



Bernard Pautrat

El Jesús de Spinoza

Spinoza

Traducción de Jorge Dávila

Ediciones del Centro de Investigaciones
en Sistemología Interpretativa
Universidad de Los Andes

Bernard Pautrat

EL JESÚS DE SPINOZA

Traducción de Jorge Dávila



Ediciones del Centro de Investigaciones
en Sistemología Interpretativa
Universidad de Los Andes

El Jesús de Spinoza

© 2004 - Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa.

1ª Edición.

Reservados todos los derechos.

Hecho el depósito de ley.

Depósito Legal:

ISBN:

Diseño de Portada: Miguel Rodríguez

Diagramación Electrónica: Miguel Rodríguez

Impreso en :

a Clara y María Cecilia

τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα
ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν (*)

IWANNHN 6,63

(*) *Los dichos que os he dicho son aliento y vida.*

Evangelio según Juan, 6,63

*constitui tandem inquirere, an aliquid daretur,
quod verum bonum, et sui communicabile esset, et
a quo solo, rejectis cætaris omnibus, animus
afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento
et acquisito, continua et summa in æternum
fruerer lætitia. (**)*

B. de S.

*(**) Resolví en fin buscar si habría algo que fuese un bien
verdadero, capaz de ser compartido y que, una vez
rechazado cualquier otro, el alma pudiera ser afectada
únicamente por él; más aún, si habría algo que fuese tal
que, una vez descubierto y poseído, tuviese por fruto en mí
una alegría continua y suprema por la eternidad.*

B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*

***Bernard Pautrat** es Profesor de Filosofía en la Escuela Normal Superior de París. Es autor de un ensayo sobre Nietzsche titulado Versions du soleil.*

De su labor como traductor al francés de grandes textos filosóficos y literarios se destacan: Sátiras de Perseus, Evangelio de Juan, De la naturaleza de las cosas de Lucrecio, Proslogion de Anselmo, Ética de Spinoza, Tratado de la enmendación del intelecto de Spinoza, Poemas de Hölderlin, Reflexiones de Kafka.

INDICE

Prefacio a la traducción

Jorge Dávila 17

Bento: un tal Spinoza

Bernard Pautrat 31

Una breve estancia en tierra santa

-traduciendo el Evangelio de Juan-

Bernard Pautrat 45



Prefacio a la traducción

Aquí se asume el riesgo de traducir a un traductor. Un traductor que dice de sí mismo tener “la profesión de filósofo y, con frecuencia, el oficio de traductor”. Quisiera aclarar qué se traduce de ese traductor y quién es ese traductor que, al tiempo, profesa la filosofía.

El lector sabrá imaginar, sólo por el título de este opúsculo y por el de los textos traducidos, que no se trata aquí de la traducción de una traducción. No es ese ejercicio que un traductor, o un estudioso, justifica sólo como instrumento al servicio de la comprensión, o mejor, de la preparación, del territorio en el que quiere hacer reposar, activo, el pensamiento que otro volcó, originalmente, en una lengua que no es la él. Lo que aquí se entrega no es ciertamente una re-

traducción. Se trata más bien de un modesto intento de traducir el especial aporte de ese traductor que llamaría ejemplar tanto en su oficio como en su profesión.

Ejemplar, en primer lugar, por sus traducciones, por su modo de traducir. Sus traducciones han estado dedicadas a obras de honda creación humana; podría decirse que pertenecen todas ellas al teatro filosófico. No al *Theatrum philosophicum* que Michel Foucault veía desplegado en dos célebres textos de Gilles Deleuze. Menos que eso, pero más que eso. Menos que eso, porque no son traducciones que se fijan como punto de partida para que otra máscara permita hacer danzar al actor oculto tras la máscara del autor original. Más que eso, porque tampoco se limitan a traducciones que, embelesadas en la pretensión del rigor y la exactitud, creen dejar expuesto en su verdad al pensador original. Son traducciones alejadas del comentario filosófico, pero también alejadas de los ajustes que

tientan permanentemente al traductor para hacer decir al pensador original algo más o algo menos de lo que pensó. Las traducciones de Pautrat son, en una palabra, justas, si se les sabe ubicar en su propio teatro filosófico. ¿En qué sentido forman un teatro filosófico?

Forman un teatro filosófico en el sentido simple de que los autores originales que pone en escena la traducción de Pautrat pertenecen, de preferencia, al teatro y a la filosofía; desde Juan el Evangelista, pasando por Persius, Lucrecio, Anselmo, Spinoza, Hölderlin, Kafka o Brecht, hasta piezas del teatro contemporáneo. De esos selectos personajes, que oímos hablar en el francés bueno y bello de Pautrat, aquí se privilegia a Spinoza. Sencillamente porque es el mismo Pautrat quien lo privilegia; al respecto afirma: “me he encontrado tanto con Spinoza, que ocupa él mi preferencia y hemos trabado ya una profunda amistad”. El lector encontrará en los textos de Pautrat que aquí traducimos esa referencia privilegiada. La

encontrará como la puesta en escena de una pieza teatral en la que el personaje central es el pensar spinoziano; en torno a él, otros personajes cuyo parlamento dice el pensar del traductor Pautrat.

Pero las traducciones forman también un teatro filosófico, en un sentido más profundo, porque ellas constituyen para el traductor la base de una expresión creadora que desborda el mero oficio. Se trata de algo más que una puesta en escena teatral; se trata de una verdadera creación artística, a saber: la expresión de una cierta forma viva de la traducción que transgrede el límite que impone como fin de la traducción la elaboración de un texto definitivo en la lengua deseada. Pautrat dice de sí mismo que tiene el *oficio* de traductor. Debemos entender al respecto, no precisamente el usual ejercicio instrumental y crematístico en el que el oficiante se acerca al texto con la mirada alejada de él y sólo puesta en el diccionario. Debemos entender la palabra oficio más bien un poco en el sentido

etimológico, como compromiso sagrado o de consagración –como en el viejo latín se invocaban los santos oficios; entendido por supuesto, en este caso, como compromiso con el hondo pensar y decir del creador de la obra traducida. Se trata de un oficio que roza el límite que lo separa de la profesión, del profesar; el profesar de Pautrat es profesar la filosofía, como nos lo dice él mismo. Y es justamente en ese borde fronterizo entre profesión (de filósofo) y oficio (de traductor) donde se ubica la esencia del carácter ejemplar de Pautrat como traductor.

Ejemplar es, en esencia, la traducción de Pautrat porque lo que traduce no es meramente la obra puesta en la mesa de disección de la palabra escrita. Al ejercer su oficio-profeso, *traduce* fundamentalmente una actitud; la actitud que le debe ser propia al traductor-filósofo pero también al traductor-artista. Sólo enfrentando con coraje de artista y de filósofo el profundo problema

de traducir, se puede conseguir aquello que reclamara Borges como consubstanciación del traductor “con las letras y con su modesto misterio”. En la obra de traducción de Pautrat hay esa consubstanciación a través de una figura creadora que rebasa infinitamente la elaboración de la traducción escrita; es una figura creadora que se envuelve en la vestimenta del guión teatral o cinematográfico y de la clase magistral de filosofía. Tal figura creadora es, a su vez, la *traducción* magnífica de la actitud del filósofo-traductor-artista.

Consta esa figura creadora a quien aquí osa traducir a este filósofo-traductor-artista. En particular, la envuelta por su clase de filosofía. Presenciar su magistral exposición en la Sala Cavailles de la Escuela Normal Superior de París, cada martes en la mañana, fue una posibilidad abierta de verlo –con la sola compañía de una de sus traducciones de Spinoza– desplegar la obra artística,

traductora y filosófica de esa actitud. Debiéramos decir de ese *ethos*. Porque de ética se trata. Desde el fondo del filósofo-traductor-artista brota un modo de ser, una ética ciertamente. Y sólo una. Cada martes se completa oral y parcialmente la “renovada” traducción de la *Ética* de Spinoza. ¿Qué más puede pedirse a un traductor de una ética que mantener, artísticamente –como pura creación–, la permanente elaboración de *su* traducción –una traducción para sí, que sólo es para sí en su ser para los otros, para los *alumni*–, como auténtico y sentido profesar filosófico? Pautrat dice profesar la filosofía. Sí. Pero no un profesar dedicado a la repetición y al comentario en su sentido filosófico, a saber: el de la refundación de un problema o de un sistema de pensamiento, o aún, el de problematizar históricamente una experiencia. Se trata de un profesar que, sólo en apariencia, es el mero ejercicio de la enseñanza; puesto que, tal ejercicio enraizado en un *ethos* –manifiesto con claridad y coraje– es más bien la muestra de la inclinación voluntaria y la entrega a la obligación

vital del filosofar. Me parece que así ha ido moldeando su oficio-profesión Bernard Pautrat; quiero decir, a la luz de su re-creación de la traducción de la *Ética* de Spinoza.

De esa re-creación son muestra, precisamente, los dos pequeños, pero muy profundos, textos que aquí se presentan en lengua castellana. Pocas veces ha puesto Pautrat por escrito su ejercicio re-creativo. Esquivo a la presentación de sí mismo –que no sea en la *energeia* propia del discurso oral donde brota aquella actitud–, ha eludido la presentación de sus traducciones. En la edición de la *Ética*, por ejemplo, se excusa diciendo: “no hay por qué hacer una introducción a un buen libro de matemáticas”. Pero, la palabra escrita nos atrae, nos arrastra a escribirla. Es inevitable; cuando se aprende a leer bien, viene el apetito de escribir mejor. Y así, Pautrat ha dado una bella y buena versión de quién es ése con el que ha trabado tan profunda amistad. Es el primer texto que, bajo el título

de *Bento: un tal Spinoza*, aquí se entrega. Pero la palabra escrita, más atrae cuanto más antigua es. Eso lo cuenta noblemente Pautrat en su introducción a la bella y buena traducción del *Evangelio* según Juan; texto presentado aquí bajo el título: *Una breve estancia en tierra santa*.

¿Qué nos dice en estos dos textos el filósofo-traductor-artista? Nos cuenta, no sólo de Spinoza sino, además, de cómo ese tal Bento pudo ver la figura del gran predecesor de toda la escritura (al menos para Occidente) que es tal –como también lo es Sócrates– sin haber escrito nada: la figura de Jesús. Por eso nuestra osadía en titular este modesto volumen con ese título que el mismo Pautrat no hubiera colocado: *El Jesús de Spinoza*. Quien aquí oficia de traductor, sin embargo, lo cree justo. Por una razón: al leer cuidadosamente estos textos de Pautrat es imposible no convencerse, no sólo de la tesis que él expone sobre la comprensión de Spinoza en relación con

Jesús, sino también de la necesidad de volcar los ojos a la *Ética* de Spinoza y reanudar la reflexión siempre lanzada al abandono, por múltiples excusas, de entender cuán profundo es el hablar simple (o intuitivo) de aquel tal Jesús... como elevado es el hablar racional de ese tal Bento.¹

Jorge Dávila

.....
¹ El traductor agradece la ayuda de sus alumnos del Seminario sobre la *Ética* de Spinoza, a Magaly Eugenia de Dávila y al maestro Abdel M. Fuenmayor P. por sus sugerencias.



Bento: un tal Spinoza
Bernard Pautrat

Traducción del texto de Bernard Pautrat que, sin el título aquí añadido, sirve de presentación a su traducción del *Tractatus de Intellectus Emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* de Baruj de Spinoza. Cf. Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, Editions Allia, París, 1999, pp. 7 - 13

Sea un hombre X, llamémoslo Bento. En 1655 Bento tiene veintitrés años. Vive en Ámsterdam, la capital europea de los negocios por ese entonces; allí administra el negocio familiar (*Firma Bento y Gabriel de Spinoza*) que se ocupa de importaciones y exportaciones. Veintidós años más tarde aparece un libro firmado: B. de S. El volumen contiene uno de los más notables monumentos de la historia del pensamiento: la *Ética* de Spinoza. Me pregunto: ¿Cómo se llega a ser B. de S. cuando uno es Bento? ¿Cómo el devenir de un pequeño comerciante lo lleva a ser uno de los más grandes filósofos de su siglo –siglo poco avaro en cuanto concierne a filósofos– e incluso de todos los siglos? ¿Qué hubo de hacer y por qué lo hizo?

Aunque la *Ética* permanece silente sobre este asunto, nos permite plantear esos interrogantes con todo el rigor spinoziano deseado. En efecto, ella demuestra que no hay voluntad libre sino solamente una voluntad necesaria; demuestra también que todo acto humano es estrictamente causado. Enseguida demuestra que la causa de un acto no es, como solemos creer, el fin que un agente se propone, sino netamente el apetito singular que lo empuja a hacerlo. En el prefacio de la cuarta parte se encuentra un ejemplo de este trastrocamiento que coloca la verdad sobre sus pies: ¿Por qué hacemos una casa? Para habitar, eso creemos; para la habitación entendida como causa final de la construcción. La verdad es la siguiente: se construye una casa por el deseo de las comodidades imaginadas que la habitación nos aportará. En palabras de Spinoza: “Y entonces la habitación, en cuanto se la considera como causa final, no es más que ese apetito singular, que en verdad es una causa eficiente, que consideramos como primera porque los

hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos”. La definición VII de la misma cuarta parte pone el sello definitivo a esta verdad: “Por el fin a causa de lo cual hacemos algo, entiendo el apetito”. Siendo universales las demostraciones de las proposiciones que conciernen a nuestras acciones, valen para todo acto humano; cuanto se dice de la habitación puede decirse también de ese acto humano extendido a lo largo de quince o veinte años que consistió en la escritura de la *Ética*: también tiene ese acto su causa eficiente, por lo tanto fue causado por un apetito singular. ¿Cuál? ¿Apetito de qué? ¿De cuáles comodidades? El prefacio ya referido, un poco más abajo, nos habla, sin detenerse en el asunto, de un cierto deseo (y sabemos que para Spinoza un deseo no es otra cosa que un apetito consciente) que tendríamos de “formar una idea del hombre, a título de modelo de la naturaleza humana, que tenemos en mira”, modelo que, dice Spinoza, “nosotros nos proponemos”. Nos damos por tanto como fin llegar a ser una cierta naturaleza humana y, en

consecuencia, tenemos el deseo de formarnos una idea de ella con el objeto de saber qué es esa cierta naturaleza humana y cómo alcanzarla. Por lo demás, en lo que sigue de la *Ética*, a saber, en sus dos últimas partes, se cumplirá a plenitud ese vasto programa enteramente filosófico. Pero, lo que asombra aquí, en lo que hemos referido, es la extraordinaria desenvoltura de esta afirmación: “siendo dado que nosotros deseamos formar una idea del hombre a título de modelo, etc.”. ¿Quién tiene ese deseo? ¿Quién es ese “nosotros”? Y sobre todo, si ese deseo es en efecto la causa eficiente del final de la *Ética*, y por lo tanto también de todo su inicio, es decir, es lo único que permite que en fin se acceda a la ética en la *Ética*, ¿cuál es entonces la causa de ese deseo? Si la *Ética* es el fin que un día Bento comenzó a proponerse y que le dio necesariamente el deseo de los medios aptos para cumplirlo, ¿de qué apetito o deseo singular es expresión y pantalla ese fin? No hay nada en la *Ética* que lo diga. Pero justamente, es eso lo que se anuncia con excesivo

rigor en el *Tratado* que presentamos y que por sí solo permite comprender por qué, finalmente, hay la *Ética*.

En efecto, este *Tratado* nos relata la prehistoria singular de la *Ética*. Nos cuenta cómo Bento, aún joven pero instruido ya por la experiencia, y movido por un deseo, llega a filosofar sobre este deseo. ¿Cuáles eran las lecciones recibidas de la experiencia? Nada vale verdaderamente: dinero, honores y sexo, todo decepciona. Pero si todo decepciona, es porque un deseo está allí maniobrando secretamente y reclamando: Bento desea ser verdaderamente feliz, sin más. Es por ello que ha comenzado, como los otros, por buscar dinero, sexo y honores; por ello también, decepcionado por lo que espera, se pone en búsqueda de algo mejor. Mejor, es decir, un verdadero bien, que no decepcione jamás y que por sí sólo permita a quien lo posea el disfrute “de una alegría continua y suprema por la eternidad”. Como se ve, se trata de un deseo muy exigente,

máximo, maximalista, y es el que pone en movimiento el pensamiento de Bento y le hace formular, en términos precisos, el objeto de su búsqueda: ¿Existe tal bien, capaz de procurar tal alegría? Si existe, ¿Cuál es? ¿Cómo adquirirlo? Bento se plantea esas tres preguntas de filósofo, ve la enorme dificultad de responder, duda en comprometerse con la búsqueda de respuesta, luego decide consagrarse a ello con la esperanza de ganar todo. En ningún momento se propone filosofar por filosofar: su deseo de filosofía se confunde totalmente con su deseo de felicidad; la filosofía no tiene para él otra labor que la de procurar la alegría que otros bienes prometen sin cumplir; incluso mucho más que eso: una alegría, si es posible, infinita.

¿Cómo llegar a ser un hombre que disfrute de una alegría infinita? Esa es la pregunta; o, si la alegría infinita es imposible, ¿cómo llegar a ser esa naturaleza humana de tal modo “más firme que la mía”

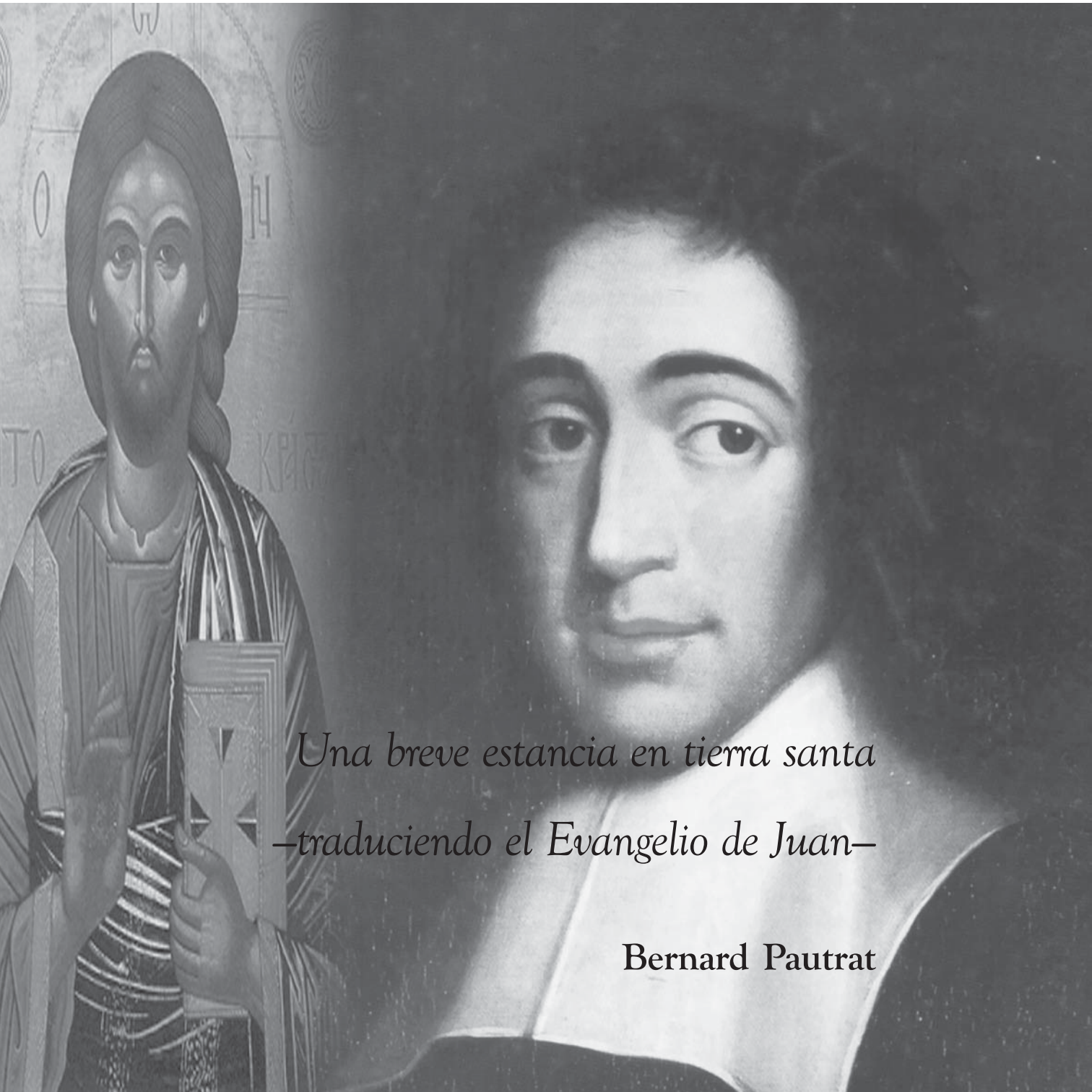
que ya no esté sometida ni a la alternancia entre alegría y tristeza ni al peligro de muerte a los que me exponen los otros bienes? He ahí lo que Bento quisiera saber. Pero, para saber eso, con certeza, tendrá que indagar lo que es saber con certeza, lo que es un hombre, lo que es la alegría y lo que es cualquier cosa. Y es así como Bento se encuentra lanzado –por “utilidad”, es decir, por puro interés por su felicidad suprema– en una especulación pura sobre la verdadera Vía, la que lleva del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas, conocimiento que es necesario para conocer y adquirir el verdadero bien, bien que es el objeto del deseo de Bento. El autómeta espiritual así engranado por el deseo, comienza a fabricar, pieza por pieza, deducción tras deducción, lo que mucho más tarde llegará a ser la prodigiosa máquina-de-felicidad llamada *Ética*. Por supuesto, eso tomará su tiempo, no se alcanzará sin dificultades; el hilo deductivo propio del *Tratado* se rompe, el verdadero fundamento se vuelve esquivo; habrá que luchar durante largo tiempo, en

pensamiento, contra la pendiente fácil del pensamiento. Pero es sin embargo de ese modo, en suma, haciendo metafísica, *por puro placer*, que el Bento inicial llega a ser Spinoza; de ese modo también, un poderoso deseo de felicidad absoluta lo habrá llevado hasta la inteligencia de las cosas: hasta descubrir que la felicidad y la inteligencia son una sola y la misma cosa, y que, mejor aún, su felicidad y la de todos son igualmente una sola y la misma cosa. Es así como, inquieto sólo por sí mismo, Bento se habrá transformado, recorriendo ese camino, en el gran liberador de todos.

No es por lo tanto sólo el comienzo del *Tratado*, lo que se bautizó como su “Preámbulo”, una pieza autobiográfica. Tal separación descansa en un triste prejuicio, a saber: que por un lado está la vida y, por otro, el pensamiento; que la vida, un buen día, deja lugar al pensamiento; lo biográfico a lo filosófico; la impura existencia concreta a la pura vida filosófica, etc. Pero no, lejos del prejuicio se

puede entender lo siguiente: aunque los desarrollos deductivos del *Tratado* se concentran en la cosa más abstracta posible, la idea, no por ello dejan de tener sus raíces, en cada línea, en ese deseo que no cederá nunca hasta la última línea de la *Ética*, a saber: ¿Cómo llegar a la más alta felicidad posible? Pero el *Tratado* lo ha dicho claramente: la filosofía, como todas las ciencias, sólo debe tender a un fin único, hacernos “alcanzar la suprema perfección humana” de la que podemos formarnos la idea, haciéndonos disfrutar de esta “alegría continua y suprema por la eternidad”. En resumen, le fue necesario a Bento realizar todo ese enorme trabajo deductivo para descubrir, y luego enseñar a los demás, la fórmula del Amor intelectual de Dios, es decir, de la Naturaleza, que es, como todo amor, una alegría, pero la única eterna y que constituye la más alta satisfacción de Espíritu que pueda haber. Finalmente el programa habrá sido cumplido: haciendo el camino propio, línea tras línea, pensamiento tras pensamiento, cada día Bento habrá llegado a ser

un poco más Spinoza, es decir, ciertamente un filósofo, uno muy grande, pero sobre todo -he ahí la meta- un hombre colmado de felicidad.



*Una breve estancia en tierra santa
—traduciendo el Evangelio de Juan—*

Bernard Pautrat

Traducción del texto en francés de B. Pautrat que sirve como Prefacio a su traducción, en edición bilingüe griego-francés, del Evangelio según Juan y cuyo título (modificado aquí) es: *Un bref séjour en terre sainte*. Cf. Jean, *Évangile* (traducción, prefacio y notas de B. Pautrat), Rivages poche - Petite Bibliothèque, Éditions Payot & Rivages, París, 2000, pp. 7 - 30.

a P. P. Pasolini, *in memoriam*

Seguramente lucirá presuntuoso presentar un Evangelio cuando el que lo hace no conoce ni el hebreo, ni el arameo, ni el siríaco; cuando no es él ni arqueólogo, ni historiador, ni teólogo, ni exegeta, ni eclesiástico; en pocas palabras, cuando está falto de todas las competencias. Pero resulta aún más temerario, estando hasta tal punto desprovisto, pretender traducir tal Evangelio. Y sin embargo corrí el riesgo de hacer esta traducción, en abierto desafío a todo cuanto me aconsejaba la prudencia destilada conscientemente. Ahora, de regreso, me encuentro convencido, al menos, de algo: valió la pena el viaje. Lo mejor que puedo hacer, en este retorno,

será brindarle al lector el recuento de algunas impresiones del viaje, de algunas impresiones que he seleccionado.

No emprendí el viaje, en mi ignorancia, sin nada. Tratándose del *Evangelio de Juan*, ya conocía yo los pocos datos sobre los que los especialistas contemporáneos están de acuerdo, en su conjunto, en aceptar como los menos dudosos¹. Son variados esos datos: que el libro fue compuesto por su autor en el período comprendido entre el año 80 y el año 120; que ese autor vivía en algún lugar por los lados de Siria; que escribió en un tiempo en que ya los otros tres Evangelios (los Sinópticos) estaban en circulación; que ellos fueron su fuente, pero probablemente no la única; que su manuscrito original estaba ciertamente en griego, no en hebreo, y que posteriormente ha sido puesto en orden, y quizás se le hicieron

.....

1 Debo casi todo mi conocimiento sobre este asunto a la monumental exégesis de Rudolf Bultmann que consulté en la traducción al inglés (R. Bultmann, *The Gospel of John*, A Commentary, The Westminster Press, Philadelphia, 1971).

añadidos por parte de un redactor del que se ignora absolutamente todo; que el autor, presentado en el mismo texto como “el discípulo que Jesús amaba”, ha sido identificado, desde el siglo II, como Juan, hijo de Zebedeo, hermano de Jacobo y uno de los doce discípulos, pero que tal identificación (propia de la tradición iniciada por Ireneo) es altamente improbable y que el autor, sin duda, ni siquiera fue testigo directo de la vida y de la muerte de Jesús; que otra identificación del autor vino prontamente a combinarse con la primera, confundiendo en una sola persona el apóstol Juan –supuesto autor del *Evangelio de Juan*– y el sacerdote de Efeso que llevaba el mismo nombre –supuesto autor del *Apocalipsis de Juan*–, pero que nada vino a confirmar sólidamente estas hipótesis y que, a fin de cuentas, no se sabe nada del autor del *Evangelio de Juan* salvo dos cosas no muy precisas. Ellas son: primero, su localización aproximada, deducida tanto del contenido doctrinal (estrechamente ligado a una tradición gnóstica particularmente viva en Siria) como

del estilo general de su escrito (un griego fuertemente marcado por hebraísmos); y segundo, su imprecisa datación, deducida de testimonios tradicionales poco contestables. Tan poco conocemos de Juan y de su *Evangelio*, que el admirable e inmenso trabajo de que éste ha sido objeto, y continúa siéndolo sin cesar, deja el texto ante nosotros envuelto en ese misterio propio del alimento de nuestro apetito de saber.

Así, entonces, provisto con este ligero equipaje, y con un diccionario de griego, hice mi entrada en el país del *Evangelio de Juan*.

Casi se me olvida decir lo más embarazoso, si acaso no lo más pesado, de mis *impedimenta*: yo tenía una idea del país. Siempre ocurre la misma cosa cuando se va al extranjero, a saber, que uno cree que ya lo conoce. Ahora bien, no podía yo hacer como si el *Evangelio de Juan* —cuyas primeras líneas, releídas de pasada cierto

día, me abrieron súbitamente las ganas de ir a visitar ese país— no perteneciese a ese vasto continente por mí mismo “bien conocido”: “el Evangelio”. ¿“El Evangelio”? Retazos de cuentos oscuros, siniestros o inverosímiles, que llegaban a mi oído desde las lecciones de moral despachadas por una voz fría en una gélida iglesia, antes de la interminable prédica exhortando al amor y a la penitencia; eso es lo que era, para mí como para tantos otros: sólo un recuerdo de la infancia. Así era; uno iba a la misa, escuchaba hablar de Dios, de su hijo que murió por nosotros, y parecía que aquello no se terminaba nunca. Finalmente, uno terminaba comprando galletas al salir. Por supuesto que un día dejamos de practicar ese deporte (ciertamente era tal: ni siquiera se podía llegar retardado). En fin, uno ha vivido su vida como otro más que, cuando niño, había ido a la misa, eso es todo. En esa vida, el Evangelio quedaba allí donde estaba, en su santo lugar; para uno era asunto arreglado.

En verdad, para mí no fue un asunto completamente arreglado. En efecto, me había bastado abrir un buen día *The Greek New Testament* de Nestle-Aland², en su cuarta edición corregida, para ver dibujados en la lejanía los contornos de una tierra completamente desconocida. Se trataba entonces del griego antiguo, e incluso, como dirá Kierkegaard alegrándose por ello, de ese “mal griego” del Nuevo Testamento. Seducido, me dejé llevar hasta el compromiso. Sí, todo era extraño y nuevo. Aquello que había conocido en la iglesia de manera completamente fragmentada, leído en francés y hasta en latín, lo descubría ahora como un libro, entero y en griego, sin llegar a reconocer nada. Todas las grandes palabras que, de buen agrado o de mal gusto, me habían formado (Dios, el Hijo de Dios – llamado también el Verbo, el Espíritu Santo; en suma, toda la Trinidad) tomaban súbitamente otro giro, casi un estrabismo que

.....
2 *The Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994. Se trata de la edición que he seguido para establecer mi traducción, apartándome de ella en muy raras ocasiones.

me resultaba prodigiosamente excitante. Y mientras tanto, en la continuidad ya entrevista del cuento de Juan –¡todo Juan y sólo Juan!–, igualmente la misma figura de Jesús se dibujaba completamente distinta, de una frescura extrema y de una sorprendente locura. Fue entonces cuando, sobrecogido por el deseo de ir hasta el sitio con el fin de saber más sobre aquello que tuvo tantísimo peso en la infancia, o al menos en la adolescencia, no sólo la mía sino la de Occidente, me vi naturalmente conducido a recorrer en su totalidad, y a retraducir, para mí mismo en primer lugar, este *Evangelio de Juan*.

Con el objeto de que se comprenda en su justa dimensión lo que sigue, será bueno que yo aporte aún otro detalle sobre el viajero. Teniendo la profesión de filósofo, y con frecuencia el oficio de traductor, ocurre que me he encontrado tanto con Spinoza que ocupa él mi preferencia y hemos trabado ya una profunda amistad.

Vale decir que, por una parte, yo no puedo ser contado, razonablemente, entre quienes de ordinario nombramos “creyentes” y, por otra parte, que no podía yo abordar cualquier Evangelio de modo distinto –en primer lugar– al filosófico, y no precisamente como “filósofo cristiano” (¿puede uno servir a la vez a dos dueños?). Pero además, por haber contemplado durante mucho tiempo la consideración extrema y la delicadeza con que el mismo Spinoza trataba la memoria del llamado Jesucristo, yo no podía emprender esta travesía sin una curiosidad muy grande, y sin simpatía, por este hombre que, no obstante, había recorrido su comarca diciendo: “Yo soy el Hijo de Dios”. Es decir que el iconoclasta y el blasfemo le resultaban *a priori* extraños a esta aventura; yo no iba a aquel sitio para saquear, sino para ver e intentar comprender.

No creo que esta precisión haya sido superflua. Y es que la tierra santa de donde retorno sólo es, primariamente, una corta extensión de palabras griegas; y el primer extrañamiento que he conocido en esa tierra, tan delicioso, fue en efecto el de no escuchar allí hablar ni francés ni latín, sino griego, y un griego extraño, rudimentario, torpe y meteco. Ahora bien, como ya lo he dicho, todo cuanto me habían contado de ese país era cosa distinta, y esos cuentos fantasiosos estaban, por así decir, consagrados por mil autoridades. Pero ocurre que amaba mejor lo que directamente mis ojos veían y lo que mis oídos escuchaban. Y ¿cuál es la tarea del traductor si no la de llevar hacia lo mejor, en su propia lengua, lo que ha visto, escuchado y sentido en el país de las palabras en el que se ha radicado por cierto tiempo? Y de ese mejor, él se cree, errónea o acertadamente, el único juez. A la violenta frescura de un texto desnudo, responde, cándidamente, la violencia guiada por la discreción del traductor abandonado a sus íntimas convicciones.

Y así, de golpe, las autoridades que han regido el texto ya no lo son más. Y esto, que vale en todos los casos, es mucho más cierto, y serio, cuando se trata de la traducción de la “Escritura”. La mayúscula en *Escritura* está allí, precisamente, como testimonio del carácter excepcional, sagrado e intangible del texto, mientras que traducir no es faena realizable sin llegar a tocar profundamente el texto. Y siendo muy cierto que ningún libro ha sido tan leído y traducido como el Libro, está allí la autoridad, la romana entre otras, para decirnos cuál traducción puede ser admitida y cuál no. Ahora bien, quien se adentra en el *Evangelio de Juan* ve enseguida, desde el primer versículo, perfilarse justamente el espectro de la herejía, tan cercana a la blasfemia. Esa frase inicial³, casi emblemática de todo el cristianismo, aún siendo ella absolutamente singular en toda la Escritura y propia sólo de Juan, ilustra de manera clara la dificultad que intento evocar.

.....

3 ¡ En a}xv=ħ}o l ogoj .

Es esa la misma frase que el viejo Fausto de Goethe, desanimado por todo y encaminado al tormento, buscará convertir en bálsamo para su dolor: “Y sin embargo, a este mal su remedio he encontrado / En la claridad sobrenatural. / La revelación esperada ardientemente / No brilla en ningún lado tan divina y tan bella / Como en el Nuevo Testamento. / De mirar el original me vuelven ansias / Y, leyendo con el corazón abierto esa obra de vida, / Transponerla de nuevo en mi corazón alemán. (*Abre el volumen y se instala a leer*) Allí está escrito: ‘En el comienzo era el Verbo’”⁴. El doctor, asediado por los ladridos y gambetas del diabólico perro de aguas que lo ha seguido hasta su cuarto de estudio, comienza a traducir esta simple palabra: el Verbo, o, más exactamente, *das Wort*.

.....

4 Goethe, *Fausto*, Primera parte. N.T.: La conocida traducción de José María Valverde dice: *pero esa falta puede remediarse; / aprendamos a amar lo sobrehumano, / tengamos ansia de revelación, / que nunca arde más digna y más hermosa / que leída en el Nuevo Testamento. / El texto original ansío abrir, / y otra vez, con sincero sentimiento, / traducir el sagrado original / a mi alemán querido. (Abre un volumen y se pone a leerlo) Dice aquí: “En el principio estaba la palabra”*; Planeta, Madrid, 2000, p. 37. Esta cita corresponde a la sección “Cuarto de Estudio” de la primera parte, 1210 - 1224; Goethe cita en alemán la frase inicial del Evangelio así: »Im Anfang war das Wort!«

Es con este último vocablo que, de manera espontánea, Fausto convierte el original griego **ὁ λόγος** (procediendo del mismo modo que Lutero, quien, a su vez, no se apartó de la traducción de Jerónimo y de la tradición de la Vulgata, donde la palabra es traducida, al latín, como *Verbum*). Mas Fausto, convertido en traductor, escruta insatisfecho ese *Wort* proponiendo y luego revocando sucesivamente *Sinn* (el Sentido) y *Kraft* (la Fuerza) para, finalmente, decidirse de manera triunfal: “Y escribo –del Espíritu me viene la intuición: / En el comienzo existía la Acción (*Tat*)”. Y es así como se puede llegar muy rápido, con las más santas intenciones del mundo, y no tocando más que una palabra –pero ¡qué palabra!– a colocar en peligro el enorme monumento oficial que la historia ha construido sobre tal base.

No era yo ignorante de ese riesgo que se asume al traducir la Escritura; ya lo conocía, estaba preparado para él. Pero, ante mis

sorprendidos ojos, siguiendo la lectura allí donde Fausto la abandonaba, aparecía lo más terrible: Dios, de repente, es nombrado **toh qeoj** -el dios. En lugar de estar escrito con mayúscula, luce acompañado de un artículo: absoluto extrañamiento y desorientación. Y ha sido exactamente a través de esa apertura que fui como absorbido, atrapado, y luego conducido hacia la locura del texto. Poco importaba entonces la decisión final que tomaría sobre el camino de regreso (¿traducir como “Dios” o más bien “el dios”⁵?); sólo contaba el pequeño milagro de esta entera

.....

5 Véase más adelante la nota 3 de la traducción del Evangelio. N.T.: La nota en cuestión (p. 172 - 173), en la que Pautrat opta por la segunda posibilidad, es la siguiente:

“El texto griego dice aquí: **(proj)toh qeoj**, con el artículo definido y sin mayúscula; lo mismo ocurrirá con bastante frecuencia más adelante; pero esa misma palabra, **qej**, siempre sin mayúscula, será también empleada, no menos regularmente, sin el artículo. Todas las traducciones canónicas del Nuevo Testamento coinciden sobre este punto: no conviene hacer la diferencia. Por supuesto que también, en todos los casos, lo que se sacrifica es el artículo definido, mientras que una mayúscula aparece subrayando la identidad del dios con el objeto de que quede muy claro que allí se habla de Dios, del Hijo de Dios. Y ciertamente, ¿quién, al leer, no establecería la diferencia entre: “yo soy el Hijo de Dios” y “yo soy el hijo del dios”? Ahora, ¿qué se gana y qué se pierde al optar por este último caso, salvando así tanto el artículo como la minúscula? Se pierde, de toda evidencia, un cierto sentimiento de familiaridad con el texto, pero eso sería más bien una ganancia: todo cuanto devuelve frescura, sin traicionarlo, a un texto muy usado, es digno de ser tomado. Pero, justamente, se me dirá que en este caso eso es traicionar; decir “el dios” en lugar de “Dios”, es negar verbalmente el monoteísmo y rebajar aquel de quien se habla

frescura. Sí, un país nuevo, la locura del texto: y es que el país está habitado.

Hay hombres que viven allí. Tienen un dios en el que creen. Creen también que vendrá un salvador, un enviado de su dios, un mesías. Un buen día, un hombre sale de la sombra. Es un cierto Jesús, de Nazareth; se sabe quiénes son su padre y su madre. Apenas había salido de la sombra, y ya otro hombre, Juan el Bautista, al verlo, anuncia: “Este es el hijo del dios”. Sobre tal reconocimiento, dos hombres, y luego un tercero, siguen el paso de Jesús, el de

.....

recusándole en conjunto la unicidad y la majestad. Yo no lo creo. Jesús, Judío, se dirige a otros Judíos; ellos, tanto como él, creen que no hay sino un solo dios; ¿por qué para designarlo no diría él: el dios? ¿cómo podría el artículo definido dejar suponer por un instante que existen otros dioses aparte del dios? Y en cuanto a la mayúscula inicial, ¿puede uno creer que el dios, si él existe, pierde algo de su majestad por razones tipográficas, o que él mide la piedad, y la fe en él por parte de sus fieles, con observancias tan mundanas? En cuanto a lo que se gana al adoptar el partido escogido por mí, dejo al lector el cuidado de apreciarlo en su fuero interior; en cuanto a mí, me gusta que aquel del que habla Juan, o sea Jesús, se vea revestido de una extrañeza para la conciencia común que subraya la locura de la fe, después de tantos siglos a lo largo de los cuales la palabra “Dios”, de tanto circular, se ha devaluado casi al punto de la quiebra. Agregaría que otros, antes de mí y menos sospechosos de incredulidad, han hecho la misma escogencia, y que “Dios”, convertido en “el dios”, salía más bien engrandecido. Entre tanto, he traducido, por supuesto, **qeoj** –sin el artículo- por “dios”, que imagino cargado del mismo sentido que “el dios” en el espíritu del redactor”.

Nazareth. Comienza entonces una gran aventura, de una simplicidad aún más “evangélica” en Juan que en los Sinópticos. Una vez que se pone en camino, Jesús actúa, y Jesús habla.

Sus actos son, casi exclusivamente, “signos” o milagros que consisten todos en dar o en devolver (restituir); así, el vino en la boda, la salud al hijo del funcionario de Cafarnaum, el uso de sus piernas al lisiado, panes y peces a la multitud en la montaña, un remanso a la barca azotada por la tempestad, la vista al nacido ciego, la vida a Lázaro y, de nuevo, peces a los discípulos después de su resurrección. Y quizás habría que contar incluso su resurrección como uno más de los signos, el más alto de ellos, puesto que Jesús dice tener vida en sí mismo y poder otorgarla al que él quiera. Aparte de todo eso, no se le ve más que expulsando a los mercaderes del templo y, de manera enigmática, escribiendo sobre la tierra con su dedo durante el episodio de la mujer adúltera. En consecuencia, es

un taumaturgo, generoso y también modesto; no aparece ninguna jactancia de mago en el personaje. Convierte el agua en vino y no presume de ello. Hace algo más y mejor: dice que todo eso no es nada, casi nada, que lo importante está en otro lugar. ¿Dónde? En lo que dice. Y a ello, a lo que dice, los pocos signos que dispensa deberían ayudar a hacer creer. ¿Qué dice él? Es allí donde comienza la locura. No la de Jesús, entiendo; la de la fe.

Él dice: “Yo soy el hijo del dios que está allá arriba, el dios de ustedes. Vengo de su lado. Es él quien me ha enviado aquí, al mundo. Ustedes creen saber quién soy porque conocen a mi padre y a mi madre, pero en realidad soy el hijo del dios. Y lo que digo, es él quien me ha dicho que lo diga. ¿Me creen o no?”. Hay que confesarlo, ante semejante afirmación tendría que haber sido uno, por lo menos, incrédulo. Y aquellos que escuchan a Jesús lo son en su mayoría: este hombre no es el hijo del dios; es por tanto un

hombre que dice que él es el hijo del dios, y en consecuencia peca gravemente. Entonces, de vez en cuando, Jesús consume un signo para apoyar su decir, y luego retoma el hilo de su palabra: “Yo soy el hijo del dios y vengo del cielo. Vengo a entregarles la vida eterna: incluso si ustedes mueren no morirán. -- ¿Cómo es eso? – El que cree en mí tiene la vida eterna. Es eso lo que he venido a entregarles. El que cree en mí no morirá por siempre. Y creer en mí es creer que soy el hijo del dios, descendido del cielo”. La palabra, de manera infinita, gira en torno de sí sobre su eje: creer o no creer. Quien cree está salvado, quien no cree está muerto. Así sea. Pero, ¿cómo creerle, a éste? La taumaturgia simple no es suficiente para eso: hacedores de milagros, y muchos, se han visto pasar. ¿Tal vez resucitar un muerto? Jesús resucita a un muerto. Eso no es siempre suficiente. Sin cesar e infatigablemente, hasta el final e incluso con sus más próximos e íntimos amigos –aquellos que ya lo siguen sin estar seguros de lo que él dice que es–, Jesús deberá volver a la carga:

deben creerme, porque yo digo verdad, puesto que yo soy el hijo del dios; ahora bien, se los digo, yo soy el hijo del dios. Lo circular del propósito se abre hacia la verdadera locura que, en resumen, es la siguiente: creer en la encarnación. Y ello porque creer en la encarnación no significa otra cosa que creer que un hombre es el hijo del dios, o, aún, como dice la tradición, que el Verbo se hizo carne.

Todo se organiza entonces alrededor de esta demanda o pretensión exorbitante. Si el taumaturgo es modesto, el hablador, por su parte, se estima por lo que él dice que es: más alto que todos. Porque él está, absolutamente hablando –es decir, por toda eternidad– al lado del dios; él es también, en este mundo, el camino y la verdad y la vida, el verdadero pan y el buen pastor y la luz del mundo, el salvador definitivo. Y, si seguimos a Juan, es a eso a lo que casi se limita la enseñanza de Jesús.

Por lo demás, no está allí el menor encanto estupefactivo del *Evangelio de Juan*, y sólo de ése. Cuando se lo aborda, uno cree penetrar en ese país de alta moralidad que los fragmentos caídos de las cátedras han popularizado en nuestras conciencias. Nada de eso: ni predicación ni prescripciones; nada de moral y, por así decir, nada de Ley; ni la menor exhortación a una “virtud” cualquiera, y ninguna amenaza más. Simplemente esto: aquellos que son del mundo y que no salgan de él no tendrán la vida eterna, pero tal vez sí una eternidad de desdicha. ¿Y cómo sale uno del mundo? Creyendo. ¿Creyendo qué? Que Jesús es el hijo del dios, etc. Todo se sostiene. Todo se desprende de allí. El solo acto de fe sostiene, igualmente, el cumplimiento de las otras promesas no menos miríficas de las que Jesús da noticia: si ustedes creen en mí, no sólo no morirán, sino que podrán hacer lo que yo hago, tanto como yo hago mis signos, y redimir los pecados; si piden algo en mi nombre, lo tendrán, puesto que mi padre se los otorgará; así la alegría de

ustedes será completa, acabada, perfecta. La salvación anunciada es la beatitud misma, reservada a aquellos que, uniéndose al dios por el acto de fe, habrán dejado de ser “del mundo”, habrán dejado de ser los hijos de este mundo, en el que no obstante permanecen, para llegar a ser, a su vez, los hijos del dios.

¿Quiere decir, entonces, que basta con afirmar que yo creo para ser salvado? No, en absoluto. Porque el que cree que Jesús es aquel que él dice, cree por ello igualmente en todo lo que él dice y que su padre le ha dictado, y cree por tanto en esto: “El único medio para ser uno que cree verdaderamente en mí, es hacer lo que les digo, observar mi palabra y por lo tanto obedecer mi único mandamiento, que viene de mi padre: el de amarse los unos a los otros”. Si hay Ley y virtud, es la Ley y la virtud de amor. Eso es todo. Eso basta. El cristianismo en Juan no es más que eso: una salida del mundo por el salto en la fe cuya consecuencia inmediata y única se impone, a

saber, el amor de cada cual por cada cual. Y es sobre esa base que se instaure, penosamente, la primera comunidad de los locos del Cristo. Y verdaderamente hay que estar loco para creer a este energúmeno.

Reducido así a su más simple expresión, Jesús llega a ser simpático. Si, por extraordinario, él es lo que dice, el Hijo, está no obstante tocando siempre –al permanecer siendo hombre hasta el final– la aceptación de embrollarse hasta la muerte en circunstancias en las que una sola palabra de él bastaría para aniquilarlas. Y si no ocurre que elimine tales circunstancias con su palabra, la subida a la cruz de este hombre testarudo resulta sublime: porque él va hasta allí, hasta la cruz, para que uno le crea, y para que, creyéndole, se obedezca su mandamiento, que es de amor, y para que los martillazos que lo clavan a los maderos suenen como el inicio de otra era de la humanidad, la del amor “católico”, universal.

No podemos dudar de que Jesús cree, en todos los casos, en cuanto profiere. Porque, si es el hijo del dios, él lo cree; si es un hombre que delira y dice que él es el hijo del dios, él cree en eso también; y si, simplemente, él inventa el mejor medio para hacer que uno le crea e instaurar así la nueva era, y que ese mejor medio consiste en hacerse acusar de muerte y morir efectivamente por su decir, entonces él cree, al menos, en estar investido de una muy alta misión. Jesús, en suma, cree en él. Pero, ¿y nosotros?

Variadas respuestas a la petición “crean en mí” son posibles; podríamos clasificar sus tipos. Hay el “insensato”, ese al que se refiere el Salmo 14 en estos términos: “El insensato ha dicho en su corazón: Dios no es”. Si Dios no existe, tampoco hay el Hijo de Dios, todo este cuento, legendario, pone en evidencia a un iluminado más insensato que todos los “insensatos” del Salmista. Hay también aquellos que, como los “Judíos” que indistintamente coloca en

escena el *Evangelio de Juan*, creen que hay un solo Dios, Adonai-Elohim, pero que Jesús, en ningún caso, podría ser su hijo o incluso su enviado; iluminado, tal vez; pero, con toda seguridad, impostor, rebelde y gran pecador. Y finalmente hay los que creen, los “cristianos”: Jesús es Dios encarnado, su palabra es verdadera; los “cristianos” creen que él ha hecho milagros y creen en su palabra. Y cada uno de ellos, pienso, sabe lo que hace al creer que “la fe se relaciona siempre con lo que uno no ve en el mundo sensible, es decir, con lo invisible; en el mundo del espíritu, es decir, con lo inverosímil” como lo escribe Kierkegaard en su *Diario*⁶. Por supuesto, toda esta historia es inverosímil, pero es exactamente eso lo que se pide: creer en lo inverosímil. Es en eso precisamente en lo que reconocemos al creyente; por ello Jesús no cesa de afirmar que más vale creer sin ver –sin signos– que habiendo visto, puesto que en

.....
6 S. Kierkegaard, *Journal* (VII A 203), Ferlov y Gateau (traductores), Gallimard, París, 1954, p. 77.

ese caso ya no se trata del creer sino casi ya del saber. O como lo dice, de nuevo, Kierkegaard: “La única certidumbre es de orden ético-religiosa. Ella nos dice: cree –tú debes creer”⁷. Y Kierkegaard es, en efecto, junto con Pascal, uno de los que mejor ilustra, merced a toda su doctrina de la “paradoja” y del “salto a la fe”, la locura de creer: contra la opinión común, vale decir también contra la racionalidad ordinaria de lo visible y de lo “demostrable”, apostar por lo invisible y lo inverosímil, y hacer de ello su ley, que es amor y sólo amor (o caridad). Y el hecho de que las Iglesias constituidas en torno a la memoria de Jesús no sean completamente conformes a la enseñanza de las que ellas se reclaman (polémico tema constante en Kierkegaard y tantos otros, excomulgados o no) no resta nada a la sublime locura del pequeño pueblo de los “cristianos” que creen, que esperan y que aman; esa comunidad, por el simple hecho de

.....

creer, vive lo más cerca posible de la palabra que la funda y que la mantiene unida.

Se podría aún evocar a todos aquellos, innumerables, que ven verdaderamente a Jesús desde otros lugares, aquellos que creen en otros dioses o Dioses, en otros profetas, en otros taumaturgos, o quizás que no creen en nada. ¿Suficiente para no ir más allá en la enumeración de las posibles actitudes frente al enigma de Jesús? Sería eso muy incompleto y, por lo demás, injusto.

Hay todavía, entre otros, ya lo he dicho, la actitud de Spinoza. Una actitud que me parece ser de inspiración completamente ligada a Juan; una actitud que se puede resumir así: existe un ser absolutamente infinito, que se llama Dios, y un pensamiento infinito de Dios, que es sabiduría universal; es esta sabiduría eterna la que se ha expresado, de manera desigual, a través de las voces humanas de los profetas de Israel reportados en la Escritura, y la

Escritura en su conjunto ha tenido por función única exigir e intentar obtener la obediencia a esta sabiduría, presentada como Ley, que se resume del siguiente modo: ama a Dios y observa sus mandamientos. Ahora bien, todos los profetas, según Spinoza, han establecido su relación con Dios por medio de la imaginación, y han querido obtener la obediencia de los hombres por los únicos medios de la imaginación. Un único hombre ha tenido una relación directa con Dios y su sabiduría eterna, y ese es el Cristo: él, y sólo él, ha tenido la revelación de los preceptos o mandamientos divinos de manera inmediata y directa; él se ha “comunicado con Dios de espíritu a espíritu”⁸, él “ha percibido las cosas reveladas de manera verdadera y adecuada”⁹, tanto así que “la voz del Cristo (...) puede ser llamada la Voz de Dios. Y es en ese sentido que también podemos decir que la Sabiduría de Dios, es decir, una Sabiduría que es

.....

8 Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 1.

9 Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 4.

suprahumana, ha revestido en el Cristo una naturaleza humana. Y podemos decir que el Cristo fue una vía de salvación”¹⁰. Pero no vayamos a ver sin embargo en esta naturaleza humana excepcional cualquier encarnación de Dios: “Cuando, por lo demás, ciertas Iglesias agregan a ello [*a saber, que la sabiduría eterna de Dios se ha manifestado en su grado más alto en el espíritu del Cristo*] que Dios habría revestido una naturaleza humana, he advertido expresamente que no veo lo que quieren decir; e incluso, a decir verdad, decir semejante cosa no me parece menos absurdo que si me dijese que un círculo ha revestido una naturaleza de cuadrado”¹¹. Nada de encarnación, entonces, sino una manifestación de Dios en un espíritu de hombre: “Y lo que el Cristo ha dicho de más elevado sobre sí mismo, a saber que él era el templo de Dios, lo dijo porque, como lo he mostrado anteriormente, Dios se ha manifestado en el grado más alto en el

.....

10 Spinoza, Tratado teológico-político, cap. 1.

11 Spinoza, Carta LXXIII a Oldenburg.

Cristo; y es para expresar eso, de manera más eficaz, que Juan ha dicho: el verbo se hizo carne”¹². Por lo que resta, para este racionalista convencido que es Spinoza, tampoco ninguna resurrección (sin duda los discípulos creyeron en una resurrección del Cristo, pero el único sentido plausible y aceptable de esta alegoría es el de una “resurrección espiritual”), tampoco milagros (si los “signos” ocurrieron, debe poder explicárselos por las leyes comunes de la naturaleza, y racionalmente). En consecuencia, dice Spinoza, el Cristo según la carne no nos importa en absoluto. Sólo cuenta el Cristo según el espíritu, puesto que es en su espíritu y sólo en él donde se ha manifestado directamente, en su grado más alto, la sabiduría eterna de Dios. El Cristo se ve entonces despojado de todos sus oropeles imaginarios, pero sólo para verse enseguida investido de una excepcional dignidad de hombre: él, más que

.....

12 Spinoza, Carta LXXV a Oldenburg. Sobre el Cristo como “templo de Dios”, véase el Evangelio de Juan, 2, 19-22; sobre la encarnación, 1, 14.

ningún otro, ha sabido la verdad y la ha dicho, en lo que fue, con suma brevedad, la boca de Dios; porque “el Cristo no fue tanto un profeta como la boca de Dios”¹³. Y es en este punto donde la comprensión del Cristo por parte de Spinoza se encuentra con el escrito de Juan de un modo mucho mejor que con cualquier otro texto, me parece a mí, del Nuevo Testamento. Y hasta habría que decir que con cualquiera de los escritos de Juan, porque las *Epístolas* atribuidas al mismo autor (asunto sobre el que no se está tan seguro) sirven de contribución a Spinoza cuando se trata de decir la verdad contenida en la sabiduría divina. Veamos.

En primer lugar, el *Evangelio*: de la boca del Cristo sale una voz humana diciendo la sabiduría divina; del mismo modo que el **Logoj** de Juan, esta sabiduría está por toda eternidad en Dios, al lado de Dios, y es divina; ella es verdad, verdadera luz, puesto que es

.....

13 Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 4

verdadero conocimiento; en ella se encuentran “los juicios eternos de Dios”; ella es entonces un conocimiento verdadero de Dios. Ahora bien, este conocimiento es inmediatamente amor, de Dios así como de los otros hombres: quien conoce a Dios ama a su prójimo. Eso, el Cristo lo sabe porque él conoce a Dios y porque él conoce las cosas en verdad, y tal es el único sentido de su enseñanza: conocer a Dios es amar a Dios y por tanto también amarse los unos a los otros, y en eso reside para todo hombre la suprema beatitud. Spinoza buscará refuerzo sobre todo esto en las *Epístolas* de Juan, extrayendo de allí garantías para su tesis: la fe consiste enteramente en las obras. Es en la sola práctica del amor, o aún en el ejercicio real de la justicia y la caridad (lo que para Spinoza es todo en uno), que se reconoce la verdadera fe, y no es sino practicando justicia y caridad que un hombre está en Dios y que Dios está en él, y es así como él goza de la suprema beatitud, y es así como él es salvado, aquí mismo y ahora. Tal es la sabiduría eterna que Jesús ha sabido

en verdad. Sólo que, prosigue Spinoza, como el Cristo hubo de dirigirse a hombres menos esclarecidos que él, al ignorante *vulgus*, se encontró constreñido, como los profetas antes que él, a tomar prestados los medios ordinarios de la persuasión, a hacer creer para hacer obedecer, a hablar a la imaginación de los otros e intimidarlos con esta orden: ámense los unos a los otros. Y es por ello que, tanto como habrá ignorantes, el espíritu del Cristo seguirá siendo una vía de salvación: todos aquellos que, a falta de saber, tienen necesidad de creer, o sea, el común de los mortales, pueden ser en ese sentido salvados por el espíritu del Cristo¹⁴.

¿Y los demás? Es muy simple. Aquellos que están en estado de aprender y de saber se verán salvados por el verdadero conocimiento de Dios enunciado bajo su verdadera forma, por la ciencia de Dios.

.
14 Sobre todos estos puntos, se puede leer la bella obra de Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza* [“El Cristo y la salvación de los ignorantes en Spinoza”], Aubier-Montaigne, París, 1971.

¿La ciencia de Dios? Pero, ¿dónde encontrarla? Pienso que, para Spinoza, la respuesta no deja ninguna duda: en su *Ética*. La sabiduría eterna de Dios encuentra su forma verdadera, es decir, demostrativa y matemática, en la *Ética*, que es verdadero conocimiento de Dios, que conduce “como llevado de la mano” al amor de Dios, luego, al deseo de practicar el amor al prójimo como a sí mismo, y que permite así al lector acceder a la más alta beatitud humana posible. No hay más que una sabiduría, una sola salvación, pero dos vías: una creyente y obediente, otra sabia y enteramente libre puesto que, en este último caso, el mandamiento de amor viene, ya no de afuera, sino de adentro, bajo el efecto de la implacable necesidad de la razón matemática. Pero ocurre que la razón demostrativa no es, a los ojos de Spinoza, otra cosa que el **l o g o j** mismo del que había hablado Juan; en efecto, en un giro que se encuentra en una carta a Albert Burgh, Spinoza no vacila en escribir: “¿Tienes por arrogancia y orgullo que yo haga uso de la Razón, y que yo repose sobre ese

verdadero Verbo de Dios que está en el Espíritu, y que no puede jamás ser depravado ni corrompido?”. Es entonces perfectamente claro que la razón demostrativa, el útil de lo verdadero, es ella misma la voz de Dios, y no dice nada que ya no haya dicho la boca del Cristo. (Por lo demás, si el racionalista que es Spinoza afirma con tanto aplomo, y sin ninguna prueba, que Jesús se ha comunicado con Dios de espíritu a espíritu, ¿no es exactamente porque él, Jesús, ha dicho muy exactamente lo que la razón demuestra?). Simplemente, la razón lo dice de otro modo, y a otros. Y si el espíritu de Spinoza, como el del Cristo, muestra alguna superioridad sobre el del común de los mortales, es por ser el segundo en mostrar la verdadera vía, llegando aún un poco más lejos sobre el mismo camino, puesto que él demuestra que la práctica racional de la justicia y de la caridad implica, más allá de una ética, la instauración de una comunidad humana racional, es decir, toda una política.

No hay duda que el lector habrá encontrado esta disertación spinoziana muy pesada. Pero yo lo había prevenido. Y no es sólo mi amistad por Spinoza lo que me ha comprometido a hacerlo; es, más bien, que se ve en él el esfuerzo, corajudo y bastante raro por parte de un filósofo “no cristiano”, por explicar su visión del Nuevo Testamento. Asume, de manera puramente racional, la humanidad entera de Jesús (como hacen los ateos, o los adeptos o sectarios de otras religiones diferentes a la cristiana), sin por ello hacer de Jesús, al mismo tiempo, un charlatán, un sedicioso o un loco. Más bien todo lo contrario, pues lo hace el primer más grande sabio de la historia, la primera fecha remarcable en la historia de la salvación. Éste, sí, ha partido en dos la historia de la humanidad¹⁵.

.

15 Esta frase pertenece a Nietzsche hablando de sí mismo. Habría que desarrollar aquí esta otra posición filosófica, ambigua y violenta, frente a la persona de Jesús y a la doctrina cristiana: Nietzsche, el gran anticristiano, dispensando al Cristo y reservando lo esencial de sus golpes al verdadero fundador del “cristianismo”, Pablo, y ello con el fin de acabar con la era cristiana e inaugurar, contra “el Crucificado”, una era dionisiaca. Pero la cuestión es demasiado compleja para ser aquí algo más que una evocación. En relación con esta polémica, se puede leer con mucho provecho a Paul Valadier (*Nietzsche et la critique du christianisme* [“Nietzsche y la crítica del cristianismo”], Cerf, París, 1974) y, en cuanto concierne a asuntos más profundos, a Didier Franck (*Nietzsche et l'ombre de Dieu* [“Nietzsche y la sombra de Dios”], PUF, París, 1998).

He aquí pues, en demasiadas palabras, el bamboleo especulativo que esta breve estancia en tierra santa ha podido dar a mi reflexión, al tiempo que mi imaginación se des-extrañaba en silencio de todos esos milagros, de esas masas de gente y de esas barcas, de esos olores de nardo, de cadáver, de sangre, y del gran film de la pasión, de la muerte y de la resurrección de Jesús. He aquí por qué, de regreso, enriquecido, puedo decir: el viaje valía la pena. Y, aparte de estas pocas impresiones que termino de ofrecer, y de otras más pintorescas, doy reporte, muy simplemente, de una traducción de la que espero haya guardado algunos colores de su país de origen.

Ahora, si me preguntan: “¿Y tú, crees tú en eso?”, yo respondería: “Yo no creo. Como Tomás, tengo necesidad de ver para creer. Sólo que, para ver, para verificar al sumar (por ejemplo, si yo pregunto, ¿me dará?), hace falta que yo crea. ¿Cómo sale uno, les ruego, de este círculo? ¿Dónde está el camino de Damasco?” Tal sería mi

respuesta, sólo por hoy; puesto que la voz lejana del gran Lucrecio me incita a la prudencia: muy a pesar de todo cuanto uno diga, incluso sin creer se reza; a poco que un día se perfila muy distintamente el horroroso rostro de la muerte, ese día “la máscara caerá y sólo quedará la cosa”; es allí donde hay que considerar a un hombre¹⁶. Así pues, esperemos la continuación.

Pero desde ahora, y ya, agregaría lo siguiente: “Las almas no se vencen por las armas, sino por el Amor y la Generosidad”¹⁷. Eso, pienso saberlo, por haberlo leído demostrado. ¡Salve! entonces al que fue bastante generoso para enseñarlo, bastante fuerte para practicarlo y quien, para que se instaure un mundo mejor, fue hasta hacerse clavar. Era un hombre que decía que él era el hijo del dios, que él venía de lo alto y allí regresaba.

.

16 Ver Lucrecio, *De Rerum Natura*, canto 3, versos 41 al 58. En el mismo registro, se ve reportado por el abate Boulanger, en su *Doctrine catholique* (Viette, París, 1925), el trazo siguiente: Volney, célebre “espíritu fuerte”, encontrándose un día atrapado en una violenta tempestad a bordo un navío, se puso a rezar. A un pasajero que se asombrara por ello, le respondió: “Amigo mío, se es incrédulo en su cuarto de trabajo, no en un naufragio”.

17 Spinoza, *Ética*, cuarta parte, apéndice, capítulo XI.

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío.
(Las tardes a las tardes son iguales.)

Las manos y el espacio de jacinto
Que palidecen en el confín del Ghetto
Casi no existen para el hombre quieto
Que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
De sueños en el sueño de otro espejo,
Ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.

(J. L. Borges, *Spinoza*, 1964)

Bernard Pautrat -filósofo, traductor, dramaturgo- es profesor de la
Escuela Normal Superior de París, Francia

Jorge Dávila es profesor de la Universidad de Los Andes, Venezuela