y, por lo tanto, más divinas en tanto que son más grandes, más espontáneas, las manifestaciones del Dios escondido en el fondo de la conciencia humana son todas del mismo orden.]”

³¹⁶ *Ibid.*, p. 198: “Une idée absolument neuve, l'idée d'un culte fondé sur la pureté du coeur et sur la fraternité humaine, faisant par lui son entrée dans le monde. [Una idea absolutamente nueva, la idea de un culto fundado sobre la pureza del corazón y sobre la fraternidad humana, entraba en el mundo.]”

³¹⁷ *Ibid.*, p. 188-189: “Le Dieu de Jésus n'est pas le despote partial qui a choisit Israël pour son peuple et le protège envers et contre tous. C'est le Dieu de l'humanité. Jésus ne sera pas un patriote comme les Macchabées, un théocrate comme Juda le Gaulonite. S'élevant hardiment au-dessus des préjugés de sa nation, il établira l'universelle paternité de Dieu [...] Accordant aux puissants de la terre, pour lui représentants de la force, un respect plein d'ironie, il fonde la consolation suprême, le recours au Père que chacun a dans le ciel, le vrai royaume de Dieu que chacun porte en son coeur.”

³¹⁸ *Ibid.*, p. 317: “la bonne religion de l'humanité”

humanidad”, el cual, si bien no fue creado por los segundos, sí fue popularizado por ellos en el medio intelectual francés decimonónico.³¹⁹ Ciertamente, como lo veremos a continuación, Renan se valió de los términos “religión de la humanidad” y “religión universal” para caracterizar a la doctrina creada por, y que rinde culto a, Jesús de Nazaret; sin embargo, todavía más cierto es que, aunque terminológicamente hablando su “religión de la humanidad” es idéntica a la de Comte y la de Saint-Simon, conceptualmente es bastante distinta.

Lo primero que salta a la vista al tratar de aprehender qué fue lo que el historiador bretón comprendió por “religión de la humanidad” es la forma en que este último logró conciliar, en un solo concepto, su creencia en que la esencia de la religión –“la cosa esencial de la humanidad”– consistía en ver “en la naturaleza algo más allá de la realidad”,³²⁰ con su franca actitud empirista de rechazo hacia lo “sobrenatural”. Para comenzar a desentrañar el sentido de esta aparente contradicción, será necesario comprender que Renan concibió dos clases distintas de lo “sobrenatural”: lo “sobrenatural particular” y lo “sobrenatural general”. Con la primera palabra designó nuestro autor a “la intervención de la Divinidad [en el mundo] persiguiendo un objetivo especial, el milagro”; y con la segunda, al “alma oculta del universo, el ideal, origen y causa final de todos los movimientos del mundo.”³²¹

El repudio de Renan por la creencia en lo “sobrenatural particular” en cualquier ámbito de la vida, llámese éste religión, filosofía o historia, es algo que es posible observar ya desde las primeras páginas de su *Vida de Jesús*. Por más extraño que esto parezca –sobre todo porque lo hemos encontrado muy cercano las escuelas romántica e idealista alemanas y francesas– a lo largo de su obra el bretón dio algunas muestras de coincidir en un punto muy específico con la postura epistemológica del Auguste

³¹⁹ Cfr., Karl Löwith, *op. cit.*, p. 90. Cfr., Robert Nisbet, *op. cit.*, p. 246 y p. 257.

³²⁰ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 126: “L’homme, dès qu’il se distingue de l’animal, fut religieux, c’est à dire qu’il vit dans la nature quelque chose au-delà de la réalité, et pour lui-même quelque chose au-delà de la mort.”

³²¹ *Ibid.*, p. 36: “J’entends toujours par ce mot «le surnaturel particulier», l’intervention de la Divinité en vue d’un but spécial, le miracle”

Comte de la primera lección del *Curso de Filosofía positiva*:³²² y con esto me refiero más que nada a la idea desarrollada por Renan de que, para llegar al conocimiento, el hombre de ciencia –en este caso el historiador– debía prescindir de todo aquello que “no ofrece ningún indicio experimental”,³²³ es decir, dejar de lado lo que no pudiera observar.³²⁴ Ahora bien, lo que aquí llama más la atención no es el hecho de que el autor se haya asumido a sí mismo como un apasionado empirista y detractor de lo “sobrenatural”; más bien lo que resulta interesante y ampliamente significativo para comprender su idea de la “religión de la humanidad”, es que haya creado a un personaje histórico llamado Jesús de Nazaret idéntico a su creador en su rechazo del “milagro”, de lo “sobrenatural particular”:

En un sentido general, resulta verdadero decir que Jesús no fue taumaturgo y exorcista sino a su pesar. Como sucede siempre en las grandes carreras divinas, él se sometió a los milagros que la opinión exigía, pero no los hacía. El milagro es de ordinario la obra del público y no de aquél a quien se le atribuye. Jesús se negó obstinadamente a hacer los prodigios que la multitud creó para él [...] los milagros de Jesús fueron una violencia que su siglo le hizo, una concesión que le arrancó la necesidad pasajera.³²⁵

La “religión de la humanidad” del Jesús de Renan, ahora sí lo puedo afirmar con todas sus letras, no tiene nada que ver con lo “sobrenatural particular”, con “el milagro”, ya que su propio fundador –nos dice el autor– abominó de él. Sabemos entonces que no hay cabida para esta clase de lo “sobrenatural” en el concepto de “la buena religión” de la que habla este historiador, y sin embargo, aún tenemos que lidiar con el asunto de que el principio básico de la misma, según se nos informa, consiste en la observación en la naturaleza de cierta clase de sobrenaturalidad: lo “sobrenatural general”. Y es aquí donde ya no existe ninguna coincidencia de parte del bretón con el pensamiento comtiano. En este punto

³²² Cfr., Auguste Comte, *Cours de philosophie positive (Tome I)*, p. 8: “Tous les bons esprits répètent, depuis Bacon, qu'il n'y a de connaissances réelles que celles qui reposent sur des faits observés. Cette maxime fondamentale est évidemment incontestable, si on l'applique, comme il convient, à l'état viril de notre intelligence. [Todos los buenos espíritus repiten, desde Bacon, que no hay conocimientos reales más que aquéllos que descansan sobre hechos observables. Dicha máxima fundamental es evidentemente incontestable, si se la aplica, como conviene, al estado viril de nuestra inteligencia.]”

³²³ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 41: “[...] il n'y a pas lieu de croire à une chose dont le monde n'offre aucune trace expérimentale.”

³²⁴ *Ibid.*, p. 38.

³²⁵ *Ibid.*, p. 346: “Dans un sens général, il est donc vrai de dire que Jésus ne fut thaumaturge et exorciste que malgré lui. Comme cela arrive toujours dans les grandes carrières divines, il subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne les faisait. Le miracle est d'ordinaire l'œuvre du public et non de celui à qui on l'attribue. Jésus se fût obstinément refusé à faire des prodiges, que la foule en eût créé pour lui [...] Les miracles de Jésus furent une violence que lui fit son siècle, une concession que lui arracha la nécessité passagère.”

específico, en relación a poner en duda la existencia de una causa primera de todo lo que vemos –Dios–, Renan omite por completo el parecer de aquel filósofo que, años atrás, había asegurado que era un imperativo del pensamiento moderno, positivo, rechazar la actitud mental, propia de los “estados” “teológico” y “metafísico”, que explicaba los fenómenos naturales remitiéndolos a sus causas primeras y últimas.³²⁶

Una probable explicación para la extraña valoración que, no obstante su acusado empirismo, ha hecho Renan de lo “sobrenatural general”, podría ensayarse teniendo en cuenta lo que ya ha sido señalado en el apartado anterior con respecto a que, para él, “lo divino”, lo que está más allá de la realidad actual –el orden actual de cosas–, es lo absolutamente real. Lo “divino”, recordemos, es el “ideal”, es la moral representada en el concepto del “Reino de Dios”. Se conoce muy bien que, no obstante sus connotaciones trascendentalistas, esa moral no era algo que Renan hubiese pensado como propio de algún otro nivel de existencia distinto a este mundo, sino como algo que había acontecido en la historia y cuyo testimonio podía ser conocido por el hombre a través de la observación. Los Evangelios –sobre todo los de Mateo, Lucas, Marcos y el “Quinto evangelio” (“la provincia evangélica”, Palestina)– eran para él, por así decirlo, la prueba empírica de “lo divino”, el testimonio de que el “Reino de Dios” había existido y podía volver a existir en cualquier momento:

La moral no se compone sólo de principios más o menos bien expresados. La poesía del precepto, que lo hace amar, es más que el precepto mismo tomado como una verdad abstracta. Ahora bien, es imposible negar que las máximas tomadas por Jesús a sus precursores no produzcan un efecto por entero distinto en la antigua Ley, en los *Pirké Aboth* o en el Talmud. No ha sido la antigua Ley, no ha sido el Talmud los que han conquistado y cambiado el mundo. Poco original en sí misma, si con eso se quiere dar a entender que uno podría reconstruirla casi en su totalidad con las máximas más antiguas, la moral evangélica permanece como la más alta creación que haya emanado de la conciencia humana, el más bello código de la vida perfecta que ningún moralista haya trazado.³²⁷

³²⁶ Cfr., Auguste Comte, *Cours de philosophie positive (Tome V)*, p. 41.

³²⁷ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 194: “La morale ne se compose pas de principes plus ou moins bien exprimés. La poésie du précepte, qui le fait aimer, est plus que le précepte lui-même, pris comme une vérité abstraite. Or, on ne peut nier que ces maximes empruntées par Jésus à ces devanciers ne fassent dans l'Évangile un tout autre effet que dans l'ancienne Loi, dans les *Pirké Aboth* ou dans le Talmud. Ce n'est pas l'ancienne Loi, ce n'est pas le Talmud qui ont conquis et changé le monde. Peu originale en elle-même, si l'on veut dire par là qu'on pourrait avec des maximes plus anciennes la recomposer presque tout entière, la morale évangélique n'en reste pas moins la plus haute création qui soit sortie de la conscience humaine, le plus beau code de la vie parfaite qu'aucun moraliste ait tracé.”

Al reconocer en las palabras del propio autor de la *Vida de Jesús* la idea de que los Evangelios eran básicamente la encarnación de un principio moral emanado de la “conciencia humana” –sinónimo éste, ya lo hemos visto, de la “divinidad”; alfa y omega de la realidad–, es entonces cuando se revela el significado del hecho de que Renan hubiese concebido a la religión como ver en la naturaleza algo más allá de la realidad. La moral evangélica era para él, aquello que podía observarse en la propia realidad –v. gr., la paradisiaca Galilea– y que al mismo tiempo la sobrepasaba, puesto que conducía hacia el reino de lo puramente espiritual –tan real, o mejor dicho, más real que la realidad misma.

Ahora bien, ante una actitud como ésta, quiero decir, ante el argumento lanzado por el bretón de que la “moral evangélica” es lo “sobrenatural”, lo “divino”, no es posible ignorar la existencia de una cierta cercanía entre la concepción de “religión de la humanidad” del bretón con respecto a la “religión universal” del conde de Saint-Simon. La proximidad entre los conceptos de ambos autores emana del hecho de que los dos sostuvieron que los Evangelios eran la fuente de la que brotaba la moral divina, la religión sobre la cual debía fundarse la sociedad perfecta.³²⁸ En efecto, cada uno de ellos concibió a la moral como lo que había de “divino” en la religión; en eso su pensamiento coincide sin ninguna objeción. Sin embargo, conforme uno profundiza sobre lo que cada uno de ellos entendió por moral evangélica, cualquier rastro de afinidad entre su pensamiento comienza a desvanecerse. Por un lado, tenemos a un Saint-Simon que afirmó que toda la doctrina de Jesús se resumía en la encomienda que éste había hecho a sus apóstoles de “organizar a la especie humana de la manera más favorable a la mejoría [material y moral] de los más pobres”;³²⁹ por el otro, observamos a un Renan que ha asegurado que “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”, era el principio fundamental del cristianismo. El primero de ellos habría de poner todo el énfasis de la nueva religión de la que se asumía fundador, en la interpretación del principio cristiano de la “fraternidad humana” como la contribución de

³²⁸ *Cfr.*, Claude Henry de Rouvroy, conde de Saint-Simon, *op. cit.*, p. 75.

³²⁹ *Ibid.*, p. 49.

todos los actores sociales a la mejora de las condiciones materiales de vida de la clase más pobre;³³⁰ mientras tanto, el segundo, si bien sostendría que la idea de que el “Reino de Dios” implicaba también al “reino de los pobres”, haría siempre hincapié en la tesis de que lo que verdaderamente había predicado Jesús había sido “el cielo de las almas puras [...] la perfecta nobleza de los hijos de Dios, la santidad cumplida, la total abstracción de las manchas del mundo, la libertad, en fin, que la sociedad real excluye como una imposibilidad y que no posee toda su amplitud sino en el dominio del pensamiento.”³³¹

Así entonces, es posible concluir que, en la concepción de Renan de la religión fundada por su héroe, todo se reducía nuevamente a ese principio básico del que ya he hablado en el apartado anterior: la libertad de conciencia. La “religión de la humanidad” era la “doctrina de la libertad de las almas”, era el “Reino de Dios”; era la vida del propio Jesús —el ser más libre que había existido en toda la historia— convertida en culto, es decir, en la eterna aspiración de la actividad humana:

Está permitido llamar divina a esa sublime persona que, cada día, preside todavía el destino del mundo [...] en el sentido de que Jesús es el individuo que ha hecho dar a su especie el más grande paso hacia lo divino. La humanidad, tomada en su conjunto, ofrece un ensamble de seres bajos, egoístas, superiores al animal solamente en que su egoísmo está más reflexionado. Sin embargo, en medio de esa vulgaridad uniforme, columnas se elevan hacia el cielo y dan testimonio de un destino más noble. Jesús es la más alta de esas columnas que muestran al hombre de dónde viene y hacia dónde debe tender [la libertad]. En él está condensado todo lo que de bueno y elevado hay en nuestra naturaleza. No fue impecable; venció las mismas pasiones que nosotros combatimos [...] Pero jamás nadie como él ha hecho predominar en su vida el interés de la humanidad sobre las vanidades mundanas. Consagrado sin reserva a su idea, subordinó todo a ella de tal modo que el universo no existió más para él. Es gracias a ese acceso de voluntad heroica que ha conquistado el cielo [...] El no vivía sino de su Padre y de la misión divina que tenía la convicción de llevar a cabo.³³²

La “religión de la humanidad” fundada por Jesús puede, entonces, ser interpretada aquí como “la

³³⁰ *Ibid.*, p. 34.

³³¹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 491-492: “Il a créé le ciel des âmes pures [...] la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la sainteté accomplie, la totale abstraction des souillures du monde, la liberté enfin, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée.”

³³² *Ibid.*, pp. 501-502: “Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine [...] en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin. L'humanité prise en masse offre un assemblage d'êtres bas, égoïstes, supérieurs à l'animal en cela seul que leur égoïsme est plus réfléchi. Cependant, au milieu de cette uniforme vulgarité, des colonnes s'élèvent vers le ciel et attestent une plus noble destinée. Jésus est la plus haute de ces colonnes qui montrent à l'homme d'où il vient et où il doit tendre. En lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature. Il n'a pas été impecable; il a vaincu les mêmes passions que nous combatons [...] Mais jamais personne autant que lui n'a fait prédominer dans sa vie l'intérêt de l'humanité sur les vanités mondaines. Voué sans réserve à son idée, il y a subordonné toute chose à un tel degré que l'univers n'exista plus pour lui. C'est par cet accès de volonté héroïque qu'il a conquis le ciel [...] Il ne vivait que de son Père et de la mission divine qu'il avait la conviction de remplir.”

religión de la humanidad” en el sentido de que la libertad de conciencia –el principio moral que constituía a dicha religión– es concebida por Renan como un valor propio de la humanidad entera.³³³ El significado de la partícula de empleada por el autor es totalmente de pertenencia: el cristianismo es la religión que ha otorgado al hombre su libertad –una libertad que siempre fue suya, pero de la cual no fue consciente sino hasta el advenimiento del héroe. Jesús, afirma Renan, fue precisamente ese grande hombre que estableció “el culto puro, sin fecha, sin patria”;³³⁴ quien fundó el “cristianismo”, la religión particular, histórica, que “se ha convertido casi en sinónimo de religión”; quien puso los cimientos de “la religión *en* la humanidad [...] de la religión absoluta, que nada excluye y que nada determina que no sea el sentimiento [la libertad].”³³⁵

De vital importancia para lo que se intenta demostrar en esta tesis será señalar que este reconocimiento de Jesús como el fundador de “la religión” de y en “la humanidad”, como el “hombre-dios” que ha redimido a los hombres en tanto les ha enseñado a ser libres, llegará a su *climax* en las últimas páginas de la *Vida de Jesús* –tal y como debe suceder en todo buen romance.³³⁶ El héroe, se nos dice, ha muerto, y de la peor forma posible –entregado al poder secular extranjero por sus propios compatriotas; y, sin embargo, Renan exalta a su crucificado hasta llegar a la apoteosis. ¿Por qué?, porque ha triunfado; porque a pesar de su muerte, o mejor dicho, a causa de su muerte, se ha erigido como el fundador de la “religión de la humanidad”, de “la libertad”. Es por eso que, dirigiéndose a Jesús y no a su audiencia, pero ciertamente pendiente de que ésta última de testimonio de sus palabras, el autor

³³³ La “religión de la humanidad” renaniana no es, pues, en ese sentido, una «religión» «de la humanidad» comprendida como una «adoración» sistemática del hombre hacia sí mismo basada en un «sentimiento fraternal», tal y como la habría imaginado Comte. Uno de los puntos culminantes de la política positiva de Comte es precisamente la «religión de la humanidad», cuyo dogma principal consistía, como él mismo lo indicó, en reorganizar a la sociedad “sin Dios ni rey, bajo la preponderancia normal, a la vez privada y pública del sentimiento social, convenientemente asistido por la razón positiva y la actividad real.” Cfr. Auguste Comte, *Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'humanité (Tome I)*, Osnabrück, Otto Zeller, 1967, p. 127: “[...] réorganiser sans dieu ni roi, sous la seule prépondérance normale, à la fois privée et publique, du sentiment social, convenablement assisté de la raison positive et de l'activité réelle.”

³³⁴ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 317-318: “Il fonda le culte pur, sans date, sans patrie, celui qui pratiqueront toutes les âmes élevées jusqu'à la fin de temps.”

³³⁵ *Ibid.*, pp. 492- 493: “«Christianisme» est ainsi devenu presque synonyme de «religion» [...] Jésus a fondé la religion *dans* l'humanité [...] Jésus a fondé la religion absolue, n'excluant rien, ne déterminant rien si ce n'est le sentiment.” Las cursivas son mías.

³³⁶ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 187.

canta un himno al héroe, un elogio que en verdad hace honor a la estructura narrativa que aquél ha dado a su obra:

Reposa ahora en tu gloria, noble iniciador. Tu obra está terminada; tu divinidad está fundada [...] Al precio de algunas horas de sufrimiento, que ni siquiera afectaron tu gran alma, has comprado la más completa inmortalidad. ¡Por miles de años el mundo dependerá de ti! Bandera de nuestras contradicciones, serás el signo alrededor del cual se libraré la más ardiente batalla. Mil veces más vivo, mil veces más amado desde tu muerte que durante los días de tu paso aquí abajo, a tal grado te convertirás en la piedra angular de la humanidad, que arrancar tu nombre del mundo sería conmoverlo hasta sus cimientos. Ya no se distinguirá más entre Dios y tú. Vencedor pleno de la muerte, tomarás posesión del reino al que te seguirán, por el camino real que has trazado, siglos de adoradores.³³⁷

Esta imagen dibujada por Renan al momento del “último suspiro” de su Jesús —el punto preciso al cual el historiador debe asumir como el fin de la vida de este hombre, guardándose de pensar en las quimeras de la resurrección—,³³⁸ no me dejará mentir todo aquél que haya leído las últimas páginas del Apocalipsis de Juan, recuerda, y mucho, a la imagen de la “nueva Jerusalén”, la imagen de aquella “novia” que, engalanada, baja del cielo para sus bodas con el “Cordero”.³³⁹ Aquí la “novia” es el “reino del espíritu” a que encamina la “religión de la humanidad”, es el culto a la libertad por el que tanto han batallado el héroe y la humanidad a la que el primero conduce.

La *Vida de Jesús* finaliza, pues, de la misma manera como lo hace el romance bíblico: con el descubrimiento de la gran hazaña efectuada en sus páginas y con el reconocimiento de que el protagonista ha probado ser un héroe, un redentor de su sociedad.³⁴⁰ Como ocurre con el “Cordero” del libro del Apocalipsis, a este Jesús se le asume igualmente en el papel del “del alfa y el omega, *el Primero y el Último*, el Principio y el Fin”,³⁴¹ “el retoño y el descendiente de David, el Lucero radiante

³³⁷ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 476: “Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton œuvre est achavée; ta divinité est fondée [...] Au prix de quelques heures de souffrance, qui n'ont pas même atteint ta grande âme, tu as acheté la plus complète immortalité. Pour des milliers d'annes, le monde va relever de toi! Drapeau de nos contradictions, tu seras le signe autour duquel se livrera la plus ardente bataille. Mille fois plus vivant, mille fois plus aimé depuis ta mort que durant les jours de ton passage ici-bas, tu deviendras à tel point la pierre angulaire de l'humanité, qu'arracher ton nom de ce monde serait l'ébranler jusqu'aux fondements. Entre toi et Dieu, on ne distinguera plus. Pleinement vainqueur de la mort, prends possession du royaume où te suivront, par la voie royale que tu as tracée, des siècles d'adorateurs.”

³³⁸ *Ibid.*, p. 482.

³³⁹ Ap 21: 1-4, *Biblia de Jerusalén*, p. 1841.

³⁴⁰ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 187.

³⁴¹ Ap 22: 13, *Biblia de Jerusalén*, p. 1842.

del alba”.³⁴² El protagonista de la obra de Renan, lo hemos visto, también él es reconocido como el alfa y el omega de la historia: él es “la piedra angular de la humanidad”, y arrancar su “nombre del mundo sería conmoerlo hasta sus cimientos.”

³⁴² Ap 22: 16, *Biblia de Jerusalén*, p. 1843.

CONCLUSIONES

Poco más de cuarenta años antes de que Hayden White lanzara ese polémico exhorto a los historiadores para que tomaran conciencia de las implicaciones éticas inmanentes a la construcción de sus producciones discursivas –exhorto que quienes pertenecemos al gremio de la historiografía conocemos mejor por el título de *Metahistoria*–, el sociólogo Karl Mannheim, en ésa su primera obra de gran alcance que, con el paso del tiempo, ha llegado a ser considerada como un verdadero clásico de los estudios sociológicos –y me refiero aquí, claro está, a *Ideología y Utopía*–, planteaba ya la hipótesis de que la situación histórico-social de todo ser humano –su pertenencia a un grupo o clase social determinada– condicionaba sus experiencias, opiniones, percepciones e interpretaciones.³⁴³ Cabe aclarar, sin embargo, que al destacar la precedencia del sociólogo húngaro en el reconocimiento de las implicaciones ideológicas de los discursos y acciones de los hombres, de ninguna manera pretendo demeritar la aportación de White al ámbito de la teoría y filosofía de la historia. Todo lo contrario; considero que parte de la genialidad de la propuesta del teórico norteamericano –como la de cualquier otro genio intelectual– ha consistido precisamente en la capacidad que tuvo de retomar, re-interpretar y actualizar los postulados de las teorías de autores como Mannheim en el cuadro de una propuesta personal de resolución de un problema determinado –en su caso particular, la problemática de que, allá por la década de los sesenta y setenta del pasado siglo, la producción historiográfica, por el simple hecho de considerarse académica y científica, se pensaba aséptica de toda impronta ideológica, cosa que al teórico le importaba desmentir.³⁴⁴

Ahora bien, si en las páginas de esta “Conclusión” relativa al análisis que he efectuado de la *Vida de Jesús* de Ernest Renan he traído a colación las obras y propuestas teóricas de Mannheim y White,

³⁴³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to Sociology of Knowledge*, translated from German by Louis Wirth and Edward Shils, New York, Harvart Book-Harcourt, Inc., 1936, p. 56.

³⁴⁴ *Cfr.*, Hayden White, *The content of the form*, p. 58

debo puntualizar que no es por el puro capricho de hacerlo, sino por una razón de alto calibre: porque fue, primordialmente, la lectura de sus textos la que me llevó a plantear la hipótesis –una de las principales de este trabajo de investigación– de que el significado total de la *Vida de Jesús* –y el de la idea de la historia de la cual dicha obra es manifestación– está dado por un polo ético que atrae, ordena y da sentido a todos y cada uno de los acontecimientos que la componen.

Karl Mannheim, por su parte, llama “elemento utópico” a ese cúmulo de “esperanzas, anhelos y propósitos” que se constituye como el “principio organizativo” que modela –y no sólo de manera cronológica, sino también significativa– la manera como experimentamos el tiempo histórico –el pasado, el presente y el futuro.³⁴⁵ Hayden White, por la suya, denomina “órdenes político-sociales” o “sistemas morales” a esos “centros organizativos” con respecto a los cuales se miden y adquieren significado –ético– los acontecimientos de los relatos históricos.³⁴⁶ Los planteamientos de ambos, los del sociólogo y los del teórico de la historia, me han servido como clave de lectura para abordar el estudio de la *Vida de Jesús*. Gracias a sus respectivas aportaciones a la sociología del conocimiento y a la filosofía de la historia, he sido capaz de vislumbrar que la *opus magna* de Renan no fue concebida como una “simple aglomeración de pequeños hechos”, sino como una estructura unitaria de acontecimientos amalgamados por “un sentimiento profundo”:³⁴⁷ por la idea de que la existencia individual de Jesús de Nazaret –la metáfora del devenir humano– tenía como meta la realización social del progreso y la libertad –el “Reino de Dios”.

A la vista de lo dicho en el párrafo anterior, y aunque parezca al intelecto un hecho por demás obvio, habrá que señalar con todas sus letras –sobre todo en razón de las implicaciones éticas que guarda– que el dicho “Reino de Dios” del que nos habla Renan a lo largo de su obra, da claras muestras de ser una “utopía” en el sentido que Karl Mannheim, y Hayden White siguiendo a éste último, han

³⁴⁵ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 209.

³⁴⁶ Hayden White, *The Content of the Form*, p. 11.

³⁴⁷ Cfr., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 120

atribuido a esta palabra. El historiador bretón jamás lo dice de esa manera; de hecho, ya hemos sido testigos de cómo se esfuerza en señalar que el “reino del espíritu” es una “realidad”, no una “quimera”, no una “utopía”; sin embargo, a pesar de la opinión contraria que a este respecto pudiese haber guardado nuestro historiador, aquí se interpretará a su “Reino de Dios” como una “utopía”. En primer lugar, porque se trata del producto de un pensamiento –me refiero al pensamiento de Renan, aunque también podría decirse lo mismo de su Jesús– que es incongruente con los elementos de una realidad histórica determinada –con su estructura económica y política, con sus formas de pensamiento, de socialización, *etcetera*; y en segundo lugar, porque ese mismo pensamiento tiene una impronta netamente revolucionaria, ya que se encuentra orientado hacia la destrucción del orden de cosas existente:³⁴⁸

Aquel esfuerzo impotente de fundar una sociedad perfecta a sido la fuente de la tensión extraordinaria que siempre ha hecho del verdadero cristiano un atleta en lucha con el presente [...] Incluso en nuestro tiempo, días confusos en que los más auténticos continuadores de Jesús son aquellos que parecen repudiarlo, los sueños de organización ideal de la sociedad, que tienen tantas analogías con las aspiraciones de las sectas cristianas primitivas, no son, en un sentido, sino el florecimiento de la misma idea, una de las ramas de aquel árbol inmenso donde germina todo pensamiento del porvenir y cuyo tronco y raíz será eternamente el reino de Dios. Todas las revoluciones sociales de la humanidad estarán unidas a esa expresión. Pero manchadas de un grosero materialismo, aspirando a lo imposible, es decir, a fundar la felicidad universal sobre medidas políticas y económicas, las tentativas socialistas de nuestro tiempo permanecerán infértiles, hasta que tomen por regla el verdadero espíritu de Jesús, quiero decir, el idealismo absoluto, el principio que dice que para poseer la tierra hace falta renunciar a ella.³⁴⁹

A la luz de lo planteado en esta cita, pero también teniendo en mente lo que he expuesto a lo largo de esta investigación, incluso podría atreverme a ir más aún más lejos y aventurarme a postular que el de Renan es un pensamiento utópico de un tipo muy particular: quiliástico –es decir, un pensamiento que concibe la realización “aquí y ahora” del milenio, del advenimiento de un reino de

³⁴⁸ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 192-193.

³⁴⁹ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 361-363: “Cet effort impuissant pour fonder une société parfaite a été la source de la tension extraordinaire qui a toujours fait du vrai chrétien un athète en lutte contre le présent [...] Des nos jours même, jours troublés où Jésus n'a pas de plus authentiques continueurs que ceux qui semblent le répudier, les rêves d'organisation idéale de la société, qui ont tant d'analogie avec les aspirations des sectes chrétiennes primitives ne sont en un sens que l'épanouissement de la même idée, une des branches de cet arbre immense où germe toute pensée d'avenir, et dont le «royaume de Dieu» sera éternellement la tige et la racine. Toutes les révolutions sociales de l'humanité seront greffées sur ce mot-là. Mais entachées d'un grossier matérialisme, aspirant à l'impossible, c'est-à-dire à fonder l'universelle félicité sur des mesures politiques et économiques, les tentatives «socialistes» de notre temps resteront infécondes, jusqu'à ce qu'elles prennent pour règle le véritable esprit de Jésus, je veux dire l'idéalisme absolu, ce principe que, pour posséder la terre, il faut y renoncer.”

Dios terrenal presidido por el Cordero. La idea del “Reino de Dios” que Renan atribuye a su héroe y que se consolida como el orden socio-político que hace las veces de polo significativo de la *Vida de Jesús*, lo podremos comprender ahora al observar de manera retrospectiva el desarrollo de esta tesis, posee muchas de las características de la utopía quiliástica o milenarista.

Pensemos, por ejemplo, en el postulado renaniano que nos invita a observar al “Reino de Dios” en las imágenes llenas de sensualidad de aquella “sonriente Galilea” a cuya visión, se nos dice, estuvo abocado Jesús durante casi treinta años, y más pronto que tarde recordaremos a todos aquellos místicos milenaristas que, empezando por Juan de Patmos y terminando con Thomas Münzer,³⁵⁰ aseguraron – como el propio Renan– haber visto o sentido en su corazón el Reino de Dios en la Tierra. En el “pensamiento quiliástico”, afirma Mannheim, la “experiencia sensual aparece inseparable de la espiritualidad”.³⁵¹ y nada más, pero tampoco nada menos, es lo que da la impresión de estar aconteciendo cuando el historiador bretón nos habla del “Reino de Dios” como un reflejo de esa naturaleza paradisiaca llamada Galilea –la del presente y la del pasado– o de su presencia neta en el “corazón” humano.³⁵²

Pero más revelador todavía del pensamiento quiliástico de nuestro autor es la absoluta relevancia que ha conferido éste a la “revolución” –llamada también “Reino de Dios”– encabezada por su Jesús. La *culbute générale* liderada por el héroe de la *Vida de Jesús* se trata –ya lo hemos visto– de un desgarramiento social esencialmente violento, el cual, sin embargo, es concebido al mismo tiempo como algo valioso en sí mismo, en tanto se trata no sólo de un combate que busca demoler al “orden de cosas establecido”, sino también de uno que tiene como finalidad crear “un nuevo estado de la humanidad”. Aquello por lo que pugnan Renan y su Jesús viene, pues, a ser lo que Mannheim habría sin duda

³⁵⁰ Cfr., Ap 21: 1, *Biblia de Jerusalén*, p. 1841: “Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva –porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya.” Cfr., Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An introduction to sociology of knowledge*, p. 216.

³⁵¹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 216.

³⁵² Cfr., Ernest Renan, *Vie de Jésus*, pp. 122-123:

definido como la característica “destrucción creativa” de los movimiento quiliásticos: una revolución que no es tanto un medio para alcanzar una meta racional, como un valor en sí mismo –el único principio creativo que puede lograr la realización de las aspiraciones y esperanzas en el presente inmediato.³⁵³

La realización del ideal en el presente inmediato, en el aquí y el ahora –en este mundo– y a través de la revolución, es el núcleo del pensamiento quiliástico³⁵⁴ –y es también, puedo decirlo ahora, y sin temor a equivocarme, la máxima aspiración, el centro organizativo de la conciencia histórica del autor de la *Vida de Jesús*. El “Reino de Dios” fundado por el protagonista de esta obra, el ideal renaniano de una “sociedad perfecta” cimentada sobre la libertad de conciencia, no es, en ningún sentido, una “idea” que sirva únicamente como una suerte de vara de medir del curso de los eventos por medio de la cual se toma conciencia de lo que se debe mejorar para reconstruir a la sociedad en un futuro lejano –la utopía liberal. No.³⁵⁵ El “reino del espíritu” –nos dice Renan– ha sido ya alcanzado una vez en el pasado; ha tenido realidad,³⁵⁶ y puede volver a tenerla en cualquier momento:

El hombre no ha podido permanecer ahí; porque no se alcanza el ideal más que por un momento. La palabra de Jesús ha sido un relámpago en una noche oscura; han sido necesarios dieciocho siglos para que los ojos de la humanidad (¡qué digo, de una porción ínfima de la humanidad!) se hayan habituado a ella. Pero el destello se transformará en luz plena y, después de haber todos los círculos de errores, la humanidad regresará a esa palabra como a la expresión inmortal de su fe y de sus esperanzas.³⁵⁷

Esta particularidad del pensamiento histórico de Renan se ha vuelto reconocible –por lo menos en lo que a mí respecta– sólo a través de la clave de lectura que he decidido emplear para analizar su *Vida de Jesús*, quiero decir, por medio de su concepción como una estructura verbal en forma de

³⁵³ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 217.

³⁵⁴ *Idem*.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

³⁵⁶ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, p. 200: “Il n'y avait pas encore de chrétiens; le vrai christianisme cependant était fondé, et jamais sans doute il ne fut plus parfait qu'à ce premier moment. [Aún no había cristianos; el verdadero cristianismo, sin embargo, estaba fundado, y sin duda jamás fue tan perfecto como en aquel primer momento.]”

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 318: “L'homme n'a pu s'y tenir; car on n'atteint l'idéal qu'un moment. Le mot de Jésus a été un éclair dans une nuit obscure; il a fallu dix-huit cents ans pour que les yeux de l'humanité (que dis-je! d'une portion infiniment petite de l'humanité) s'y soient habitués. Mais l'éclair deviendra le plein jour, et, après avoir parcouru tous les cercles d'erreurs, l'humanité reviendra à ce mot-là, comme à l'expression immortelle de sa foi et de ses espérances.”

discurso en prosa narrativa con una trama determinada: de romance. En virtud de esto último, he sido capaz de discernir en esta obra la existencia de una unidad de sentido conferida a la misma por un centro organizativo –el “Reino de Dios”–, por un sistema socio-político que, en el conflicto con otro sistema de la misma naturaleza –la “Ley mosaica”–, permitió al autor la ordenación jerárquica de los acontecimientos y la producción de un significado moral determinado.

Así entonces, a la vista de la reflexión que en las páginas de esta “Conclusión” he emprendido en relación al ideal utópico latente en la trama del relato que cuenta Renan, puedo decir, con toda seguridad, que la *Vida de Jesús* presenta una trama de romance en la medida en que se encuentra plenamente determinada por la idea de que la realidad, la historia misma, es concebida como un romance encaminado hacia la realización del milenio: el personaje Jesús –en tanto representante del Pueblo, de la Humanidad–, su vida no es sino una metáfora –la metáfora de metáforas– del devenir humano enfrascado en la búsqueda de la realización plena, en el aquí y el ahora, del ideal. El historiador bretón, lo hemos visto, narra la historia de cómo Jesús se mueve, progresa, desde un estadio de franca parálisis –la sociedad judía a la que pertenece– hacia otro que no sólo es “mejor” sino que es “perfecto” –la “idea absoluta”, la total “libertad de conciencia”. Es la propia estructura del romance elegida por el historiador –de manera consciente o inconsciente– para comprender la realidad, la que así lo determina: el héroe parte de un punto de plana normalidad, después se sumerge en un combate a muerte con un monstruo, y finalmente alcanza el ideal, lo realiza. En este caso en particular, en tanto que es el romance bíblico el que parece tener una mayor influencia en la configuración de las tramas de la existencia individual de Jesús y de la de la Historia Universal –las cuales, a final de cuentas, no son sino una y la misma–, la búsqueda emprendida por el héroe Jesús/Pueblo/Humanidad es la del regreso a casa, al Paraíso perdido: la reconciliación de Dios con sus criaturas.

Karl Löwith afirma que Hegel fue “el último filósofo de la historia en la medida en que fue el último filósofo cuyo inmenso sentido histórico estuvo todavía contenido y disciplinado por la tradición

cristiana”, porque para él, la Historia Universal era, de manera esencial y no sólo convencional, una Historia “antes de Cristo (a. C.)” y “después de Cristo (d. C.)”.³⁵⁸ Yo me atrevería a afirmar algo muy semejante para el caso de Renan: que el bretón fue uno de los últimos historiadores –quizás el último– cuyo sentido histórico halló cobijo bajo el marco de significados provisto por la historia cristiana de cumplimiento y salvación. No es, pues, causal que el análisis que he realizado de cada uno de los conceptos conscientemente empleados por este historiador –naturaleza, raza, individuo, conservadurismo, revolución, libertad– para explicar y comprender el curso progresivo de una realidad histórica concreta, particular –la vida del fundador del cristianismo–, dispuestos de la manera como la propia trama del relato invita a ordenarlos, haya permitido observar la aparición de una serie imágenes que dotan a la *Vida de Jesús* y al concepto renaniano de la Historia Universal, de un significado profundamente cristiano: el nacimiento de un ser ínfimo en medio de una naturaleza divina, es decir, en la cima de una montaña sagrada en la que toma conciencia de su papel de libertador; la progresiva transformación de este Don nadie en un auténtico Mesías, en el representante y redentor de su Pueblo; el combate a muerte del héroe con los poderosos de la Tierra –y el dragón su símbolo– que mantienen esclavizado a su Pueblo; la muerte salvadora del héroe y su reconocimiento como el único camino hacia la redención.

Y sin embargo, a pesar de encontrarse Renan inmerso en un universo imaginativo cuyas raíces es posible rastrearlas en el relato y la imaginería bíblicos, lo que distingue a su conciencia histórica –como también a la de Hegel– de la de san Agustín, Joaquín de Fiore o Bossuet, es que el primero ya no pensaba –como sí lo hicieron los segundos– que la historia de la humanidad consistía en el andar de ésta en el mundo de la mano de la Providencia hacia un milenio espiritual más allá de la historia. Para el historiador bretón, la humanidad en su devenir ya no era guiada por nada que no fuera su humana voluntad –“el Dios escondido en el fondo de la conciencia humana”–, y su andar ya no tenía como meta

³⁵⁸ Karl Löwith, *op. cit.*, p. 57.

un mundo distinto a éste. Según nos la deja observar Renan en su *Vida de Jesús*, su idea de la historia consistía en la búsqueda de la humanidad de un milenio secular llamado progreso, llamado libertad.

APÉNDICES

Cronología de la vida de Ernest Renan

1823. 28 de febrero. Nacimiento en Tréguier de Joseph-Ernest Renan. Tercer hijo de Philibert Renan, capitán de barco de cabotaje, y de Magdelaine Féger Lasbleiz, originaria de Lannion. Sus hermanos mayores eran, Alain, nacido en 1809, y Henriette, nacida en 1811.
1828. 1ro de julio. Se descubre el cadáver de Philibert Renan a treinta kilómetros de Saint-Malo. Su navío había desaparecido desde el 11 de juni. Su muerte deja a su familia en un estado próximo a la miseria. Madame Renan se refugia en Lannion con su familia, llevando también a Henriette y a Ernest.
1832. Septiembre. Ernest Renan entra a la Escuela eclesiástica de Tréguier, en octavo grado. Se muestra excelente alumno.
- 1837-1838. Último año escolar de Renan en la Escuela eclesiástica de Tréguier. Obtiene los primeros lugares en todas las materias.
1838. Septiembre. A instancias de su hermana Henriette, Renan obtiene una beca en el pequeño seminario de Saint Nicolas-du-Chardonnet, en París, dirigido por el abad Dupanloup.
1841. Enero. Henriette acepta un puesto como institutriz en la casa del conde André Zamoyski, en Polonia.
19 de octubre. Renan entra al seminario de Issy-les-Molinaux para hacer dos años de estudio de filosofía.
1843. 12 de octubre. Renan pasa al seminario de Saint-Sulpice en París. Tiene sus primeras dudas acerca de su vocación religiosa.
1845. Abril-junio. Crisis religiosa de Renan. Viaje a Bretaña. Escribe el *Ensayo psicológico sobre Jesús*.
9 de octubre. Renan regresa a París. Deja el seminario de Saint-Sulpice.
1846. 23 de octubre. Renan recibe la Licencia en Letras.
1847. 2 de mayo. Renan obtiene el premio Volney del Instituto de Francia, por su memoria *Ensayo histórico y teórico sobre las lenguas semíticas*.
13 de agosto. Se convierte en miembro de la Sociedad asiática.
1848. Septiembre. Renan es recibido en la primera agregación de filosofía.
1849. 15 de marzo y 15 de abril. Renan publica en *La Liberté de Penser* un largo artículo sobre *Los historiadores críticos de la vida de Jesús*, el cual llama la atención de Quinet y Michelet.
20 de agosto-19 de septiembre. En Saint-Malo, Renan trabaja en *El porvenir de la ciencia*.

Septiembre. Renan obtiene del ministro Falloux una misión en Italia destinada a explorar las bibliotecas romanas.

1851. 27 de abril. Renan es nombrado numerario del departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional.

1852. Renan recibe su doctorado en letras con una tesis sobre *Averroes y el averroísmo* y con una tesis latina sobre *La filosofía peripatética en Syros*.

1856. 11 de septiembre. Renan se desposa con Cornélie Scheffer, hija de Henry Scheffer y nieta de Ary Scheffer.

Diciembre. Renan es elegido para ocupar el sillón de Augustin Thierry en la Academia de Inscripciones.

1857. 23 de marzo. Publicación de los *Estudios de historia religiosa*, donde Renan manifiesta su deseo por estudiar los orígenes del cristianismo.

28 de octubre. Nacimiento de Ary Renan.

1860-1861. Renan obtiene del gobierno una misión arqueológica en Fenicia. En septiembre de 1861, Henriette Renan cae enferma en Amschit y muere pocos días después.

1862. 11 de enero. Por decreto, Renan es nombrado profesor del Colegio de Francia.

22 de febrero. Lección de apertura de Renan en el Colegio de Francia titulada De la parte de los pueblos semíticos en la historia de la civilización.

26 de febrero. El ministerio de Instrucción pública suspende el curso de Renan bajo pretexto de que éste exponía doctrinas injuriosas a la fe cristiana que provocaban peligrosas agitaciones.

1ro de marzo. Nacimiento de Noémi Renan.

1863. 24 de junio. Aparece en librerías la *Vida de Jesús*.

1864-1865. Segundo viaje de Renan al Oriente. Visitará Egipto, Damasco, Antioquía, Grecia y Asia Menor.

1866. Aparición de Los apóstoles, tomo II de la *Historia de los orígenes del cristianismo*.

1867. 25 de enero. Renan propone a la Academia de Inscripciones la composición de un *Corpus inscriptionum semiticum*.

1ro de septiembre. Publicación de la decimotercera edición de la *Vida de Jesús*.

1868. 10 de marzo. Publicación de *Cuestions contemporáneas*.

1869. Candidato a las elecciones legislativas en Seine-et-Marne. No resulta electo.

1870. Julio. Renan acompaña al príncipe Jérôme Napoléon en un viaje al mar del Norte. En Noruega tiene noticia de la declaración de guerra contra Prusia.

21 de julio. Renan regresa a París.

17 de noviembre. Renan es reintegrado al Colegio de Francia a instancias de Jules Simon.

1871. Instalado en Versalles, Renan escribe sus *Diálogos y fragmentos filosóficos*.
6 de diciembre. *Publicación de La reforma intelectual y moral*.
1875. Renan comienza la escritura de sus *Recuerdos de infancia y juventud*.
1878. 13 de junio. Elegido para ocupar el sillón de Claude Bernard en la Academia francesa. Sus padrinos: Alfred Mézières, Victor Hugo y Jules Simon.
1881. 14 de noviembre. Aparición de *Marco Aurelio*, último volumen de la *Historia de los orígenes del cristianismo*.
1882. 11 de marzo. Renan dicta en la Sorbona la conferencia: *¿Qué es una nación?*
1883. Mayo. Elegido administrador del Colegio de Francia.
1884. 14 de noviembre. Elegido presidente de la Sociedad asiática.
1886. Aparición del primer volumen de la *Historia del pueblo de Israel*.
1890. 9 de abril. Publicación de *El porvenir de la ciencia*, escrito entre 1848 y 1849.
1892. Renan cae enfermo en Rosmapamon.
2 de octubre. Muerte de Renan.

Capitulado de la Vida de Jesús (decimotercera edición, 1867)

Dedicatoria

Prefacio a la decimotercera edición

Introducción donde se trata principalmente de los documentos originales de esta historia

- I. Lugar de Jesús en la historia del mundo
- II. Infancia y juventud de Jesús. Sus primeras impresiones.
- III. Educación de Jesús
- IV. Orden de ideas en el seno del cual se desarrolló Jesús
- V. Primeros aforismos de Jesús. Sus ideas de Dios padre y de una religión pura. Primeros discípulos
- VI. Juan Bautista. Viaje de Jesús hacia Juan y estancia en el desierto de Judea. Adopta el bautismo
- VII. Desarrollo de las ideas de Jesús sobre el Reino de Dios
- VIII. Jesús en Cafarnaum
- IX. Los discípulos de Jesús
 - X. Predicaciones del lago
 - XI. El Reino de Dios concebido como el advenimiento de los pobres

- XII. Embajada de Juan prisionero hacia Jesús. Muerte de Juan. Relaciones de su escuela con la de Jesús
- XIII. Primeras tentativas sobre Jerusalén
- XIV. Relaciones de Jesús con los paganos y los samaritanos
- XV. Comienzo de la leyenda de Jesús. Idea que tiene el mismo sobre su papel sobrenatural
- XVI. Milagros
- XVII. Forma definitiva de las ideas de Jesús sobre e Reino de Dios
- XVIII. Instituciones de Jesús
 - XIX. Progresión creciente del entusiasmo y la exaltación
 - XX. Oposición contra Jesús
 - XXI. Último viaje de Jesús a Jerusalén
- XXII. Maquinaciones de los enemigos de Jesús
- XXIII. Última semana de Jesús
- XXIV. Arresto y proceso de Jesús
- XXV. Muerte de Jesús
- XXVI. Jesús en la tumba
- XXVII. Suerte de los enemigos de Jesús
- XXVIII. Carácter esencial de la obra de Jesús

Apéndice. Del uso que conviene hacer del cuarto Evangelio al escribir la vida de Jesús

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 1206 p.
- ABRAMS, M. H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, New York, Oxford University Press, 1953, 406 p.
- ALBALAT, Antoine, *La Vie de Jésus de Ernest Renan*, Paris, Societé Français d'Éditions Littéraires et Techniques, 1933, 164 p.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 316 p.
- ARENDT, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editoria, S. A., 2004, 400 p.
- *The Origins of Totalitarianism*, New York, A Harvest Book-Harcourt Inc., 1976, 528 p.
- ARISTOTLE, *Poetics*, edited and translated by Stephen Balliwell, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1995, 142 p.
- BARRIÈRE, Pierre, *La vie intellectuelle en France. Du XVIe siècle à l'époque contemporaine*, Paris, Éditions Abin Michel, 1961, 636 p.
- BERLIN, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, edición de Henry Hardy, traducción de Silvina Marí, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, S. A. (Taurus), 2000, 226 p.
- BIBLIA DE JERUSALÉN*, dir. José Ángel Ubieta López, México, Editorial Porrúa, S. A., 1988, 1896 p.
- BIERER, Dora, "Renan and His Interpreters: A Study in French Intellectual Warfare", *The Journal of Modern History*, Vol. 25, No. 4 (Dec., 1953), pp. 375-389.
- BULTMANN, Rudolf, *History and Eschatology. The presence of eternity*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1962, 170 p.
- BURY, J. B. *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origins and Growth*, produced by Steve Harris, et al., The Project Gutenberg EBook, 148 p. [<http://www.gutenberg.org/files/4557/4557-h/4557-h.htm> consultado el 06/05/2011]
- CAMPBELL, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, trad. Luisa Josefina Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 374 p.
- CARLYLE, Thomas, *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History. Six Lectures*, London, Robson, Levey, and Franklyn, 46 St. Martin's Lane, 1841, 394 p.
- CHARLTON, Donald Geoffrey, *Positivist Thought in France during the Second Empire*, Oxford, Claredon Press, 1959, 252 p.

CHATEAUBRIAND, François-René de, *Atala. René. El último abencerraje*, trad. Manuel Altolaguirre, cuarta edición, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1977, 172 p.

COMTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, Imprimeur-Libraire, Quai des Augustins, N° 55, 1839, Vols.

----- *Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'humanité (Tome I)*, Osnabrück, Otto Zeller, 1967, 748 p.

COUSIN, Victor, *Cours de l'histoire de la philosophie* (8è Leçon, 12 juin 1828), Paris, De l'Imprimerie de Rignoux, 27 p.

DIAZ MALDONADO, Rodrigo, *El historicismo idealista: Hegel y Collingwood. Ensayo en torno al significado del discurso histórico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 144 p.

DUBY, Georges y Robert Mandrou, *Histoire de la civilisation française*, Paris, Librairie Armand Colin, 1968, 2 vols., (Collection U).

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., 1998, 192 p.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, sexta edición, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 4 vols.

FRAZER, James George, *Folklore en el Antiguo Testamento*, trad. de Gerardo Novás, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 648 p.

FRYE, Northrop, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, foreword by Harold Bloom, Princeton University Press, New Jersey, 1971, 384 p.

----- *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la biblia*, trad. Elizabeth Casals, Barcelona, Editorial Gedisa, S. A., 1988, 282 p.

----- *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1976, 200 p.

----- *Words with Power. Being a Second Study of "The Bible and Literature"*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1990, 342 p.

FUETER, E., *Historia de la historiografía moderna*, trad. Ana María Ripullone, Buenos Aires, Editorial Nova, 1953, v. 2.

GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. 1750-1900*, trad. Antonio Alatorre, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 886 p.

GOBINEAU, Joseph Arthur de, *Essai sur L'inégalité des races humaines (Tome. I)*, deuxième édition, Paris, Imprimeurs de l'Institut de France, 1884, 558 p.

GOSSMAN, Lionel, "Renan. Historien-philosophe", *History and Theory*, Vol. 21, No. 1 (Feb., 1982), pp. 106-124.

- GRENIER, Abel, *Historia de la literatura francesa*, trad. Manuel Machado, Paris, Casa Editorial de Garnier Hermanos, 1909, 836 p.
- HERDER, Johann Gottfried, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité (Tome II)*, traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Strasbourg, F. G. Levrault, 1827, 528 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, prol. José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1980, 702 p.
- HOBBSAWM, Eric, *La era del capitalismo*, trad. Carlo A. Caranci, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1977, 2 vols., (Colección Punto Omega 223-224).
- KANT, Immanuel, *Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduit de l'allemand par J. Barni, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue, 1846, 344 p.
- KERMODE, Frank, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1968, 208 p.
- LENOIR, Raymond, "Renan and the Study of Humanity", *The American Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3 (Nov., 1925), pp. 289-317.
- LÖWITH, Karl, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, 260 p.
- MANNHEIM, Karl, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, trad. Florentino M. Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, 340 p.
- *Ideology and Utopia. An Introduction to Sociology of Knowledge*, translated from German by Louis Wirth and Edward Shils, New York, Harvest Book-Harcourt, Inc., 1936, 354 p.
- MICHELET, Jules, *Le Peuple*, Cinquième Édition, Paris, Calmann-Lévy, Éditeur, Ancienne Maison Michel Lévy Frères, Rue Auber, 3, et Boulevard des Italiens, 15, 1877, 320 p.
- NISBET, Robert, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books Inc., 1980, 370 p.
- PARODI, M., "Ernest Renan et la Philosophie contemporaine," *Révue de Métaphysique et de Morale*, (janvier, 1919), pp. 46, 65-66.
- PEYRE, Henri, *Renan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 122 p.
- PEYRE, Henri, *Sagesse de Renan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 266 p.
- PITT, Alan, "The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the Vie de Jésus", *The Historical Journal*, Vol. 43, No. 1 (Mar., 2000), pp. 79-101.
- POLIAKOV, Léon, *The History of Antisemitism II. From Voltaire to Wagner*, translated by Miriam Kochan, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, 582 p.
- *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, 354 p.
- POMMIER, Jean, *Renan d'après des documents inédits*, Paris, Perrin et Cie., Libraires- Éditeurs, 1923, 368 p.

POUTHAS, Charles H., Pierre Guiral, Pierre Barral y Jean-Louis Van Regemorter, *Democracia, Reacción y Capitalismo. 1848-1860*, trad. Elena Hernández Sandoica, Madrid, Ediciones Akal, S. A., 1993, 536 p.

PRADALIE, Georges, *Le second empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 126 p.

PRICE, Roger, *The French Second Empire. An Anatomy of Political Power*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2001, 508 p.

RENAN, Ernest, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation. Discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France*, 4ème Édition, Paris, Michel Lévi Frères, Libraires-Éditeurs, 1862, 30 p.

----- *Dialogues et fragments philosophiques*, quatrième édition, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1895, 336 p.

----- *Essais de morale et de critique*, Paris, Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1859, 458 p.

----- *Études d'histoire religieuse*, Paris, Michel Lévy Frères, Libraires- Éditeurs, 1857, 434 p.

----- *Histoire du peuple d'Israël (Tome I)*, Paris, Calman-Lévy, Éditeur, Ancienne Maison Michel Lévy Frères, 3, Rue Auber, 3, 1889, 456 p.

----- *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, troisième édition, Paris, L'Imprimerie Impériale, 1863, 528 p.

----- *La réforme intellectuelle et morale*, troisième édition, Paris, Michel Lévy Frères, Éditeurs, 1872, 342 p.

----- *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, Éditeur, 1890,

----- *Qu'est ce qu'une nation?*, présentation par Shlomo Sand, Barcelone, Flammarion, 2011, p

----- *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 23è édition, Paris, Calmann Levy, Éditeur, 1893, 412 p.

----- *Vie de Jésus*, préface et édition de Jean Gaulmier, Paris, Éditions Gallimard, 1974, 638 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou l'éducation*, notices et annotations par Henri Legrand, Paris, Bibliothèque Larousse, 236 p.

ROUVROY, Claude-Henri de (conde de Saint-Simon), *Nuevo Cristianismo*, trad. Hernán Díaz, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004, 78 p.

SAFRANSKY, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, traducción del alemán de Raúl Gabás, México, Tusquets Editores México, 2009, 380 p.

SAID, Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, préface à l'édition française de Tzvetan Todorov, Lonrai (Normandie), Éditions du Seuil, 430 p.

SANCHEZ-MEJÍA, María Luisa, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, 291 p.

SAND, Shlomo, *Comment le peuple juif fut inventé*, traduit de l'hébreu par Sivan Cohen-Wiesenfeld et Levana Frenk, Paris, Éditions Flammarion, 2010, 606 p.

SEIGNOBOS, Charles, *Histoire politique de l'Europe Contemporaine. Evolution des partis et des formes politiques. 1814 – 1914* (Vol. I), septième édition, Paris, Librairie Armand Colin, 1924, 536 p.

SPENCER, Herbert, *First Principles*, sixth and final edition, London, Watts & Co., 1937, 550 p.

SCHWEITZER, Albert, *The Quest of The Historical Jesus. A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. W. Montgomery, second edition, London, Adam and Charles Black, 1911, 412 p.

SCHOLES, Robert and Robert Kellogg, *The Nature of Narrative*, New York, Oxford University Press, 1966, 328 p.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, 2da edición, México, Fondo de Cultura económica, 580 p.

WELCH, Cheryl B., *Liberty and Utility: the French ideologues and the transformation of liberalism*, New York, Columbia University Press, 1984, 289 p.

WHITE Hayden, *El Texto histórico como artefacto literario*, intro. Verónica Tozzi, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, 254 p.

----- *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Estela Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 p.

----- *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1987, 244 p.

WILSON, Edmund, *To the Finland Station. A Study in the Writing and Acting of History*, New York, Doubleday Anchor Books, 1953, 502 p.

