

Violencia, fundamentalismo y mesianismo: reflexiones desde la filosofía judía

Violence, Fundamentalism, and Messianism: Reflections from Jewish Philosophy

Emmanuel Taub*

Fecha de Recepción: 07/09/2025

Fecha de Aceptación: 22/05/2026

Resumen: Este artículo busca introducir la relación entre el mesianismo judío y la violencia fundamentalista en la Modernidad. Partiendo del fenómeno del fundamentalismo, desde la perspectiva de la filosofía judía se intenta explicar la construcción del ideal mesiánico y de qué manera este representa diferentes visiones en torno a la relación del uno con el otro y del presente con el futuro. El objetivo de este recorrido es pensar una teología política mesiánica para la construcción del sentido de comunidad en el tiempo por venir.

Palabras claves: Violencia – Fundamentalismo – Mesianismo – Filosofía judía

Abstract: This article explores the relationship between Jewish messianism and fundamentalist violence in Modernity. Starting with the phenomenon of fundamentalism, it attempts to explain, from the perspective of Jewish philosophy, the construction of the messianic ideal and how it represents different visions of the relationship between individuals and between the present and the future. The aim of this exploration is to develop a messianic political theology for building a sense of community in the future.

Keywords: Violence – Fundamentalism – Messianism – Jewish Philosophy

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y magister en Diversidad Cultural por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), radicado en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-UBA). Áreas de trabajo son el pensamiento y la mística judía. Entre otros libros es autor de *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía* (Miño y Dávila Editores), *La palabra y la errancia. Para una filosofía de la in-existencia* (Paidós), y *El ser y la caca. Pequeño tratado sobre la mierda* (Milena Caserola); en 2024 la editorial Prometeo inició la colección “Biblioteca Emmanuel Taub” en la que se han publicado los siguientes libros: *Onto-terapéutica. Escritura, naturaleza, mística* (2024), *La palabra y la poética* (2024) y *Silencio y creación. El cubo sefirótico, el lenguaje de Dios y los pactos con Samael* (2025). ORCID: [0000-0001-7917-5927](https://orcid.org/0000-0001-7917-5927). Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

Introducción

“Donde tenemos razón no pueden crecer flores”
Yehuda Amichai

*“La esencia del fanatismo reside en el deseo de
obligar a los demás a cambiar”*
Amos Oz

Cualquier elección contiene una forma de violencia implícita hacia aquello que queda afuera y hacia aquello que constituye parte del uno mismo. Sin embargo, la existencia de un otro se vuelve también una responsabilidad ética porque constituye el quiebre de la mismidad constitutiva de uno mismo: la aparición del otro también es la primera violencia. En este sentido, el monoteísmo ha transformado al hombre y a la humanidad exigiéndole construir una relación particular con lo divino, con el mundo, con la historia de las generaciones de las que forman parte y con el otro hombre. Creer en Dios Único, desde el pensamiento judío, al contrario de las consideraciones que vinculan esta creación con un pensamiento antropocéntrico, se erige como una ruptura con la centralidad del hombre en el universo, presentándolo justamente como parte de un Todo que lo trasciende. Esta manera de comprender el mundo, el tiempo y el espacio genera –y ha generado– formas de violencia, ya que nunca es gratuito estar entre medio del cielo y la tierra.

Al iniciar sus prolegómenos sobre el Antiguo Israel, Julius Wellhausen plantea que las “leyes mosaicas” no son solamente el punto de partida de la historia del Antiguo Israel sino del judaísmo (Wellhausen, 1957, p. 1). Mientras que el historiador se pregunta por la comunión religiosa que sobreviene a la destrucción nacional por parte de los Asirios y los Caldeos, aquí podríamos conjeturar que la articulación de la ley de Moisés con la constitución y caracterización propia del pueblo hace no sólo a su devenir histórico y a la transformación del culto antiguo en el desarrollo futuro del judaísmo, sino que constituye también los eventos históricos inescindibles del sentido propio del desarrollo del pueblo judío. Éste, desde su Antigüedad, no es tan sólo un pueblo de

sacerdotes que pervive desde la palabra (Éxodo 19:6: “Y vosotros seréis mi reino de sacerdotes, y gente santa. Estas son las palabras que dirás á los hijos de Israel”), sino que contiene la dimensión histórica desde la que se ve guiado a errar por el desierto y a luchar contra aquellos pueblos que constituyen una amenaza por su idolatría.

Este elemento hace a su historicidad y se vincula con la relación del pueblo y el tiempo histórico. El pueblo judío está constituido por una dimensión de sacralidad – expresado en el sentido del pueblo de sacerdotes– que se articula con una búsqueda política direccionada a un territorio particular. Sin embargo, el sentido del exilio y la errancia no sólo se materializa en la posibilidad de regenerar la vivencia de las generaciones salidas de Egipto, sino también como *experiencia en* la historia y *en* el tiempo, incluso más allá del tiempo bíblico: lo exílico se transforma en una condición del ser-judío-en-el-mundo. Es por ello que la errancia y el texto –y la errancia *en* el texto– hacen al hombre judío en su relación con el mundo, con el otro hombre y con Dios¹.

Fundamentalismo

Peter Sloterdijk escribe en su libro *Desprecio de las masas* una sentencia que permitirá ser el punto de partida de estas reflexiones sobre el fundamentalismo. Dice: “Ser hombre equivale a romper con todo servicio y, junto con este servicio, toda diferencia preestablecida” (Sloterdijk, 2002, p. 77). Esta idea, que nos llevará a reflexionar sobre la diferencia en el surgimiento moderno de la Nación y del Estado, nos permite en un primer momento confrontarla con una breve definición del fundamentalismo: el fundamentalismo es un movimiento ideológico que busca romper con la igualdad preestablecida por el mundo moderno y que toma para sí aquellos elementos pre-modernos que no penetraron en la secularización entre política y religión. Es así que el fundamento que habita en la base del fundamentalismo es lo teológico-político. Más

¹ Para ampliar sobre la relación entre errancia, desierto y Libro, véase: Jabès (2000; 2006); Rosenzweig, (2014); Sucasas, (2002); Trigano, (2010); Walzer, (1986).

aún: el pensamiento y las ideas fundamentalistas muestran que la secularización moderna no fue representativa de las formas de vida plurales que, como bien señala Hannah Arendt², constituyen la política. Sino más bien, que la política en el Estado moderno no encontró la forma de construir comunidad y que antepuso la idea de Nación sobre las diferencias humanas, y en este caso, sobre las diferencias religiosas que se revelan en determinados casos y momentos como resistencia fundamentalista. Como escribe John Berger: “las huellas no son sólo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino también pueden ser las marcas de un proyecto, de algo que va a revelarse” (Birulés, 2003, p. 9).

Y Arendt comprendió de manera muy interesante que la “representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre” lleva a emparentar la soledad de Dios con la soledad del hombre y nos acerca a la posibilidad de pensar la existencia sin sentido “para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios” (Arendt, 2003, pp. 47). Y la solución occidental a esta soledad, que Arendt traduce como imposibilidad de la política, es historizar el mito que fagocita de esa manera la política al hacer del hombre otro individualismo mitológico al que llama humanidad: “De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política” (Arendt, 2003, p. 47). Por ello, la solución es entender la política no como producto de la individualidad y la soledad de Dios y el hombre, sino de la pluralidad y la diversidad de lo humano. De alguna manera, mitológica, es la consecuencia de la diferenciación de los pueblos y las lenguas luego del episodio de la

² En su fundamental *¿Qué es la política?* Arendt nos presenta dos definiciones de la relación constitutiva de la política y la pluralidad cuando explica que “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana”; a lo que Arendt agrega: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto” (Arendt, 2005, p. 45). En *La condición humana*, Arendt describe tres tipos de actividades que constituyen la *vita activa*, la tercera de ellas, la acción, es la que caracteriza la política: “La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política” (Arendt, 2003, pp. 21-22).

Torre de Babel lo que hace al surgimiento de la política como forma de organización y relación entre los hombres, o en palabras de Arendt: “la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos” (Arendt, 2003, p. 47). La pluralidad hace a la política y la política vuelve a la pluralidad el principio de organización de las diferencias humanas pero también se ubica en el trasfondo de la tensión primigenia de la diferencia entre lo hegemónico y la minoría, y como las bases del fundamentalismo. Todo fundamentalismo es la mixtura entre la política y el elemento que caracterice lo diferente, como en el caso paradigmático de la religión, por ello todo fundamentalismo es, en principio, teológico-político.

En la construcción plural y política de la organización de la institución humana, es la Nación la que busca borrar las diferencias y hacer del todo-uno una totalidad-diversa. Y es allí donde las mitologías se elevan a mitologías de un pasado lejano en el que el uno determinaba la realidad del todo. Es esta la genialidad, como escribe Sloterdijk, de la idea de la Nación: “es aquí donde nacen los grandes hombres que no necesitan de ningún árbol genealógico susceptible de remontarse a la época de los dioses y héroes, porque ellos mismo son, de un modo inmediato, naturaleza” (Sloterdijk, 2002, p. 77). Sin embargo, como escribe Étienne Balibar: “Ninguna nación posee una base étnica por naturaleza, sino que a medida que se nacionalizan las formaciones sociales, las poblaciones incluidas en ellas, que están repartidas entre ellas o dominadas por ellas, son etnicizadas. Es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural” (Sand, 2011, p. 35). Esto nos permite comprender que todo proceso de “eticización” de los pueblos son producto de la construcción del discurso de verdad de una Nación en donde los pueblos incluidos y subyugados se representan ahora como parte “natural” de la comunidad política. Por lo que, podríamos decir que, una Nación no tiene un “etnia” por naturaleza sino una pluralidad imaginada políticamente, que le da fundamento a la pluralidad, también imaginada, que constituye las bases del Estado.

Por ello, la Nación fagocita el pasado e instala la pluralidad como elemento decisivo de la organización moderna de los hombres. Sin embargo, la idea de Nación

no es suficiente para secularizar las diferencias entre el uno y el resto, sino que traduce la unicidad del poder en poder hegemónico como Estado nación, y las unicidades en pluralidad. Pero el hongo del fundamentalismo no deja de crecer sobre las piedras del Estado moderno.

Según Karen Armstrong el fundamentalismo sólo es dado por la minoría que se enfrenta contra las instituciones de gobierno tanto en la época pre-moderna como en la Modernidad. Según ella, “todos los fundamentalismos han desechado las doctrinas más tolerantes, integradoras y compasivas y han desarrollado teologías del odio, resentimiento y venganza” y por ello en ocasiones el fundamentalismo “ha conducido a una pequeña minoría a pervertir la religión y usarla para legitimar el asesinato” (Armstrong, 2009, p. 448); sin embargo, y en el sentido del fundamentalismo que nos permite entenderlo como una reacción hegemónica contra las minorías que intentan des-etnicizarse de la opresión nacional, como indica Armstrong, “la mayoría de los fundamentalistas, que se oponen a estos actos de terror, suelen usar la condena y la discriminación con aquellos que no comparten sus ideas” (Armstrong, 2009, p. 448). Podríamos decir que el fundamentalismo nace en la tensión del pasaje del Mundo Antiguo a la Modernidad: la base de la reacción moderna y material del fundamentalismo es el fanatismo, en donde encontramos la puja entre el paso a las instituciones democráticas y la construcción de la Nación moderna y la violencia para introducir a las minorías en este nuevo mundo.

Si el fanatismo, como escribe Amos Oz, es anterior “que el islam, que el cristianismo, que el judaísmo” y “que cualquier Estado, gobierno o sistema político” (Oz, 2012, [p. 13]), entonces debemos entender que el fundamentalismo es el motor del fanatismo en nuestros tiempos modernos. Es la política por otros medios, una ideología y su materialización, que buscan anular esa política que se representa como el fin de la igualdad y la pluralidad. Como escribe Massimo Cacciari en *Paraíso y naufragio*, “los fanáticos, en cambio, se rebelan, a fin de cuentas, por moralismo. Su «caza» del alma no es más que odio, oscilante entre moralismo y esteticismo, de la vida burguesa” (Cacciari, 2005, p. 40).

El fanatismo se apoya en el plano ontológico mientras que el fundamentalismo

lo hace desde el plano óntico. Podemos decir que el fanatismo se halla en la dimensión de la pasión y la violencia por alcanzar y darle sentido a una falta, o volverse fanático de esa falta; en cambio, el fundamentalista busca reducir al otro a sí mismo, y si ello confiere su eliminación, es parte del actuar del horror del fundamentalismo. El fundamentalista defiende, retiene o ataca lo que define su ser-en-el-mundo siempre contra un otro.

El fundamentalismo es la huella que se revela como proyecto anti-político, sobre las bases de un fanatismo mitológico que es el que habita dentro de sí desde el mundo pre-moderno.

Tal vez uno de los trabajos clásicos más importante sobre la construcción de la imaginación anti-judía lo encontramos en el libro *Judeophobia* de Peter Schäfer en donde explica que es en la Antigua Roma en donde aparece “una ambivalencia entre desagrado y temor, crítica y respeto, atracción y repulsión, que responde a la combinación peculiar entre exclusividad y el todavía éxito que caracterizaba a los judíos a los ojos de los autores romanos” (Schäfer, 1998, p. 210). Lo que aparece es un profundo sentimiento de amenaza supersticioso por el cual se cree “que el judaísmo finalmente tendría éxito en la destrucción de la cultura y los valores religiosos de la sociedad romana es la verdadera esencia de la hostilidad romana contra los judíos” (Schäfer, 1998, p. 210), es por ello que ante esta mirada peculiar “se expresa mejor con el término de «judeofobia», por su ambivalente combinación de temor y odio”. (Schäfer, 1998, p. 211).

Un ejemplo del movimiento que transforma el fanatismo en fundamentalismo es el mismo que se produjo entre la judeofobia y el antisemitismo. Ya que el antisemitismo es tal vez una de las ideologías e ideas fundamentalistas modernas por antonomasia. De la misma manera que luego del genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial se constituyó con fuerza destructiva de las igualdades sociales la arabofobia en Europa, como también el racismo blanco contra las personas de color en EEUU (Milner, 2007). Hoy en día podemos pensar en un fundamentalismo liberal que ha modificado sus bases religiosas y que atenta contra la religión segregada del Estado moderno, así como contra las minorías diferentes: lo que estamos identificando

entonces es un fundamentalismo estatal producto del terrorismo de Estado y del liberalismo genocida. Todo esto se debe a que el fundamentalismo moderno se apropia de la ideología pasada, del proyecto pre-moderno, y entonces el fundamentalismo pasa a ser la herramienta de segregación del poder hegemónico.

El terrorismo decolonial no es un fundamentalismo, sino una herramienta teológico-política de lucha contra los fundamentalismos, por un lado, y luego contra el poder hegemónico represor por otro lado. Sin embargo, y aquí una de las catástrofes políticas de la Modernidad, es el proceso por el cual luego de la mitad del siglo XX el terrorismo es adoptado por el fundamentalismo estatal para profundizar la división social y segregación de las minorías políticas, étnicas, religiosas y sociales. Desde este momento, el fundamentalismo se vuelve una ideología con poder hegemónico y con una herramienta coercitiva sostenida por las prácticas terroristas.

La aporía de nuestros tiempos es que el terrorismo sigue siendo también la herramienta política de las minorías ideologizadas que ya no sostienen sus luchas en el fundamentalismo, que pasó a manos del Estado moderno, sino de haber revivido el fanatismo, la que pareciera ser la verdadera huella de un proyecto político que ha regresado y que se muestra desde un carácter religioso, como político o social de las minorías segregadas bajo el imperio del fundamentalismo terrorista estatal.

El fundamentalismo pertenece a la naturaleza de los hombres al buscar imponer por la fuerza sus ideologías contra los otros llevando sus herramientas hasta las consecuencias más inhumanas jamás imaginadas.

Mesianismo

Queremos desarrollar aquí la visión teológico-política desde el texto bíblico y desde la historia del pueblo de Israel como constructores de significado³. Son para esto importantes las palabras de Jan Assmann que al estudiar la figura de Moisés explica que

³ Véase: Taub (2013); Rocco & Navarrete (2012); Schmitt (2009); Peterson (1999); Taubes (2007); Metz (2002).

además de la discusión historiográfica sobre la figura del gran profeta hay que preguntarse por su figura como “figura del recuerdo” y así ocuparse de su papel en la formación del pueblo y de una teología política (Assmann, 2012, p. 99). En esta lectura, Moisés se convierte en un teólogo político que busca “trasladar a la política una nueva teología mediante la legislación y la fundación de una nación” o “legitimar teológicamente un orden político” (Assmann, 2012, p. 114). Ya en su libro *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, señala el egiptólogo que el monoteísmo bíblico posee un núcleo político y que éste se puede observar claramente en el libro del Éxodo. La politicidad del monoteísmo está dada en la forma particular de relación entre el hombre, la sociedad y el mundo con un Dios Único, ya que, como escribe Assmann:

eso no quiere decir que no haya otros dioses, sino que éstos no tienen significado político, permanecen excluidos de esa alianza, de esa nueva relación con Dios. Por ello debería hablarse, con mayor precisión, de un monoyahvismo, como se expresa claramente en la fórmula «YHWH *ejad*» de la oración del «*Shemá*». YHWH es único, es el único dios al que Israel se vincula. (2006, p. 47).

Y siguiendo por esta línea, Assmann explicará que la novedad de la distinción mosaica y del judaísmo es instaurar el monoteísmo como teología política poniendo como ejes de ella la ética, la justicia y la libertad:⁴

Por primera vez en la historia de la religión, justicia, ley y libertad se definen como los temas centrales de la religión, lo que constituye la innovación revolucionaria de la distinción mosaica. La falsa religión se da a conocer

⁴ Como bien explica Julio Trebolle en su libro *Imagen y palabra de un silencio*, las concepciones monoteístas se han desarrollado en tres vías: la reflexión racionales, la experiencia mística y la experiencia histórica. Pero además, como dice a continuación, la tipología del monoteísmo se puede reducir a tres formas básicas: “un monoteísmo monárquico que [...] reconoce a un Dios rey del universo; un monoteísmo místico-emanantista, que concibe una pluralidad de dioses emanando de una fuente divina única o divinidad única que es el alma del mundo, al modo del panteísmo (todo está en Dios) de místicos sufíes como Ibn al-’Arabí; y, finalmente, un monoteísmo ético-histórico, con tres desarrollos: el judío, marcado por un diálogo «yo-tú». utilizando la expresión de Martin Buber; el cristiano, caracterizado por un diálogo trinitario, y el islámico, que acentúa el monólogo divino” (Trebolle, 2008, pp. 318-319).

políticamente mediante la opresión, el despotismo, y la ausencia de ley y de justicia. El monoteísmo es en su núcleo teología política” (2006, p. 53)⁵.

Retomando el sentido simbólico de estos elementos, lo que nos interesa mostrar aquí es que cuando Dios elige a los hijos de Israel como su pueblo, está decidiendo también el dónde y el cómo de la revelación a través del pueblo de las normas morales, civiles y sociales que dan punto de partida a la historia del hombre judío en su vínculo con Dios y con el mundo. Sin embargo, debemos hacernos dos preguntas: primero, ¿es esto suficiente para constituir una forma de mundo que se vuelva extensiva a todos los pueblos más allá del pueblo judío?, y segundo, ¿cómo se articula entonces un sentido universal de justicia divina más allá de la particularidad del pueblo judío? Las posibles respuestas a estos interrogantes intentaremos esbozarlos a través de la idea de la esperanza mesiánica en el judaísmo y sus problemáticas en relación con los otros monoteísmos.

El ideal mesiánico para el judaísmo está constituido desde diferentes fuentes y atañe a una inmensa variedad de problemáticas e interpretaciones. Pero, ante todo, el mesianismo judío es un problema teológico-político que se encuentra en el centro del debate sobre la soberanía divina, la ley, el tiempo, y la relación de estas dimensiones con la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia. El ideal ha formado parte desde los orígenes del pueblo judío, se ha ido transformando a lo largo de su historia enraizando sus fuentes en la experiencia de la salida de Egipto, el sentido del pacto con un Dios Eterno que se revela a través de una ley, y en las reinterpretaciones proféticas sobre el por venir como un tiempo y un espacio regulado por la soberanía de la ley de Dios. En este tránsito, el ideal se ha desarrollado desde dos elementos o características principales, una política y nacional y otra ética y universal. Podríamos decir que el ideal mesiánico judío es una línea de fuerza entre ambas dimensiones que se han disputado su preponderancia a lo largo de la historia del judaísmo. Esta transformación, sin embargo, no es una lógica estática ni lineal, sino un elemento dinámico que, según el

⁵ Sobre la relación entre monoteísmo y fundamentalismos, véase: Armstrong (2004); Oz (2012).

momento histórico, toma mayor o menor protagonismo. Por ello no es posible afirmar que el mesianismo sea un elemento marginal para el judaísmo, por el contrario, el mesianismo es un ideal fundamental para la existencia judía que se vincula tanto la relación de Dios con el hombre y el mundo-naturaleza, así como también entre lo sagrado y lo profano, lo teológico y lo político, el lenguaje y el silencio, lo judío y lo no judío⁶.

Ahora bien, uno de los pilares del mesianismo judío es la relación entre la redención y la justicia: el ideal mesiánico está asociado a la esperanza en la restauración y el fin del exilio, sin perder de vista –y allí reside uno de los principales elementos de este ideal– que la figura del mesías une lo político y lo mundano como aspectos de la restauración.

La figura del mesías es así la mejor ilustración de las dos fuentes de la esperanza futura judía que une, por un lado, la esperanza nacional y política basada en la relación que va de Dios al hombre y, por el otro, el objetivo de la instauración de la justicia como el gobierno de Dios, representado justamente por la supremacía de su unicidad, sus preceptos y un alcance universal.

En cuanto a su construcción histórica, la esperanza mesiánica se funda sobre la esperanza profética que considera la direccionalidad del tiempo hacia un final en el que el pueblo, y desde allí el mundo entero, encuentre “libertad política, perfección moral y dicha terrenal desde su propia tierra, hacia toda la humanidad” (Klausner, 1955, p. 9). Bajo este ideal se puede observar de qué manera está contenido el elemento político y teológico de la libertad como liberación; redención y consagración moral del pueblo judío y, con ello, de la humanidad toda. Otro de los elementos fundamentales es que la redención espiritual y política es parte de este mundo, poniendo fin al tiempo de opresión y exilio, e inaugurando un nuevo tiempo en esta tierra. Pero hay que ser cuidadoso con esta idea, ya que el reino del mesías judío no debe ser representado como un reino fuera de este mundo, sino que está centrado en la preparación de la tierra para

⁶ Véase especialmente: Greenstone (1906); Mowinckel (1956); Klausner (1955); Scholem (1995); Löwy (1997); Bouretz, (2003); Taub (2013).

el reino de Dios: el mundo de su instauración es este⁷.

Cuando llegue el tiempo mesiánico nos encontraremos, entonces, según las diferentes concepciones que hacen al fin del proyecto mesiánico judío, con un tiempo de la ética fundada por la ley junto a la reunión del resto del pueblo. El final de los tiempos será el tiempo de la restauración y la salvación, de la justicia, como un tiempo en donde se eliminarán los imperios opresores, cesarán las guerras y entonces se podrá establecer un reino de paz y fraternidad entre las naciones. En este sentido, la consagración mesiánica es también un problema teológico-jurídico ya que debe ser entendido como el tiempo de la consagración de la ley. Implantar el reino es equivalente a implantar la supremacía de la ley y de Dios como lógicas de administración del mundo. Por lo que esta dimensión del derecho divino pasa a formar parte de la consagración mesiánica como fin último de la esperanza. Una ley que no se modificará en cuanto a su forma, sino que se adaptará al tiempo de la paz. Una paz que promoverá el ideario político sobre la base de la enseñanza de los preceptos divinos, del monoteísmo, y de la figura de Dios Único⁸. El elemento mesiánico se constituye como posibilidad de pensar en una paz no utópica sobre la base de la esperanza en un tiempo por venir en donde todos los pueblos se encuentren consagrados a una misma ley.

Pero esta pretensión de universalismo también es un problema ya que constituye una de las grandes formas de violencia simbólica con la que se ha constituido el tiempo moderno. La búsqueda por construir valores universales más allá de los hombres, presuponiendo que los hombres pueden dirigirse a ellos de la misma manera, al mismo tiempo y desde las mismas condiciones, ha profundizado el hiato entre las sociedades

⁷ Según Gershom Scholem, en el judaísmo rabínico el ideal mesiánico, como fenómeno social y religioso, puede interactuar como tres fuerzas que influyen la concepción del problema mesiánico en el judaísmo histórico. Primero, las fuerzas *conservadoras* que intentan preservar aquello que históricamente en el judaísmo ha estado en peligro. Éstas se han establecido de forma más efectiva en el mundo de la *Halajá* –la ley judía–, en la construcción, la preservación continua y el desarrollo de la ley religiosa.⁷ Segundo, las fuerzas *restauradoras* que buscan retornar y recrear las condiciones del pasado que se considera como un estadio ideal. Están conectadas de manera directa con la imagen dada como una “fantasía histórica” y la memoria de la nación en este pasado ideal. Y tercero, las fuerzas *utópicas* que se orientan al futuro e intentan ser renovadoras. Estas fuerzas están alimentadas por una “visión del futuro” y por una “inspiración utópica” y “su objetivo es un estado de cosas que todavía nunca ha existido” (Scholem, 1995, p. 3).

⁸ Véase: Maimónides (2005); Funkenstein (2012).

humanas. En este sentido, cualquier nacionalismo entraña una violencia material además de simbólica. Retomar el elemento mesiánico como aquel que permite pensar una teología política que intente repensar la escisión entre política y moral tal vez nos permita reflexionar hoy sobre otras categorías políticas, otra política posible: la política y la moral como dimensiones interrelacionadas, en donde una paz no utópica pueda ser pensada en otra forma de sociedad y de relación social que trascienda las categorías de la Modernidad, específicamente, a través de la noción de comunidad mesiánica, en donde política y moral pueden vincularse de una manera diferente a la de nuestro tiempo. Una forma de comunidad que tenga como tarea la reflexión y el pensamiento crítico, intentando hacer posible la cercanía a un “hogar de puertas abiertas” que es el lenguaje, donde política y moral se entrecrucen y no se repelan. Los pilares de la hospitalidad y del diálogo sólo pueden mantenerse erguidos en base a la enseñanza. La posibilidad de recibir al otro en su diferencia en la casa del lenguaje sólo se producirá si la casa está preparada para dialogar y convivir con la diferencia ineluctable que constituye el otro. Porque el miedo alimenta la soledad del uno mismo y el ensimismamiento en una lectura maniquea del mundo, de las identidades y de la religión. La tarea que aún nos queda por hacer, desde cada particularidad que nos diferencia, es la apertura al diálogo solamente si para ello existe la escucha en el abrirse al otro, como apertura del lenguaje, a la *experiencia* de vida de su diferencia.

Buena parte de las diferentes perspectivas mesiánicas dentro del judaísmo coinciden en que el tiempo mesiánico es un tiempo de paz en el mundo en donde todos los pueblos reconocerán a Dios y su ley. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los pueblos se convertirán al judaísmo, sino que, por ejemplo, respetarán por lo menos los siete preceptos divinos, o leyes noájidas, que Dios otorgó a todas las naciones desde Adán a Noé antes de revelar a Moisés en el Monte Sinaí los diez mandamientos (o diez decires, “*aseret hadibrot*”). Por ello es importante comprender la potencia de la esperanza mesiánica ya no solamente como una reconstrucción teórica sino en su potencia política, aquella que tanto hacía temer a Maimónides como a Gershom Scholem cuando sus potencialidades apocalípticas amenazaban con instaurar el caos y la destrucción como antesala de la redención.

En este sentido, los tres monoteísmos –judío, cristiano e islámico–, más allá de la especificación o caracterización propia de quién es el mesías, cuál es su nombre, cómo se dará su llegada o su segunda venida, consideran que existe una proyección futura de una serie de valores e ideales a los que se alcanzará en aquella situación por venir. Por ello el mesianismo constituye una fuerza de esperanza en ese futuro y en la situación a alcanzar que mantienen viva la unión entre los elementos propios de cada tradición con el mundo como totalidad.⁹

Se vuelve importante no perder de vista las particularidades de cada religión porque son ellas también las que hacen a la singularidad de sus creencias y prácticas. No se trata aquí de homologar las religiones, sino de producir un salto más allá de ellas que tome los elementos que constituyen aquellos valores que pueden servir para pensar una forma de vida en un tiempo mesiánico. Es así que, a pesar de que cada monoteísmo construye su escenario mesiánico desde sí mismo hacia toda la humanidad, no debemos dejar de observar que la imagen de un futuro de paz entre los pueblos equivale también a un más allá de la individualidad de cada credo religioso: una teología política mesiánica es una teología a-religiosa. El salto al vacío del por venir.

El ideal mesiánico judío por su parte constituye una “hacia donde” que ha mantenido al pueblo judío con esperanzas en el futuro en los momentos históricos de mayor persecución y destrucción. En ese sentido, una vez constituido el Estado de Israel se ha presentado el dilema de si la esperanza mesiánica ha llegado a su punto de materialización. Esto, como podemos suponer, no ha sido así, y por ello ha llevado a que surgieran diferentes lecturas que se vinculan a la existencia de diferentes

⁹ Podríamos agregar que también el fundamentalismo se vincula de modo concreto en la Modernidad con las tres religiones monoteístas. El antisemitismo es tal vez una de las ideologías e ideas fundamentalistas modernas por antonomasia. De la misma manera que luego del genocidio judío durante la Segunda Guerra Mundial se constituyó con fuerza destructiva de las igualdades sociales la arabofobia en Europa, como también el racismo blanco contra las personas de color en EEUU (Milner, 2007). Hoy en día podemos pensar en un fundamentalismo liberal que ha modificado sus bases religiosas y que atenta contra la religión segregada del Estado moderno, así como contra las minorías diferentes: lo que estamos identificando entonces es un fundamentalismo estatal producto del terrorismo de Estado y del liberalismo genocida. Todo esto se debe a que el fundamentalismo moderno se apropia de la ideología pasada, del proyecto pre-moderno, y entonces el fundamentalismo pasa a ser la herramienta de segregación del poder hegemónico.

movimientos o concepciones mesiánicas en nuestros días: aquellos que creen que es sólo un Estado nacional judío como otros Estados nacionales pero no representa el Estado ideal que supone el ideal mesiánico; aquellos que consideran que es el inicio del devenir mesiánico y que estamos por ello más cerca del tiempo mesiánico, o sea, que es un paso más que nos acerca; y también aquellos que consideran que *es* el Estado que suponía el ideal mesiánico y que el tiempo mesiánico se ha iniciado¹⁰. Cada uno de estas concepciones ha generado modificaciones políticas, sociales y culturales tanto en Israel como en la diáspora, pero especialmente en los movimientos más mesiánicos dentro del judaísmo.

Conclusión

Finalmente, preguntémonos: ¿puede un proyecto mesiánico dirigido desde el presente construir elementos que hagan a la transformación de un mundo marcado por el fundamentalismo? ¿existe una política mesiánica desde los elementos del mesianismo judío?

Digamos que mientras el por-venir está por llegar, la concepción mesiánica deja de lado la destrucción del mundo haciendo del futuro el lugar del más allá del Estado y de las religiones. Admitir la posibilidad de un mundo mesiánico es admitir la posibilidad de un mundo más allá del hombre y más allá de la práctica individual del determinismo fundamentalista, ya sea este judío, cristiano o musulmán. La soberanía de Dios es la soberanía de la ley de Dios, en su vuelta al sentido primero del mandamiento y el precepto moral por sobre la ley material que juzga la acción realizada¹¹. Ser mesiánicos es creer en una meta-humanidad consagrada a la relación con el otro, y no frente al otro. Negar el mesianismo, entonces, no sólo niega el destino

¹⁰ Ejemplos como los del “sionismo mesiánico” constituido alrededor de la figura del Rab. Kook; el movimiento ultra-ortodoxo de los Jaredíes (o *Haredim*); o, finalmente, el movimiento Jasídico de los Habad Lubavitch fundado por el Rabi. Schneur Zalman de Liady (1745-1813), por nombrar algunos de los más representativos. Véase: Ravitzky, 1996.

¹¹ Desde el pensamiento judío véase el diálogo entre Rosenzweig y Buber en torno a la cuestión de la ley y el mandamiento en “Los constructores. Acerca de la Ley” (Rosenzweig, 2007) y “Revelación y Ley” (Rosenzweig, 1995).

de prosperidad del mundo y de los pueblos en la renovación del pacto, sino también la figura del Jesús-Mesías y del paraíso musulmán. Por lo que deberíamos preguntarnos, finalmente, si ante una teología política tan fuertemente arraigada en el futuro mesiánico trascendente del fundamentalismo, no sería posible pensar en una “otra política” para lo que aún queda, donde se busque su centro en el precepto moral y en la relación comunitaria.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (2003). *La condición humana* (Ramón Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Arendt, Hannah (2005). *¿Qué es la política?* (Rosa Sala Carbó. Trad.). Paidós.
- Armstrong, Karen (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. (Federico Villegas. Trad.). Tusquets editores.
- Assmann, Jan (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. (Guadalupe González Diéguez. Trad.). Madrid: Ediciones Akal.
- Assmann, Jan (2012). Monoteísmo e iconoclastia como teología política. En C. A. Otero (editor), *Iconoclastia. La ambivalencia de la mirada* (pp. 99-122). La Oficina de Arte y Ediciones.
- Bouretz, Pierre (2003). *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*. Gallimard.
- Cacciari, Massimo (2005). *Paraíso y naufragio. Musil y el hombre sin atributos* (Julio Pérez Úgena, Trad.). Abada editores.
- Funkenstein, Amos (2012). *Maimónides. Naturaleza, historia y creencias mesiánicas*. (Carolina Kohan. Trad.). Lilmod-Prometeo.
- Greenstone, Julius (1906). *The Messiah Ideal in Jewish History*. Jewish Publication Society.
- Jabès, Edmond (2000). *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. (Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sanchez. Trad.). Editorial Trotta.
- Jabès, Edmond (2006). *El libro de las preguntas*. (José Martín Arancibia y Julia Escobar. Trad.). Ediciones Siruela.
- Klausner, Joseph (1955). *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*. (W.F. Stinespring. Trad.). The Macmillan Company.
- Löwy, Michael (1997). *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*. (Horacio Tarcus. Trad.). Ediciones El cielo por asalto.
- Maimónides (2005). *Guía de Perplejos* (edición de David Gonzáles Maeso). Trotta.
- Maurice Blanchot. (2008). *La conversación infinita*. (Isidro Herrera. Trad.). Arena Libros.
- Metz, Johann Baptist (2002). *Dios y tiempo. Nueva teología política*. (Daniel Romero Álvarez. Trad.). Trotta.

- Milner, Jean-Claude (2007). *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* (Irene Agof, Trad.). Manantial.
- Mowinckel, Sigmund (1956). *He That Cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. (G. W. Anderson. Trad.). B. Blackwell.
- Oz, Amos. (2012) *Contra el fanatismo*. (Daniel Sarasola. Trad.). Siruela.
- Peterson, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*. (Agustín Andreu. Trad.). Trotta.
- Ravitzky, Aviezer (1996). *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. (Michael Swirsky and Jonathan Chioman. Trans.). The University of Chicago Press.
- Rocco, Valerio & Navarrete, Roberto (Eds.) (2012). *Teología y teonomía de la política*. Abada editores.
- Rosenzweig, Franz (1995). *On Jewish learning*. (ed. N.N. Glatzer). The University of Wisconsin Press.
- Rosenzweig, Franz (2007). *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*. (edición y trad. Marcelo G. Burello). Lilmod.
- Rosenzweig, Franz (2014). *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia* (Iván Ortega Rodríguez. Trad.). Madrid: Encuentro.
- Sand, Shlomo (2011). *La invención del pueblo judío* (José María Amoroto Salido, Trad.). Ediciones Akal.
- Schäfer, Peter (1998). *Judeophobia*. Harvard University Press.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. (Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Trans.). Trotta.
- Scholem, Gershom (1971). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Schocken Books.
- Sucasas, Alberto (2002). *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Riopiedras Ediciones.
- Taub, Emmanuel (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Miño y Dávila editores.
- Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. (Miguel García-Baró. Trad.). Editorial Trotta.
- Trebolle, Julio (2008). *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Trotta.
- Trigano, Shmuel (2010). *Il tempo dell'esilio*. (Donatella Di Cesare. Trad.). Giuntina.
- Walzer, Michael (1986). *Éxodo y revolución*. (Mirta Rosenberg. Trad.). Per Abbat Editora.
- Wellhausen, Julius (1957). *Prolegomena to the History of Ancient Israel*. (John Sutherland Black. Trad.). Meridian Books.