



# **DIFERENCIA(S)**

revista de teoría social contemporánea

**EMMANUEL TAUB**

## **EL TIEMPO EN EL MESIANISMO JUDÍO: LEY, NEGACIÓN Y REMEMORACIÓN**

**EN REVISTA DIFERENCIA(S)**

**TIEMPO - N°4 - AÑO 3 - MAYO 2017. ARGENTINA.**

**ISSN 2469-1100**

**PP. N° 65-82**



# EL TIEMPO EN EL MESIANISMO JUDÍO: LEY, NEGACIÓN Y REMEMORACIÓN

EMMANUEL TAUB

## RESUMEN

El mesianismo está caracterizado por la reflexión sobre el tiempo y la ley, el problema del Estado y del pueblo. El objetivo de este trabajo es desarrollar las cuestiones fundamentales de esta problemática: problema del tiempo y de la historia en el mesianismo judío y su relación con el cristianismo. Para ello, ubicaremos estas problemáticas en la relación entre el profetismo y la apocalíptica judía en los textos bíblicos y sus consecuencias teológico-políticas, así como también buscaremos analizar la problemática de la temporalidad judía en autores como Amos Funkenstein, Franz Rosenzweig y Walter Benjamin.

**PALABRAS CLAVE** MESIANISMO JUDÍO; REMEMORACIÓN; LEY

## ABSTRACT

Messianism is characterized by the reflection on time and law, the problem of the State and the problem of the people. The aim of this paper is to develop the fundamental questions of this problematic: the problem of Time and History in Jewish messianism and its relation to Christianity. On this way, we will locate these problems in the relationship between propheticism and Jewish apocalyptic thought in Biblical texts and their theological-political consequences, as well as to analyze the problematic of Jewish temporality in authors such as Amos Funkenstein, Franz Rosenzweig and Walter Benjamin.

**KEYWORDS** JEWISH MESSIANISM; REMEMORATION; LAW

---

## MESIANISMO Y TIEMPO

La historia del judaísmo es la historia de la negación del mesías. Y esto tiene un contenido teológico y político fundamental: mientras el tiempo no llegue a su final la historia seguirá dependiendo de las acciones de los hombres. Desde Jesús-mesías hasta Shabbtai Tzvi el último gran falso mesías, el judaísmo ha negado toda aparición de un mesías que así se proclame.<sup>1</sup>

Ahora bien, a lo largo de este trabajo intentaremos desarrollar las cuestiones fundamentales de esta problemática. Nos referimos al problema del tiempo y de la historia en el mesianismo judío, así como también desde la perspectiva de lo que podemos llamar el pensamiento judío.

Son los profetas quienes recogen el sentido de esperanza en un futuro de libertad y redención para transformarlo en una potencia sobre el tiempo futuro: un por venir que ya estaba presente en la propia constitución del pueblo y en la revelación de la ley. El ideal mesiánico, en este sentido, es pensado e imaginado por los profetas, quienes además producen una distinción entre dos procesos constitutivos de este ideal que a lo largo de la historia se irá articulando de diferentes maneras el uno con el otro: por un lado, su carácter político-nacional que trata de afirmar el elemento territorial del pueblo; y, por el otro lado, su carácter ético-universalista que, adquiriendo su forma escatológica<sup>2</sup>, anhela la pacificación de la existencia a través de la construcción, justamente, de una ética universal.

Como escribe Carlos Blanco en su ensayo sobre la apocalíptica judía, el *locus* de la profecía de Israel no se encuentra en la naturaleza, sino en el tiempo (Blanco, 2013: 63-64). Siguiendo con su análisis, y tratando de ubicar la cuestión escatológica dentro de la idea profética, es posible observar dentro de sus características que el movimiento apocalíptico constituyó una “trascendentalización de los contenidos propios de la profecía, los cuales se desligarían, paulatinamente, de una comprensión de tintes etnocéntricos [...] para englobarse en una hermenéutica más vasta: la humanidad como un todo” (Blanco, 2013: 60).

Es así que el análisis de los elementos escatológicos se articulan como parte del ideal mesiánico, y el mesianismo judío se constituye como una línea de fuerza entre el elemento político-nacional y ético-universal que contiene ambas dimensiones

---

1 Para ampliar sobre la figura del falso mesías cfr. Scholem, 1975 e Idel, 2000.

2 Como bien explica de modo introductorio Carlos Blanco en su trabajo *El pensamiento de la apocalíptica judía*, se debe entender la apocalíptica como “un movimiento literario, sociopolítico y teológico que surgió en el judaísmo del Segundo Templo, el cual poseía importantes conexiones con el profetismo clásico de Israel. Se caracterizó, primordialmente, por enfatizar la revelación de un mensaje sobrenatural, en el que desempeñaba un papel central la temática escatológica (es decir, la reflexión sobre el destino último del mundo y de la historia)” (Blanco, 2013: 13).

aunque la primera sigue siendo la base sobre la que se apoya: la esperanza en la redención del pueblo, la vuelta de los dispersos, el fin de la opresión y la soberanía de Dios en la tierra con Jerusalén como eje político del tiempo mesiánico y el reino divino. Ya sea como elemento principal o secundario, no se puede negar la existencia de estos elementos que son, en sí mismos, el centro del ideal mesiánico judío.

Estos elementos político-nacionales con los profetas se articulan en un deseo ético-universal de paz, convivencia y posibilidad de una ética a través de las leyes de Dios dirigido a todos los pueblos; pero a este estadio se llegará solamente una vez que Israel haya sido liberado de la esclavitud, el exilio, y de esta manera consiga ser restituido en su tierra. En este sentido, aquello que se modifica es la forma de llegar a conseguir la situación ideal que se anhela a través del mesianismo, lo que constituye una cuestión de acción política: es en la forma de accionar para llegar a este fin en la que la posibilidad de hacerlo a través de la lucha, o militarmente, forma parte de un elemento de la antigüedad del pueblo de Israel que se vincula con los pasajes del Éxodo y las leyes de la guerra en el camino hacia la tierra de Canaán. Por lo menos hasta la conformación del Estado de Israel que, desde 1948, ha rediseñado y aplicado una lógica militarista a la política israelí. Es, justamente, en este sentido que es necesario reflexionar si esto forma parte o no del mesianismo clásico o es, al contrario, una nueva elaboración mesiánica.

El modelo profético no es un modelo que correspondió originariamente a las profecías sino que se trata de una “actitud frente a la historia”, una actitud dirigida a lidiar con los avatares de un pueblo en su relación con el mundo desde el mandato divino. Por lo que allí, retomando el presupuesto de Sigmund Mowinckel, se podría decir que primaría una situación política que hace al desarrollo histórico del pueblo y de su práctica del culto. Es en este sentido que Mowinckel desarrolla la idea de que no existe en los principios de la religión de Israel una escatología pre-profética, pero tampoco ni siquiera una profética, sino que originalmente no tuvo una escatología porque:

era preferentemente una religión dirigida a la vida en este mundo, realista, vigorosa y robusta. [...] Los profetas de la perdición siempre se ocuparon de acontecimientos de su propia época. Su punto de partida siempre fue la situación determinada, concreta e histórica en que vivían, y casi siempre una situación política. (Mowinckel, 1975: 143)

El antecedente al origen del ideal mesiánico judío para el gran historiador noruego es el desarrollo de la “esperanza futura” junto a la dimensión escatológica, pero como dos entidades o dimensiones separadas. Esta distinción es la que se construye desde las memorias que surgen de los modelos teológicos producto del Éxodo y

---

del pacto del Sinaí en el Libro del Éxodo del texto bíblico<sup>3</sup>. Releído desde Mowinckel significa que las características principales de esta esperanza son que Dios elige por siempre a su pueblo Israel y *guía su historia* hacia la glorificación de Israel en el mundo, lo cual es su meta y su fin, ya que en esta glorificación también se consagra el propio nombre de Dios.

Sin embargo, mientras la primera memoria del pacto constituía un antecedente mesiánico y estaba dirigida solamente al pueblo de Israel, es con el sentido escatológico de los profetas que se produce la universalización del ideal monoteísta: ahora son todas las naciones del mundo las que reconocerán a Dios como el único Dios verdadero, el que, según Mowinckel, hace que el movimiento profético encuentre un *telos* para la esperanza futura.

Este ideal de una esperanza en el tiempo venidero tiene dos polos, el político y el ético-religioso, que sin embargo para los antiguos eran dos aspectos de la misma realidad ya que “fue la religión de Israel, y no sus aspiraciones nacionales y políticas, la que creó la esperanza futura”, ésta “se proclama como una promesa de IHVH, y se realizará por la fidelidad y el poder de Éste. La profecía es la verdadera portadora de la esperanza futura, y ésta pasa a ser, junto con la ley, el elemento primero del judaísmo” (Mowinckel 1975: 152). Sin perder la dimensión política, lo religioso lo eclipsa en determinadas situaciones históricas, inclinando el péndulo hacia los elementos puramente religiosos y éticos. Recordemos las palabras de Hermann Cohen, pensador judío y fundador de la escuela neokantiana, cuando en su obra cumbre sobre el judaísmo, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, escribe que: “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).

Podríamos sintetizar esta lectura de la siguiente manera: Dios, a través de su alianza con el pueblo de Israel, da los preceptos y mandamientos, y en la consagración de Su Nombre consagra también su unicidad y, de esta forma, el monoteísmo como ideal central del pueblo y de la práctica del culto. Al mismo tiempo, a través de la profecía, que surge del pueblo y se inspira en la alianza, ésta se hace portadora de la esperanza futura en la que se consagrará el pueblo con y a la ley, y con éste todas las naciones del mundo reconocerán el primado de Dios Único, y del monoteísmo.

De esta manera, la idea fundamental de la esperanza futura es “la regia soberanía de IHVH, su victorioso advenimiento como rey y el ajuste de cuentas que hace a sus enemigos” (Mowinckel, 1975: 157). Juicio y justicia son para Israel sinónimos de “salvación” y “redención”, y lo que se espera en el ideario futuro es la realización de

---

<sup>3</sup> Para ampliar este análisis nos permitimos citar nuestro trabajo *Mesianismo y redención* (Taub, 2013).

una nueva alianza, donde a través de la “revalidación de la antigua alianza del Sinaí y de la alianza con David” el mundo entero rinda homenaje a IHVH y lo reconozca como Dios supremo: “la veneración de IHVH en cuanto rey es la meta final de la historia. Desde entonces, la idea de la soberanía real de IHVH, el reino de Dios, fue el concepto religioso central de la esperanza futura de los judíos” (Mowinckel, 1975: 158)<sup>4</sup>.

Si la escatología atañe a las enseñanzas y el devenir de la condición final del hombre y del mundo, ya desde su concepción revelada, entonces como señala Robert H. Charles, la Torá no puede ser explicada solamente como un desarrollo natural, sino que el desarrollo de la religión en el presente o en el pasado “brota de la comunión del hombre con el Dios viviente y cercano, donde el hombre aprende los deseos de Dios, y se convierte así en un órgano de Dios, una conciencia personalizada, un revelador de la verdad divina” (Charles, 1963: 3). Y mientras Dios estuvo presente junto a su pueblo no existió necesidad de construir una escatología nacional que se estructurara más allá de las particularidades de la escatología individual. El elemento del exilio y del regreso de éste marcó el desarrollo escatológico nacional, que llevará finalmente a la idea de la realización del reino de Dios: “la escatología de la nación se centra en *la consagración del futuro nacional introducido por el día de IHVH*” (Charles, 1963: 83).

La centralidad de la doctrina del reino venidero se desarrolla con los profetas ya que es allí en donde la nación será reconstituida, y se construirá como una comunidad en donde la voluntad divina sea realizada y organizada en torno a los grandes ideales de la ley divina. Son estas características generales, según Charles, las que definen el “reino mesiánico o teocrático” (Charles 1963: 84). La concepción popular del “día de IHVH” como el día del juicio a los enemigos de Israel se encuentra desarrollada de forma precisa en los postulados del profeta Amós:

Por eso así dice IHVH, Dios Sebaot, el Señor, en todas las plazas habrá lamentación y en todas las calles se dirá: ¡ay, ay! Y llamarán al labrador a duelo, y a lamentación a los que saben plañir. Y en todas las viñas habrá lamentación porque pasaré por medio, dice IHVH. ¡Ay de los que están deseando el día de IHVH [*¡om IHVH!*]! ¿Qué es para ellos el día de IHVH? Es oscuridad y no luz. Como huye el hombre del león y se encuentra un oso, o cuando llega a casa y

---

4 Así lo encontramos expresado en Isaías: “Ahora esto dice IHVH que me formó desde su útero para ser su siervo [ebed], para traer a Jacob a Él, y para que se le una Israel; yo era valioso a los ojos de IHVH, y Dios era mi fuerza. Dijo: poco es que seas mi siervo [ebed] para subir las tribus de Jacob y restaurar lo que quede de Israel. Te voy a hacer luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra. Esto dice IHVH redentor de Israel, Él sagrado, de aquel cuya vida es despreciada, y es abominado de las gentes, del siervo de los dominadores: lo verán reyes y se pondrán de pie, los príncipes se postrarán reverentes, a causa de IHVH, que es leal, del Santo de Israel que te ha elegido” (Isaías, 49:5-7).

apoya la mano en la pared y lo muerde una serpiente. ¿No es oscuridad el día de IYHWH, y no luz, penumbra y no claridad? (Amós, 5: 16-20)

Los castigos terribles son consecuencia de las faltas de Judá y de Israel, y constituyen el centro del “día de IYHWH” –“aquel día”– en donde la oscuridad y el duelo se erigen sobre el pueblo. Como amplía Joseph Klausner, el profeta Amós brinda un perfecto cuadro de lo que los sabios del Talmud llaman “los dolores de parto del Mesías” (Klausner, 1955: 41):

Y ocurrirá en aquel día declara el Señor, IYHWH, que pondré el sol a mediodía, y haré de la tierra un día extenso. Y convertiré tus fiestas en duelo, y todas tus canciones en lamento. [...] Contempla los días que vienen [*iamim ba'im*] declara el Señor, IYHWH, en que mandaré hambre a la tierra, no hambre de pan, y no sed de agua, sino de oír las palabras de IYHWH. Y se tambalearán de mar a mar, del Norte al Este irás a buscar la palabra de IYHWH y no la encontrarás. (Amós, 8: 9-10, 11-2)

En estos versos el profeta expresa una idea que luego se extenderá en la literatura rabínica: el olvido de la Torá por parte del pueblo como una de sus grandes faltas y, por ello, su destrucción. Las palabras de Amós son la descripción de todo aquello que vendrá antes de la llegada del mesías: “exilio, destrucción, esclavitud, humillación, cambios en el orden natural y la interrupción de la Torá” (Klausner, 1955: 41); pero también, en la manera en que describe las perspectivas de restauración del pueblo aparecen los “signos fundamentales de los días del mesías” (Klausner, 1955: 41). Así están expuestas las características políticas y terrenales del ideal mesiánico que constituyen el núcleo del mesianismo del pueblo judío, centradas específicamente en las ideas de “reunión de los exilios, el gobierno del reino de la casa de David sobre todo Israel, dominación sobre otros pueblos, abundancia y productividad milagrosa de la tierra, específicamente, poder político fuerte y buena salud terrenal” (Klausner, 1955: 44). Dios, como profetiza Amós, recordando la antigua alianza decide que no toda la casa de Jacob fue destruida, pero sí todos los pecadores dentro de Su pueblo (Amós 9: 7, 9-10); y en los días por venir restaurará al pueblo y a la casa de David:

En aquel día [*ba-iyom hahu*] se levantará la cabaña caída de David y repararé sus grietas y sus ruinas se levantarán y reconstruirán como en los viejos días; para que posean el resto de Edom y a todas las naciones sobre las que llaman



mi nombre, y declaró IHHVH, el que hace esto. Contempla los días que vienen [*jamim ba'im*] declara IHHVH, en que alcanzará al labrador y al cosechador, y el que pisa la uva con el sembrador; y chorrearán vino las montañas y todas las colinas se disolverán. Y restauraré del cautiverio a mi pueblo Israel, y levantarán las ciudades en ruina y las habitarán, y plantarán viñedos y beberán su vino, cultivarán huertas y comerán sus frutos. Y plantarán en su tierra y no abandonarán las raíces de la tierra que les di, dice IHHVH tu Dios. (Amós, 9: 11-15)

El día de la manifestación de Dios, de su epifanía y su entronización, ése será el “día de IHHVH”: día en el que se asiente como rey para labrar la salvación de su pueblo. Es así que cuando la esperanza futura incorpora el contenido de la escatología surge en el mundo judío la esperanza mesiánica. La esperanza futura y la escatología judía han sobrevivido por miles de años y se han hecho parte de la herencia espiritual del mundo como del ideal mesiánico. Desde esta perspectiva, podemos decir que la esperanza mesiánica se encuentra fundada en el concepto teológico-político de *soberanía real de Dios* sobre la tierra. Esta idea atañe al concepto de justicia y juicio (salvación/redención), el de ley y el de historia en el que se incluye a los hombres y a una idea de tiempo, como una totalidad que arrastra el pasado hacia el futuro para convertirlo en un presente (eterno), pero también, y con especial énfasis, a divinizar el mundo. Así podrá reinar nuevamente la monarquía, pero ahora la de Dios en la tierra, como escribe Mowinckel: “En la esperanza futura, y más tarde, en la escatología, el ‘día de IHHVH’ [...] pasa a ser el término sintetizador de la gran transformación que tendrá lugar cuando IHHVH llegue y restaure a su pueblo, asumiendo el gobierno del mundo como rey” (Mowinckel, 1975: 159).

El futuro, y su consagración, hasta la venida de Dios y la instauración del reino, es un tiempo sagrado, no secularizado, sino una divinización del mundo. Un ideal de esperanza futura que genera una visión del tiempo que se irá conjugando con las situaciones históricas propias de la vida del pueblo judío, es entonces allí donde la idealización de la restauración nacional y política del pueblo constituye los rasgos principales de esta esperanza mesiánica que se realizará en el orden de este mundo. Y éste es su trasfondo teológico-político: la centralidad del devenir de una esperanza –futura y/o mesiánica– centrada en Dios y en su gobierno del mundo.

Mientras que para Mowinckel lo político tiene que ver directamente con lo “nacional” (y lo mundano) de la esperanza, y lo religioso es lo escatológico y por ello está marcado por la idea del “otro mundo, aportando el aspecto trascendente y milagroso de la restauración” (Mowinckel, 1975: 165), nuestra visión, a diferencia de la de éste, se debería completar pensando estas ideas como conceptos teológico-políticos. Por lo tanto, lo nacional implica de por sí lo religioso porque el pueblo judío –y el resto mesiánico– está consagrado por y para Dios, y es puesto a llevar la

alianza al mundo entero. De la misma manera que lo religioso –como culto y forma de vida– y lo teológico –como lo vinculado al estudio de Dios y los conocimientos sobre la divinidad– implican, en el momento en que Dios se vincula con el hombre y el mundo, una dimensión política dada por ese pacto o alianza y por la esperanza de una realización teológico-política en torno a la figura del reino divino.

Pero también coincidimos con el historiador noruego cuando éste explica que el judaísmo desarrolla su escatología por su religión, por su concepción de Dios y por los caracteres históricos destinados a ella. Es a través de Moisés y de los hechos históricos del Éxodo y del asentamiento que “Israel había experimentado a IHVH como un Dios de acción que, por su propia iniciativa, había llegado y se había revelado, eligiendo libremente a Israel como pueblo propio y manifestando esta elección por medio de sucesos históricos” (Mowinckel, 1975: 165-166). La esperanza de una futura restauración, la escatología, surge cuando esta fe se ve enfrentada a la realidad histórica, “cuando la fe se eleva y se sobrepone a la decepción, es cuando nace la esperanza futura y la escatología” (Mowinckel, 1975: 167). Éste es el contenido y esencia de la esperanza futura y de la escatología: “es la fe que surgió de la historia y fue corroborada por ella, fe en un Dios vivo que tiene un propósito y una meta en todo lo que sucede” (Mowinckel, 1975: 167).

Esta es una de las claves para entender el desarrollo de la concepción de la temporalidad mesiánica en el judaísmo: es Dios quien entra a la historia y modifica el devenir del pueblo, como guía, a quien elige y consagra para sí como parámetro de su pacto, su ley y la glorificación de su propio Nombre. El mesianismo judío quiere, en primer lugar, la reconstrucción de la sociedad y el mundo representado por el reino de Dios en la tierra a través *del resto* del pueblo de Israel con el cual recuperará su lugar y el reconocimiento de Dios Único y de su ley, extendiéndola a todos los pueblos. Porque en nombre de la justicia, dice Isaías, fue destinado Israel a ser “pueblo de alianza, a ser luz de las naciones” (42: 6).

Este a-parecerse-en-la-historia de Dios marca el rasgo imborrable de la posibilidad de un retorno a lo divino, en un tiempo futuro completo de esperanza. Este tiempo es una línea que se dirige hacia un fin: la restauración y salvación –como juicio y justicia– de Israel y, así, la salvación del mundo entero. Como escribe el profeta Isaías:

Ahora así dice IHVH, tu creador Jacob, quien te ha creado Israel. No temas porque te redimiré, te llamé por tu nombre y eres mío. Cuando pases las aguas yo estoy, y por los ríos no te hundirás. Cuando camines sobre el fuego no te quemarás, la llama no te abrasará. Porque yo soy IHVH tu Dios, Santo de Israel, tu salvador. [...] No temas porque yo estoy, desde el Este haré volver tu pueblo,

y desde el Oeste te reuniré. Diré el Norte, dámelos y al Sur, no los retengas. Trae a mis hijos de lejos, a mis hijas del final de la tierra; a los que son llamados con mi nombre, mi gloria creó, formó y también hizo. (Isaías, 43: 1-2, 5-7)

Resumamos estas visiones diciendo que desde el ideal mesiánico judío se concibe el final de los tiempos, o sea, el tiempo de la restauración y la salvación –la justicia– como un tiempo en donde se eliminarán los imperios que oprimen al pueblo judío y a los hombres, cesarán las guerras y entonces se podrá establecer un reino de paz y fraternidad entre las naciones. Así el mal será removido y habrá abundancia para las naciones y todos los pueblos irán a la montaña de Dios, su morada.

## TIEMPO Y LEY: JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

La rememoración judía como forma paradigmática de habitar la memoria y el tiempo judío conecta esta dimensión con la dimensión del futuro. Allí es donde se dirige y se repite, permitiendo que, a través de la rememoración, sea posible unir ambos polos, pasado y futuro, en un tiempo presente como reflejo divino de Dios y su reino. Rememorar no implica la creatividad del acto sino el tomar el pasado revelado e histórico leyéndolo a través de la esperanza en un futuro de esplendor sobre un pasado mítico ideal. De esa forma, generación tras generación, el pasado es una vivencia de aquello que el pueblo judío fue y es, al mismo tiempo<sup>5</sup>.

La idea de tiempo para el judaísmo pone luz sobre la subjetividad de la lectura del tiempo, subjetividad implícita en la construcción de la idea misma de tiempo. Si es posible pensar en una construcción del tiempo para el judaísmo, un “tiempo judío” (que se plasma en el calendario judío pero atañe una idea –u ontología– propia de la idea de tiempo), ¿cómo hacer para traerlo, para vivirlo? La respuesta se levanta a través de la oración y la enseñanza “viva” de la Torá. Es la oración a través de la cual se hace presente esa reminiscencia por la palabra perdida, por el futuro por venir, y que al mismo tiempo es la palabra que rememora el pasado para hacerlo trascurrir en el presente y en ese transformar –a través de la vivencia de todo el pueblo– pareciera conectarse con el tiempo por venir. Es la oración la que une revelación y redención, por ser el nexo en el que se rememora la revelación por la que se accedió a la ley y, también, se pide por la redención del pueblo. Como escribe Mircea Eliade sobre el tiempo sagrado:

---

<sup>5</sup> Sobre la rememoración en el pensamiento judío véase Benjamin, 2008 y Yerushalmi, 2002.

---

Como el espacio, el tiempo no es, para el hombre religioso. Homogéneo ni continuo. Existen los intervalos del tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas [. . .]; existe, por otro parte, el tiempo profano, la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. Entre estas dos clases de tiempo hay, bien entendido, una solución de continuidad; pero, por medio de ritos, el hombre religioso puede “pasar” sin peligro de la duración temporal ordinaria al tiempo sagrado (Eliade, 1998: 53)

La imposibilidad de vivenciar el presente por el judaísmo, que no es sino el pasaje entre pasado y futuro, entre revelación y redención, entre rememoración y reminiscencia, es, sin embargo, aquello que hace a la “ahistoricidad” del pueblo judío, que se manifiesta como trascurrir, como éxodo. Repetición y salida, destrucción y desierto, exilio y regreso, por el que no puede entrar en el tiempo como puntos arbitrarios sobre un ahora, pero tampoco salirse, porque es un tiempo-creación sobre este mundo en el que todos con-viven. Y es por ello que el pueblo judío se encuentra sobre la ubicuidad de un tiempo que va del pasado al futuro sin lograr hacerse del presente, esperanza mesiánica del reino realizado.

Es así que el elemento característico del pueblo eterno es su temporalidad particular, que hace del presente un ahora ahistórico que sin embargo se fundamenta en un futuro por venir. Como ha analizado Amos Funkenstein, en la idea de la perpetua creación, revelación y redención construye los eventos que siempre se repiten, codificados en “el círculo litúrgico del año, la fuerza conductora de la naturaleza, de la comunidad y el judío para quienes (ideal) el cumplimiento de los preceptos es un siempre-renovado acto de voluntad y no la obediencia mecánica de la ley” (Funkenstein, 1990: 126). Es así que el modo en que se articulan estos eventos, según Funkenstein, no es la reflexión histórica sino por ello narrativa y la reconstrucción, “el mito, en el sentido originario de la palabra” (Funkenstein, 1990: 127).

El año litúrgico marca la circularidad de su tiempo y el futuro es la motricidad que hace a su desarrollo. Sin embargo, el movimiento circular está llevado hacia un falso “adelante” por ese futuro que desemboca en la Redención en cada una de las fiestas de la Creación y la Revelación: el pueblo judío vive de un calendario en el que se celebran y rememoran estas dimensiones, y cada una de ellas contiene una porción de redención que hace a su sentido propio de festividad y, en definitiva, constituye el motor futuro que moviliza este movimiento circular. Es por ello que la temporalidad es una espera que marcha pero no un crecimiento. Como escribe Franz Rosenzweig, el gran pensador judío del siglo XX, en su *Estrella de la redención*, crecer sería negar su eternidad, porque “la eternidad es precisamente que entre el instante presente y el cumplimiento final ningún tiempo puede ya reclamar sitio: en el hoy puede ya asirse todo el futuro” (Rosenzweig, 2006: 389). De esta ma-

nera Rosenzweig explica que el pueblo de la eternidad debe separarse de pensar en el crecimiento del mundo, o sea en el devenir en sí mismo de la historia. Ya que el mundo para sí es un mundo acabado, terminado. Por ello el “pueblo eterno”, el judío, se tiene que negar a ese crecimiento:

Su pueblo ya está allí donde aspiran a llegar los pueblos del mundo. Su mundo ha llegado a la meta. El judío encuentra en su pueblo la más perfecta entrada a un mundo que le es propio; y para encontrar esta entrada no necesita perder una pizca siquiera de su índole propia. Entre los pueblos del mundo se ha producido una discordia desde que ha venido a ellos la potencia supranacional del cristianismo. Desde entonces hay en todas partes un Sigfrido que lucha con esa extraña figura, que ya le es sospechosa por su aspecto, del hombre crucificado; [...] Sólo para el judío no hay distinción entre la más alta imagen puesta ante su alma y el pueblo al que su vida le lleva. Sólo él posee la unidad del mito que por el cristianismo perdieron y tenían que perder los pueblos del mundo. Tenían que perderla, porque el mito que ellos poseían era un mito pagano, que los apartaba de Dios y del prójimo mientras los sumía en sí mismos. Al llevarlo a su pueblo, su mito lleva al judío, al mismo tiempo, bajo el rostro de su Dios, que es también el Dios de los pueblos. Para el pueblo judío no hay escisión entre lo más propio y lo más supremo: para él, el amor a sí mismo se hace inmediatamente amor al prójimo (Rosenzweig, 2006: 390)

Desde esta perspectiva el pueblo judío, según Rosenzweig, se encuentra fuera de la fuerza motriz de los pueblos: la oposición entre “índole propia e historia universal, patria y fe, tierra y cielo”, y también se encuentra fuera de los avatares de la guerra, que es el vínculo absoluto por la tierra, por la historia; en la guerra se pone en juego la vida misma del pueblo. De este modo, retoma Rosenzweig el pensamiento de Agustín de Hipona, para quien los dos motivos de la guerra del gran rétor romano, *salus* y *fides* –autoconservación y cumplimiento de la palabra de fidelidad que se ha empeñado– no constituyen una contradicción para la Iglesia: “la salvación propia y la fe que se debe al único que es superior; para ella, *salus* y *fides* son la misma cosa” (Rosenzweig, 2006: 391). Y esto, según Rosenzweig, vale para la Iglesia, pero también para la propia comunidad mundana, el pueblo y el Estado, una vez que “han empezado ya a ver su ser propio bajo una perspectiva suprema” (Rosenzweig, 2006: 391).

Esta posibilidad de pensar ambas dimensiones juntas y la posibilidad de desaparecer en la guerra llevan a la existencia de las “guerras de religión”, guerras que ya el pueblo judío en su propia antigüedad había atravesado, pero que el cristianismo re-

---

novó una vez que comenzó el proceso histórico de expansión entre los pueblos del mundo. En la ley judía existe la guerra contra un pueblo muy lejano (Deuteronomio 20) y la guerra de fe contra los siete pueblos en la que se hace uso, especialmente, del *herem* bíblico o anatema<sup>6</sup>. A través de esta última, el Antiguo Israel conquistó para sí el espacio propio como mandato divino y por ello, como bien señala Rosenzweig, la guerra constituye una acción necesaria de Dios. Este elemento de la guerra y el uso del *herem*, es modificado a través del rabinismo y con los pueblos de la época cristiana:

Conforme al espíritu del cristianismo, que ya no sufre fronteras, no hay para ellos pueblo alguno que sea «muy lejano». La distinción del derecho político judío entre guerra religiosa y guerra de estado, se les confunde en una sola cosa. Justamente porque no son pueblos de Dios reales, sino están en camino de llegar a serlo, no pueden trazar esa frontera tajante: no pueden saber hasta qué punto la guerra es guerra de religión y hasta cuál es mera guerra mundana. Pero en todo caso sí saben que, de alguna manera, la voluntad de Dios se realiza en la suerte que su Estado corre en la guerra. De alguna manera: el cómo es un enigma (Rosenzweig, 2006: 392)

Lo que quiere explicar Rosenzweig es que el pueblo judío dejó en su pasado mítico las guerras religiosas, por ello, las guerras que aún le pueden tocar vivir son “guerras meramente políticas”. Pero como su consagración y su ley tienen la guerra religiosa como constitutiva, no puede realmente tomarse seriamente las guerras políticas. Este elemento de la imposibilidad de la seriedad en la guerra política, o sea, en la historia misma, es lo que en definitiva lo aleja de la cronología del mundo: su vida es vivida a través del año litúrgico. Vive la paz eterna y por ello está fuera de la temporalidad de la guerra; y además, posee la unión entre *fides* y *salus*, entre la fe y la vida que Agustín pregonaba para la Iglesia ya que, según Rosenzweig, la Iglesia aún está en camino de conseguirlo. Y con eso también el pueblo, según Rosenzweig, debe negar al Estado.

Como ha analizado Funkenstein sobre la lectura que Rosenzweig hace de Agustín, el filósofo judeo-alemán retoma el concepto de la “ciudad de Dios”, pero en lugar de releerlo en sus dos circunscripciones lo expresa solamente como un Reino en la tierra, que mantiene su sentido de eternidad en el presente. De esta manera, el fin del mundo que vendrá sólo será significativo para el mundo y sus religiones, especialmente según la lectura de Rosenzweig, para el cristianismo

---

<sup>6</sup> Para un desarrollo de la guerra santa en el judaísmo y el herem bíblico véase nuestro trabajo: “La guerra santa y el herem bíblico: una arqueología del poder soberano” (Taub, 2016: 177-193).

que es aquella religión que está inmersa en la realidad histórica del mundo. Según Funkenstein:

el judaísmo no cambiará ni siquiera en el mundo por venir. Este representa y recrea la eternidad, biológica y litúrgicamente. Rosenzweig, el pensador político, recorrió un largo camino desde la adoración histórico-hegeliana del Estado nacional como cúspide de la historia del mundo, al rechazo de los Estados, o por lo menos su indiferencia, a la manera de Agustín (Funkenstein, 1990: 125)

Como bien expresa Funkenstein, en la dialéctica que Rosenzweig extiende entre judaísmo y cristianismo, se apropia de virtudes cristianas que transfiere al judaísmo: como por ejemplo el “desprecio por el mundo, o el aislamiento agustiniano del cristianismo de la historia del mundo” (Funkenstein, 1990: 125-126). Pero por el otro lado, acepta muchas de las caracterizaciones cristianas sobre el judaísmo aunque les invierte el sentido transformándolas en atributos positivos: convierte la visión paulina del judaísmo como “Israel en la carne” en una virtud, entendiendo al judaísmo como procreación; o la crítica por la ceguera del judaísmo hacia la necesidad de ella, “precisamente porque esta es puesta en el centro, en el oscuro sitio, de la flama o estrella que ilumina” (Funkenstein 1990: 125-126). De esta forma, el cristianismo pasa a ser para el judaísmo, el mundo y la historia, y por ello la necesaria antítesis de una dialéctica geométrica a través de la estrella de la redención, como la relación entre Dios, el Mundo y el Hombre, junto con las dimensiones de la Creación, la Revelación y la Redención<sup>7</sup>.

La concepción de Rosenzweig sobre el tiempo histórico no sólo busca implosionar la dialéctica histórica hegeliana, sino que la rompe finalmente con su idea del pueblo judío como pueblo Eterno o pueblo de Dios. Y así como también rompe con la herencia coheniana que veía en el Estado el modelo, la guía y la autoconciencia<sup>8</sup>. Para conservar la comunidad debe negarse al Estado porque el Estado es aquel eco hegeliano, “la forma, siempre cambiante, en que el tiempo va dando paso tras paso hacia la eternidad”, y es de este modo que, según Rosenzweig, el “pueblo de Dios está ya, en mitad del tiempo, lo eterno”, mientras que en “los pueblos del mundo lo que hay es pura temporalidad. Pero el Estado es el intento,

---

7 Stéphane Mosès en su libro *El Ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, explica que lo que Rosenzweig intenta hacer es “iluminar hasta las profundidades más ocultas las raíces de la diferencia que enfrenta al judaísmo con el cristianismo. Esta inmersión en el fondo del inconsciente cultural de las dos religiones está destinada, sin duda alguna, a exorcizar con el poder de la palabra la violencia latente que implica la rivalidad de dos mesianismos en el seno de una misma civilización” (Mosès, 1997: 39). Sobre la filosofía geométrica y la estrella de la redención, cfr. Rosenzweig, 2006.

8 Cfr. Cohen, 2004 y Cohen, 2010.

---

necesariamente siempre renovado, de dar a los pueblos eternidad en el tiempo” (Rosenzweig, 2006: 393-394).

El derecho en el Estado es para Rosenzweig un atentado contra la vida circular del pueblo, pero también es “la primera palabra contra el cambio de la vida”, mientras que la segunda es la violencia (Rosenzweig, 2006: 395). La violencia y el derecho están articulados en el Estado, y el sentido de esta violencia es “fundar un nuevo derecho” que siempre, por su propia esencia, es un viejo derecho. Es a través de la violencia como el Estado logra ir renovando el derecho y así él mismo se va transformando tanto en un estado de derecho como de violencia, de ese modo “con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el Estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia” (Rosenzweig, 2006: 395)<sup>9</sup>.

Siguiendo con esta lógica, la guerra y la revolución son las realidades efectivas del Estado, las que hacen a su esencia y a su existencia y sin las cuales, si dejaran de existir, el Estado no podría seguir siendo tal. Estado y pueblo de esta manera se vuelven una contradicción, “la contradicción entre pasado y futuro que el pueblo, en su vida natural, no resuelve, sino aplaza” (Rosenzweig, 2006: 396). El Estado se mueve de época en época, como bien había escrito Rosenzweig al caracterizarlo de Parménides a Hegel, y allí se retienen las horas del pueblo. El Estado constituye en cambio detenciones, paradas, épocas:

Las épocas son las horas de la historia del mundo, y sólo el Estado las introduce con su bando de guerra, que hace detenerse al sol del tiempo hasta que, por ese día, «el pueblo se adueñe de sus enemigos». Sin Estado no hay, pues, historia del mundo, historia universal. Únicamente el Estado deja caer en el río del tiempo esas imágenes especulares de la verdadera eternidad que constituyen —épocas— los sillares con los que se construye la historia universal (Rosenzweig, 2006: 396)

El pueblo judío ha atravesado el tiempo arrastrando consigo al tiempo mismo. Pensarlo en épocas es intentar leerlo desde las horas de la historia del mundo. La verdadera eternidad del pueblo judío debe permanecer siempre alejada y ajena a la del Estado y la historia universal. Desde esta concepción, el cristianismo es el Mundo, o sea, está unido directamente al vértice que une Dios-Creación-Mundo, mientras que el pueblo judío se ubica en medio de la *estrella*, en el hexágono que hace a su interior. Como escribe Rosenzweig:

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 395. Nótese aquí algunas de las importantes influencias de los escritos de Rosenzweig en el pensamiento de Walter Benjamin, por ejemplo en su fundamental ensayo Hacia la crítica de la violencia (Benjamin, 2007).



Mientras el Reino de Dios sigue aún viniendo, el curso de la historia universal sólo reconcilia en sí mismo a la Creación: sólo reconcilia su momento anterior con el momento que inmediatamente le sigue. Pero mientras la Redención sigue viniendo, la Creación misma, como un todo, se mantiene en todo tiempo unida con la Redención sólo gracias al Pueblo Eterno, que ha sido colocado fuera de toda historia del mundo. Sólo en su vida arde el fuego que se alimenta de sí mismo y no necesita, por ello, de la espada que aporte a sus llamas sustento sacado de los bosques del mundo. Este fuego arde en sí mismo. Sus llamas, que irradian en dirección al mundo, iluminan el mundo. A él no necesita iluminarlo. Él nada sabe de ellas. Arde en silencio, eterno. La simiente de la vida eterna ha sido sembrada: puede esperar a que brote. La semilla no sabe nada del árbol que de ella crece, así este árbol dé sombra al mundo entero. Un día producirán los frutos de este árbol una semilla que iguale a aquella. Bendito sea el que plantó en medio de nosotros vida eterna (Rosenzweig, 2006: 397)

Para Rosenzweig el cristianismo es quien convirtió el presente en una época; para el cristianismo el pasado ya no es un ahora, sino el “antes” del nacimiento de Jesús. Es de esta forma que el tiempo se ha convertido en un camino único, “pero en un camino cuyos principio y final se hallan más allá del tiempo: en un camino, pues, eterno” (Rosenzweig, 2006: 401). El eje en el pueblo judío gira en torno a la ley dada por Dios como puente entre los cielos y el río del tiempo. En cambio, el eje por el que camina el cristianismo es la figura de Jesús y convierte al instante en el que todo está ahí en época, y así adquiere poder sobre el tiempo.

Es así que la comunidad cristiana y la vida en el cristianismo se extenderán sobre el camino eterno por el que anda, el que va “desde el Cristo que vino al Cristo que vuelve” (Rosenzweig, 2006: 411). La vida cristiana inmersa en la fe en Jesús tiende siempre hacia el camino de éste, mientras que la conciencia judía, dirá Rosenzweig, está concentrada en la esperanza y tiende hacia el vástago de David, el mesías, el hombre del tiempo final, del tiempo mesiánico. Allí la fe podrá renovarse en su principio, al igual que “los brazos de la Cruz se dejan prolongar al infinito” (Rosenzweig, 2006: 411). Con esto lo que quiere señalar el pensador judeo-alemán es que “partiendo de toda la pluralidad del tiempo, la esperanza se reúne eternamente en el punto momentáneo único, lejano y próximo, del final, como la Estrella del escudo de David reúne todos los rayos en su núcleo de fuego” (Rosenzweig 2006: 411). El pueblo judío necesita del cristiano como tierra en donde reflejarse aunque sin igualarse y, del mismo modo al final de los tiempos, más allá de los caminos, ambos encontrarán la esperanza renovada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (2007). Hacia la crítica de la violencia. En Obras: libro II / vol. 1 (pp. 183-206), edición española al cuidado de J. Barja, F. Duque y F. Guerrero, trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2008). Parque Central. En Obras: libro I / vol. 2 (pp. 261-301), edición española al cuidado de J. Barja, F. Duque y F. Guerrero, trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada Editores.
- Blanco, C. (2013). El pensamiento de la apocalíptica judía. ensayo filosófico-teológico. Madrid: Trotta.
- Charles, R. H. (1963). Eschatology. The doctrine of a future life in Israel, Judaism and Christianity. New York: Schocken Books.
- Cohen, H. (2004). La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo, presentación de Reyes Mate y trad. J. A. Ancona Quiroz. Barcelona: Anthropos.
- Cohen, H. (2010). Mesianismo y razón. Escritos judíos, edición al cuidado de M. G. Burello y E. Taub. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- Eliade, M. (1998). Lo sagrado y lo profano, trad. L. Gil Fernández y R. A. Díez Aragón. Barcelona: Paidós.
- Funkenstein, A. (1990). An Escape from History: Rosenzweig on the Destiny of Judaism. History & Memory. Studies in Representation of the Past, Vol. 2, No. 2, 117-135.
- Idel, M. (2000). Messianic Mystics. New Heaven: Yale University Press.
- Klausner, J. (1955). The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah, trad. W. F. Stinespring. New York: The Macmillan Company.
- La Biblia (Edición bilingüe). (1955/1946). Revisada por Meir Halevi Leteris y ordenada por Abraham Usque. Buenos Aires: Editorial Estrellas.
- Mosès, S. (1997). El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, trad. A. Martorell. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mowinckel, S. (1975). El que ha de venir. Mesianismo y mesías, trad. L. Gómez. Madrid: Ediciones Fax.
- Rosenzweig, F. (2006). La Estrella de la redención, trad. M. García-Baró. Salamanca: Sígueme.
- Scholem, G. (1975). Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676. New Jersey: Princeton University Press.
- Taub, E. (2013). Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila editores.
- Taub, E. (2016). La guerra santa y el herem bíblico: una arqueología del poder soberano. En Acerbi, J., Borisonik, H. y Ludueña Romandini, F. (Comp.). Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política (pp. 177-193). Ushuaia: Ediciones UNTDF.
- Torat Emet (Edición bilingüe). (2007), trad. y edición Rabino Reuven Sigal, Buenos Aires: Editorial Keter Torá.
- Yerushalmi, Y. H. (2002). Zajor. La historia judía y la memoria judía, prólogo Harold Bloom, trad. A. Castaño y P. Villaseñor. Barcelona: Anthropos.

## **SOBRE EL AUTOR**

Emmanuel Taub

CONICET - IIGG. Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Magister en Diversidad Cultural (UNTREF). Es investigador asistente del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, docente y editor. Sus áreas de trabajo son la filosofía política y el pensamiento judío. Es director de Hecho Atómico Ediciones y de la colección Estudios y Reflexiones de Lilmod-Prometeo. Es autor de: Otredad, orientalismo e identidad (Editorial Teseo), La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo (Miño y Dávila Editores) y Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía (Miño y Dávila Editores).

Email: emmanueltaub@gmail.com

Artículo

RECIBIDO 28/02/2017

APROBADO 15/04/2017