

Del mesianismo profético al mesianismo político: reflexiones sobre la arqueología del poder soberano

From prophetic messianism to political messianism: reflections on the archeology of sovereign power

Emmanuel Taub
CONICET-IIGG (Instituto de Investigaciones
Gino Germani, UBA)
emmanueltaub@gmail.com

Resumen:

Partiendo del análisis del mesianismo judío como problema teológico, político y filosófico, en estas reflexiones se busca reconstruir arqueológicamente la relación entre el ideal mesiánico y el poder soberano. Con este objetivo, se indaga y analiza el origen profético del mesianismo, las implicaciones y consecuencias que produce el profetismo en lo mesiánico como también las consecuencias que esta potencia revolucionaria genera en la figura de los profetas y en los principios constitutivos del judaísmo. Finalmente, se intenta mostrar de qué manera los efectos soberanos que están en juego en el mundo material a través del mesianismo son posibles como resultado de la aparición de un mesías encarnado en la historia y del entrelazamiento entre el cristianismo y el Imperio Romano. Desde este punto, se reflexiona sobre las transformaciones teológico-políticas del poder soberano mesiánico hasta concluir con la proposición de nuevas tesis que abran el debate sobre los mesianismos, el poder soberano y nuestro tiempo pandémico.

Palabras claves: Mesianismo – Profetismo – Poder Soberano – Mesianismos políticos – Pandemia

Abstract:

From the analysis of Jewish messianism as a theological, political and philosophical problem, the main objective of the article is to reconstruct archaeologically the relationship between the messianic ideal and sovereign power. On the base of this objective, we would like to show the prophetic origin

of messianism and the consequences that prophetism produces in the messianic ideal. At the same time, we want to see the consequences that this revolutionary power generates in the figure of the Prophets and in the constitutive principles of Judaism. Finally, is necessary to analyze how the sovereign effects in the material world through messianism are possible as a result of the appearance of a Messiah in History and the intertwining between Christianity and the Roman Empire. From this point, our reflections focus in the theological-political transformations of the messianic sovereign power. The conclusion of the article is the proposition of new theses that wants to open the debate on messianism, sovereign power and our pandemic time.

Keywords: Messianism – Prophetism – Sovereign Power – Political Messianism – Pandemic.

1.

El mesianismo es una de las ideas más interesantes y complejas de la tradición judía. Esto se debe a los diferentes elementos que constituyen y definen lo mesiánico, así como a los efectos y prácticas en las que se materializa e interpreta según el momento histórico o según las lecturas que construyen las diferentes tradiciones narrativas judías.

Entendemos al judaísmo no sólo como una religión institucionalizada o una práctica ritual sino, ante todo, como una tradición interpretativa que parte de un origen revelado: principio y fundamento de todo lo creado. Con el desarrollo de la temporalidad histórica, la revelación divina, por un lado, se va mitificando¹ como una huella inaccesible y abstracta que a través del lenguaje transmitió enseñanzas, deberes, mandamientos y saberes. Y, por otro lado, pasa de la transmisión oral, de generación en generación, hacia la escritura y su transmisión escrita. Por este motivo, resulta imposible hablar de

¹ Como desarrolla Martin Buber, uno de los más importantes pensadores judíos del siglo XX, el mito para el judaísmo tiene que distinguirse del mito griego, específicamente del de Platón, al que define como “un relato sobre un acontecimiento divino que es contado de forma similar al de una realidad palpable” (Buber, 2018: 107). Desde la representación judía, “hemos de denominar mito a todo relato de un acontecimiento real presenciado por los sentidos y que sea percibido y representado como un acontecimiento absoluto y divino” (Buber, 2018: 113).

un judaísmo, ya que en el desarrollo histórico de las oralidades y textualidades judías diferentes corrientes interpretativas (bíblicas, rabínicas, místicas o filosóficas) se han constituido tomando siempre como punto de partida y de regreso a esta revelación divina.

Por judaísmo debe comprenderse el conjunto de tradiciones interpretativas, narrativas, desde las diferentes tradiciones interpretativas, estructuras institucionales y una ley, formas de vida, rituales, liturgia, narrativas éticas, saberes y prácticas místicas, lecturas filosóficas o ideologías políticas. Pluralidades que no siempre coinciden en sus prácticas e ideales y muchas veces resultan contradictorias o paradójicas, pero que sin embargo tienen un fundamento común que es la revelación divina y su materialización escrita en forma de Libro: la Biblia judía. Como explica Julio Trebolle en su fundamental trabajo sobre la Biblia judía y la Biblia cristiana:

La transmisión oral jugó un papel decisivo en los procesos de formación e interpretación de la Biblia: en los momentos iniciales, cuando la palabra viva de narradores y profetas se convirtió en «texto» escrito, y en los momentos finales, cuando lo escrito comenzó a ser interpretado, primero en forma oral y sirviéndose de materiales de tradición oral. En realidad, estos momentos iniciales y finales no estaban siempre y necesariamente alejados en el tiempo el uno del otro. Los dos procesos, la transmisión oral y escrita, iban necesariamente siempre juntos...

La interacción entre oralidad y escritura alcanza su expresión máxima en el fenómeno de las variantes textuales designadas como *Kētīb*, «lo escrito», y *Qêrê*, «lo dicho». (Trebolle, 1998: 115).²

² Es interesante recordar las palabras de George Steiner en sus *Lecciones de los Maestros* sobre la relación entre oralidad y escritura: “La oralidad implica tal vez una distinción entre enseñanza y revelación, aunque estas categorías coincidan parcialmente. Aun cuando se descubra verbalmente, la revelación cita con frecuencia una fuente sagrada, canónica, que es asimismo textual. [...] Sólo la presuposición de un acto y un testimonio gráficos pueden dotar de poder al mensaje revelado. En este sentido, no hay más epifanía «revelada», tan talmúdica en sus particularidades, que la del credo marxista. La enseñanza oral, por otra parte, florece con los errores creativos, con los recursos de la enmienda y la refutación. Las verdades reveladas, con su fuente libresca –una «Biblia», *le Livre* de Mallarmé, que contiene el universo–, convierten el universo en mármol. Al haber sido dictada, la instrucción no es tanto «didáctica» como «dictatorial» (junto con «edicto», estas palabras forman una ominosa constelación)” (Steiner, 2011: 39-40).

La materialización de la tradición oral en la escritura, que constituye la Biblia judía o el *Tanaj*, consta de tres partes: primera, la *Torá* o Pentateuco, que representa específicamente todo lo que fue revelado por Dios a Moisés; segundo, *Neviim* o los libros proféticos, que contienen las historias de los profetas judíos quienes transmitieron la revelación y se vincularon a la dimensión divina de forma mediada, especialmente a través del espacio onírico; finalmente, tercero, *Ketubim* o Escritos, en donde se recogen diferentes textos que representan y constituyen las narrativas fundadoras del judaísmo, como por ejemplo los Salmos, Proverbios, el libro de Job o el Cantar de los Cantares:

La formación de un canon profético supuso el señalar un corte radical entre la época profética, en la que Dios había hablado a su pueblo a través de sus mensajeros los profetas, y la época posterior, en la que el espíritu de profecía cesó y la historia perdió todo carácter paradigmático. No quedaba ya más recurso que la esperanza de que los tiempos escatológicos trajeran consigo la renovación del espíritu de la profecía o que la interpretación autorizada permitiera descubrir nuevos sentidos en las revelaciones del pasado mosaico y profético. (Trebolle, 1998: 173).

2.

Definido ya el canon bíblico judío y su estructura, podemos señalar que el ideal mesiánico es una creación profética que surge de la interpretación que realizan de la revelación transmitida por Dios a Moisés. Debemos comprender que más allá de cómo o por qué se produce esta construcción interpretativa, existe un contexto en el que el mesianismo surge, y tiene una importancia específica para el contexto histórico particular donde los profetas se encontraban sumergidos y del que emergieron sus preocupaciones.³

Al identificar el origen profético del mesianismo se fortalece nuestra definición del judaísmo como una tradición interpretativa y, también, nos permite sumar un grado mayor de complejidad: el carácter interpretativo profético no es producto de una exterioridad bíblica sino que es una exigencia del texto

³ David Banon lo expresa de esta manera en uno de los trabajos más interesantes del mesianismo judío: “La noción del mesianismo ha tomado forma en una época tardía –en el periodo de los profetas– y se cristalizó como una reacción a la situación del exilio en tiempos post-bíblicos” (Banon, 2000: 15).

revelado que exhorta constantemente a comprender que la revelación es para el ser humano y no para Dios, quien la revela:

Porque estos preceptos que te prescribo hoy no están ocultos para ti, ni lejos de ti. No están en el cielo, para que digas: ¿quién subirá al cielo por nosotros para que nos los traigas y de a conocer para que llevemos a la práctica? Ni están más allá del mar, que digas: ¿quién atravesará el mar para traerlas y nos los de a conocer para llevarlos a la práctica? Porque la Torá está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que llesves a la práctica. (Deuteronomio 30:11-14).

La interpretación como sentido-de-mundo de lo judío se auto-reconoce en la externa-interioridad de los profetas como intérpretes y creadores de una potencia que no era parte de la revelación divina a Moisés y que son parte del texto bíblico que interpretan. El mesianismo judío, originado por los profetas, es el resultado de las propias características del profetismo judío y de su tiempo histórico. Podemos identificar, por un lado, la relación entre la enseñanza particular y las consecuencias universales que simboliza el profeta. Esta relación les permite vincular las preocupaciones por la crisis y catástrofes del mundo que habitan con el destino de la humanidad. Como explica Israel Mattuck: “Los profetas se dirigen a la situación contemporánea, pero la interpretan dentro del contexto del proceso histórico. Se elevan por encima de la historia a fin de ver cuál es el significado de sus acontecimientos, con una visión que va más allá del presente para aprehender su relación con el futuro final” (Mattuck, 1962: 170). Son justamente estas preocupaciones las que sacan a la luz el papel que caracteriza al profeta en la tradición bíblica: la relación directa con Dios y, al mismo tiempo, la tarea de comunicar esta revelación al pueblo.

Por otro lado, otra característica profética, es el peso que tienen las revelaciones que provienen del mundo divino y que son recibidas por los profetas. En esta comunicación de Dios con los profetas, es importante señalar, existe lo que podríamos llamar una *jerarquía burocrática de comunicación divina* que no sólo distingue la figura del primer y más importante profeta, Moisés, del resto de los profetas, sino también hacia adentro de los profetas bíblicos.⁴ Decimos *jerarquía* porque es ante todo una

⁴ En su *Hiljot Yesodé haTorá (Sobre los principios del judaísmo)*, Maimónides diferencia la profecía entre Moisés y el resto de los profetas:

diferenciación en la que principalmente se jerarquiza a Moisés por sobre el resto de los profetas del pueblo judío, así como la jerarquía según el tipo y la calidad de revelación divina que recibe el profeta. Esta jerarquización es también *burocrática* especialmente en la conformación de las misiones proféticas, las cuales surgen también de la revelación que reciben.⁵ En este sentido, podemos señalar que el contenido de lo revelado justifica la tarea profética y legitima su autoridad.

La conexión profética con Dios se produce a través de canales que caracterizarán la interacción entre lo divino y lo mundano, luego de la particular relación entre Dios y Moisés, para las tradiciones judías: se producen a través de dos canales que mantienen abiertos el diálogo entre el mundo divino y el mundano y son las visiones o el espacio onírico.⁶

Finalmente, es característico del profetismo judío el papel representado por la intermediación entre el profeta y el mundo. Las preocupaciones proféticas por el mundo contienen la tensión entre el

“[a] Todos los profetas recibían esta inspiración a través de un sueño o una visión pero Moisés profetizaba mientras estaba despierto y de pie...

[b] Todos los profetas recibían profecía por intermedio de un ángel, y por eso contemplan lo que contemplan como metáfora y enigma, pero nuestro maestro Moisés no recibía por medio de un ángel, como se declara: ‘boca a boca he de hablar con él (Números 12:8)...

[c] Todos los profetas son presa del miedo, susto y espanto, mientras que con Moisés, nuestro maestro, no es así; esto es lo que declara el versículo: ‘así como habla una persona con su prójimo’ (Éxodo 33:11)...

[d] Todos los profetas no podían profetizar cuando ellos deseaban, más con Moisés, nuestro maestro, no es así, sino que, en cualquier momento que lo deseaba, el espíritu de santidad lo revestía y la profecía lo inspiraba” (Maimónides, 2006: 70).

⁵ Sobre la primera jerarquización, escribe Martin Buber en su libro sobre Moisés: “...IHVH se aparece a los profetas ‘en visión’, pero a Moisés ‘con toda claridad y no en enigmas’. Aquéllos tienen visiones que necesitan interpretación; a este se le manifiesta la Voluntad de Dios en la propia realidad visible. Dios habla a aquéllos en ‘sueños’, pero a éste de ‘boca en boca’; lo cual parece significar una relación íntima que la expresada por la frase ‘cara a cara’.” (Buber, 1949: 284). Sobre las jerarquías burocráticas proféticas Maimónides describe el profetismo judío: desde qué es el profetismo y cuáles son las facultades humanas que debe tener quien recibe el mensaje divino, hasta la jerarquización de los sueños proféticos y el lugar que ocupa en la burocracia profética según el tipo de revelación que se le transmite. Escribe Maimónides: “...la profecía es una emanación de Dios (¡exaltado sea!), mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie” (Maimónides, 2005: 334-335).

⁶ Escribe Maimónides: “Los profetas poseen diferentes categorías: así como existe entre los sabios algunos que son mayores que otros, también entre los profetas existe quien es mayor que otro. No obstante, todos han visto la visión profética a través de un sueño, por medio de una visión nocturna, o durante el día, pero sólo después de haber caído sobre ellos un sopor, como se ha declarado: ‘En una visión me haré conocer, por medio de un sueño hablaré’ (Números 12:6)” (Maimónides, 2006: 68).

particularismo judío y el universalismo humano. De aquí la importancia de su ubicuidad y su tarea en el mundo: la revelación que reciben es traducida por ellos a términos que puedan ser transmitidos. Sin embargo, así como el profeta traduce un mensaje divino en una forma que pueda ser comprendido, en esta *conexión comunicativa* el lenguaje profético también eleva la palabra. Esta es, según Buber, una de las funciones más relevantes del profetismo: “la de llevar la palabra de Dios a la comunidad y la palabra de la comunidad a Dios” (Buber, 1949: 126). La consecuencia de esta tensión es una de las creaciones más importantes de la historia judía: el ideal mesiánico.

3.

El surgimiento y desarrollo del mesianismo se basa en la interpretación que realizan los profetas de dos partes específicas del relato de la revelación. Estas dos narrativas se convierten en el basamento simbólico sobre el que se levanta el ideal mesiánico. Por un lado, la transmisión de la revelación mosaica testimonia a Dios, a Sus pactos con el pueblo judío, y a las formas de vida que de allí surgen: junto a lo transmitido, los profetas se abren a la recepción y comprensión de las tareas que se comunican en el mensaje divino, a la fe en Dios soberano, creador, revelador, y a su carácter universal. Estos mensajes revelados generan en los profetas –como escribe Mattuck– “una intensa conciencia de Dios” y un “profundo sentimiento de esa comunión inmediata con Dios” (Mattuck, 1962: 20). Desde la representación de la universalidad divina, los profetas interpretan que sus palabras intermedian entre la particularidad del pueblo judío como ejemplo presente, y la proyección de un horizonte alcanzable que incluya al ser humano en la estela de la universalidad de Dios.

Por otro, del significado ideal que contiene el relato del Éxodo: desde la salida de la esclavitud a la libertad, y del tránsito hacia un punto de llegada prometido en el que esa libertad se vuelve realidad. Como escribe Hermann Cohen, filósofo judío y uno de los fundadores de la Escuela Neo-kantiana de Marburgo, en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, una de las obras más importantes del judaísmo del siglo pasado: “El mesianismo debe ser visto como una creación de ideas, producidas por la idea profética de historia. *La idea de historia es una creación del profetismo*” (Cohen, 2004: 202).

En la interpretación profética la historia del éxodo de los hijos de Israel desde la situación de opresión en Egipto hacia una tierra prometida por Dios y propiciada por una serie de eventos catastróficos y divinos se convierte proyectada universalmente en la base de la potencia mesiánica. Escribe Michael Walzer en su fundamental libro *Éxodo y revolución* que “el pensamiento mesiánico judío, como todos los pensamientos mesiánicos, se funda en esta idea de un segundo Éxodo” (Walzer, 1986: 163).

4.

De estas características proféticas encontramos una de las columnas del monoteísmo judío: la imposibilidad de una materialización divina en la tierra. Este elemento será de gran importancia en estas reflexiones ya que nos muestra una de las diferencias nodales entre el judaísmo y el cristianismo, pero también es uno de los principales rasgos de los profetas: no se los presenta como seres sagrados ni santificados, tampoco como una extensión mundana de Dios. Los profetas son, ante todo, seres humanos; luego, serán sus subjetividades, acciones o facultades, las que los hacen plausibles de recibir el mensaje divino, como también de diferenciarse entre sí. Como explica Martin Buber, ser profeta simboliza en realidad “hombre íntegro, esa persona íntegra que como tal recibe el mensaje y como tal se empeña en trasladarlo a su vida” (Buber, 1949: 340).⁷

Un ejemplo fundamental de lo que caracteriza al profeta es la descripción que Maimónides realiza en la *Guía de perplejos*: enfatiza que el profeta es “un individuo humano” que se diferencia del resto del pueblo porque posee un mayor nivel de desarrollo de tres facultades comunes a todo ser humano: “perfección de la *facultad racional* mediante el estudio, de la *facultad imaginativa* en su primitiva formación, y de la *ética* derivada del apartamiento intelectual de todos los placeres corporales y apaciguamiento del deseo de vanas y perniciosas grandezas” (Maimónides, 2005: 336-337).

⁷ En un pequeño texto llamado “Falsos profetas”, Martin Buber escribe: “El falso profeta se alimenta de sueños y actúa como si ellos fueran realidad. El profeta verdadero vive a través de la palabra real que oye, y debe soportar que la traten como si fuera verdad sólo para alguna esfera ‘ideológica’, ‘moral’ o ‘religiosa’, pero no para la verdadera vida del pueblo” (Buber, 1988: 97).

Israel Mattuck nos proporciona una excelente síntesis de la construcción profética del ideal mesiánico en su libro *El pensamiento de los profetas*:

El mesianismo de los profetas es una doctrina muy sencilla. El mundo será limpiado de su maldad y el bien se establecerá para siempre. Las injusticias sociales quedarán eliminadas de la vida de la humanidad y las sociedades humanas serán plenas de justicia y amor. La guerra, y toda preparación a ella, quedará abolida; la paz cubrirá la tierra bajo la norma de la justicia. Algunas de las profecías mesiánicas empiezan con el reino de un rey ideal, o lo incluyen. De ellas se deriva la descripción mesiánica del futuro final de la humanidad. El rey es llamado Mesías (en griego, *Christos*), que significa literalmente *ungido* y se refiere al elegido por Dios. El rey ideal será un Mesías en el sentido en que lo eran todos los reyes hebreos. Será un ser humano común y corriente, descendiente de David, cuya dinastía mantiene un gobierno permanente sobre Judea, pero perfecto en su devoción a Dios y gobernará de acuerdo con Su ley. Sin embargo, el rey ideal, en los casos en que se lo menciona, es sólo uno de los elementos de la visión mesiánica. (Mattuck, 1962: 176-177).

Podemos decir que es el carácter humano e interpretativo de los profetas como de ideal mesiánico lo que nos permite observar que a lo largo de la historia del judaísmo bíblico, en el que la relación *conexión comunicativa* entre Dios y el profeta es cotidiana, el mesianismo irá adquiriendo diferentes características y formas, manteniendo siempre su potencia transformadora de una realidad indeseada que aspira en un tiempo futuro a un tiempo redimido de paz y libertad. Más aún: una vez desaparecido el profetismo, la interpretación sobre las características pasarán a ser parte tanto de las narrativas rabínicas talmúdicas así como de las nuevas narrativas judías posteriores a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén: el misticismo judío y la filosofía judía racional.⁸

⁸ Recordemos aquí que el proceso de transmutación del relato de la revelación divina desde la oralidad a la escritura conlleva consigo también la construcción de nuevas formas de poder: en este caso en especial, hacia adentro de las tradiciones interpretativas judías. Sin embargo, esta transmutación es en sus configuraciones de poder tan representativa de las paradojas propias de los judaísmos: es por ello importante señalar que si bien existe en el pasaje de la oralidad a la escritura un corrimiento del poder hegemónico interpretativo desde el profetismo, extinguido y con éste extinguida la *conexión comunicativa* que entre Dios y el profeta, hacia el rabinismo talmúdico, esta nueva hegemonía interpretativa significó una mundanización del mensaje bíblico en dos sentidos: en cuanto a la humanidad rabínica en la que el estudio y el diálogo se elevan por sobre la posibilidad de recibir un mensaje divino y, al mismo tiempo, en la sociabilización del mensaje bíblico escrito a

5.

Partiendo desde estos postulados, intentaremos ahora enumerar una serie de premisas que definen al mesianismo judío:

Primera premisa.

El mesianismo es para el judaísmo un ideal, una potencia, o un concepto que surge desde la interpretación profética de la salida de Egipto hacia la tierra de libertad como un símbolo divino que coloca en el futuro un horizonte posible. Las formas de acelerar o retrasar la llegada del tiempo mesiánico o del mesías dependen de cada interpretación profética.

Segunda premisa.

Los profetas transforman la esperanza en un futuro de libertad y redención en una potencia que se dirige hacia el futuro y que se realiza en el tiempo histórico. Esta transformación, representada por la propia vida de los profetas, terminará deviniendo en la razón por la cual las interpretaciones rabínicas del profetismo buscaron correr, con éxito, el papel teológico-político y revolucionario de los profetas como hombres de su tiempo.⁹

todo el pueblo judío sin una mediación heterónoma y abriéndose a la posibilidad comunitaria de la escucha y la interpretación.

⁹ Michael Walzer describe con gran acierto la tensión teológico-política entre el profetismo y el rabinismo, mostrando de qué forma la interpretación rabínica se construye por sobre el corrimiento de la fuerza transformadora del profetismo: “Quizás debido a la profunda impresión que dejaron los profetas en el pensamiento político judío, su desaparición no abrió el camino para ninguna defensa explícita en la deliberación mundana. Pero los sabios se llaman a sí mismos sabios y dejan espacio en la ley para argumentos tanto sobre la prudencia como sobre los principios. Y hacen todo lo posible para neutralizar la fuerza disruptiva de la profecía. Están tan ligados como los profetas a la palabra de Dios, pero ahora son sus intérpretes, no sus mensajeros. Entonces, las afirmaciones sobre las pruebas textuales reemplazan las afirmaciones sobre los llamamientos divinos. La interpretación rabínica reemplaza a la inspiración profética y resulta, [...], más adaptable (aunque nunca fácilmente o completamente) a las consideraciones políticas” (Walzer; Lorberbaum; Zohar, 2000: 205).

Walzer desarrolla la problemática relación entre los profetas y los sacerdotes: “Los sacerdotes no sólo conducen ceremonias, ofrecen los sacrificios y recitan las plegarias, sino que también llevan una vida de pureza ritual, mantienen, en fin, un grado de santidad que es el adecuado para una ‘nación santa’ y que ya no está al alcance de la gran mayoría de los israelitas. Los profetas también sustituyen a la multitud –Moisés esperaba, [...], que

Tercera premisa.

La esperanza mesiánica es, al mismo tiempo, una temporalidad universal y una potencia histórica; ambas se convierten en una creencia que determinará nuevas formas y prácticas de vida. Como consecuencia de esta ubicuidad de lo mesiánico como ideal y práctica, su potencialidad en la historia hace que el tiempo atraviese la materialidad finita de la vida y la trascienda. Es así que la materialidad de nuestra existencia (que está determinada por nuestra finitud) se vuelva interdependiente de una potencia que guía esa existencia hacia un objetivo ideal. La posibilidad de acelerar o retrasar la llegada a este objetivo depende de nuestras acciones pero trasciende nuestra vida.

Cuarta premisa.

El mesianismo es un ideal que posibilita la supervivencia frente a los acontecimientos catastróficos de la historia. Representa por ello una actitud frente a la historia y una forma de vida dirigida a la vida en este mundo. Mientras el punto de partida de ideal mesiánico es una situación histórica determinada (la esclavitud, la opresión, la desigualdad, etc.), el punto de llegada es representado por un ideal futuro caracterizado por la paz entre los pueblos, el reconocimiento de la ley divina (pero no necesariamente

la profecía fuera universal— pero lo hacen de manera diferente a los sacerdotes. En tanto éstos actúan por la gente, los profetas instan a actuar; y en tanto los sacerdotes representan los requerimientos rituales del pacto, los profetas, que niegan la importancia capital del ritual, representan los requerimientos éticos. Los sacerdotes son la vanguardia envejecida, la vanguardia atrincherada, privilegiada, conservadora [...]. Los profetas mantienen el rol pedagógico de Moisés, aunque sus enseñanzas suelen adquirir la forma de una salvaje denuncia. Permanecen junto a los hombres y mujeres comunes para enseñarles la ley: los profetas le enseñan la ley a la nación. Su denuncia alcanza a reyes y sacerdotes, artesanos y granjeros: defienden la idea de la responsabilidad colectiva” (Walzer, 1986: 128-129).

Esta tensión también es recogida por Buber para señalar el origen de una disputa de poder que marca la historia judía representada por dos tipos de liderazgos: el profeta y el sacerdote. Escribe Buber: “Moisés, es aquel que exige, que no escucha otra cosa más que la *Voz* y no reconoce nada más que el acto. Aarón es el mediador, abierto tanto a la *Voz* como a las voces, y que crea un pueblo indisciplinado debido a la imposición de un severo ritualismo. El profeta quiere la verdad, el sacerdote el poder. Estos son los tipos eternos presentes en toda la historia del judaísmo” (Buber, 2018: 100). En un ensayo sobre el judaísmo que se ha vuelto fundamental en los escritos de Buber, “El mito del judío”, resume con precisión la tensión de poder que marca la historia judía: “...la historia de la evolución de la religión judía es en verdad la historia de las luchas transcurridas entre la estructura natural de la religión nacional mítico-monoteísta y la creación intelectual de la religión rabínica, racional y monoteísta” (Buber, 2018: 110).

la ley judía) y el fin del tiempo histórico como lo entendemos (pasado-presente-futuro) sino como un eterno presente.

Quinta premisa.

Esta representación mesiánica en la que se entrelaza la creencia y la práctica, potencia e historia, devela también una tensión entre el judeo-centrismo de la tarea mesiánica del pueblo judío y el ideal abstracto centrado de una universalidad mesiánica final para todos los pueblos.

Sexta premisa.

Desde los profetas, pasando por la tradición rabínica (tanto talmúdica como de los comentaristas), hasta las narrativas de la filosofía y la mística judía, se han construido diferentes interpretaciones sobre el “cómo”, el “cuándo” y el “por qué” del advenimiento del tiempo mesiánico o del mesías. Todas ellas tienen tanto valor de verdad interpretativa como la que el pueblo judío le otorgue en cada momento histórico.

Séptima premisa.

Estos saberes muestran claramente las visiones opuestas, paradójicas o complementarias que representan no sólo la complejidad del mesianismo judío sino también del judaísmo en sí mismo como tradiciones interpretativas que se reflejan en creencias, ideales y formas de vida. Por otro lado, releendo la historia del mesianismo judío, desde Jesús-mesías hasta Sabbtai Zvi¹⁰, el último falso mesías del siglo XVII, el judaísmo puede definirse como la historia de la negación del mesías. Siguiendo por este segundo camino, las reflexiones nos llevarían a preguntarnos por qué la universalidad del tiempo mesiánico como un “más allá de las religiones institucionales” que permita la igualdad en la diferencia y no la homogeneidad sobre las identidades expulsivas, produce un efecto negador no sólo en el judaísmo, sino también en su reinterpretación cristiana como “segunda parousía”.

¹⁰ Sobre la historia, los factores de la gran adhesión y las consecuencias de la aparición mesiánica de Sabbtai Zvi y del sabbatianismo véase: Scholem, 1971; Scholem, 1975; Scholem, 2000; Scholem 2011; Idel, 2000; Idel, 2005.

Octava premisa.

El carácter ubicuo del profeta entre lo mundano y lo divino, lo histórico y lo ideal, y lo particular y lo universal, se transformará en una de las incomodidades paradójicas representativas de lo judío que con el surgimiento del mundo moderno se hará cada vez más inasimilable para las identidades nacionales.

6.

Entre las heterogéneas interpretaciones mesiánicas de los profetas queremos detenernos aquí en las palabras del profeta Amos, quien profetizó entre 829 y 804 a.e.c. Sus profecías mesiánicas serán de vital importancia para las reflexiones que en este artículo proponemos. Especialmente, pondremos el énfasis en su idea de el “Día de IHVH”. Profetiza Amos:

¡Ay de los que estén deseando el día de IHVH [*iom IHVH*]!

¿Qué es para ellos el día de IHVH? Es oscuridad y no luz. Como si huyese el hombre del león y se encuentra un oso, o entra a su casa y apoya la mano en la pared y lo muerde una serpiente. (Amos 5:18-19)

Y dijo IHVH: ha llegado el fin de mi pueblo Israel, no los vuelva a pasar, y serán aullidos los cantos del templo en ese día; dijo el Señor, IHVH, **habrá** muchos cuerpos muertos en todas partes, y los arrojarán fuera en silencio...

Y sucederá ese día que eso dijo el Señor, IHVH: que yo haré descender el sol al mediodía, y oscureceré la tierra sobre la luz del día. Y convertiré sus fiestas en luto, y todas tus canciones en lamentaciones...

Entonces vendrán los días, dijo el Señor, IHVH, en los que mandaré hambre en la tierra; no hambre de pan, y no sed de agua, sino de escuchar las palabras de IHVH. (Amos 8:2-3; 9-11).

Como podemos observar, el profeta Amos transmite el mensaje de Dios como un tiempo catastrófico que antecede a la llegada del mesías y al tiempo mesiánico. El Día de IHVH es el símbolo de un

tránsito doloroso y necesario para acceder al tiempo de la redención.¹¹ Esta construcción imaginaria del pasaje de las experiencias más terribles para alcanzar el tiempo más hermoso, se fue extendiendo como una de las corrientes más representativas del mesianismo judío. Para el caso, un ejemplo se nos presenta en el *Talmud de Babilonia*, Tratado de Shabat, en donde se convierte el “Día de IHVH” profético en la figura de “los dolores del Mesías”:

Dijo Rabi Shimon ben Pazi que Rabi Yehoshua ben Levi dijo en nombre de bar Kappara: Cualquiera que cumpla la obligación de comer tres comidas en Shabat es rescatado de tres castigos: de los dolores del Mesías, es decir, el sufrimiento que precede al advenimiento del Mesías, y del juicio de Gehena, y de la guerra de Gog y Magog. La Guemará deriva que uno es rescatado de los dolores del Mesías por medio de una analogía verbal. Está escrito aquí, con respecto al día de Shabat: “Cómelo hoy” (Éxodo 16: 25). Y está escrito allí, con respecto al día del Mesías: “He aquí, te envío a Elías el profeta antes de la venida del grande y terrorífico día de Dios” (Malaquías 3:23). (Shabat: 118a).¹²

Desde esta corriente mesiánica se concibe que cuando más grande sea el sufrimiento en el tiempo histórico, más representativo es de los designios divinos que aceleran la llegada del tiempo mesiánico o del mesías. El Día de IHVH o los dolores (del parto) del Mesías simbolizan la misma creencia: la antesala del tiempo mesiánico o de la llegada del mesías simboliza el extremo radicalmente opuesto a la realidad que se instalará universalmente con la redención mesiánica. El exilio, la destrucción, la esclavitud, la humillación, las transformaciones del orden natural del mundo y la interrupción del estudio de la *Torá* son, al contrario de lo que se podría imaginar, eventos históricos que se transforman en símbolos de la esperanza mesiánica y la potencia para la supervivencia de los judaísmos.

¹¹ Explica Buber en su libro sobre el profetismo: “Amos no introdujo un elemento nuevo en la relación de Israel con la deidad, relación fundada y constituida en otra época, pero sí estableció la exclusividad de un pueblo en su relación con su Dios, como libertador, líder y juez de los pueblos, señor de la rectitud y la justicia, lo estableció bajo la exigencia divina y el castigo de una manera como nadie antes en la historia del hombre, hasta donde sabemos, había logrado” (Buber, 1960: 110).

¹² Otro buen ejemplo lo podemos encontrar en el Tratado de Pesajim del mismo *Talmud*: “Los dolores del Mesías, como está escrito: ‘No a nosotros, Dios, no a nosotros, sino a tu nombre da gloria’ (Salmos 115:1). Y Rabi Iojanan dijo: El verso ‘No a nosotros, Dios, no a nosotros’ y todo el Salmo, incluido el verso ‘¿Por qué dirían las naciones dónde está ahora su Dios?’ (Salmos 115:2), se refiere a la era de la esclavitud de los reinos y la redención del pueblo judío de su dominio. Algunos dicen que Rabi Iojanan dijo: El verso ‘No a nosotros, Dios, no a nosotros’ se refiere a la guerra de Gog y Magog, a las catástrofes y guerras que caerán sobre el pueblo judío al final de los días desde los cuales serán entregados” (Pesajim: 118a).

El gran maestro de la mística judía, Gershom Scholem, conceptualiza brillantemente la interpretación de los mesianismos por parte del judaísmo rabínico. Según Scholem, el ideal mesiánico para la tradición rabínica es un “fenómeno social y religioso” en el que interactúan tres fuerzas diferentes sobre la base de la redención (Scholem, 1971: 3). En este sentido, Scholem define la redención como “el restablecimiento de todas las cosas en su justo lugar” (Scholem, 1971: 17). Las tres fuerzas mesiánicas identificadas por el erudito de la cábala son las conservadoras, las restauradoras y las utópicas. El mesianismo conservador es una fuerza que busca “la preservación de aquello que existía y que, en el entorno del judaísmo siempre estuvo en peligro”: el del mundo halájico y de la ley religiosa (Scholem, 1971: 3). Por su parte, la fuerza restauradora busca “retornar y recrear de una condición del pasado que se siente como ideal” y, como agrega Scholem, se convierte en un mesianismo que quiere recuperar “una imagen condicionada por la fantasía histórica y la memoria de circunstancias nacionales de un pasado ideal” (Scholem, 1971: 3). Finalmente, la fuerza utópica representa un ideal mesiánico completamente diferente a los otros dos (que al fin de cuentas, como escribe Scholem, se terminan articulando en fuerzas que buscan conservar y restaurar en el mismo movimiento) ya que persigue un mundo completamente renovado y que nunca ha existido: siempre tomando el tiempo transcurrido como sustento del presente y como esperanza futura, el pasado para la fuerza utópica es “transformado y transfigurado en un sueño iluminado por los rayos del utopismo” (Scholem, 1971: 4).

Con su caracterización, Scholem presenta un problema sumamente importante para nuestras reflexiones: la tensión entre lo ideal y lo real, entre la creencia y las acciones, así como entre los caminos que las tres fuerzas expresan como parte de la tarea humana para la llegada al mundo mesiánico. En este sentido, ante estas tensiones la respuesta de Scholem ya deja expuesto la pluralidad interpretativa y experiencial de los judaísmos. Las tres fuerzas mesiánicas –que también exponen las complejidades del mesianismo judío– conviven sin dificultades, pese a sus contradicciones, en el plano abstracto o ideal. Sin embargo, las tensiones se fueron profundizando con la historia misma de los judaísmos, “en las formas de mesianismo cristalizadas en el judaísmo rabínico, y ni hablar con la interiorización de estos impulsos en el misticismo judío” (Scholem, 1971: 4).

Las tensiones hacia adentro de las corrientes o fuerzas mesiánicas se volvieron más determinantes en la Era talmúdica por las diferentes interpretaciones sobre el problema escatológico, utópico y revolucionario. Pero también, porque el ideal mesiánico se convirtió con el rabinismo en una potencia que no sólo amarraba al pueblo judío a la historia material de la existencia sino a la responsabilidad de cooperar en un proyecto divino que involucra en su universalidad a todos los seres humanos. Esta relación compleja entre lo particular y lo universal ha permanecido siempre en la historia del mesianismo.

7.

Las tensiones de las fuerzas mesiánicas derribaron las fronteras interiores del mundo judío como también las fronteras hacia el mundo no judío. El cambio es consecuencia de la materialización de las fuerzas, cada una a su manera, desde el plano ideal al real y mundano en donde, dependiendo del momento histórico, configuraron una multiplicidad de formas de vida, prácticas rituales, herramientas exegéticas o búsquedas que muchas veces fueron tan contradictorias y paradójicas como complementarias.¹³ Es quizá este el fino hilo que mantiene a las fuerzas mesiánicas judías entrecruzadas: su centralidad en la vida judía como ideal que hace de la práctica halájica y la vida judía en el aquí y ahora una proyección que trasciende el futuro. Y, por otro lado, transformar la incertidumbre y el terror que genera la finitud material humana junto a las grandes catástrofes históricas, en un suelo firme por el que hay que transitar (y soportar) para alcanzar ese punto de llegada.¹⁴

¹³ Desde la mirada de Scholem es lo que ha llamado el precio del mesianismo: “el precio que ha tenido que pagar el pueblo judío para su propia subsistencia por este ideal que fue entregado al mundo” (Scholem, 1971: 35).

¹⁴ En su libro *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Aviezer Ravitzky se pregunta por otras tensiones propias de este ideal: “¿Cuál es el rol de las acciones humanas en la preparación de la era mesiánica? ¿La anhelada redención ocurrirá gradualmente (‘poco a poco’) o estallará de una vez (‘en un abrir y cerrar de ojos’)? ¿Dependerá el tiempo de la redención únicamente del arrepentimiento de los judíos o también de un decreto divino? ¿La redención debe resolverse necesariamente en torno a la figura humana de un Mesías personal? ¿La era mesiánica marcará el comienzo de un cambio en la Torá y del Halajá?” (Ravitzky, 1996: 19-20).

Aquí se nos presenta una problemática que se volverá determinante para reflexionar sobre las diferentes manifestaciones teológicas, políticas y pretendidamente seculares del ideal mesiánico. Este problema se debe al mesianismo en sí mismo como una potencia irrefrenable que persigue transformar toda realidad histórica injusta, déspota, totalitaria y opresiva en un nuevo mundo, y también en nuevas maneras de conformar nuestras subjetividades. La potencia mesiánica es una esperanza y una creencia que se encuentran contenidas en cada persona (en sus actos y decisiones) pero que nunca puede ser aprehendida: la esperanza mesiánica utiliza el sentir como forma de develarse al mundo que intenta transformar.

Viendo la historia del ser humano en su relación con el propio ser humano, en sus acciones con el mundo-naturaleza y hasta en la sensibilidad de aprehender algo de las dimensiones que se encuentran más allá de nuestro lenguaje y entendimiento, se vuelve comprensible –desde una mirada mesiánica– que el futuro de redención se aleje más y más, en un aplazamiento sin final. Si el ideal mesiánico es una potencia transformadora que actúa desde el mundo de las ideas sobre la existencia material y el silencio de Dios, el ser humano es un partícipe irremplazable que colabora, en la forma en que cada corriente interpretativa lo considere, en la reparación del universo.

8.

El mesianismo judío es el ideal proyectado a futuro en el que se busca alcanzar un espacio de convivencia en el mundo material entre la dimensión divina junto con la mundana y humana, sobre la base de un tiempo histórico catastrófico que anuncia su advenimiento. Por este motivo, la potencia mesiánica se convierte en el tesoro que sostiene la supervivencia judía, y humana, resignificando los derroteros de las experiencias históricas en forma de esperanza, creencia y utopía.

Desde el escenario mesiánico, podemos decir, que la historia judía se presenta, ya sea por la negación de las apariciones mesiánicas o por la imposibilidad de cumplir con las tareas y preceptos que ayudan a precipitar el estadio mesiánico, como un tiempo continuamente aplazado, o a punto de llegar. Como bien reflexiona Gershom Scholem:

En el judaísmo, la idea mesiánica ha obligado a una vida vivida en aplazamiento, en la que nada se puede hacer definitivamente, nada se puede lograr irrevocablemente. Se puede decir, quizás, que la idea mesiánica es la verdadera idea anti-existencialista. Entendido con precisión, no hay nada concreto que puedan lograr los no redimidos. (Scholem, 1971: 35).

Sin embargo, el aplazamiento del tiempo mesiánico y la negación del mesías visibilizan un elemento fundamental de la concepción judía de Dios y del poder soberano divino: la imposibilidad de la materialización de la divinidad en el mundo material. Una de las problemáticas teológicas que ha sido parte de las preocupaciones interpretativas de las tradiciones narrativas judías y que, como hemos visto, es representada por antonomasia en la figura profética, tanto en Moisés como en el resto de los profetas bíblicos, o en el mesías persona, es la posibilidad latente de confundir lo humano con lo divino así como también de interpretar la tarea profética o mesiánica con la idea de que es en realidad Dios mismo quien la realiza, en el mundo material, a través de ellos. Es este elemento el que explique, quizá, con mayor claridad la invisibilización del profetismo por parte del rabinismo como también la continua negación de las personalidades mesiánicas como verdaderas.

Ni la ubicuidad del profeta como aquel que recibe un llamado divino y lo traduce en el mundo material, ni la figura del mesías persona que simboliza la llegada del tiempo mesiánico ungido para esa tarea por Dios, ni los sabios talmúdicos que construyen la forma de vida judía a través de sus comentarios e interpretaciones, ni los maestros cabalistas de la mística judía, ni siquiera el texto bíblico revelado –la *Torá*–, representan para el judaísmo una materialización o encarnadura divina en el mundo material. Por el contrario, cada uno de estas figuras, prácticas o experiencias judías representan simbólicamente la separación entre la dimensión divina y la humana, la unicidad de Dios y, principalmente, el sentido dialógico e ininterrumpido de una relación activa entre lo divino y lo mundano.

Martin Buber describe con precisión y brillantez crítica esta cuestión en un artículo llamado “Spinoza, Sabatai Sevi y el Baal Shem Tov”:

La verdadera comunión del hombre con Dios acontece en este mundo. Dios le habla al hombre en las cosas y en los seres que Él le envía en la vida, y el hombre responde a través de su acción, precisamente en relación con esas cosas y con esos

seres. Todo servicio específico de Dios adquiere su significado sólo en la preparación siempre renovada y consagrada para esta comunión con Dios en el mundo. Pero existe una amenaza que es, de hecho, el peor peligro que tienta al hombre: el riesgo que un aspecto de lo humano se independice de la comunión, cobre autonomía y se vuelva autorreferencial. Parecería que esa parte independiente completa y perfecciona la reciprocidad vincular, pero en realidad se coloca a sí misma en el lugar que corresponde a la comunión. El principal peligro del hombre es entonces la “religión”. (Buber, 2006: 118).

La historia de los judaísmos puede pensarse desde la tensión generada entre los personajes que recibieron los mensajes divinos, así como de aquellos que a través de diferentes experiencias extáticas han buscado conectarse con la divinidad, pero también desde las tradiciones racionalistas o exegéticas que centran el acercamiento y conocimiento de Dios en una práctica de vida vinculada al cumplimiento de la ley, de los preceptos o del estudio de los textos bíblicos.

Sea cual fuera la tradición interpretativa judía (bíblica, rabínica, mística o filosófica¹⁵), el principio de la inmaterialidad divina es el fundamento del monoteísmo y la unicidad de Dios. Para el judaísmo, el poder soberano divino se vincula con el mundo material, pero desde la imposibilidad de una encarnadura divina en lo mundano. El ideal mesiánico es al mismo tiempo la humanización del sentido constitutivo de la relación entre Dios y el ser humano como un proyecto de co-cooperación ante la autolimitación divina de intervención en el mundo material. Esta imposibilidad radica en el carácter mismo del ser humano: nuestra frágil, corpórea y limitada humanidad no puede contener o recibir la potencia inconmensurable, arrasadora e inaprensible de Dios.

En este sentido, Dios podría intervenir en el mundo material, pero su incognoscible potencia se traduciría como la destrucción de la materialidad de lo creado, y del ser humano. Así se expresa en uno de los pasajes más paradigmáticos del texto bíblico: “Dijo Moisés: muéstrame tu Gloria. Él le

¹⁵ Como bien explica Gershom Scholem en un texto llamado “Algunas consideraciones sobre teología judía en este tiempo”, para pensar en una teología desde el judaísmo es necesario considerar que existen por lo menos tres fuentes narrativas judías desde donde partir: “Tres son, al menos, los estadios en que, para un observador, se ha desplegado el mundo del judaísmo, aunque cada uno de estos estadios abunda, a su vez, en conmociones internas y resulta rico o incluso pródigo en contradicciones. Estos estadios son: la Biblia, la tradición rabínica y la tradición cabalística” (Scholem, 2006: 12).

dijo: haré pasar ante ti toda Mi bondad y proclamaré el Nombre de IHVH ante tu rostro. Cuando quiera congraciarme Me congraciare, y cuando quiera compadecerme Me compadeceré. Pero dijo: no podrás ver Mi Rostro porque no podrá verlo ningún ser humano y vivir” (Éxodo 33:18-20).

Si la imposibilidad de una materialidad de lo divino en el mundo material es determinante de la forma de representar desde el judaísmo a Dios y al carácter del poder soberano divino en su relación con el ser humano y con las formas humanas de poder, este elemento tomará forma de precepto, de ley y postulado ético con el segundo mandamiento revelado a Moisés en el Monte Sinaí: “No te hagas para ti escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que está en el agua ni bajo la tierra. No te prosternes a ellas ni las adores, porque Yo Soy IHVH, tu Dios” (Éxodo 20:4-5). Este mandamiento no sólo funda el sentido iconoclasta del judaísmo, sino que refuerza el sentido de la imposibilidad de representación viva o figurativa de la divinidad en el mundo como característica constitutiva de la universalidad de su poder y su justicia.

Como reflexiona el gran pensador y egiptólogo Jan Assmann, este elemento en particular funda lo que ha llamado una *iconoclastia como teología política*, o sea, “la fundación de un orden político en el que lo divino está presente de una manera no mediada por imagen alguna” (Assmann, 2012: 116). Esta teología política característica del pueblo judío así como también, según Assmann, en la que fundara Akenatón en el Antiguo Egipto, es que “el poder, el gobierno, el orden y la justicia provienen de Dios” por lo que su carácter iconoclasta no sólo imposibilita su representación, sino que “viene a decir que, en la tierra, es decir, en el mundo humano, Dios puede ser representado en el ejercicio de su poder y su justicia, y que con la desaparición de las representaciones y los representantes, el poder y la justicia de Dios desaparecen del mundo” (Assmann, 2012: 117). O sea: Dios revela sus enseñanzas, preceptos, leyes y el poder de su fuerza creadora para que el ser humano testimonie Su omnipresencia, eternidad y soberanía divina, pero también construya desde ellas una forma de vida que las legitime más allá del tiempo y del espacio. Y todo esto sostenido por la fuerza constitutiva del pacto entre Dios único y el ser humano en su diversidad: el monoteísmo de Dios asegura la libertad en la diferencia de lo humano.¹⁶

¹⁶ *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* de Jan Assmann es uno de los escritos más disruptivos y rupturistas sobre el debate de la teología política. Allí escribe el pensador sobre la revolución causada por el monoteísmo y la figura de Moisés: “En Moisés no se trata de una nueva cosmología, sino de un nuevo orden

9.

Con la aparición de la figura de Jesús-mesías y la posterior destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el año 70 el ideal mesiánico judío se transforma definitivamente. La consolidación de la religión cristiana sobre la figura del mesías histórico es fundamental para comprender la resignificación de la potencia mesiánica y sus consecuencias universales desde el interior del mundo judío hacia la creación de un nuevo mundo.

La figura de Jesús, así como sus postulados universalistas dan cuenta del poder transformador del ideal mesiánico y del peso revolucionario que esta construcción profética generó en la historia de la humanidad. En este sentido, nos interesa centrarnos aquí en las consecuencias teológico-políticas de su aparición y figura, pero también de la reinención sin precedentes que el mesianismo de Jesús produjo en el tiempo histórico.¹⁷

político, de legislación, constitución, alianza y pacto. Su objetivo es un monoteísmo político, un monoteísmo del pacto. [...] El monoteísmo bíblico es político en su núcleo, que sale a la luz muy claramente en el libro del Éxodo, y también en el Deuteronomio, pero se diluye en lo cognitivo y en lo ontológico en el Deutero-Isaías y en otros textos relativamente tardíos, y se desarrolla en el curso de los siglos hasta llegar a la certeza de que sólo hay un dios y de que los gentiles no adoran a «otros» dioses, sino a dioses inexistentes, a «ídolos» incluso. El *monoteísmo* tiene, pues, ante todo, un sentido político. No se puede servir a dos señores. O bien establezco una alianza con dios, o bien con el faraón, pero no con los dos a la vez” (Assmann, 2006: 46).

¹⁷ Como señala Paolo Sacchi en su monumental trabajo sobre el judaísmo del Segundo Templo, en un tiempo en el que el judaísmo estaba dividido en una diversidad de grupos y corrientes enfrentadas en temas normativos e ideológicos, “Jesús dio una interpretación de la Ley que de hecho se acercaba a la ética, en el sentido griego y moderno del término. Y ello es verdad a pesar de que no encontró palabra alguna para conceptualizar esta selección de los mandamientos de la Ley”, y de esta manera –como agrega Sacchi–, “el pensamiento de Jesús comporta un tipo de innovación que nosotros llamaríamos conceptual o filosófica, porque invierte el modo de considerar las cosas y al hombre” (Sacchi, 2004: 522).

Por su parte, en su fundacional trabajo *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Salo W. Baron escribe sobre el mensaje revolucionario de Jesús “enseñaba que con la materialización de la esperanza mesiánica, el nacionalismo había completado prácticamente su misión, y debería abrir paso en forma total a los aspectos universalistas de la religión judía. Más aún, él o algunos de sus discípulos inmediatos llegaron a la conclusión de que en la era mesiánica ya no resultaba necesario obedecer estrictamente a la ley judía” (Baron, 1968: 78).

El advenimiento del mesías, así como su legitimación terrenal representa justamente el miedo que suscita el reconocimiento del mesías o la llegada del tiempo mesiánico para el judaísmo: la universalidad de un más allá del judaísmo como institución o religión, como de cualquier otra identidad (religiosa, política, social) que se construya sobre la exclusión de las otredades y no desde la diferencia humana como valor de ser genérico.¹⁸

Más allá de los hechos particulares de su vida, la idea de un mesías como encarnación del “Hijo de Dios” o del “Hijo del Hombre”¹⁹ no sólo constituyó una nueva dimensión del poder soberano divino ahora materializado en el mundo, sino que transformó con su incorporación al Imperio Romano una construcción soberana teológico-política jamás imaginada para las diferentes tradiciones interpretativas mesiánicas judías de su tiempo y de los tiempos posteriores.

Como explica Daniel Boyarin en *Los Evangelios judíos*, la definición de Jesucristo como “Hijo de Dios” al comienzo del Evangelio de Marcos “equivale al Mesías humano, de acuerdo con el antiguo título empleado para el rey de la casa de David”, mientras que al nombrarlo en el segundo capítulo del Evangelio lo llama “Hijo del Hombre”, por lo que ahora “está señalando la naturaleza divina del Cristo” (Boyarin, 2016: 41).²⁰ Estas definiciones muestran claramente la resignificación que con el

¹⁸ Este concepto lo retomamos del tan mal leído texto de Karl Marx *Sobre la cuestión judía*: “Sólo cuando el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 2009: 155).

¹⁹ Escribe Sacchi: “...Jesús se presentó a sí mismo también como el Hijo del hombre. esta expresión nos es bien conocida por el Libro de las Parábolas como el apelativo más característico atribuido a un misterioso personaje, creado antes del tiempo y llamado «el Justo», después «el Elegido» y sólo al final «el Hijo del hombre». Este Hijo del hombre, que conocía todos los secretos de la justicia, habría de ser el juez grande e implacable de los últimos días” (Sacchi, 2004: 523).

²⁰ Como bien explica Boyarin en su trabajo, en el libro del profeta Daniel se construye la imagen de un redentor, aunque no llamado mesías, que posee características divinas y forma humana. Sin embargo, más allá de las vueltas filológicas y arqueológicas que da Boyarin para mostrar esta imagen primigenia que luego será reelaborada por los apóstoles cristianos como por el cristianismo primitivo, la figura humana-divina que menciona Daniel –y como el mismo pensador remarca– puede ser una interpretación que provenga de la angelología judía como también una interpretación alegórica en base a los sueños del profeta Ezequiel. En este sentido, es innegable que existió una conexión interpretativa entre los evangelios y las fuentes judías

cristianismo surge de la figura del mesías. A diferencia de la concepción mesiánica del profetismo judío y de su relación con los fundamentos inmateriales de una divinidad encarnada o representada, con Jesús la figura mesiánica adquiere un carácter bidimensional que transformará esta potencia soberana para siempre: ya no sólo es la consumación en el tiempo histórico de la llegada del mesías judío como enviado y ungido por Dios sino, además, que su figura representa la encarnación de la naturaleza divina.²¹

Jesús-mesías cambia definitivamente el sentido de la historia volviendo realidad aquello que fuera inconcebible dentro del mundo judío: la materialización terrenal de lo divino. Con esta nueva reformulación del mesianismo también se posibilita una novedad en cuanto a la concepción del poder soberano de Dios, ya que éste no se encuentra desde ahora en el mundo divino sino que también se ha corporeizado en el mundo material.

Solamente faltaba un paso definitivo y ese era la unión del Imperio Romano que representaba el paradigma del poder soberano político y mundano con el cristianismo, que se convirtió en el paradigma del poder soberano divino *en* lo mundano.²² Surge entonces una nueva narrativa llamada

precedentes, pero la novedad que trae consigo la bidimensionalidad soberana de la figura de Jesús-mesías es parte de la reinterpretación revolucionaria de sus herederos.

²¹ Como sabemos, la figura mesiánica que representó Jesús llegó a su primigenia institucionalización teológica y práctica con Pablo de Tarso. En el cristianismo paulino no sólo la Iglesia se constituye de manera organizada y como adaptación del mensaje mesiánico a la vida, sino como el antes y después que rompe definitivamente con sus raíces judías. Salo W. Baron describe con precisión estas transformaciones: “Empero, la aprobación no judía de la naturaleza condujo a Pablo al otro extremo. En efecto, se opuso a la naturaleza poniendo en el dualismo de Dios y el mundo, del espíritu y la carne, un énfasis exagerado que superaba todo lo existente en el judaísmo de su época. La idea de que el mesías ya había llegado desplazó el concepto de finalidad. La creencia en la encarnación y preexistencia del mesías, y en verdad toda la “cristología del logos” formulada en la Epístola a los Colosenses, trasladaba aún más la personalidad histórica del redentor a la esfera de la intemporalidad. Ya fuera el propósito principal de Pablo explicar la “filiación” de Jesús más que su gestación corporal, o presentarlo como el instrumento eterno y preexistente de la revelación divina, lo cierto es que la intemporalidad del “Salvador” se convirtió necesariamente en parte integrante de la doctrina teológica paulina. Pablo también empezó a formular dogmas cristianos para reemplazar la corriente de la tradición judía” (Baron, 1968: 90).

²² Uno de los más importantes trabajos sobre la relación entre la historia de la escatología, la teología política y filosofía es el fundamental libro de Jacob Taubes *Escatología occidental*. Como bien indica Taubes sobre las transformaciones históricas en los primeros siglos de la Era cristiana, que “sólo porque en el siglo III el Imperio Romano pagano es él mismo una iglesia, la iglesia católico-romana puede pasar a ser el organismo del Imperio

“Historia universal” en donde en lo político y secular –bajo la forma del Imperio– coincide lo divino en su bidimensionalidad: como espacialidad de la soberanía divina universal del Padre y como temporalidad de la soberanía divina encarnada por la universalidad del Hijo. Esta coincidencia construye, además, la *nomos oculto* que legitima, desde aquel momento hasta nuestros días, toda forma de institución política humana sobre el poder soberano divino. Esta legitimidad esconde, en realidad, bajo las vestimentas de lo material, lo político y lo humano, el poder in-humano de la potencia mesiánica que ha sido atrapada en los límites de lo terrenal.

Por otro lado, el poder soberano devenido divino y terrenal en las figuras de Padre e Hijo produce una duplicidad que es absolutamente novedosa para el judaísmo como también para el ideal mesiánico profético. Una duplicidad que, es importante señalar, se convierte en la base y la diferencia teológica inasimilable entre el cristianismo y el judaísmo. Como lo expresa Franz Rosenzweig en *La Estrella de la redención*:

Nos es incomprendible porque para nosotros la oposición que también nosotros reconocemos en Dios consiste en que están en Él juntos el derecho y el amor, la creación y la revelación, y que están, precisamente, en una relación interminable entre ellos. Entre las propiedades de Dios corre una corriente recíproca. No se puede decir que Él sea ni una ni otra. Es Uno justamente en el equilibrio contante de los *atributos* aparentemente opuestos. Para el cristiano, en cambio, la separación de *Padre e Hijo* significa mucho más que la mera distinción entre el rigor divino y el divino amor. El Hijo, en efecto, es también el juez del mundo; el Padre «ha amado hasta tal punto» al mundo, que le ha entregado incluso a su Hijo. [...] Pero la mano de este Dios hecho hombre sí avanza confiado, como nosotros, por la vida; y avanza, no como nosotros, lleno de empuje conquistador. Pues la

Romano”; así el siglo III se convierte en un momento histórico fundamental ya que “el estado está completamente afincado en la comunidad de los creyentes, en la iglesia. La comunidad cristiana abarca tanto este mundo como el más allá, tanto a los creyentes ortodoxos como a los ángeles y espíritus buenos. En esta comunidad, el estado forma sólo una unidad más pequeña de la cara visible del *corpus mysticum*. La *civitas Dei* no es ni una *pólis* antigua ni un estado moderno. Pues la *pólis* y el estado tienen su centro de gravedad en este mundo, en un lugar geográfico determinado. Pero la *civitas Dei* no está asociada ni a un espacio ni a los hombres de una región; su término de comparación más adecuado es la comunidad islámica. ‘La comunidad mística del Islam se extiende de este mundo al más allá [...] en la medida en que abarca a los musulmanes muertos de generaciones anteriores [...]. El musulmán se siente ligado, formando una unidad, a todos ellos; estos lo ayudan y él mismo puede incrementar la bienaventuranza de aquellos, dirigiéndoles sus propios méritos’. Esta es la base sobre la que ha sido erigida la ciudad de Dios de Agustín” (Taubes, 2010: 109).

sangre y la carne sólo se dejan someter por sus iguales: por la sangre y la carne...
(Rosenzweig, 2006: 413).

Desde este movimiento mesiánico revolucionario producto del entrecruzamiento de la institución teológica del mesías encarnado y la institución soberana imperial nace una nueva idea de Verdad que es traducida al lenguaje del poder político: de ahora en adelante lo político es el símbolo de la representación de ambas soberanías, la divina y la mundana. Sin embargo, una de las consecuencias de esta mundanización del poder soberano divino es el definitivo aprisionamiento, retención, del advenimiento del tiempo mesiánico. La redención queda determinada y subordinada al deseo político, y humano, de alcanzar el tiempo mesiánico y el fin de la historia. Se produce la atadura de lo divino a lo terrenal y allí queda paralizado.

Es importante remarcar que este entrecruzamiento no es un punto de llegada sino, al contrario, el punto de partida desde el que debemos comprender la fuerza teológica que habita bajo toda institución soberana (religiosa, política, o social) como encarnación y estancamiento de la potencia mesiánica consumada. La legitimación divina de la institución soberana terrenal se entiende de esta forma como la materialización de esa atadura entre lo divino y lo mundano en la mundanidad del tiempo histórico. Esta atadura, además, genera la posibilidad de trascendencia del poder soberano por sobre la finitud de la vida humana.

Uno de los ejemplos más relevantes de este entrecruzamiento es la relación entre la soberanía y la muerte: si el poder soberano históricamente ha sido representado por la facultad de decidir dar muerte a un ser humano, desde nuestra arqueología del poder soberano se vincula directamente con el hecho de que sólo puede dar muerte quien ha creado la vida y quien puede quitarla. El poder soberano divino encuentra su máxima expresión narrativa en el relato de la Creación, así como en toda la textualidad bíblica en la que decide sobre la vida y la muerte de la civilización pre-diluviana y de los hijos de Israel. El poder soberano divino encarnado en el mesías terrenal queda materializado en la institución de poder que se constituye en el entrecruzamiento de ambas soberanías y contiene en la bidimensionalidad de su poder divino y terrenal la capacidad de crear e interrumpir la Ley, así como de hacer justicia o dar muerte a quien ponga en cuestión la unicidad de su poder.

10.

En su seminario *La bestia y el soberano* a comienzos del siglo XXI, Jaques Derrida se pregunta por qué la soberanía política (“el soberano o el Estado o el pueblo”) son representados como aquellos que se elevan como dominadores de la bestia y de la vida natural. Para responder a esta pregunta, el filósofo reinterpreta la idea del “arte humano” como “imitación del arte divino” que se encuentra en la *Leviatán* de Thomas Hobbes. Escribe Derrida:

La naturaleza es el arte de Dios cuando crea y gobierna el mundo, es decir, cuando, con su arte de vida, un genio de vida, produce el ser vivo y manda así al ser vivo. Pues bien, el hombre, que es la más eminente creación viva de Dios, el arte del hombre que es la réplica más excelente del arte de Dios, el arte de ese ser vivo que es el hombre, imita el arte de Dios, pero a falta de poder *crear, fabrica* y, a falta de poder engendrar un animal natural, fabrica un animal artificial. El arte llega incluso a imitar a ese ser vivo excelente que es el hombre y –cito–: «[...] el *arte* llega más lejos al imitar la obra razonable y la más excelente de la naturaleza: *el hombre*. Es el arte, en efecto, el que crea ese gran LEVIATÁN [...]». (Derrida, 2010: 47).

Desde nuestra arqueología del poder soberano construida sobre la base de la potencia mesiánica que representa a Dios en la tierra y conecta el misterio de su soberanía con el poder terrenal en el que queda apresada, es posible complementar los postulados expuestos por Derrida. La respuesta derridiana proveniente de enfoque de Hobbes se detiene en la posibilidad humana de imitación del poder divino que proviene de la primera creación del ser humano en el libro del Génesis en el que Dios crea “a nuestra imagen, a nuestra semejanza” (Génesis 1:26). Esta capacidad imitativa del ser humano sin embargo es la representación de la facultad divina de crear vida y se traduce como la misma facultad humana de crear o reproducir la creación de vida en el sentido de la reproducción biológica. Si bien Hobbes, como Derrida, perciben el eje de la cuestión, debemos agregar que el salto interpretativo no se encuentra en la primera creación del ser humano el sexto día, como final del proceso de Creación divina, sino en la narrativa que comienza luego del shabat de Dios con la segunda narración sobre la formación del ser humano como el humus de la tierra (Génesis 2:7) y que condice

especialmente con la creación de las formas de vida y las instituciones políticas en la revelación del Sinaí y la posterior transmisión de los elementos, las formas, los preceptos y las enseñanzas que estructuran el sentido de la figura de Dios como legislador y gobernante del universo.

Dicho esto, aún nos encontramos en un simple paralelismo que interpreta humanamente los hechos divinos. Es ahí en donde el ideal mesiánico y la figura del mesías encarnado entran en escena. La transferencia de la figura legislativa y gobernante de Dios en el hombre sólo se vuelve posible con el advenimiento del mesías Hijo de Dios que termina siendo apresado por la institución política soberana, y así se erige el elemento que determina el carácter constitutivo del poder soberano: el monopolio de la legítima potencia mesiánica divina en este mundo.

Es posible, entonces, observar la formación, supervivencia, caída y transformación histórica de las instituciones políticas desde las luchas y tensiones generadas por la búsqueda de aprehender el monopolio de la potencia mesiánica clausurada. Vinculadas a estas tensiones históricas, nos gustaría finalizar este texto proponiendo una serie de tesis retóricas que sirvan de apertura a futuras reflexiones, diálogos y debates:

Tesis A: La supuesta “secularización” que caracteriza el pasaje entre el mundo feudal y la Modernidad no es sino una inversión y re-forzamiento de la bidimensionalidad de la legitimidad soberana del Estado nación como representación simbólica del Dios Padre –que premia, castiga, y da la Ley– como legislador dentro del mundo terrenal. Con esta apropiación del Estado de la figura soberana divina, la figura mesiánica encarnada del Hijo se materializa, primero y en potencia, en la persona que detenta la tarea representativa o heredera del poder del Padre.

Tesis B: Ante la transformación identitaria de la institución política estatal como el Padre uno y único que representa en arribo de Dios soberano en el mundo (teológico-políticamente posibilitado en la apertura generada por el mesías encarnado como representación divina), la re-encarnación del mesías persona como representante o heredero del poder paterno se ve asediada por la proliferación de otras figuras mesiánicas o hijos bastardos que comparten la paternidad divina pero son producto de las

aventuras mundanas de este Dios mundanizado: ya sea desde la multiplicidad de actores sociales, como políticos o económicos.

Tesis C: Como consecuencia de la catástrofe pandémica que en nuestros días configura la realidad mundial, las potencias mesiánicas no encarnadas se vuelven a instalar en la escena pública. De esta manera, se ha producido una inimaginable relación entre la fuerza mesiánica utópica judía (que luego del evento Auschwitz y la conformación del Estado nación de Israel supo ser neutralizada teológicamente ante el miedo que su potencia revolucionaria podría ocasionar como una fuerza transformadora desmedida) y la apocalíptica cristiana devenida representación política, que ha producido la aparición de figuras proféticas no soberanas con discursos mesiánicos que prometen la salvación y la cura.

Tesis D: Los falsos profetas apelan con discursos mesiánicos pandémicos a la esperanza, la fe y la creencia ciega y exigen desde allí una legitimidad sin resistencias e incuestionable para con sus acciones. Estos profetismos emergen por fuera del poder soberano institucional como nuevas formas de concentración de poder sobre la base ficcional de la palabra mesiánica espectacularizada y pueden llegar a elevar su figura por sobre los valores éticos de las sociedades.

Bibliografía

Las traducciones bíblicas y talmúdicas son propias. Las citas fueron extraídas de la plataforma de fuentes judías: www.sefaria.org

Assmann, J; Belting, H; Boehm, G... (2012). *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada*. Ed. Carlos A. Otero. Madrid, La Oficina Ediciones.

Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Trad. Guadalupe González Diéguez. Madrid, Ediciones Akal.

Banon, D. (2000). *Il messianismo*. Trad. Vanna Lucattini Vogelmann. Firenze, Editrice La Giuntina.

Baron, S. W. (1968). *Historia social y religiosa del pueblo judío. Volumen II: Época Antigua. Parte II*. Trad. Eduardo Goligorsky. Buenos Aires, Editorial Paidós.

Boyarín, D. (2016). *Los Evangelios judíos, la historia del Cristo judío*. Trad. Marcelo Aptekmann. Buenos Aires, Lilmod-Prometeo.

Buber, M. (1949). *Moisés*. Trad. Sigisfredo Krebs. Buenos Aires, Ediciones Imán.

Buber, M. (1960). *The Prophetic Faith*. Trad. Carlyle Witton-Davis. New York, Harper & Row Publishers.

Buber, M. (1988). *Ensayos sobre la crisis de nuestro tiempo*. Trad. Abraham Huberman y Eleonora Dorfman. Buenos Aires, Ediciones Porteñas y AMIA.

Buber, M. (2006). *Imágenes del bien y del mal*. Trad. Mónica Sifrim, Abraham Huberman y Marcelo Burello. Buenos Aires, Lilmod.

Buber, M. (2018). *Ocho discursos sobre el judaísmo*. Trad. Pablo A. Arias Pérez. Madrid, Editorial Trotta.

Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Trad. José Andrés Ancona Quiroz. Barcelona, Anthropos Editorial.

Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Trad. Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires, Manantial.

Idel, M. (2000). *Messianic Mystics*. New Heaven, Yale University Press.

Idel, M. (2005). *Cábala. Nuevas perspectivas*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Madrid, Ediciones Siruela.

Maimónides. (2005). *Guía de perplejos*. Trad. David Gonzalo Maeso. Madrid, Editorial Trotta.

Maimónides. (2006). *Obas filosóficas y morales*. Trad. Rab Aryeh Nathan. Barcelona, Ediciones Obelisco.

Marx, K; Bauer, B. (2009). *La Cuestión Judía*. Ed. Reyes Mate. Barcelona, Anthropos Editorial.

- Mattuck, I. (1962). *El pensamiento de los profetas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, FCE.
- Ravitzky, A. (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Trad. Michael Swirsky and Jonathan Chipman. Chicago, The University of Chicago Press.
- Rosenzweig, F. (2006). *La Estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.* Trad. Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas. Madrid, Editorial Trotta.
- Scholem, G. (1971). *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York, Schocken Books.
- Scholem, G. (1975). *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676*. New Jersey, Princeton University Press.
- Scholem, G. (2000). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Trad. Beatriz Oberländer. Madrid, Ediciones Siruela.
- Scholem, G. (2006). *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización. Una conferencia y un diálogo*. Trad. Manuel Abella. Madrid, Editorial Trotta.
- Scholem, G. (2011). *Mesianismo y nihilismo*. Trad. Mónica Sifrim. Buenos Aires, Prometeo-Lilmod.
- Steiner, G. (2011). *Lecciones de los Maestros*. Trad. María Condor. Buenos Aires, DeBolsillo.
- Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires, Miño y Dávila editores.
- Trebolle, J. (1998). *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid, Editorial Trotta.
- Walzer, M. (1986). *Éxodo y revolución*. Trad. Mirta Rosemberg. Buenos Aires, Per Abbat Editora.
- Walzer, M.; Lorberbaum, M.; Zohar, N. (2000). *The Jewish Political Tradition. Volume I: Authority*. New Haven and London, Yale University Press.