




ARTIGO

HISTORIA, NARRATIVIDAD Y PROGRESO EN LA VIDA DE JESÚS DE ERNEST RENAN

Contacto
Ejido Padierna, 81
San Francisco Culhuacan – Coyoacán
04420 – Ciudad de México
Distrito Federal – México
ricardoledesmaalonso@comunidad.unam.mx

 Ricardo Ledesma Alonso*
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México – México

Resumen

Como resultado de su particular estructura narrativa, la crítica ha comprendido a la *Vida de Jesús* (1863) de Ernest Renan como una biografía o una novela. Como tesis principal, este artículo propone que la *Vida de Jesús* debe ser entendida como un libro de historia que, no obstante su temática biográfica, encarna una filosofía de la historia. En primer lugar, a partir del análisis de las diversas interpretaciones que se han hecho de la obra de Renan, sostengo que lo que más destaca de ella es su estructura narrativa. Enseguida, afirmo que esa estructura asume la forma de un romance. Al final, definiendo que si bien esta particular estructura de trama refiere explícitamente la vida y muerte del Jesús histórico, narra simbólicamente la historia progresiva de la humanidad hacia la libertad individual. Este trabajo pretende contribuir a la historia de las ideas históricas en la Europa del siglo XIX.

Palabras clave

Ernest Renan – historia de las ideas – progreso – narratividad – Europa siglo XIX.

* Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor de Asignatura en el Área de Historiografía del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) – Ciudad de México, Distrito Federal, México.



ARTICLE

HISTORY, NARRATIVITY AND PROGRESS IN ERNEST RENAN'S *LIFE* *OF JESUS*

Contact
Ejido Padierna, 81
San Francisco Culhuacan – Coyoacán
04420 – Ciudad de México
Distrito Federal – México
ricardoledesmaalonso@comunidad.unam.mx

 **Ricardo Ledesma Alonso**
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México – México

Abstract

As a result of its particular narrative structure, criticism has understood Ernest Renan's *Life of Jesus* (1863) as a biography or a novel. As a main thesis, this article proposes that the *Life of Jesus* should be understood as a history book that, despite its biographical theme, also embodies a philosophy of history. First, from the analysis of the various interpretations that have been made of the work of Renan, I argue that what stands out most of it is its narrative structure. Immediately, I affirm that this structure assumes the form of a romance. In the end, I defend that although this particular plot structure literally refers to the life and death of the historical Jesus, symbolically narrates the progressive history of humanity towards individual freedom. This work aims to contribute to the history of historical ideas in nineteenth-century Europe.

Keywords

Ernest Renan – history of ideas – progress – narrativity – nineteenth-century Europe.

Introducción

El relato que se desarrolla en la *Vida de Jesús* (1863) de Ernest Renan (1974) (Tréguier, 1823–París, 1892) tiene como argumento principal la historia vital 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 de esta trama o estructura narrativa, resulta patente su semejanza con la de relatos como la *Odisea* o la *Chanson de Roland*: me refiero a que en todos estos casos se narra la historia de un héroe que atraviesa una serie de aventuras y combates que culminan con su sacrificio y triunfo. Jean Gaulmier, autor del “Prefacio” de la edición de la *Vida de Jesús* de Gallimard de 1974 (GAULMIER, 1974), es quien con más claridad ha logrado percibir esta peculiaridad de la obra. Dicho crítico no sólo apreció su estructura “épica” sino que afirmó que ésta encarnaba “un resumen de la historia de la humanidad”, es decir, que se trataba de una vasta “epopeya” que describía el progreso de la libertad en el mundo. Ahora bien, cabe señalar que Gaulmier en ningún momento profundizó en esta interpretación de la *Vida de Jesús* como algo más que una mera biografía de un personaje histórico inmerso en el contexto de la Palestina de los primeros años del reinado del emperador Tiberio. Su juicio invita, no obstante, a pensar que Renan compartió la tendencia común a los historiadores del siglo XIX de interpretar la realidad histórica a través de un principio mediante el cual los acontecimientos históricos aparecen unificados en una estructura narrativa y dirigidos hacia un significado final. Este trabajo intentará ahondar en este asunto y discutir si el libro de Renan expresa efectivamente una idea progresiva de la historia de la humanidad –una filosofía de la historia.

¿Un libro de historia o una novela orientalista?

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 al lector 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 (RENAN, 1893, p. 312). Este testimonio se advierte sustentado por un texto que el joven Renan –por entonces todavía semi-

narista– redactó entre 1844 y 1845,¹ contenido actualmente en los *Cuadernos renanianos*. Las frases y palabras ahí expresadas evidencian la emergencia de un espíritu crítico que se cuestionaba sobre la metodología más adecuada para lograr la comprensión de aquel “hombre” cuya naturaleza –divina o humana– parecía poco 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). (RENAN, 1972, p. 18 apud GAULMIER, 1974, p. 597).

A finales de la década de los cuarenta y sobre todo en la de los cincuenta, la inclinación de Renan por la comprensión del “carácter moral y filosófico” que resultaba de los Evangelios, de su “esencia” y de su “belleza”, se transformó en un proyecto de absoluta seriedad. Apoyado en su vasto conocimiento filológico de las lenguas semíticas –conocimiento plasmado en su *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1855) (RENAN, 1863) –, decidió escribir “el libro más importante del siglo XIX [el cual] debía llevar por título *Historia crítica de los orígenes del cristianismo*” (RENAN, 1890, p. 279) – 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” (Cfr. ALBALAT, 1933, p. 26). Ahora, 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 inocente deseo, pues el objeto de estudio que había elegido era de por sí polémico. El tema de la vida de Jesús estaba por entonces en plena efervescencia y la discusión con los especialistas en la materia era infranqueable. De hecho, resulta difícil comprender la aparición de la *Vida de Jesús* sin tener en cuenta su debate con aquellos trabajos que, durante la primera mitad del siglo XIX, polemizaron sobre la existencia humana del “Hijo de Dios”.

Fueron los filósofos idealistas alemanes quienes concentraron principalmente las críticas de Renan. Entre éstos conviene destacar los casos de

¹ Renan dejó el seminario de Saint-Sulpice en 1845.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quien durante su juventud escribió una *Vida de Jesús* (1795), y de Bruno Bauer, autor de varios trabajos de exégesis de los Evangelios en los cuales hizo diversos comentarios sobre la personalidad histórica de Cristo (Cfr. BAUER, 1840, 1841). Con todo, si hubo un libro que captó la atención del joven filólogo francés fue, sin lugar a dudas, *La vida de Jesús, examinada críticamente* (1835) del teólogo hegeliano David Friedrich Strauss.² Al análisis de esta obra dedicó abundantes páginas de su ensayo titulado *Los historiadores críticos de Jesús* (1849) (STRAUSS, 1857, p. 132–215). En este escrito se observa de forma clara su intención de superar lo que el idealismo había afirmado sobre la figura de Jesús de Nazaret: esto es, que no era posible conocer al “Cristo histórico”.³ Su análisis de la obra de David Strauss, sumado a la discusión con los teólogos idealistas Daniel Schenkel y J. H. Scholten,⁴ condujo a Renan hacia el pensamiento de que era factible descubrir que había existido, en la realidad de la Palestina del siglo I, un individuo único llamado Jesús; a argumentar que los Evangelios no eran, como aseguraba Strauss, una serie de escritos teológicos a partir de los cuales sólo se podían trazar los rasgos de un “Cristo ideal” (RENAN, 1857, p. 158).

Si la afirmación que Renan hizo en su ensayo en relación a que Jesús de Nazaret había sido un “individuo humano” despertó cierta incomodidad en el ambiente intelectual del Occidente decimonónico, la publicación seis años más tarde de su *Vida de Jesús* desató un verdadero incendio. En 1863, la mayor parte de las capitales intelectuales del mundo atlántico se conmovieron con la lectura de un libro cuya audacia consistía en narrar la vida psíquica del “hombre” de “moral incuestionable” que había fundado una de las religiones de alcance más universal, el cristianismo. Este hecho aparece consignado en las páginas de *La novela experimental* (1880) de Émile Zola. Con la minuciosidad científica que lo caracterizó, este último describió los días en que la sociedad europea quedó dividida entre los “devotos” que maldecían a la *Vida de Jesús*

² Cfr. Gaulmier (1974, p. 11). Émile Littré tradujo la obra de Strauss al francés en 1838.

³ 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.” (RENAN, 1974, p. 51).

⁴ 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.” (RENAN, 1974, p. 51).

y asustaban a los 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” (ZOLA, 1893, p. 70 apud BIERER, 1953, p. 381).

También en los ámbitos de la filología y la historiografía profesionales, la *Vida de Jesús* tuvo una recepción controvertida. La mayor parte de los colegas de Renan encontró extremadamente débiles los planteamientos de su obra y desconfió de la probidad científica de un autor que, se decía, con su imaginación y unos cuantos testimonios recolectados en Palestina, había pretendido completar los poco verificables datos deducibles de los Evangelios (ZOLA, 1893, p. 70 apud BIERER, 1953, p. 381). Marcellin Berthelot, por ejemplo, historiador de las ciencias y amigo entrañable de Renan, no se guardó de reprochar el carácter demasiado “fantasioso” de la *Vida de Jesús*; Hippolyte Taine, historiador de la literatura y allegado colega del historiador bretón, llegó incluso a negar el “carácter histórico” del primer volumen de la *Historia de los orígenes del Cristianismo*: “Él [Renan] se niega a escuchar, no ve otra cosa que 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”. Desde la perspectiva de Taine, Renan no había hecho otra cosa que construir “una novela en el lugar donde había una leyenda” (TAINÉ, 1903–1907, p. 244 apud ALBALAT, 1933, p. 107–108).

No obstante las opiniones negativas de sus detractores, conviene señalar que la *Vida de Jesús* fue de inmediato traducida a trece lenguas distintas, vendiendo más de sesenta mil copias en tan sólo cinco meses. El primer volumen de la *Historia de los orígenes del cristianismo* fue de hecho el libro más vendido en Francia durante todo el siglo XIX –tuvo trece ediciones–, ubicándose en este rubro sólo detrás de la *Biblia* (Cfr. HARTOG, 2017, p. 12). Esta popularidad tiene algo que ver, sin lugar a dudas, con lo polémico del tema tratado por el libro –la vida y obra del “hombre” llamado Jesús de Nazaret. Sin embargo, podría aventurarse que los comentarios “negativos” de sus detractores –esto es, que se trataba de una “novela”– también contribuyeron a incrementar su más que considerable recepción. Sucede que, desde su misma publicación y hasta el día de hoy, este texto fue leído y releído, precisamente a la manera como lo hicieran Taine y Berthelot: no como un libro de historia sino como una novela. En su gran mayoría, los lectores y críticos de Renan –desde Saint-Beuve, Ferdinand Brunetière y Léon Daudet, hasta Maurice Barrés, Henriette Psichari, M. Parodi, Henri Peyre, D. G. Charlton y Harold W. Wardman– han coincidido en que “su *Jesús* y los demás es una novela... Él [Renan] seguía sus sueños como uno persigue a las nubes” (GAULMIER, 1974, p. 28).

Ahora, si bien, ciertas características discursivas de la *Vida de Jesús* podrían encaminar al lector a concebirla como “una novela orientalista de incomparable seducción” –tal y como afirman los críticos mencionados–, habrá que reconocer, como lo han hecho Antoine Albalat (1933), Edmund Wilson (1953) y François Hartog (2017), que en la escritura de dicho texto Renan puso en juego las herramientas teórico-metodológicas más depuradas de la historiografía de su época. Estas herramientas incluían a los métodos de crítica filológica de las fuentes que hacían alguna referencia, o bien a la existencia de Jesús de Nazaret –los Evangelios–, o a su entorno material, social y mental –el Talmud, las obras de Hillel, Filón de Alejandría y Flavio Josefo–, pero también a una serie de procedimientos hermenéuticos indispensables para la intelección y concatenación significativa de los hechos históricos “extraídos” de tales fuentes. Un ejemplo tomado de la obra bastará para dar cuenta del conjunto del proceso crítico-hermenéutico:

Las ideas apocalípticas de Jesús, en su forma más completa, se pueden resumir así:

El orden actual de la humanidad llega a su término. Ese término será una inmensa revolución, una ‘angustia’ comparable a los dolores del parto; una *palingenesia* o ‘renacimiento’ (según palabras de Jesús mismo¹), precedidas de sombrías calamidades y anunciada por extraños fenómenos² (...)

Que todo eso fue tomado al pie de la letra por los discípulos y por el propio maestro en ciertos momentos, es lo que resalta en los escritos de aquel tiempo con una evidencia absoluta. Si la primera generación cristiana tuvo una creencia profunda y constante, fue que el mundo estaba por acabar⁷ y que la gran ‘revelación’ del Cristo iba a tener lugar. Esa viva proclamación: ‘¡el tiempo está próximo!’ que abre y cierra el Apocalipsis, ese llamado repite sin cesar: ‘¡aquel que tenga oídos escuche!’ son los gritos de esperanza y de reivindicación de toda la edad apostólica. Una expresión siríaca *Maran atha* ‘¡Nuestro Señor llega!’ se convirtió en una suerte de palabra clave que los creyentes se decían entre ellos para fortalecerse en su fe y sus esperanzas. El Apocalipsis, escrito en el año 68 de nuestra era, fija en tres años y medio el final. La ‘Ascensión de Isaías’ adopta un cálculo muy similar a este.

1. Mateo., XIX, 28

2. Mateo., XXIV, 3 y sig.; Marcos, XII, 4 y sig.; Lucas, XVII, 22 y sig.; XXI, 7 y sig. Hace falta remarcar que la pintura del fin de los tiempos adjudicada aquí a Jesús por los sinópticos tiene muchos rasgos que se relacionan al sitio de Jerusalén. Lucas escribió algún tiempo después del sitio (XXI, 9, 20, 24). La redacción de Mateo (XXVI, 15, 16, 22, 29), al contrario, nos lleva exactamente al momento del sitio o muy poco después de él. Sin embargo, no hay duda de que Jesús anunció que grandes terrores debían preceder a su reaparición. Esos terrores eran parte integral de todos los apocalipsis judíos. *Hénoch*, XCIX-C, CII, CIII (división de Dillmann); *Carm. sibyll.*, III, 344 y sig.; 633 y sig.; IV, 168 y sig.; V, 511 y sig.; *Asunción de Moisés*, c. 5 y sig. (edición Higenfeld); Apocalipsis de Baruch, en Ceriani, *Monum.*, tom. I, fasc. II, p. 79 y sig. En Daniel también, el reino de los santos

no vendrá sino después que la desolación haya llegado a su grado extremo (VII, 25 y sig.; VIII, 25 y sig.; IX, 26–27; XII, 1).

7. Lucas, XVIII, 8; Act., II,17; III, 19 y sig.; I Cor, XV, 23–24, 52; I Thess, III, 15; IV, 14 y sig.; V, 25; II Thess., II 1–11 (ἐνέστηκεν, v. 2, indica una proximidad inmediata; san Pablo niega que el fin sea tan próximo, pero mantiene, v. 7–8. la proximidad); I Tim.; VI, 14; II Tim., IV, 1–8; Tit., II, 13; Epístola de Santiago, V, 3, 8; Epístola de Judas, 16–21; IIa. de Pedro, III entera; El Apocalipsis todo entero, y, en particular, I, 1; II, 5, 16; III, 11; VI, 11; XI, 14; XXII, 6, 7, 12, 20. Comp. IV libro de Esdras, IV, 26. (RENAN, 1974, p. 350–353).

Como puede deducirse de las frases de este extracto, Renan no toma acríticamente los datos que encuentra en las principales fuentes de su historia –los Evangelios sinópticos–, sino que, una vez fijada la autenticidad y la fecha de escritura de estos últimos, interpreta el significado de los datos que refieren remitiendo al lector a múltiples fuentes que permiten situarlos en un contexto más amplio. Por ejemplo, para comprender el hecho de que Jesús tuviera ideas apocalípticas, o que concibiera la idea de que el fin del mundo iba a ser anunciado por una serie de cataclismos –datos que el autor reconoce como aludiendo en parte al contexto catastrófico del sitio de Jerusalén del año 70 de la era común– le es indispensable ubicar al personaje en un entorno judío donde las ideas apocalípticas estaban en boga, cosa que evidencian textos muy populares en la época de Jesús como el Apocalipsis de Enoc, el Apocalipsis de Baruch, el libro de Daniel, entre otros.

Este tipo de procedimiento crítico–hermenéutico evidentemente no corresponde al tipo de discurso que se encuentra en una novela realista decimonónica. Corresponde, por el contrario, a la historiografía que se escribía a mediados del siglo XIX, sobre todo a aquella que se producía en las universidades e institutos del otro lado del Rin. En términos teórico–metodológicos, la manera de hacer historia de Renan tiene mucho en común con la de los principales exponentes de la llamada “Escuela histórica alemana”, integrada, entre otros, por Wilhelm von Humboldt, Leopold von Ranke y Theodor Mommsen. Estos últimos sostuvieron que la escritura de la historia pasaba por esos dos momentos que se advierten en el extracto citado de la *Vida de Jesús*: una fase crítica y otra “intuitiva”, “imaginativa” o hermenéutica (VÁZQUEZ GARCÍA, 1989). Para citar el caso más famoso, Wilhelm von Humboldt, en su conocido texto sobre “La tarea del historiador” (escrito en 1821) (HUMBOLDT, 1980, p. 95–108), sostuvo explícitamente que, para realizar su labor, un historiador debía, en primer lugar, abocarse a la investigación “exacta, imparcial y crítica de lo sucedido” a través de la crítica documental, para después, ayudado por su “imaginación”, es decir, por su “capacidad conectiva”, vislumbrar los vínculos entre lo sucedido y configurar los hechos como

coherencias formales unitarias y significativas. Algo muy semejante propusieron Ranke, en su manuscrito sobre la "Idea de la Historia Universal" (escrito en 1830) (RANKE, 1980, p. 131-145), y Mommsen en el quinto volumen ("El mundo de los césares") de su *Historia de Roma* (1885) (MOMMSEN, 1945, p. 5).

A la luz de estos argumentos, es decir, reconociendo que Renan escribió su *Vida de Jesús* bajo los mismos parámetros teórico-metodológicos que los más importantes historiadores de su época, ¿cabría entonces desechar por completo la interpretación de Taine, Berthelot, Barrés y compañía de que se trata de un texto perteneciente al ámbito de la ficción y no al de la historiografía? Desde mi punto de vista, sería un grave error dejar de lado el parecer de tantos críticos, cuando lo que más convendría sería profundizar el tema. En este artículo me propongo, pues, considerar la hipótesis de que, siendo un libro de historia propiamente dicho, la *Vida de Jesús* posee un elemento "ficcional". Ese elemento no lo reduciré, sin embargo, a la cuestión de las técnicas narrativas y el lenguaje figurativo empleados por Renan. Mi argumento principal es que dicho elemento encarna más bien en la concepción renaniana de la realidad histórica como una narración con un principio, un medio y un final determinados –como una trama. En su "Prefacio" a la edición de Gallimard de la *Vida de Jesús*, Jean Gaulmier anunció esta hipótesis, si bien no la desarrolló ni la contextualizó en el marco de las filosofías de la historia decimonónicas. En atención a la invitación del erudito orientalista, este artículo pretende leer la *Vida de Jesús* precisamente como "un drama que simboliza a la condición humana", como una vasta "epopeya" que describe el progreso de la libertad en el mundo (GAULMIER, 1974, p. 31-32). Por lo tanto, lo que se pretende es examinar la estructura narrativa de la idea renaniana de la historia universal y enmarcarla en un horizonte de enunciación dominando por la llamada "fe en el progreso".

La trama pre-genérica: la *Vida de Jesús* como romance

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 dicha obra 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 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 ἐπη* (*ta epe*) (FRYE, 1971, p. 246-248).

En la medida en que se trata aquí de un texto que ha sido concebido para dirigirse a un lector a través de la palabra escrita, pensado para ser leído en silencio y no para ser recitado 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 este artículo.

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 presente la vocación eminentemente narrativa del oficio del historiador. Para empezar, pocos de los lectores de la *Vida de Jesús* podrían afirmar que su autor pensaba que la historiografía era un simple recuento cronológico de los acontecimientos que el investigador podía encontrar en el registro histórico. En ella 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, asume también como el objetivo primordial de esta “historia redactada de acuerdo a principios racionales” (RENAN, 1974, p. 78), la función de “revivir –metafóricamente– a las almas elevadas del pasado” (p. 119). Pero hay que tener cuidado con afirmaciones como la anterior. No debe escapar que la concepción renaniana de la historia como “comprensión” de ninguna manera excluía el riguroso trabajo heurístico implícito en la labor historiográfica –basta echar una mirada al aparato crítico de la *Vida de Jesús*. En esta 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 estuviesen fundidos como lo están en la naturaleza” (p. 34) – es decir, lograr la unidad, la coherencia formal.

La referida unidad que 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 una narración. En esto sigo 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” (WHITE, 2003, p. 109) Resulta crucial volver a insistir que Renan demostró tener plena conciencia de que la actividad primordial del historiador –por lo menos del tipo de historiador que él asumía ser– era la de narrar. En distintas ocasiones reflexionó sobre este asunto, y no creo exagerar al afirmar que, allende cualquier preocupación heurística, lo que más le interesó fue precisamente contar una historia. Por ejemplo, en la “Introducción” a su *Vida de Jesús*, afirmó, y de manera bastante explícita, una concepción de la historia que podría considerarse 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 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. (RENAN, 1974, p. 119-120).

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 necesita asumir “un sentimiento profundo que abrace al conjunto y haga la unidad”. Existe, pues, en Renan 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 (1966), 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. H.

White (1987, p. 1-25), en cambio, matizando la antigua oposición entre historia y poesía, diría más bien que la historiografía, al menos la del siglo XIX, por el sólo hecho de ser una representación en esencia narrativa –distinta, aunque no por eso más fidedigna a la realidad que los anales o la crónica–, guarda en sí misma un impulso por trascender lo meramente cronológico. Así, coincidiendo con la interpretación whiteana⁴ de que el historiador da sentido a los materiales que ha reunido en sus investigaciones a través de la narración, propongo que la obra historiográfica de Renan posee un *μῦθος* (*mythos*) en el sentido aristotélico del término (ARISTOTLE, 1995, p. 53); una estructura formal que integra a los acontecimientos y les confiere significado al asumirlos como elementos subordinados a un todo que evoluciona en el tiempo (WHITE, 1987, p. 9). Esta propuesta encuentra su fundamento en las palabras del propio autor: el “alma misma de la historia”, dice, 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 (1995, p. 55) definió al todo que conforma el trabajo de poesía, al *μῦθος* o trama, como aquello que tiene un principio, un medio y un final. La trama de una tragedia, afirmó el estagirita, debe configurar una acción unitaria, esto 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 (ARISTOTLE, 1995, p. 59). 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. Todo esto lo pensó Aristóteles en relación al drama trágico, aunque probablemente esto era extensivo a la épica, en cuanto que aseguró que “quien sabe acerca 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” (p. 47). Ahora, a partir, sobre todo, de la segunda mitad del siglo XX, los críticos literarios y los teóricos de la historia han ensayado hacer participar a las formas narrativas ficcionales y factuales del argumento que Aristóteles ideó para la tragedia (SCHOLÉS; KELLOGG, 1966, p. 12). En el caso de la historiografía, bien puede decirse que fue el propio filósofo quien invitó a intentarlo, dada su definición del historiador como un “narrador” de acontecimientos reales (ARISTOTLE, 1995, p. 59-61). Si tal y como se ha argumentado hasta aquí, el texto historiográfico amerita ser compren-

dido como una narración, no debería extrañar que las narraciones históricas sean comprendidas como estructuras poseedoras de un orden de significado unitario definido por un principio, un medio y un final –por una trama.

Hablando en concreto de la *Vida de Jesús*, sería factible suponer que fue la existencia individual, concreta de Jesús de Nazaret –el espacio que se extiende entre su nacimiento y su muerte–, aquello que proporcionó a Renan una fórmula adecuada para el tramado de su historia –“¿Existirá inicio más perfecto que el nacimiento de un hombre y resolución más acabada que su muerte?” (SCHOLES, KELLOGG, 1966, p. 211). Con todo, conviene decir que el inicio y el medio de esta obra están determinados por un final que trasciende a la mera frontera existencial –la muerte de Jesús– que da la impresión de dotar de significado al relato en su totalidad. El centro organizativo del significado de la *Vida de Jesús* –aquello que hace posible el “relato lógico y verosímil”–, está dado por el orden político-social ideal al que la vida y muerte del héroe apuntan de forma directa.

En la estructura narrativa de la *Vida de Jesús*, la presencia de un orden político-social dador de coherencia y, por lo mismo, proveedor de significado, deviene visible cuando el lector logra reconocer el conflicto que se desarrolla en su interior. El conflicto ha sido considerado por los críticos literarios como uno de los elementos esenciales de la narrativa, ya sea ésta ficcional o empírica. Se trata –dicen– del meollo, del 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 (SCHOLES; KELLOGG, 1966, p. 211). Si el conflicto es, pues, el desarrollo del relato, debe entonces manifestarse necesariamente como movimiento; y tal movimiento –afirman– consiste en el desplazamiento desde una estructura de significado hacia otra (Cfr. FRYE, 1971, p. 158). En lo que respecta a la historiografía, H. White (1987, p. 11), apoyándose en buena medida en las propuestas de análisis de Northrop Frye, ha interpretado que tales “estructuras de significado” asumen la forma de “órdenes político-sociales”, “sistemas morales” que se oponen y que, al hacerlo, conforman centros organizativos en relación a los cuales se miden y adquieren significado –ético– los acontecimientos del relato. Sería muy aventurado asegurar que lo que propone el teórico estadounidense puede observarse en todo libro de historia; sin embargo, por lo menos en lo que cabe a la *Vida de Jesús*, es factible percibir un conflicto entre dos sistemas político-sociales y el desplazamiento del significado hacia uno de ellos.

El relato que Renan intenta contar, la historia de la evolución del pensamiento de Jesús, desde su bucólica infancia en Galilea hasta su muerte en

el Gólgota, aparece determinada por el conflicto entre los órdenes político-sociales de 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:

¿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 (RENAN, 1974, p. 230).

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 con 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 Renan confiere a su relato: en el reconocimiento que hace de Jesús como el héroe que, con su muerte, ha hecho posible el triunfo del ideal.

El reconocimiento de esta acción total que aglomera a todos y cada uno de los actos del héroe en pos de una meta dada, me permite lanzar la siguiente hipótesis: que la *Vida de Jesús* es una historia que tal vez ameritaría ser concebida como una "épica" por cuanto su estructura narrativa guarda cierto parecido con las de los relatos épicos míticos y de ficción. Plantear una hipótesis como ésta hace indispensable aclarar algunas cuestiones respecto a la estructura narrativa 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*) es básicamente una obra literaria escrita 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 (ARISTOTLE, 1995, p. 47; SCHOLÉS; KELLOGG, 1966, p. 17–56). Configurada en el modo narrativo, dice Aristóteles (1995), la épica es, como la tragedia, una imitación (*μιμήσεις*) de materias elevadas. 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 sujeto

a su medio natural y a la sociedad que lo rodea (FRYE, 1971). 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 el relato *in medias res*. El caso más representativo y, por lo mismo, más estudiado es, sin duda, el de la *Ilíada*, la cual refiere el relato de la acción heroica de Aquiles en un momento particular de la Guerra de Troya: el desenvolvimiento de su “cólera”, desde que surge al momento en que la ira de Apolo hace arder las piras de cadáveres aqueos, hasta que aquélla se ve apaciguada con la concesión a Príamo del cadáver de Héctor. Caso similar es el de relatos como la *Epopéya de Gilgamesh* o *Beowulf*: se trata igualmente de dos narraciones épicas que comienzan *in medias res* y no con el nacimiento del héroe –que simplemente aparece en escena, aunque luego, en el desarrollo del relato, se da razón de su procedencia.

Ahora, conviene señalar que la estructura de trama que da el tono de la literatura épica es la del combate del héroe y su búsqueda de un ideal. La crítica literaria ha denominado a este tipo de trama el “*mythos* del romance” (FRYE, 1971). Se trata de una estructura narrativa que, si bien es típica de la épica, no es exclusiva suya,⁵ ya que es posible encontrarla lo mismo en un discurso narrativo destinado a ser recitado frente a una audiencia, como es el caso de la *Ilíada*, que en una novela concebida para ser leída en silencio, como por ejemplo, *Ivanhoe* de Walter Scott. La asociación natural de dicha estructura de trama con la literatura épica ha tenido, sin embargo, mucho que ver con que se subsuma en el rubro “épico” a un conjunto disímil de fenómenos literarios. Por ejemplo, la *Ilíada* y *Ivanhoe* han sido clasificadas como obras “épicas” por cuanto que una narra los combates y la sed de “ganar noble gloria” del colérico Aquiles, mientras la otra refiere la serie de aventuras por las que atraviesa el joven *Ivanhoe* para vencer a sus enemigos y ganar el amor de Lady Rowenna –esto es, un combate y una búsqueda. A mi parecer, resultaría mucho más acertado decir que estos textos tienen la trama de un “romance”, pues aunque genéricamente hablando el primero es una épica y el segundo una novela histórica, en ambos prevalece la trama de búsqueda de un ideal que sólo a través del combate puede ser alcanzado.

⁵ Northrop Frye denomina a estos fenómenos narrativos “estructuras pre-genéricas de trama” en el sentido de que se trata de estructuras más amplias y anteriores a los géneros literarios. Comedia, romance, tragedia y sátira, dice Frye, son términos que describen “características generales de ficciones literarias” (principios estructurales y tipos de personajes) sin importar su género. *Cfr.*, Frye (1971, p. 162).

Al igual que la *Ilíada*, la *Epopéya de Gilgamesh*, *Beowulf* o *Ivanhoe*, la *Vida de Jesús*, de Renan, posee la estructura narrativa o *mythos* del romance. En esta historia, su protagonista, Jesús de Nazaret, se lanza a una aventura que consiste en la búsqueda del “reino de Dios” –la evolución de su pensamiento hacia la configuración completa de tal idea y la lucha con sus enemigos por la realización de la misma en la forma de un nuevo orden social. Ahora, toda trama de romance posee una estructura típica conformada por tres etapas. La primera es el *ἀγών* (*agón*) o combate, y trata básicamente del comienzo del viaje peligroso del héroe. El *agón* 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 (FRYE, 1971). 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 que el héroe nació, así como el orden de ideas en 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 se observa, en los primeros capítulos de esta obra parecen configurarse de forma clara los rasgos de un *agón*, 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 culmina con la victoria del primero –esto a pesar de que a éste le sobrevenga la muerte.⁶ En la *Vida de Jesús*, la lucha a muerte se manifiesta en el conflicto desatado entre Jesús, 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 ofi-

⁶ Cabe aclarar que Northrop Frye, a cuya descripción de los elementos del romance me atengo 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 (FRYE, 1971, p. 192).

cial –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* (*anagnórisis*) o el reconocimiento del héroe. Esta etapa consiste en el descubrimiento y exaltación del protagonista del relato, quien incluso si no ha logrado sobrevivir al conflicto, ha probado ser un héroe (FRYE, 1971, p. 187). La *Vida de Jesús* termina prácticamente con la muerte de Jesús y con la noticia de lo sucedido 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: Renan lleva a cabo el reconocimiento de la principal aportación a la humanidad –la idea del “Reino de Dios”– del “hombre que ha alcanzado la inmortalidad” a través de la muerte en la cruz.

En síntesis, es factible afirmar que la *Vida de Jesús* de Renan posee la estructura narrativa de un romance en tanto se trata de un relato de combate, búsqueda y reconocimiento. Ahora, desde mi perspectiva, lo más interesante de todo esto no es tanto que el historiador bretón configurara su narración de la vida de Jesús de Nazaret como un romance, sino que concibiera asimismo que tal era la forma de la historia universal; esto es, que pensara al destino del protagonista de su historia como una suerte de metáfora de la historia de la humanidad. En las páginas siguientes, intentaré demostrar que Renan poseyó dicha concepción metafórica de la historia y que ésta se encuentra íntimamente relacionada con la idea de que el devenir debía leerse en términos de “progreso”.

Fe en el progreso y filosofía de la historia

La *Vida de Jesús* es poseedora de una característica que, aunque a primera vista parece poco relevante, analizada con detenimiento revela su importancia capital. Con esto último me refiero a la particularidad de que dicha obra se encuentra configurada como un relato que versa sobre la transición de un orden social hacia otro que no solamente es distinto sino que es mejor. Para empezar, ningún lector del texto de Renan podrá negar 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” (RENAN, 1974, p. 359–360). Ahora, 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 renaniano. Ciertamente, en la *Vida de Jesús* la idea adquiere matices muy específicos; sin embargo, la afirmación 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 creencia que fue patrimonio común de la mayor parte de los historiadores decimonónicos y a la que Robert Nisbet en su *Historia de la idea de progreso* (1980, p. 7) ha denominado de manera muy conveniente como “la fe de Occidente”: me refiero a la idea de progreso.

Antes de Nisbet, J. B. Bury en su libro clásico *Idea del progreso* (escrito en 1920), definió al concepto que da título a su libro como una idea que tenía que ver más con la “fe” que con la “razón” –en otras palabras, como una creencia. “Creer” en el progreso, afirmó el historiador irlandés en las primeras páginas de su obra, era un “acto de fe”, un “misterio”. Desde su perspectiva, del “progreso” únicamente se podía afirmar su verdad o falsedad en términos irracionales: como las creencias en la Providencia o en la inmortalidad del hombre, la creencia en el progreso escapaba a la razón, puesto que resultaba imposible para la mente humana demostrar que la civilización se movía en una dirección deseable o que algún día alcanzaría ese estadio de felicidad terrenal que constituía la meta general del “progreso” (BURY, 2010, p. 13–16). Robert Nisbet (1980, p. 7) coincidió plenamente con la interpretación de Bury sobre este tema. La propia investigación del sociólogo estadounidense le condujo 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.

Durante prácticamente todo el siglo XIX, la creencia en que, a través de la historia, y partiendo de una condición original de primitivismo y barbarie, la civilización occidental se había movido, se estaba moviendo, y se movería hacia una dirección deseable, fue considerada por la gran mayoría de los pensadores –a excepción de Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche–, como un axioma o un dogma, como una verdad evidente en sí misma y sin más necesidad de prueba (Cfr. BURY, 2010, p. 4; NISBET, 1980, p. 5). El autor de la *Vida de Jesús* no fue extraño a esta creencia; de hecho, el pensamiento histórico expresado en esta obra ejemplifica de manera inmejorable la “fe en el progreso” (Cfr. HARTOG, 2017, p. 12):

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 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 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 (RENAN, 1974, p. 125).

El “credo” de Renan⁷ aparece nítido en este párrafo con el cual comienza su *Vida de Jesús*. Sin el menor matiz o la más mínima prueba, se le ve aquí asegurar que la transición del paganismo al cristianismo era el acontecimiento más significativo de la historia de la humanidad. Asimismo, se deduce una concepción de la historia como proceso necesario, irreversible, continuo, acumulativo y unitario de la especie humana, de la conciencia humana, desde un pasado primitivo hasta un futuro promisorio –esto es, como “Progreso” (NISBET, 1980, p. 352).

A la luz de estos elementos, puede entonces deducirse que la idea renaniana de la historia universal –su idea de que la historia es la historia del progreso de la conciencia humana– no es otra cosa que una filosofía especulativa de la historia. Como bien se sabe, una filosofía de la historia es una interpretación sistemática de la historia universal de acuerdo a un principio mediante el cual los acontecimientos aparecen unificados y dirigiéndose hacia un significado final (LÖWITH, 1949, p. 1). Que Renan comprendió de esa manera la realidad histórica lo evidencia su *Vida de Jesús*. Como ya se dijo, para este autor la historia tenía una meta u objetivo bien definido que ordenaba y daba sentido a los acontecimientos singulares que componían la historia universal: me refiero al “reino de Dios”, al “acontecimiento capital de la historia del mundo [...] el punto de partida de la fe futura de la humanidad” (LÖWITH, 1949, p. 5).

Ahora, en tanto que, como todo filósofo especulativo de la historia, Renan postuló la existencia de un polo de sentido inmanente a la historia pero trascendente a los propios acontecimientos singulares, habrá que considerar el parentesco de su concepto del devenir con el ancestro estructural inmediato de la idea moderna de progreso: hablo de la interpretación teológica de la historia como historia de cumplimiento y salvación. Retomando a Karl Löwith, concibo que las filosofías especulativas de la historia de los siglos XVIII y XIX fueron herederas del pensamiento escatológico judeo-cristiano

⁷ Para una intelección completa de las características de la “fe” de Renan en el progreso de la conciencia humana, cfr. Hartog (2017, p. 68-77).

–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 era al mismo tiempo su *telos* –propósito o finalidad. Es bien sabido que el proceso de secularización que 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 de su pensamiento la angustia por el porvenir propia del judío y del cristiano –angustia generada por la necesidad de salvación y la inminencia del *eschatón*. Insatisfechos con la idea de esperar a que los profetas e iluminados por Dios les indicaran cuál era la meta significativa hacia la que se dirigía la historia, los filósofos modernos postularon que la historia era la “revelación progresiva” de la verdad, quiero decir, la revelación de un *telos* ya no trascendente sino inmanente, hacia el cual se encaminaba la humanidad entera. De esta manera, la secularización del concepto teológico de la historia dotó de un esquema o patrón de orden y significado a la conciencia histórica del Occidente moderno; le proveyó una concepción de la historia universal estructurada como un desarrollo progresivo y unitario hacia un “mundo mejor” (Cfr. LÖWITH, 1949, p. 18–19).

Renan da la impresión de haber sido en extremo consciente de los fundamentos religiosos de la idea de progreso y de la filosofía de la historia implicada por ésta. El autor asumió 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”, sostuvo, “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” (RENAN, 1974, p. 163). Vistas las cosas de esta manera, para Renan no resultaba un misterio que hubiese sido precisamente en el seno del pueblo judío donde nació la progresiva idea de “reino de Dios” –síntesis de la religión fundada por Jesús, y, al mismo tiempo, imagen “más elevada y más poética del progreso humano” (p. 498).

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 (RENAN, 1974, p. 361-363).

Al leer estas líneas se advierte de inmediato que Renan concibió a las ideas del "Reino de Dios" y del "Apocalipsis" como la fuente de la cual había germinado todo "pensamiento del porvenir", esto es, como el origen de toda concepción de progreso y de toda filosofía de la historia. En efecto, el historiador bretón postuló que el motivo fundamental que impelía al hombre moderno a mirar hacia el futuro y a combatir contra su presente para hacer avanzar a la sociedad humana en pos de un mundo mejor debía buscarse en el principio fundamental del cristianismo, en la idea del "reino de Dios" como meta máxima de la humanidad. Ahora, considero vital subrayar que el concepto teológico de la historia determinó al concepto renaniano de devenir en mayor grado que lo sucedido con el de buena parte de sus contemporáneos filósofos e historiadores. Me explico. Los llamados por Löwith "profetas del progreso" de los siglos XVIII y XIX, entre ellos Turgot, Condorcet, Comte y Proudhon, si bien recuperaron de la teología cristiana la facultad profética de la anticipación del futuro, se separaron de esta última en la medida que pensaron, por un lado, que los tiempos no habían sido cumplidos en Cristo, y por el otro, que el progreso consistía, no en el perfeccionamiento de la pura alma humana, sino en el avance indefinido del ser humano entero hacia una mayor racionalidad, una mayor libertad y una mayor felicidad terrenales (Cfr. LÖWITH, 1949, p. 60). En contraste, Renan no rechazó la interpretación según la cual los tiempos habían hallado plenitud en Cristo, sino que la re-actualizó en un sentido por entero secular:

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 (RENAN, 1974, p. 122-123).

El autor de la *Vida de Jesús* sostuvo que en la persona histórica, particular, de Jesús de Nazaret, la humanidad había alcanzado el más alto grado de perfección al que podía aspirar, puesto que se trataba del "Hijo de Dios". Esa perfección significaba, no obstante, algo distinto a una naturaleza divina o a una vida trascendental. En términos renanianos, el perfeccionamiento del espíritu humano consistía en la aproximación paulatina de la conciencia humana a la absoluta libertad del pensamiento individual –al "idealismo absoluto" alcanzado por Jesús (Cfr. LÖWITH, 1949, p. 52-59).

Filosofía de la historia y narratividad – conclusiones

Los argumentos presentados en este artículo han tenido como objetivo principal hacer visibles los rasgos estructurales de la idea de progreso inmanente a la *Vida de Jesús* de Renan. Dicha idea reveló ser una filosofía de la historia, es decir, una interpretación sistemática de la historia universal –heredera secular de la teología de la historia– configurada con base en un principio o *telos* que ordena y da sentido a los acontecimientos individuales. Lo que no he mencionado todavía es que la idea renaniana de la historia implicó una "narrativización" de la realidad histórica: en otras palabras, el despliegue de una conciencia histórica que imaginó y representó la realidad como un relato, esto en tanto concibió que aquélla poseía una forma narrativa –un principio, un medio y un final; una trama (WHITE, 1987, p. 24).

El fenómeno resulta en extremo interesante puesto que la evidencia parece indicar que la realidad en que vivimos no es narrativa. De entrada, 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–, y muy a pesar de que la vida de su personaje Jesús efectivamente comience con su nacimiento y termine con su muerte, ningún ser humano vive relatos. La vida del hombre no

finaliza, sólo termina, quiero decir, cesa de repente y no tiene un punto culminante que confiera significado a todos y cada uno de los acontecimientos de la existencia. Sin embargo, como dice el teórico literario Frank Kermode (1968, p. 57-58), tal parece que al hombre le es indispensable la búsqueda de un sentido que permita conectar las partes que pueblan el espacio comprendido entre su nacimiento y su muerte –por ejemplo, durante siglos, aquello que dio sentido a la vida del cristiano fue el Cumplimiento de las escrituras y la salvación. La mente humana quiere *pleroma*, duración; en una palabra, desea para su vida la coherencia formal de un relato: un inicio, un medio y, sobre todo, un final. La realidad social no tiene, empero, ningún final; no es narrativa. Tuvo un comienzo y probablemente terminará algún día, pero en sí misma no presenta un punto culminante que dé coherencia al todo.

Ahora, ya fuera de forma tácita o explícita, la historiografía y las filosofías de la historia del siglo XIX afirmaron todo lo contrario: que la realidad histórica sí conformaba 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, H. White interpreta que este fenómeno de narrativización de la realidad histórico-social responde a que en el siglo XIX se tomó mayor conciencia en relación a la paradoja de que el concepto “historia” implicara tanto los hechos del pasado como su narración –*res gestae* y *rerum gestarum*. Aduciendo que las primeras narraciones históricas debieron ser, por necesidad, contemporáneas de los hechos históricos, Hegel (1999, p. 11-14) sostuvo –dice White– que la única realidad que podía convertirse en sujeto de una narración histórica, dado que sólo ella había producido registro histórico de sí misma, era el Estado –el orden social en cuyo seno se desarrollaba el perenne conflicto entre la Ley establecida y el deseo. El Estado, en tanto “sistema de relaciones humanas gobernadas por la ley, creaba la posibilidad de representar el tipo de tensiones, conflictos, luchas, y las diferentes formas de resolución que estamos acostumbrados a encontrar en cualquier representación narrativa de la realidad” (WHITE, 1987, p. 14).

Renan, como Hegel y buena parte de historiadores y filósofos de la historia de aquel siglo, imaginó a la realidad histórico-social como un mundo completo y coherente que parecía hablar por sí mismo –como un mundo estructurado a partir de una trama que, paradójicamente, se asumía encontrada, jamás inventada. A la luz de tal argumento, la *Vida de Jesús* revela un significado distinto al de una mera narración de la vida de un personaje histórico: el relato aparentemente biográfico de la lucha, la búsqueda y el reconocimiento del héroe Jesús, de manera metafórica da cuenta de ese

conflicto entre dos órdenes sociales al que Renán confirió el papel de dar sentido, tanto a los hechos acaecidos en la Palestina del siglo I, como al todo de la historia universal –la lucha a muerte entre la “Ley” y el “Reino de Dios”. Dicho sentido metafórico –la historia de la humanidad encarnada por el romance de un individuo– aparece ilustrado de manera inmejorable en las palabras con las que el historiador bretón cierra su libro:

La humanidad tomada en su conjunto ofrece una asamblea de seres bajos, egoístas, superiores al animal sólo en tanto su egoísmo es más consciente. Sin embargo, en medio de esa vulgaridad uniforme, columnas se elevan al cielo y testimonian un más noble destino. Jesús es la más alta de aquellas columnas que muestran al hombre de dónde viene y hacia donde tiende. En él se condensa todo lo que hay de bueno y elevado en nuestra naturaleza (RENAN, 1974, p. 501).

Referencias bibliográficas

- ALBALAT, Antoine. *La vie de Jésus d'Ernest Renan*. Paris: Edgar Malfère, 1933.
- ARISTOTLE. *Poetics*. Traducción de Stephen Halliwell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- BAUER, Bruno. *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*. Bremen: Carl Schünemann, 1840.
- BAUER, Bruno. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.
- BIERER, Dora. Renan and his interpreters: a study in French intellectual warfare. *The Journal of Modern History*, Chicago, v. 25, n. 4, p. 375–389, 1953. Disponible en: <<http://bit.ly/32LCjR5>>. Acceso en: 24 oct. 2019. doi: <https://doi.org/10.1086/237637>.
- BURY, John Bagnell. *The idea of progress. an inquiry into its origins and growth*. Salt Lake City: Project Gutenberg, 2010. E-book. Disponible en: <<http://bit.ly/2BGbFNW>>. Acceso en: 6 mayo 2011.
- FRYE, Northrop. *Anatomy of criticism: four essays*. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- GAULIMIER, Jean. Prefacio. In: RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Gallimard, 1974, p. I–XXVIII.
- HARTOG, François. *La nation, la religion, l'avenir: sur les traces d'Ernest Renan*. Paris: Gallimard, 2017.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza, 1999.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. La tarea del historiador. In: ORTEGA y MEDINA, Juan Antonio. *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 95–108.
- KERMODE, Frank. *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*. New York: Oxford University Press, 1968.

- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- MOMMSEN, Theodor. *El mundo de los césares*. Traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- NISBET, Robert. *History of the idea of progress*. New York: Basic Books, 1980.
- RANKE, Leopold von. Idea de la historia universal. In: ORTEGA y MEDINA, Juan Antonio. *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 131–145.
- RENAN, Ernest. *Études d'histoire religieuse*. Paris: Michel Lévy, 1857.
- RENAN, Ernest. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. 3a edición. Paris: L'Imprimerie Impériale, 1863.
- RENAN, Ernest. *Vie de Jésus*. Paris: Gallimard, 1974.
- RENAN, Ernest. *L'avenir de la science: pensées de 1848*. Paris: Calmann-Lévy, 1890.
- RENAN, Ernest. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. 25a edición. Paris: Calmann-Lévy, 1893.
- SCHOLES, Robert & KELLOGG, Robert. *The nature of narrative*. New York: Oxford University Press, 1966.
- STRAUSS, David Friedrich. Les historiens critiques de Jésus. In: RENAN, Ernest. *Études d'histoire religieuse*. Paris: Michel Lévy Frères, 1857, p. 133–215.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Estudios de teoría y metodología del saber histórico*. Cádiz: Universidad de Cádiz–Servicio de Publicaciones, 1989.
- WHITE, Hayden. *The content of the form: narrative discourse and historical representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- WHITE, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona: Paidós, 2003.
- WILSON, Edmund. *To the Finland station: a study in the writing and acting of History*. New York: Doubleday, 1953.

Recibido: 02/04/2018 – Aprobado: 27/02/2019

Editores Responsáveis:

Iris Kantor e Rafael Marquese