



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**EL MESIANISMO COMO PARADIGMA DE LO POLÍTICO
SUBJETIVIDAD Y TEMPORALIDAD EN TORNO A LA
CONSTITUCIÓN DE UN ACTOR POLÍTICO ALTERNATIVO.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

BERNARDO CORTÉS MÁRQUEZ

TUTORA:

**DRA. SILVANA RABINOVICH
(IIFL-UNAM)**

COMITÉ TUTOR

**DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI (UAM-I)
DRA. JULIETA LIZAOLA MONTERRUBIO (FFyL-UNAM)**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. AGOSTO 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al CONACYT por la beca otorgada para realizar la presente investigación. Durante el proceso de este trabajo recibí apoyo del Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado, al cual agradezco. También agradezco a la FFyL de la UNAM por todas las condiciones que permitieron mi formación profesional.

Con especial reconocimiento agradezco a los proyectos PAPIIT IN 401215: “Heteronomías de la justicia: de exilios y utopías”, PAPIIT IN 402317 "Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje" y “Heteronomías de la justicia: territorialidades nómadas” PAPIIT 401119, dirigidos por la Dra. Silvana Rabinovich, por haberme brindado un espacio de solidaridad proporcionado por los participantes, de diálogo y desarrollo creativo de los temas centrales de mi investigación de tesis con las problemáticas trabajadas en dichos proyectos.

A la Dra. Silvana Rabinovich, por su acompañamiento, apertura y diálogo. Por su enorme atención y respeto a mis posiciones, apoyándome para sostenerlas a través de todo un palacio de saberes y sensibilidades que le rodean, pero, sobre todo, por ayudarme a encontrar mi propia voz (tarea aún en curso) en la escritura, en el laberinto de la tradición.

A mi gran maestro Dr. Enrique Dussel, demasiado presente en esta tesis como para ser citado en demasía, de quien he aprehendido, además de parte de su pensamiento, el ejercicio de la crítica y de pensar con cabeza propia. Por el honor de ser su alumno.

A los lectores de este trabajo: a la Dra. Julieta Lizaola, por su disposición de leerme, la libertad para que abordara el tema de la tesis y las sugerentes enseñanzas en su seminario. A Jorge Armando Reyes Escobar, no sólo por la lectura de mi trabajo, sino además por su magisterio excepcional y la irradiación de genialidad que en ella imparte y que tuve la fantástica experiencia de presenciar. Al Dr. Mario Ruiz Sotelo, gran representante de la filosofía mexicana y de la liberación, cuyo trabajo sobre Bartolomé de las Casas fue iluminador en un momento de mi formación, por haberme honrado con su lectura.

A mis padres María Antonia Márquez y Bernardo Cortés Balderas. A mi esposa Diana Avendaño y nuestra hija Valeria Inés, ambas mi sustento, en quienes he surgido a la aventura de una nueva familia y la continuidad del amor de unos a través del otro.

A los amigos: Jorge Rodríguez, con quien compartí gran tiempo de convivencia, lleno de reflexiones sugerentes para esta tesis, ganando un compañero en la intensidad del pensar. A Mario Orospe, con quien sostuve buenas discusiones en torno a nuestras investigaciones, marcadas por el signo de la pasión por la crítica y la creación a partir de los maestros. A Rodrigo Wesche, cuya reciente amistad parece más bien un reencuentro, por convicciones y temas compartidos que seguimos tratando. A la comuna del seminario de tesis: Hugo César V., Rita G., Gabriela M., Danivir K., Mariano O., Raúl V., Juan H., por sus lecturas, enseñanzas y sugerencias de toda índole, así como tantas otras experiencias compartidas. A David P. Nava, camarada, que en el ínterin de dos etapas, me fue acompañando en el ejercicio de la reflexión política coyuntural y en la decisión de la opción teórica comprometida radicalmente con la realidad, hoy en pie.

A los viejos y entrañables amigos, que nos hemos visto crecer en esta vocación filosófica: Rogelio Silva y Moisés López. A mi estimado Jorge Alberto Reyes, por tener tanta fe en mí, cuyo sentimiento es recíproco.

ÍNDICE

Introducción.....	6
 Capítulo I.	
Las potencias críticas en el mesianismo. Una reflexión sobre las cargas negativas y positivas en la redención.....	12
1. <i>Potencias de lo mesiánico: conservación, restauración y utopía.....</i>	15
2. <i>La personificación de lo mesiánico.....</i>	22
3. <i>El mesianismo como teoría de la catástrofe y el ocultamiento del mesías... 30</i>	
[Paréntesis. Apocalipsis].	41
4. <i>Crisis del mesianismo y cambio de paradigma. Entre la interioridad y la objetividad del mesianismo.....</i>	51
 Breve transito histórico-lógico	
Implicaciones del pasaje del mesianismo al cristianismo imperial.....	61
[Paréntesis. Descenso de la monarquía a lo popular].....	63
 Capítulo II.	
Neutralización del mesianismo en la teología política.....	74
1. <i>Teología política.....</i>	81
[Paréntesis. La <i>oikonomía</i> y no la teología es el ámbito al que pertenece el mesías].....	82
2. <i>Lógica apocalíptica en la comprensión de la soberanía política.....</i>	89
[Paréntesis. El mesías entre lógicas apocalípticas].....	93
3. ¿Fin de la teología política o despolitización de la teología? Otra neutralización de la figura del mesías. (Sobre la crítica teológica de E. Peterson a la teología política).....	95
[Paréntesis. El cristianismo adopta la estructura de una política trascendente].....	101
[Paréntesis. La entronización celeste del mesías].....	104

[Paréntesis. El mesianismo se encuentra más allá de la teología política y de la política teológica].....107

Capítulo III.

Hacia una dialéctica de la interrupción mesiánica.

Temporalidad de la acción política [primer esbozo].....112

1. *Antecedente: El freno al mesías y su transformación en katéchon*.....113

2. *La Interrupción mesiánica. Detención del acaecer*.....122

[Primera indagación]

[Paréntesis. Tiempo mesiánico como arraigo de la ruptura].....130

3. *Sobre la detención mesiánica y la dialéctica inmóvil*.....132

[Segunda indagación].

[Paréntesis. Mesianismo, no escatología].....138

4. *Mesianismo y actor político. Discontinuidad y continuidad*.....141

[Paréntesis. Lógica mesiánica].....146

Capítulo IV.

La materialidad del paradigma mesiánico. Cuerpo y subjetividad del mesías como actor político transformador.....148

1. *La materialización del reino mesiánico en el actor político.*

Contracción del tiempo y el surgimiento del actor político: El mesías como

interrupción.....150

[Paréntesis. Implicaciones de la materialidad histórica en el origen del mesianismo. Una rebelión en los cielos].....153

[Paréntesis. Encarnación].....167

[Paréntesis. Ungible/ungido].....175

2. *El pueblo, el resto y el singular: El despliegue del mesías*.....177

[Paréntesis. Encorporación].....193

[Paréntesis. Por un actor político profano. Crítica al mesianismo teológico absoluto].....207

Palabras finales para atravesar el umbral mesiánico de la interrupción
Hacia una brevísima reflexión sobre la posibilidad de una relación de lo mesiánico con
el Estado, según la puesta en juego de su esencia..... 212

Bibliografía..... 224

INTRODUCCIÓN

La tesis que aquí se presenta gira en torno a aquello que, podríamos decir, es el núcleo mismo y fundamental de una política crítica: el mesianismo. Concebido siempre por la mentalidad moderna como un aspecto arcaico de la religión, que hace referencia a la idea de la venida de un redentor, o como el postulado de una época sin sufrimiento, libre de dominaciones, el mesianismo permanece obscuro en cuanto a su contenido profundo. Aunque el mesianismo tiene representaciones que pueden signarlo y atraparlo, como la inevitable referencia a la figura del cristo¹, es en realidad un palacio lleno de habitaciones en las que podríamos perdernos infinitamente.

Una de esas habitaciones es todo el ambiente y la época histórica donde surgió el mesianismo en su más alta ebullición, dentro de las opresiones que sufría el pueblo de Israel bajo el dominio romano y contra el que clamaba la llegada de un rey que pudiera poner fin a sus sufrimientos. Esta perspectiva histórica es en sí misma ya un mundo enorme que podría remitirse a diversos momentos y textos canónicos de la tradición judía, en los que se presenta la imagen de un ungido de la mano de la idea de redención. Un sinnúmero de cosas podrían decirse sobre el origen histórico del mesianismo, así como referirnos a la enorme bibliografía que existe sobre el tema. Sin embargo, nuestra intención no es un trabajo erudito sobre el tema. Aunque tenemos un enorme interés por esta dimensión y tenemos presentes elementos básicos y diversas lecturas, fue prudente no dejar registro de ellas en este trabajo. Tampoco elegimos concentrarnos en una perspectiva bíblica del mesianismo a partir de sus textos, que hubiera requerido un trabajo exegético sobre el cristianismo y sus correspondencias con el judaísmo, que nos hubiera desviado por otros caminos que el que teníamos en mente y hubiera cerrado nuestra comprensión del mesianismo dentro de diversas estructuras tradicionales. No obstante, como el lector verá a lo largo de este texto, aparecerán llamados fundamentales tanto a la historia del cristianismo como a su teología, sobre todo ahí donde no podrían dejar de irrumpir y con los que nuestra reflexión tenía que medirse.

¹ Usaremos “cristo” en con minúscula para acentuar el título político, mesiánico, atribuido a la figura de Jesús en la tradición cristiana, que implica y diferenciarlo de su uso específico como nombre propio, que dejaremos en mayúsculas ahí cuando se refiera al Cristo de la Cristiandad.

Por el contrario, decidimos adentrarnos desde el principio con una mirada totalmente filosófica, que deseaba entablar un diálogo directo con algunos pensadores que han abordado el mesianismo y problemáticas políticas en torno a éste. Dicha manera de comenzar tenía originalmente la pretensión de buscar los elementos políticos que pudieran ayudarnos a dilucidar un acercamiento a cierta “estructura” o “lógica” dentro del amplio espectro del mesianismo en el judaísmo, en la complejidad de figuras, tendencias y potencialidades. Para esto, el ensayo “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo” de G. Scholem fue estratégico, porque nos permitió “abstraer” el mesianismo, a partir de los recorridos por vastos relatos e imágenes de la tradición, como contenedor de dos cargas políticas, una apocalíptico-destructiva (crítica, negativa) y una utópico-restauradora (positiva, constructiva), que la tradición ha comprendido como contradictorias. Este primer capítulo se había pensado como un antecedente descriptivo para plasmar un marco sobre la idea mesiánica, pero no pudimos evitar realizar algunas conjeturas y sugerir la hipótesis de que el mesianismo es esa particular potencia en la que positividad y negatividad están totalmente unificadas. Esto nos colocó bajo la perspectiva de que la idea mesiánica guardaba una composición más compleja de lo pensado, en la que no podía simplemente distinguirse como una acción política positiva y otra negativa y, así, dos figuras distintas del mesianismo. Estábamos ya encaminados a pensar el mesianismo como una forma más contundente de lo político.

Una vez que recorrimos la concepción judía del mesianismo, abordamos la irrupción del cristianismo en ese ámbito de pensamiento como un cambio de paradigma. De un mesianismo que, con sus fuerzas negativas y utópicas, se presenta como un fenómeno visible, pasamos a un mesianismo que comienza a desplegarse en la interioridad, dando lugar al problema de los orígenes de la subjetividad, como ha indicado J. Taubes. El mesianismo se ve disputado por dos dimensiones de lo político: una vía objetiva de la realización de la redención en las superficies de la política (el Estado y la institución) y una interior que realiza lo mesiánico en la subjetividad, con tendencias anárquicas. La idea de redención mesiánica entra en crisis en el judaísmo con la aceptación de un mesías que da lugar a la comunidad cristiana, pero como no puede demostrarse como un fenómeno concreto y visible, tiene que concentrarse en la interioridad, dando lugar a la necesidad de una doctrina que pueda explicar los avatares a los que se enfrenta su contingente

movimiento mesiánico, sobre todo con la aceptación de un mesías derrotado, que ha muerto en la cruz y que no ha traído una salvación objetiva. De esta manera, el mesianismo comienza a reformular ciertos rasgos, como el lugar de su realización y la importancia de la personalidad misma del mesías. De un mesianismo que sólo atiende los efectos visibles de la redención y se concentra en la objetividad misma, la vía herética del cristianismo se concentra en explicar aspectos de las obras y vida de la personalidad mesiánica, lo que volvía necesario un ejercicio teológico.

Al finalizar nuestro registro del cambio de paradigma en el mesianismo suscitado por el cristianismo, nos negamos a tomar partido entre los dos paradigmas, el objetivo y el de la interioridad. Así como no distinguimos potencias negativas de las positivas en el mesianismo (que no comprendíamos ni siquiera como una articulación, sino como un modo de obra en el que ambas fuerzas son amalgamadas), tampoco habríamos de comprender el mesianismo en dos paradigmas, sino como una lógica unitaria y completa en donde la interioridad tiene un reporte con la exterioridad objetiva. Se nos presentaba ya el problema de fondo: plantearnos el mesianismo como un tipo especial de negatividad, así como un tipo especial de interioridad, de subjetividad que no tenía sentido político sin su exteriorización.

Por otro lado, era necesario situar el cristianismo desde su despliegue como potencia crítica de la política surgida del judaísmo hasta convertirse en pieza del poder imperial romano, que dio origen a un nuevo fenómeno teológico-político que cambiaría las estructuras metafísicas y prácticas de la concepción del poder. Este hecho pondría al mesianismo en un estado de suspensión. Se trata del problema de la denominada inversión del cristianismo, inversión precisamente de su carga mesiánica y crítica. Aquí lanzamos la hipótesis, complementaria de aquella que concibe una inversión del cristianismo cuando éste se convierte en fundamento del imperio, de que dicha inversión sólo pudo ocurrir mediante una previa disminución del carácter mesianico en el cristianismo. Mediante una pequeña narrativa de ese momento histórico (quizá imprecisa, pues no nos concentramos en detalles historiográficos, ya que nuestra intención era situar el problema de la inversión del cristianismo en cuanto a su trasfondo político y teórico) problematizamos el hecho mismo de la inversión y sus condiciones de posibilidad, que no son sólo históricas, sino teóricas y

tendrían que ver con cierta incapacidad de comprender a profundidad la lógica política de su mesianismo. Una vez más lo que hacemos es dejar una posible problematización en torno a índices clave que nos fueron abriendo el camino para comprender el mesianismo como paradigma de lo político, no como un elemento entre otros de lo político, sino como un verdadero paradigma que, tal cual sospechamos, tiene su propia lógica y no puede simplemente responder a esquemas tradicionales.

Así fuimos llegando a la conformación de una de las intuiciones de esta tesis, a saber, que los esquemas en los se enmarca la cuestión del mesianismo no sacan a la luz lo que sospechamos que contiene: una lógica política propia, y no sólo una parte que se relaciona con la política o que simplemente entra en conflicto con ella.

En este camino nos topamos con la *Teología política* de Carl Schmitt. Dimos un salto enorme, desde tratar la idea mesiánica en el judaísmo, pasando apresuradamente por el cristianismo y su inversión, hasta llegar a una teoría contemporánea. Esta teoría carga una problemática que se ha desarrollado de distintas maneras y por distintos pensadores a lo largo de la historia, desde la misma antigüedad hasta el tránsito a la época moderna (imposible dar cuenta de todo este recorrido), que versa sobre la soberanía y su estructura teológica, la relación íntima entre teología y política. El recorrido por la teología política nos permitió aprender que la relación entre ambas disciplinas no corresponde simplemente a un acto de legitimación externa de la esfera religiosa y sacral sobre el poder político, sino que entre ellas se da un encuentro analógico, como por ejemplo entre la judicatura del soberano que se coloca por encima de la ley y la comprensión de la potestad de Dios. Ahí sospechamos que esta analogía no es propiamente directa, sino que requiere, por lo menos formalmente, de la mediación del paradigma mesiánico de cristo, por el cual se establece una naturaleza dual en la soberanía: por un lado situarse más allá de los hombres y de la ley y por otro lado vincularse en una relación parental con los súbditos, tal como la estructura del *Führer* en el nacionalsocialismo alemán, según Schmitt. Al pasar por los terrenos de la teología política, profundizamos en nuestro entendimiento de los trasfondos políticos en los paradigmas teológicos. Ahí observamos que había una incumbencia estructural entre el mesianismo, la concepción de la soberanía y la acción política en Schmitt, pero que se trataba de un mesianismo ya neutralizado en la figura de cristo, un cristo vaciado de

contenido mesiánico. Esto nos permitió tomar una cierta distancia de la teología política y ver que, una vez más, no podíamos enmarcar nuestra intención de comprender el mesianismo como paradigma político en esta propuesta.

Como es obvio, en este camino no estábamos solos y no enfrentábamos un terreno del que no hubiera propiamente sendero. Ese sendero fue Walter Benjamin con sus *Tesis sobre la historia*, plenas de mesianismo y que lanzaban claros guiños críticos a la teología política de Schmitt. Tras la lectura de Benjamin, después de muchos acercamientos para intentar entender sus tesis, no hemos optado por querer acceder al sentido auténtico de lo que nuestro autor quiso decir con sus planteamientos. Por el contrario, elegimos la figurada estrategia de dejar que las tesis de Benjamin entraran en nosotros, que encontraran en nuestras intuiciones un lugar para expresarse, incluso heréticamente, pero respetando las claves esenciales de su pensamiento. En nuestra lectura, Benjamin nos daba pautas para pensar en una dialéctica propia de lo mesiánico, donde se comenzaba a dilucidar bajo el tiempo mesiánico la cuestión del actor político. Una clave fundamental que nos permitió pensar una lógica de lo mesiánico fue partir del mesianismo como ruptura e interrupción. Ahí había que pensar ya no sólo el tiempo mesiánico, como lo hace de manera formidable Benjamin cuando quiso enseñárselo al materialismo histórico, sino además el actor político mesiánico.

Bajo estas claves benjaminianas, acompañadas de otras inspiraciones teóricas debidas a tantos otros autores, nos dimos cuenta de que el mesianismo no era únicamente un paradigma del tiempo histórico, sino también, y dentro del tiempo mesiánico mismo, del actor político. Se volvía más relevante la figura del mesías, que ya no era una metáfora o cifra de lo utópico, sino una forma de la subjetividad política. Tiempo y actor político eran ya inseparables y entrábamos en una condensación de la materia política y de la materia de lo mesiánico. En esta pasión por la manera en que se dio nuestro tema y por los términos que fueron apareciendo en él, resolvimos dar cuenta de un acercamiento a ciertos aspectos de la lógica de lo mesiánico, recargándonos en lo que empezamos a denominar en el último apartado la *materialidad de lo mesiánico*. Es decir, la composición más material del tiempo mesiánico, que es el actor político.

De esta manera, comenzamos una serie de planteamientos en los que intentamos plasmar posibilidades teóricas en torno al actor político. Ahí empiezan a resonar paradigmas como los del cuerpo místico del mesías y el problema de la encarnación. Aparecieron también las problemáticas de la relación metafísica entre la singularidad y la comunidad y la conformación del pueblo como actor político a partir de su encarnación en la singularidad. Igualmente surgió la cuestión de la unción del actor político en un nivel que no puede compararse con ninguna representación política. Al final, ensayamos unas últimas reflexiones en torno a la cuestión del Estado frente al actor político mesiánico, con la cual deseamos plantear la cuestión de la posibilidad de un “Estado mesiánico”.

Nuestra intuición fue siempre indicar que el mesianismo era portador, por decirlo así, de los secretos del actor político transformador y que guardaba una metafísica materialista, que se da a partir de la irrupción del actor político y que puede desarrollarse hacia una condición mesiánica a través de lo que en el desenlace de este trabajo denominamos relaciones de encarnación. Aspecto necesario para toda transformación política. El mesianismo al final, con su particular materialismo, se nos mostró aún más rico de lo que pensábamos y efectivamente comprobamos que no sólo es una clave, sino un elemento fundamental para reflexionar sobre una política transformadora, una política otra. En estas reflexiones aparecen diversos niveles y dimensiones de lo político mismo, todos desatados y sustentados por este actor político que alcanza una dimensión mesiánica a partir de una relación muy particular con los otros.

Esta tesis se propuso presentar un registro de las aproximaciones que hicimos al tema, un recorrido de nuestros intentos de atrapar el mesianismo filosófica y políticamente.

CAPITULO I

LAS POTENCIAS CRÍTICAS EN EL MESIANISMO. UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS CARGAS NEGATIVAS Y POSITIVAS EN LA REDENCIÓN.

Es fundamental, para esta investigación, entrar en diálogo con lo que para la tradición judía significa la idea de lo mesiánico. Una fuente esencial de las ideas de la tradición judía es Gershom Scholem. Consideramos pertinente retomar su conocido texto “Para entender la idea de lo mesiánico en la tradición judía”, no sólo porque fuera él quien realizó un recorrido por los elementos importantes que constituyen la idea mesiánica, sino porque es una referencia en cuanto a la compilación histórica del judaísmo con el que diversos filósofos entraron en discusión con él, como M. Buber, F. Rosenweig, W. Benjamin, E. Lévinas y J. Taubes. De igual modo, la actualidad de una “teología política” que abreve del mesianismo, tiene que ajustar cuentas con el esquema de la idea mesiánica en el judaísmo.

El tema del mesianismo es delicado, pues es el punto en el que entran en conflicto judaísmo y cristianismo. Lo mesiánico se inserta dentro de la visión del mundo semita, donde ocupa un lugar determinante en el imaginario de la religiosidad judía y es un paradigma² de la liberación, que se viene a agregar, por ejemplo, al paradigma del éxodo.

² Usamos la noción de paradigma en un sentido elemental del término, como modelo, como ejemplo. Pero también lo usamos con inspiración en una de las acepciones de G. Agamben sobre los paradigmas, como cuando indica en su obra *Signatura rerum*: “Más parecido a la alegoría que a la metáfora, el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir. Dar un ejemplo es, entonces, un acto complejo que supone que el término que oficia de paradigma es desactivado de su uso normal no para ser desplazado a otro ámbito, sino, por el contrario, para mostrar el canon de aquel uso, que no es posible exhibir de otro modo. (Agamben; 2010b: 23)”. El mesianismo es un paradigma de lo político en el sentido de que su figura y sus elementos que contiene a su alrededor, permite hacer legible, comprensible, un ámbito complejo de lo político y especialmente en sentido crítico, liberador. Esto dicho porque en el pensamiento judío y posteriormente cristiano, en torno al problema social de la opresión y el deseo de liberación, es donde se conforma una figura especial para abordar dicho problema. La figura del mesías, en sus distintas formas, con sus implicaciones de un tiempo mesiánico y otros aspectos, se fue llenando a lo largo de la historia de mitologías y elementos teológicos que recubrirían el sustrato concreto e totalmente immanente a lo político. Es así que a través del mesianismo (que la dimensión mítica y teológica elevó al nivel de figura, de paradigma) podemos tener un acceso iluminador a los elementos que constituyen lo político en su sentido crítico. Sin embargo, nuestro trabajo no consiste en un simple ejercicio que pretende hacer una metáfora entre la figura teológica y al campo político, sino penetrar en la figura misma y captar el sustrato que, como nuestra tesis sospecha, acompaña inherentemente a lo político y lo constituye. Aunque

La entrada a dicha temática es guiada por la categoría de salvación o liberación. La salvación, para la tradición judía, es siempre una experiencia palpable, perceptible y terrenal. Se contrapone al mundo negativo de esclavitud y miseria de su pueblo. Surge esencialmente desde una circunstancia de exclusión, desesperanza, pobreza, dominación. De esta manera, el mesianismo tiene un origen fundamentalmente político y religioso. El mesianismo ha surgido de una experiencia histórica muy particular del mundo semita, en la que una antropología de la carne, una metafísica de la alianza con Dios, una serie de preceptos y la existencia latente de una promesa de redención, genera un ambiente de exigencia y crítica de las condiciones negativas del pueblo de Israel. Se genera, así, uno de los paradigmas más arcaicos de liberación que no deja de arrojar sus refulgencias sobre lo político en la actualidad.

A lo largo de la historia, el elemento mesiánico se irá constituyendo hasta arraigarse como una imagen fuerte en el imaginario del pueblo judío y de la humanidad en general. Aunque nuestra intención no es desarrollar en este primer capítulo una historia del mesianismo, sí podemos indicar que como figura constituida, en el llamado antiguo testamento, encontramos las primeras figuras a través de la unción de David y los libros del profeta Samuel, en un ambiente de transición del pueblo judío a una monarquía muy particular. Uno de los antecedentes más importantes de la figura mesiánica es la figura del profeta, que como función de un ejercicio crítico frente a los poderes opresores y como una voz orientadora de su pueblo, comienzan a plantear, a profetizar, la imagen de la redención mesiánica. Lo mesiánico comienza como profecía de liberación frente a dicha experiencia concreta de opresión. Así, pues, esta figura no puede comprenderse sin la figura del profeta, con lo cual podríamos decir que el mesianismo es resultado del ejercicio profético de la crítica.

Lo que es necesario dejar claro es que el mesianismo surge históricamente de una experiencia concreta del pueblo de Israel, en un ambiente social e histórico de opresión, lo

inicialmente el mesianismo, por el ámbito teológico y religioso de la tradición en el que ha quedado atrapado, aparece como una figura en apariencia externa a lo político y que entrarían en juego con este campo por medio de la analogía, pero en nuestro trabajo colocamos al mesianismo en el *estatus* de un paradigma muy particular para un análisis filosófico. En dicho estatus el mesianismo funciona como una figura que arroja luz sobre lo político desde una cierta externalidad, pero que se descubre como el comente mismo de lo político que ilumina.

cual lo hace un fenómeno explícitamente político. A diferencia del judaísmo, para G. Scholem, en el caso del cristianismo no existe la salvación como elemento concreto y la sitúa en un nivel espiritual y bajo una experiencia interna: “Por el contrario, el cristianismo concibe la salvación como un proceso de ámbito <<espiritual>> e invisible, que se desarrolla en el alma, en el mundo individual de cada persona, y que provoca una conversión interna, sin correspondencia necesaria en el mundo externo (Scholem, 2000:99). La concepción de nuestro cabalista sobre el cristianismo se limita a una comprensión muy general del mismo, en un nivel en que su desarrollo histórico y bajo una multiplicidad de circunstancias políticas y teológicas, se convertiría en una institución ambigua con una relación política con el mundo y como una religión de corte espiritual.

El cristianismo no entraría en una especie de nuevo género del mesianismo, a saber “espiritual”, sino, opinamos, en un desarrollo de la intensidad mesiánica surgida del judaísmo mismo. Lo que sería más importante, con respecto a la división tajante entre mesianismo judío y cristiano que realiza Scholem, es comprender cómo y bajo qué operaciones, dicha expresión mesiánica fue convertida o introducida en la maquinaria teológico-política de occidente. Esto, desde luego, nos llevará a la teología política (como forma de la política occidental y posteriormente de la política colonial) que, en la hipótesis que ya indicamos, no sería sino la transformación pervertida de un núcleo originariamente mesiánico. Creemos que de lo que se trata es comprender el mesianismo como un paradigma universal e intentar acceder a su lógica interna, la lógica política que el paradigma mesiánico contiene, y en ella el cristianismo originario como una de sus expresiones. Lo que nos incumbe primero, es sumergirnos, mediante un análisis filosófico, en los elementos más significativos que constituyen la idea mesiánica. Trazaremos entonces, de la mano de G. Scholem, una visión general de las fuerzas que el mesianismo enmarca.

1. Potencias de lo mesiánico: conservación, restauración y utopía.

G. Scholem precisa que existen tres fuerzas que constituyen la concepción mesiánica. La primera de ellas es la fuerza conservadora. Ésta consiste en salvaguardar la tradición judía que, mediante el asedio de potencias extranjeras, así como la condición del exilio en ciertos momentos históricos del judaísmo, estaban siempre en riesgo de perderse. En este sentido, la redención se muestra bajo la forma más legítima de su sentido originario, *rescatar*, y se dirige hacia la conservación de la tradición oral, de aquello que ya ha alcanzado el pueblo judío, del texto y de la Torá que se encontraban en una frágil estancia histórica bajo la amenaza de los imperios. Bajo la forma de la ley escrita, que fue constituida en el tránsito de la salida por el desierto, se forjaba la forma idónea para arraigar al pueblo judío en el exilio. Sin tierra y como un pueblo que comenzaba su camino indeterminado de liberación, los preceptos mosaicos se presentaban como una guía redentora. La existencia de la Torá (ley escrita e inmutable), es la clara prueba de la pulsión de rescate de la tradición y los preceptos divinos dados a su pueblo. Esta tarea redentora de la potencia conservadora parece estar cumpliéndose siempre y la tradición, mediante la custodia del pueblo, se encuentra salvada y las generaciones la han resguardado.

De alguna manera, parece que la idea mesiánica, en su materia más originaria que es el impulso de salvación, comienza a trasladarse a otros lugares que la requieren más que la tradición que debe ser conservada, más allá del resguardo de lo que ya se tiene. Ahora, aparecen otras energías que conducen a la idea mesiánica hacia un anhelo del pasado ideal y el deseo de reencontrar lo perdido. Pero, curiosamente, estas fuerzas que operan hacia la restauración de lo que fue, son proyectadas ahora al porvenir. Éste es uno de los rumbos que el sentido de lo mesiánico adopta para configurarse, posteriormente, como una idea utópica, cuya operación consiste en lanzar el anhelo de una imagen ideal de un pasado hacia el tiempo de lo no ocurrido aún, de lo nuevo:

Las fuerzas restauradoras son aquellas que se orientan en la recuperación y reconstrucción de un estadio pasado que se considera ideal o, dicho más precisamente, de un estadio que en la fantasía histórica y en la memoria nacional es el imaginario del estadio de un pasado ideal. Aquí la esperanza se dirige hacia atrás, a la reconstrucción del estado original de las cosas y a una <<vida con los padres>>. Pero existen también otras terceras fuerzas,

renovadoras y orientadas al futuro, que se alimentan de una inspiración utópica. Trabajan en pro de un estado de cosas que todavía nunca ha existido (Scholem; 2000: 101).

Estas dos energías, restauradoras y utópicas, conforman un solo *corpus* del imaginario general de la salvación en el que ambas conviven sin aparente contradicción y son, más bien, complementarias:

...también lo restaurador tiene momentos utópicos y en lo utópico se contienen a su vez momentos restauradores [...] Lo totalmente nuevo tiene elementos de lo totalmente viejo; y, a su vez, lo viejo no es un pasado realmente sucedido, sino un pasado iluminado y transformado por el imaginario, un pasado sobre el que se ha posado ya el resplandor de la utopía (Ibíd. p. 102).

Esta idea de lo mesiánico que Scholem reconstruye, bajo una imagen general de salvación en la que conviven anhelos de estadios ideales del pasado o de un futuro novedoso, parece en realidad formar parte de un ámbito más profundo que la simple idea de añorar ámbitos mejores fuera de la temporalidad presente. Dicho ámbito consiste, considero, en que lo mesiánico es un centro de gravedad en el que hay que captar su núcleo esencial, el punto de atracción, de estos dos tiempos. Lo que se añora del pasado no es el simple hecho de que sólo éste contenga aspectos que se han perdido con él (el Templo o la “vida con los padres”) o que del futuro se espere lo nuevo por lo nuevo, sino que se anhela en ambas imaginaciones aquello que siempre es contemporáneo en la humanidad. Y aquel elemento, desde luego, no puede situarse fuera de la humanidad misma y no puede pertenecerle a ningún tiempo en específico. Restauración y utopía no se presentan como dos fuerzas hacia lo que lo mesiánico tiende o que lo mesiánico contiene. Lo mesiánico de ellas es aquello que resulta siempre ser un deseo contemporáneo en la humanidad. Lo mesiánico no es sólo algo que el pasado contenga como algo inherente ni es en sentido estricto la positividad del futuro. Es un impulso de redención, de rescate, del cual el pasado se encuentra plagado con los intentos de liberación de la humanidad. Lo no definitivo de cada intento pasado de redención se lanza al futuro, pero no un futuro desprendido del presente, sino más bien como la apertura misma del tiempo al acontecer de la redención. Aquello que es lo mesiánico no es exclusivo ni del pasado ni del futuro. El mesianismo surge como un nuevo tipo temporalidad, aunque está profundamente relacionado con un

tiempo utópico, ya sea con elementos pasados o futuros, y entra en cierta complejidad con sus formas. En un aspecto, el tiempo mesiánico es un tiempo de actualización del pasado ideal y proyectado al futuro, que se proclama contra la ontología presente como situación de opresión.

El tiempo mesiánico se ve antecedido por la actividad profética, la cual existe únicamente con respecto a la época mesiánica y esta última se vincula con su profecía a través de su cumplimiento. El cumplimiento viene a ser, entonces, el vínculo entre profecía y mesianismo. Sólo hay mesianismo en cuanto un evento cumple la promesa, la profecía de una humanidad liberada. La figura del profeta es el antecedente del surgimiento del mesianismo en su sentido fuerte y político. Por eso Scholem apunta la importancia de la revelación profética, que abre el mundo a la visión del ámbito mesiánico, pero no como el mero ejercicio de prognosis futura. Ésta emerge de circunstancias muy concretas, en un tiempo de crisis, en el que el final es realmente inminente. La proclamación es dada por la subjetividad profética, portadora de la revelación de que la situación concreta de una realidad insostenible puede llegar a su final. Es el final de la época de dominación, no de la historia. El profeta anuncia lo mesiánico en el ámbito público y en tanto que lo anuncia es él mismo mesiánico en algún sentido, ya que se instaura en el simulacro en que se quiebra el tiempo actual por la proclamación de un tiempo distinto. En ese momento la salvación está por llegar, es simplemente la declaración de un diagnóstico negativo que apunta hacia el final de la realidad de opresión. Incluso podríamos especular que, en cuanto que el profeta es la voz surgida como contraparte de la patología del Estado y el poder, no lanza en realidad nada hacia el futuro, sino que su crítica es proferida para su propio tiempo.

E. Lévinas también había apuntado en sus “Textos mesiánicos”, que el tiempo mesiánico se distinguía tanto del tiempo futuro como del tiempo final. Esta concepción se presenta desde la noción de mesianismo en *Sanedrin 99 a*, donde se indica:

Rabí Jiyá ben Abba ha dicho, en nombre de Rabí Yojanán: “Todos los profetas, sin excepción, han profetizado únicamente acerca de la época mesiánica. Acerca del mundo futuro, ningún ojo lo ha visto fuera de Ti, oh señor, que actuarás para aquel que te espera” (citado en Lévinas; 2004:86).

Según el texto, se precisa que no existe una equiparación entre la época mesiánica y el mundo futuro. Más bien, coloca a la época mesiánica en un tiempo intermedio entre dos épocas o en el lugar de un tiempo que permite unir a las dos temporalidades y, a la vez, abrir el tiempo a lo imprevisible del mundo futuro: “es la bisagra entre dos épocas, más que el fin de la historia (ibíd: 87)”.

La salvación mesiánica con la que es amenazada la negatividad de una época corrupta y dominadora, se encuentra a la vuelta de la esquina. En este sentido, el mesianismo es lo que surge como una especie de “excedente” de la crítica profética, es una especie de profecía excedida, una excedencia de la profecía misma. La crítica profética se estira de manera filial hasta producir sin separación su nuevo término, su término efectivo, es decir, como una especie de complemento, de un interruptor en el que la profecía se cumple:

Las profecías o mensajes de los profetas bíblicos nacen tanto de la revelación como de la necesidad y desconcierto de aquellos a quienes se dirigen, se proclaman en y para la situación, y siempre han producido sus efectos en situaciones en las que el fin se presentía inminentemente próximo, como irrumpiendo cualquier noche [...] El mensaje mesiánico de los profetas atañe a la humanidad en su conjunto y se vale de las imágenes tomadas de procesos de la historia, en la que habla Dios, o de procesos de la naturaleza en los cuales se anuncia o realiza el final de los tiempos (Scholem; 2000: 103).

El mesianismo ocurre como producto de la explosión de la concentración de la crítica profética. Aparece lo mesiánico como la crítica que se sobrepasa a sí misma, es decir en cuanto profética, para adoptar el rostro apocalíptico de poner un fin, de romper e interrumpir su realidad. Este final resulta de un aspecto esencial del mesianismo que suele perderse bajo el aire de lo utópico, en el que siempre ha sido comprendido de manera general al mesianismo. Posteriormente analizaremos este sentido que parece ser el núcleo de atracción de las diversas fuerzas que el mesianismo desprende. La situación negativa de opresión es la que en parte produce al profeta y el profeta a su mesías. Pero estas figuras no responden simplemente a un desarrollo automático de las circunstancias históricas, ni son el efecto necesario de las leyes sociales, sino que el profetismo como el mesianismo, desde luego a partir de su realidad, guardan el misterio de la irrupción en la que el hombre actúa por y para su circunstancia. Todo se retrae a esta circunstancia frente al hombre, bajo las

figuras del profeta y el mesías. Incluso las esperanzas y aspiraciones de una mejor época no están simplemente más allá de la época que se vive.

Este fenómeno muy particular de la historia, bajo un acto de copulación de los tiempos que ocurre en la experiencia mesiánica, requiere una comprensión de la temporalidad en la que debe revelárenos ese centro gravitatorio que no es ninguno de los tiempos, pasado o futuro, sino el núcleo de lo propiamente mesiánico que finge como articulación de los tiempos. Este núcleo es lo que se da de una relación particular entre la circunstancia negativa y el hombre, en la que la subjetividad sumergida ahí decide, actúa, generando nuevos ámbitos y elementos de su ser político: el profeta y el mesías. Desde el comienzo el mesianismo surge como un paradigma que ilumina el impulso de liberación de las condiciones de opresión, donde comienzan a parecer diversos elementos fundamentales de la acción política crítica.

Siempre concebido como un género utópico, el mesianismo es presentado como imagen de otro tiempo ideal contrapuesto al presente y, en otros casos más burdos, como la espera pasiva de que un personaje vendrá a salvarnos. Dicha visión corresponde a una absoluta generalización del mesianismo y la otra a una reducción simplista. Por el contrario, el mesianismo no puede ser materia de dicha disección tan tosca, porque precisamente anula la complejidad de sus elementos críticos. Dichos elementos diversos que Scholem nos muestra, deben ser pensados bajo una lógica diversa. El hecho de puntualizar, como lo hace nuestro autor, la importancia de la circunstancia social y de lo concreto como el caldo de cultivo en el que emerge el mesianismo, nos da la clave y el punto de gravedad para pensar cómo la imagen mesiánica abraza diversos sentidos y energías.

El rasgo esencial de lo concreto, de la situación social, en la que se sitúa el profetismo, proporciona uno de los mayores elementos del mesianismo como paradigma. Pensamos, a partir del estudio de Scholem, que aunque hay circunstancias precisas y localizadas a las que responden el profetismo y el mesianismo, estos no quedan capturados como elementos exclusivos de determinado tiempo y espacio, sino que traspasan las épocas

y los lugares. Porque mientras existan los agentes del ejercicio de la conciencia crítica frente a las circunstancias de exclusión social (del cual es paradigma el profeta y mesías) se podrá desatar las condiciones de una temporalidad mesiánica. Cada tiempo histórico, el tiempo histórico que vive el profeta, es aquel que exige que irrumpa de forma inminente el mesías. Cada época histórica es el tiempo en que toda la historia se realiza. El profeta no sólo crea el ejercicio crítico la expectativa mesiánica desde y para su presente, sino que además forja el paradigma de la idea mesiánica, surgido de sus circunstancias, como el lugar del sujeto de liberación necesario para todas épocas y lugares. Ocurre un traspaso del momento histórico a lo trans-histórico. De esta forma, lo trans-histórico no es la meta-historia como lugar de una redención que no se realiza en la historia, sino como el estiramiento o excedente producido de una coyuntura a la que siempre lo escatológico (aquello que parece lanzarse a un tiempo futuro inconmensurable), es retrotraído y clama su advenimiento para cada circunstancia. Considero que esta es una comprensión más adecuada del mesianismo a partir de lo que Scholem indica:

En ellos [en los profetas] Dios no muestra ya al vidente únicamente momentos aislados del acontecer histórico o una visión de su final, sino que éste ve más bien la historia entera, de comienzo a fin, con especial acento en el advenimiento del nuevo eón en que los sucesos mesiánicos se manifiestan o realizan [...] Dios muestra a Adán, a Abraham o a Moisés todo el pasado y lo venidero, el presente y el eón futuro. También el sacerdote del final de los tiempos (el sacerdote mesiánico) del comentario de *Habacuc* de la secta del mar muerto estará en condiciones de interpretar las visiones de los antiguos profetas sobre el curso entero de la historia de Israel con todos los rasgos que entonces se harán visibles. En esta reinterpretación de las visiones de los antiguos profetas y también de los nuevos apocalípticos se mezclan estrechamente motivos de naturaleza histórica, que hacen referencia a las circunstancias y necesidades del presente, con motivos de naturaleza escatológica o del final de los tiempos, en los cuales se refleja con mucha frecuencia, junto con la experiencia del presente, la consumación de antiguas imágenes míticas de contenido utópico (ibídem).

El mesianismo ha surgido como un elemento del mensaje revelado del profeta, en tanto que es aquello hacia donde la profecía se dirige. Crítica y promesa mesiánica son los dos elementos que constituyen la actividad profética, en donde el diagnóstico crítico juzga la patología de la sociedad. Aquí, el mesianismo aparece como la contraparte que se le enfrenta a la opresión del poder al que el profeta interpela. Sin embargo, el mesianismo no es la idea de un elemento que simplemente le pone fin a una condición negativa, no es sólo

una antítesis, sino un llamamiento más profundo, de otra índole, que opera dentro y para la situación misma de opresión y que pareciera la reconduce hacia otra dirección. En este sentido, la idea mesiánica no es un tiempo que la historia traerá desde una “utopía” más allá de la realidad, sino aquello que emerge arraigado al mundo de la circunstancia y, sólo en este sentido, le adviene.

Las potencias mesiánicas que van de lo pasado a lo futuro, cada tiempo con sus imágenes de restauración, de anhelo de aspectos perdidos, de esfuerzos conservadores, de escenas paradisiacas, de apertura a lo absolutamente nuevo, de una paz escatológica ininterrumpida, caen todas ellas en un punto que es el centro gravitatorio de todas ellas: la circunstancia de opresión y la manifestación que surge contra estas. Esto es lo mesiánico, ahí está lo mesiánico. Sabemos que en los orígenes la idea mesiánica se constreñía al ámbito nacional del pueblo judío, incluso la escatología misma, como los grandes dramas cuasi cósmicos o las representaciones apocalípticas de una batalla final entre el bien y el mal, son contraídas a un escenario nacional delimitado. En una pequeña nación, en una parte del mundo, se resuelve el surgimiento del elemento de la redención:

Las palabras de Oseas, Amós o Isaías tan sólo conocen un mundo, que es también el escenario de los grandes sucesos del final de los tiempos, y su escatología tiene un carácter nacional. Hablan de la reconstrucción de las ruinas de la casa de David, de la futura gloria del pueblo de Israel convertido al Señor, de la paz ininterrumpida, del reconocimiento del Dios de Israel por todos los pueblos [...] Al contenido nacional de la escatología se suma un más amplio plano cósmico como escenario de la lucha definitiva entre Israel y los paganos, y surgen las representaciones de la resurrección de los muertos, del premio y del castigo en el juicio final, del infierno y del paraíso, en las cuales se conjugan las promesas y las amenazas a la nación entera con la justa retribución a los individuos al final de los tiempos (Ibíd: 104-105).

El centro gravitatorio de las potencias mesiánicas es una circunstancia crítica nacional, que retrae las energías escatológicas del porvenir o de la salvación final, y es esta condición la que permite su traslado a otros lugares. Se trata de figuras conceptuales críticas, de imágenes contenedoras de experiencias que responden a la necesidad de transformación, que surgieron en la crisis del pueblo de Israel y se irán madurando para forjarse como paradigmas de la liberación universal.

Es necesario realizar una conclusión filosófico-política de la precisión de la idea mesiánica que G. Scholem eruditamente realiza. En efecto, hay que insistir en que una circunstancia concreta del pueblo judío es el caldo de cultivo de las figuras de la salvación que son el profeta y el mesías. Sin embargo, lo mesiánico aquí se revela como una potencia que excede su circunstancia nacional de la que surge y se eleva a paradigma, a un drama universal que, no obstante, le ocurre a un pueblo y, así, a todos los pueblos. Lo mesiánico, surgido de una circunstancia originaria de opresión de un pueblo particular, revela una estructura primordial del drama político de la liberación y la necesidad de sus actores, lo cual permite su elevación a paradigma, para volver a caer a una circunstancia particular. De este modo, la idea mesiánica contiene un trasfondo que pertenece a cualquier pueblo que comparte una circunstancia de opresión y aparece como un elemento de liberación para cualquier nación. Lo más profundo de una circunstancia social negativa, como los elementos sumergidos en ella y que surgen como juicio crítico frente a una coyuntura de opresión-liberación, constituyen lo mesiánico. Aspiraciones de un mundo nuevo, anhelos de algo que se encontraba en el pasado, la necesidad de ponerle fin a un tiempo, son expresiones de un eslabón más originario que las reúne a todas ellas bajo el nombre de lo mesiánico: el componente más esencial que trama la salvación. El hecho de que un hombre responda a su circunstancia de opresión es lo que guarda un misterio político y la potencia de la idea mesiánica de redención, que puede revelarse a la manera del profeta y el mesías. Constreñido a la situación nacional de un pueblo, el mesianismo tiene su sustento concreto, pero a partir de su historicidad circunstancial refleja ser un elemento esencial de lo político, signa y subyace a todas las imágenes de liberación.

2. La personificación de lo mesiánico

El elemento más concreto de la noción de lo mesiánico, anterior a sus tensiones con lo pasado y lo futuro, es la imagen misma del mesías como personaje, como agente de la liberación. La noción de tiempo mesiánico no puede separarse de la figura de su agente el mesías. Aunque existen y existieron corrientes dentro del judaísmo que concebían un

tiempo mesiánico vacío de la toda actividad humana. En estas tesis aparece una especie de depuración de todo personalismo en la imagen del tiempo mesiánico, en donde, sin embargo, el único actor de la redención es Dios mismo:

Entre los maestros talmúdicos se fue abriendo paso a una pregunta: si era posible y permisible <<apresurar el final>>, es decir, adelantarlo mediante una actividad propia [...] en los momentos más importantes del mesianismo la mayoría tenía conciencia de que entre ambos mundos existía un abismo [...] Tampoco saben nada de ello los antiguos apocalípticos que se propusieron desvelar los secretos del final. Todo está verdaderamente en las manos de Dios y eso es lo que confiere su nota característica al contraste entre el ahora y el final (ibíd: 112-113).

Por otro lado, también existen posiciones en el Talmud donde se postulaba la intención de acortar el lejano tiempo mesiánico. Esta pretensión de reducir el abismo entre este tiempo y el mesiánico es tenida como un “forzamiento de los tiempos”. Al mismo tiempo que el judaísmo se replegaba en una absoluta confianza en Dios, se tenía en enorme descredito a todo intento de acelerar los días últimos:

Es el activismo mesiánico, para el cual la utopía es mera palanca para traer el reino mesiánico. Podemos formular con más fuerza la cuestión que en este punto dividía los ánimos. Sería ésta: ¿puede el hombre ser dueño de su propio futuro? Y la respuesta de los apocalípticos es igual de clara: no. Con todo, en esta proyección de lo mejor del hombre hacia el futuro, como hizo precisamente con tanta fuerza el mesianismo judío en sus elementos utópicos, anida íntimamente la tentación de actuar, la llamada de acelerar esa plenitud final (Ibíd: 113)

Va desapareciendo el sujeto de la idea de liberación, pero la imagen del tiempo mesiánico sigue apareciendo como revolucionaria, sólo que entregada a la subjetividad trascendente de Dios y su designios, quizá porque precisamente la tarea de la redención se tiene como una actividad de alta complejidad que ningún hombre puede ser capaz de llevarla a cabo. El tiempo mesiánico como un tiempo distinto al de la opresión comienza a adquirir un *estatus* divino y la idea mesiánica parece desacreditar todo intento de politizar el mesianismo bajo una actividad revolucionaria del hombre. Así, el tiempo mesiánico se funde con el tiempo futuro del que no es dueño el hombre. Es en este punto cuando el tiempo mesiánico prescinde de todo “ungido”, de todo mesías. Las circunstancias concretas

que da origen a las potencias críticas del mesianismo para enfrentarlas ya no se someten a ningún trabajo terrenal.

Sin embargo, este mesianismo sin mesías no puede deshacerse del hecho de lo mesiánico, aún como actividad trasladada a la jurisdicción divina, guarda resabios en los que exige un agente. Si como se dijo anteriormente, el tiempo mesiánico se desligaba del tiempo futuro de la escatología, la redención se colocaba en una limitación temporal en donde el mesías podía ser concebido en sentido histórico. Así adquiere total sentido la actividad que nombra al sujeto de la redención: el mesías (ungido). El mesías surge como una mediación divina mediante la asignación de una tarea un actor que se sitúa entre los hombres. El mismo profeta Isaías hace siempre mención de un escogido para la misión de la liberación de su pueblo: *“He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien me complace mi alma. He puesto mi espíritu (rúaj) sobre él: dictará la ley a las naciones”* (Is 42 1-2). El contenido de este fragmento citado muestra el carácter de una elección de una subjetividad, en el profeta bajo la figura de un *siervo*, que cumplirá con el mandato divino de justicia. El mesianismo (no sólo por su terminología de raíz hebrea en la que sigue mantenido un reporte con el carácter subjetivo del “ungido”, sino porque toda imagen utópica de un mundo transformado y conectada con la humanidad no puede prescindir de su actor) siempre hablará del espacio de una asignación que se abre entre la trascendencia del deseo de liberación y el campo de acción de la humanidad.

No hubo en el judaísmo figura emblemática del mesías como en el cristianismo³, porque los intentos que existieron a lo largo de su historia, como el movimiento de Bar Kojbá y Sabatai Sevi fueron tildados de expresiones del fracaso al que llega la tentación mesiánica. Fue así como el judaísmo mantuvo abierta la casilla mesiánica, mientras el cristianismo la ha cerrado bajo otros criterios que no son aquellos que sólo conciben al mesías como una figura victoriosa.

³ “Al contrario que en el mesianismo cristiano o quiliasta, en el judaísmo no actúan los recuerdos de una persona real, que siempre conservan una honda relación a esa personalidad, por muchas fantasías y antiguas imágenes de expectativas que hayan concitado en torno suyo. Jesús o el Imán escondido, al haber existido como personas conservan lo inconfundible e inolvidable de la persona, precisamente lo que la imagen judía del Mesías no puede tener por naturaleza, ya que en ella todo lo personalizante tan sólo se puede ver en abstracto, dado que no se funda en una experiencia palpable (Ibíd. p. 116)”.

La tradición cabalista del judaísmo, al igual que distingue utopía y catástrofe, también distingue dos tipos de mesías. Uno es el mesías de la casa de Yosef (*meshiaj ben Yosef*). El mesías de la casa de Yosef es un mesías que se hunde con la catástrofe que desata y es un mesías moribundo (*sterbenden Messias*). Éste no sufre castigos ni carga sobre sí los pesares de los otros, simplemente es derrotado en su lucha sin lograr nada, su misión consiste en establecer la lucha contra el dominador en la que perece: “Es un salvador que no salva nada; en el que sólo se perpetua la lucha final contra los poderes del mundo (Ibíd: 117)”. Otro es el mesías de la casa de David (*meshiaj ben Dawid*). El mesías de la casa de David es la figura del ganador, portador del cumplimiento del nuevo Eón. Este mesías se destaca por ser el que vence al anti-mesías y termina con la dominación de los pueblos sobre Israel. El Mesías ben David⁴ es la figura que domina entre las distintas visiones del mesianismo en el judaísmo, ya que contiene elementos que no refieren aspectos sobrenaturales o místicos⁵. Digamos que este mesianismo se encuentra depurado de todo contenido catastrófico y se presenta bajo la clara imagen de la liberación nacional del pueblo judío, como en la sentencia talmúdica del maestro babilónico de la primera mitad del siglo III, Shemuel: <<Entre este eón y los días del Mesías sólo existe la diferencia de la dominación [de Israel] sobre los pueblos>> (citado en ibíd: 117). Esta tendencia fue continuada por Moshé ben Maimón (Maimónides), que emprendió un análisis racional de los textos judaicos, aplicando la idea del mesianismo sin los rasgos utópicos excesivos, eliminando aspectos milagrosos que formaban parte del mesianismo cristiano, como la resurrección de los muertos, la multiplicación de los panes y los peces, etc.

Sin embargo, las fuerzas catastróficas en el mesianismo no se concentraron únicamente en visiones melancólicas de un mesías moribundo, sino que comenzaron a mezclarse con aspectos positivos, así como la utopía positiva comenzó a adoptar posiciones

⁴ Recuérdese cómo en la entrada mesiánica a Jerusalén Jesús de Nazaret es aclamado por el pueblo como hijo de David: “¡Hosanna al hijo de David! ¡bendito el que viene en nombre del señor!” (Mt. 21 9-10). Sin embargo, esto se puede cuestionar por el fracaso de su proyecto mesiánico con su muerte, una muerte dramática que lo lleva a ser instaurado bajo la figura de la casa de José. Otros opinan que es perfectamente una mezcla de las dos figuras.

⁵ Podemos nombrar la leyenda del rabino Yosef de la Reyna que hace mención al hecho de que la salvación sería imposible como tarea a realizar por un solo hombre, por esta razón el Mesías debiera tener y hacer uso de la magia (Cfr. Ibíd: 114).

anárquicas. G. Scholem no lo menciona, pero seguro intuyó la complejidad de la figura mesiánica del cristianismo en el que la catástrofe y la instauración de lo nuevo se conjugan sin contradicción. Un mesías que contiene una dialéctica de la derrota y la victoria, de la muerte y la resurrección, de un mesías derrotado pero que en la catástrofe de su muerte en la cruz revela la desvinculación entre la ley y la justicia, volviéndose el nuevo criterio de una comunidad que se reúne en torno a dicho mesías, que no se ha perdido en la catástrofe sino que ha resucitado. En la figura del crucificado, con la interpretación teológica de sus discípulos y la comunidad organizada, se conjugan diversas cargas, positivas y negativas, restauradoras y catastróficas. En diversos pasajes de los evangelios podemos encontrar estas diferentes cargas, como en *Mt.* 10, 34: “No penséis que he venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada” o en *Lc.* 12, 49: “Yo he venido a meter fuego sobre la tierra y ¡como quisiera que ya estuviera encendido!”. Rasgos revolucionarios y sediciosos, propios de la apocalíptica y una postura restauradora se encuentran en mezclados en esta figura mesiánica, como en *Lc.* 19 10: “Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido”. Igualmente en *Mt* 5,17 se expresa una tendencia anárquica que se fusiona con la imagen de una nueva época mesiánica en la que existirá una plenitud de la Torá: “No penséis que he venido a abolir la Ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento”.

La utopía mesiánica se presenta como realizadora de lo nuevo, pero esto implica una ruptura con ámbitos y fuerzas que antes la época mesiánica conservaba, tal como ocurre con el mundo de la *Halajá*, el mundo de las ataduras a la ley. Implica también, por otro lado, el cumplimiento y plenitud de la ley, imposible en un mundo no salvado y que solo el mesías puede comenzar. En la postura de una realización plena de la ley en el tiempo mesiánico, paradójicamente, comienza a abrirse el lugar para tesis anarquizantes en las que la plenitud de la ley es el mesías, postura que será la de Pablo de Tarso. Una intención restauradora de ley comienza a transformarse en una abolición de la ley:

... la posibilidad de que una concepción restauracionista de la construcción al imperio de la ley se convierta en una concepción utópica, en la que ya no son determinantes ni decisivos los momentos limitadores sino otros momentos ahora del todo imprevisibles y reveladores de aspectos completamente nuevos de esta libre consumación de la Ley. Con lo cual se introduce, como se ve, un elemento anárquico en la utopía mesiánica. La <<libertad de los

hijos de Dios>> paulina es una forma a que tal vuelco radical ha conducido fuera del judaísmo (Ibíd: 119).

En la pretensión de restauración de la Torá por la utopía mesiánica, se encuentra una confrontación de la figura del mesías con la figura del doctor de la Ley. La autoridad del mesías supera la autoridad rabínica. En los evangelios se escenifica claramente un enfrentamiento entre Jesús y el sumo sacerdote Caifás. Curiosamente encontramos que en la literatura de los escritos del mar muerto de Qumrán, atribuidos a la disidente comunidad de los Esenios, se expresa una lucha entre un mesías con atribuciones sacerdotales (mesías-sacerdote, como es formulado Jesús por el autor de la *Carta a los Hebreos*) con el sacerdote del Templo. La comunidad de Qumrán, que consideraba que el Templo y la clase sacerdotal se habían corrompido y apartado de la ley de Moisés, esperaba, además de un mesías davídico y real para Israel, un mesías sacerdotal, de la casa de Aarón:

Sólo los hijos de Aarón tendrán autoridad en cuestiones de juicio y de bienes, y su palabra determinará la suerte de los hombres de la comunidad y de los bienes de los hombres en santidad que marchan en perfección (...) No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar en la obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por los mandamientos principales en los que los hombres de la comunidad fueron instruidos, hasta la venida del profeta y los mesías de Aarón e Israel (*I QS IX, 7-11*)⁶.

Existe esta curiosa postura en la que se destaca una característica del mesías como un maestro sabio que traería con su llegada el enriquecimiento y clarificación de la Torá y se le atribuye una autoridad por sobre las autoridades establecidas. Así, el mesías trae consigo un complemento de la Torá que, al parecer, la hace innecesaria para un mundo en el que él trae la salvación. Un mundo salvado que ha otorgado libertad y renovación de las cosas que se habían quebrado desde la creación, parece ya no necesitar más el mundo de las ataduras que proporciona la *Halajá*. Otro matiz, con tintes menos anárquicos, indica que el mesías transforma la Torá porque mostrará de ella otra de sus caras que no podían mostrarse en un mundo no salvado, por lo cual no se habla de la consumación de la Torá por manos del mesías, sino, más bien, de una <<Torá del mesías>>, que no es tanto una

⁶ Cf Jaime Vázquez Allegue (Ed), *La <<Regla de la comunidad>> de Qumrán*, Sígueme, Salamanca, 2006. P. 121.

nueva Torá, sino la revelación de su sentido pleno y verdadero que había permanecido encriptado antes de la salvación y que sólo el mesías puede sacar a la luz.

Ha sido Pablo de Tarso el mayor expositor de aquella tendencia anarquizante en la que el mesías ajusta cuentas con la ley para ultimarla al mismo tiempo que la cumple. Una vez que el mesías ha llegado y, por ende, la salvación consigo, no existe más tensión entre el bien y el mal, sino, dice Scholem, la *inagotable espontaneidad mesiánica de la libertad humana*, donde ha ocurrido que el bien se ha vuelto inherente al hombre librándose, así, de la necesidad de una Torá que limite y prohíba:

Con lo cual se introduce, como se ve, un elemento anárquico en la utopía mesiánica. La <<libertad de los hijos de Dios paulina>> es una de las formas a que tal vuelco radical ha conducido fuera del judaísmo [...] A este elemento anárquico hemos de sumar además las posibilidades antinómicas latentes en la utopía mesiánica (Ibíd.: 119).

Lo mesiánico es pensado en esta tendencia como el ámbito de un desorden que no se deja de ninguna manera gobernar por la ley. La *Halajá*, como cualquier legislación, pretende construir un espacio ordenado, ordenar una vida, pero en el corazón de la ley parece ocultarse la autoridad del mesías que comienza a rebasar a la ley y, por esto mismo, la tradición de la autoridad judía empieza a desconfiar de esos vientos subversivos de un mesianismo que pretende poseer una autoridad mayor que la vigente:

Es verdad que desde la perspectiva de la Halajá el judaísmo parece una casa muy bien ordenada, y es una profunda verdad que es cosa bien peligrosa una casa muy ordenada. Proveniente de la apocalíptica mesiánica se cuele en esta casa algo que yo describiría como una brisa anarquista. Hay una ventana abierta y está colando vientos de los que no se sabe muy bien lo que pueden traer consigo. Por muy necesaria que fuera esa ventilación anarquista de la morada de la ley, es asimismo muy comprensible la reticencia y desconfianza que otros representantes significativos de ese mundo de la Halajá oponen a todo aquello que representa la utopía mesiánica (ibíd.: 120).

El conflicto es aquí, entonces, el de una autoridad que revoca (autoridad mesiánica) a otra conservadora que tiene la forma de la autoridad establecida, de la ley. Lo mesiánico quiere liberar al pueblo judío de las ataduras y prohibiciones de la Torá, necesaria para la vida de exilio, vigente hasta la llegada de la salvación. En un libro que data de finales del S. XIII y principios del S. XIV, llamado *Ra'aya Mehemna*, que constituye parte del libro del

Zóhar, el autor precisa el conflicto entre antinomia y Torá bajo las figuras del árbol de la vida y el árbol de la muerte o del conocimiento (Cf. Scholem; 2001: 35-94). El problema se signa desde que Adán ha caído en un mundo que no es regido más por el árbol de la vida, sino por el árbol del conocimiento, abandonando el plan inicial del Creador. Bajo el árbol de la vida no hay otro mundo más que aquel que muestra en esplendor el poder del Santo, en el que no existe comunicación truncada con lo divino. En cambio, una vez que se ha probado el fruto del árbol del conocimiento, el mundo se escinde entre lo divino y lo diabólico, dando espacio a la confrontación del bien y del mal, conviviendo en él la vida y la muerte, lo santo y lo profano. En este último escenario es en el que el gobierno divino adquiere la forma de una ley positiva, cuyo proceder se da bajo el mandato y la prohibición. La Torá, ligada ahora al árbol del conocimiento, se ha cubierto de varias capas puestas una sobre otra y su sentido originario, marcado por el árbol de la vida, se ha olvidado, pues esta Torá de vida ha quedado atrapada entre aquellas capas que construyen la forma de ley.

El hombre, que vive bajo la marca del árbol del conocimiento, sólo tiene acceso a las capas más exteriores de la Torá, sólo conoce del gobierno divino una ley que es yugo y prohibición. El mundo de la *Halajá*, que no conoce salvación, tiene que vivir con una ley que había sido designada para ordenar la inestabilidad propia del exilio. Esta Torá es una Torá del exilio, que dista de una Torá en su plenitud y en la que ya no hay más distinción entre Torá y vida, pues esta es una ley viva, es la Torá de la salvación:

En un mundo en el que sólo impera la vida dejan de tener sentido y validez los diques puestos a la corriente de la vida, la endurecida capa externa o <<caparazón>> defensivo. En el estadio actual del mundo la Torá ha de presentarse en muchas capas de sentido superpuestas [...] Pero cuando el mundo vuelva a estar bajo la ley del árbol de la vida, cambiará hasta el rostro de la *Halajá* misma. Allí donde todo es santo ya no hay necesidad de cercados ni prohibiciones, y lo que ahora aparece como tal o desaparecerá o desvelará dialécticamente un nuevo rostro de pura positividad que ahora no descubrimos (Ibíd.: 122)

El mesías despeja, entonces, todas las capas de la Torá y desentierra la completud de una Torá que ya no concibe ningún cerco ni limitaciones, sino liberación o revolución que no sólo se juega en el nivel concreto, que alcanza un nivel místico y de interioridad que otras corrientes habían negado de la salvación, mostrándose la nueva y originaria Torá

como una vida, como una ley que ya no es más la letra muerta e inerte, sino que se encuentra irradiada en todo sin determinaciones, en absoluto esplendor:

La intención original de Dios en la Torá quedará de manifiesto cuando venga el Mesías, quien terminará para siempre con la muerte, de modo que ya no exista en la Torá más posibilidades de aplicación para cosas que estén en relación con la muerte [...] Pues entonces suprimirá Dios las combinaciones literales que forman actualmente las palabras de la nuestra Torá y realizará nuevas combinaciones de palabras, de las que se originarán nuevas frases que hablarán de otras cosas. Este es el sentido de lo que dice Isaías (51:4): “Pues de mí saldrá Torá” (Scholem; 2001: 81-82).

Finalmente, hemos visto que en la figura del mesías confluyen, se mezclan, potencias positivas y negativas. La restauración se transfigura en catástrofe y la catástrofe da lugar a una nueva concepción de la ley, a un nuevo ordenamiento. Incluso las figuras del mesías victorioso y el mesías fracasado alcanzan a fusionarse en el mesías crucificado y resucitado del cristianismo. Lo que Scholem pensaba como una sobredeterminación en la figura del mesías que impedía caracterizarlo de forma clara se revela, más bien, como su compleja composición. La contención de esta polaridad en la figura del mesías muestra al mesías mismo como aquel agente capaz de contener y unificar sin contradicción cargas negativas y positivas, una restauración que ocurre como destrucción anárquica, la instauración de un mundo, de un “ordenamiento” que parece proceder como la aplicación de un final, de una fuerza destructiva. Comprender esta confluencia sin separación ni contradicción de lo destructivo y lo restaurador es quizá el verdadero sentido de la redención mesiánica, clave para una política alternativa.

3. El mesianismo como teoría de la catástrofe y el ocultamiento del mesías.

Otra de las formas en que se presenta el mesianismo es bajo la idea de la catástrofe. El tiempo mesiánico también es concebido como un tiempo destructivo que pone un final contundente al tiempo de opresión y las condiciones de miseria. Lo catastrófico no es realmente una condición que trae sólo los tiempos mesiánicos, sino también el escenario que lo antecede. Las visiones apocalípticas reflejan plenamente el carácter catastrófico que

el tiempo mesiánico adopta, incluso con imágenes del desvelamiento (*apocalipsis*) de un juicio para el mundo presente y la aplicación de una justicia sin complacencias. Se trata nada menos que de una justicia cuasi divina. De ahí que los profetas vieran con temor este rostro destructivo del mesianismo, en el que se ajustarán cuentas con los impíos y donde todos temen rendir cuentas, como cuando el profeta Amós exclama: “¡Ay de los que ansían el día de Yahveh! ¿Qué creéis que es ese Día de Yahveh? ¡Es tinieblas, que no luz! Como cuando uno huye del león y se topa con un oso (*Am* 5 18-19).

La catástrofe también está presente con anterioridad a la llegada del mesías, es la condición que prepara el surgimiento de la época mesiánica que en realidad no refleja sino el sentido de una justicia absoluta. El rasgo de ruina de esta imagen de redención no se refiere a un siniestro sin sentido, sino que es absolutamente política, en el que lo esencial es el ejercicio de la negatividad en cuanto crítica radical al orden presente que, como sabemos, comienza con la voz profética. El profeta, como maestro crítico de su realidad, ensaya una praxis destructiva de los poderes del mundo y sus corrupciones. El crítico profiere la decadencia del orden. La fuerza incendiaria del discurso crítico del profeta inaugura el temple de lo catastrófico, que con el mesías alcanzará su efectividad.

Comienza aquí el origen de toda consistencia revolucionaria, el atributo destructivo del cual el tiempo mesiánico es portador. Profecía (como crítica negativa con su expectativa mesiánica) y apocalíptica (como visión del final en el que el tiempo mesiánico está en acto), se fusionan en la idea de redención que contempla también su momento utópico de consumación:

Estos dos aspectos, que últimamente están ya presentes y más o menos visibles en las mismas palabras de los profetas, se refieren, por una parte, a la naturaleza catastrófica y destructiva de la salvación, y, por otra, a la utopía del contenido del mesianismo consumado. Por su origen y esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, cosa que nunca se subraya demasiado. Esta teoría hace hincapié en el elemento revolucionario y demoleedor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico (Scholem; 2000: 106).

Parece, entonces, que el mesianismo cambia de una especie de modalidad destructiva del presente a otra modalidad utópica de restauración o, más bien, existe una

relación íntima entre la consistencia de lo destructivo y la restauración utópica. Lo que aquí se expresa son figuras de una negatividad. Con el profeta y el mesías, tenemos agentes destructivos y del tiempo mesiánico restaurador que, por lo menos en esta vertiente, su relación no se reduce a la calma que viene posterior a la ruina. El tiempo mesiánico es, por el contrario, la catástrofe de la catástrofe, la ruina que proviene contra la ruina de un mundo de opresión. Es la época radical donde la violencia redentora quiebra el mundo presente para entrar propiamente en la edad mesiánica. Pero ¿en realidad existe una diferencia entre un “momento” destructivo y la “entrada” al tiempo mesiánico? Al parecer no, porque, como enseñaba el profeta Amós, el día mismo de la destrucción es el mismo día de Yahveh y la entrada al nuevo tiempo. Al menos que el tiempo mesiánico sea otro día que el verdadero y definitivo día del final. De cualquier modo, es un hecho que el tiempo mesiánico es un tipo de destrucción, es un quiebre revolucionario. Si esto es así ¿el denominado “día del Señor” no pertenece al mesías, al tiempo mesiánico, y más bien se distingue de él? Como en los *Salmos*, en los que el tenor es el temor del pueblo a la destrucción de Yahveh (“temible en el consejo de los santos”. *Sal* 89, 8), incluso contra su mesías, una vez dada la época mesiánica:

Pero tú has rechazado y despreciado, contra tu ungido te has enfurecido; has rechazado la alianza de tu siervo, has profanado por tierra su diadema [...] Le has quitado su cetro de esplendor, y su trono por tierra has derribado; has abreviado los días de sus juventud, le has cubierto de ignominia. ¿Hasta cuándo te esconderás Yahveh? ¿Arderá tu furor por siempre como fuego? (*Sal* 89, 39-48).

Aquí parece que existe una justicia por encima de la destrucción revolucionaria que caracteriza al mesías, frente a la que Dios representa algo así como una “destrucción pura”, una “violencia pura”, “unánime”. Se presenta ahora una destrucción de la destrucción de la destrucción, bajo la imagen de una situación a la que incluso el tiempo mesiánico y el mesías se someterá. Sólo bajo una imagen catastrófica pudo el profetismo expresar el límite o final de una condición y la conclusión de la historia. Nominamos a la teoría de la catástrofe en la que se enmarca cierta tendencia del mesianismo, como una línea de fuerzas destructivas que más bien conforman el órgano tripartita de la redención: profeta, mesías y la divinidad misma; todas ellas modalidades de la destrucción. Las dos primeras fuerzas son

negatividades que responden estrictamente a la situación política, mientras la última corresponde a una negatividad absolutamente trascendente “en que el mundo será sacudido hasta sus cimientos, con el <<final de los días>> (ibídem)”. Este final se postra por sobre todo lo existente, cuya relación no es del mismo tipo que la del mesías con la coyuntura política. En este punto suelen confundirse las formas de ruptura e irrupción mesiánica con la intervención propiamente divina, el final del final, el fin definitivo más allá de la política:

Lo que los profetas y apocalípticos subrayan siempre es precisamente la ruptura. La Biblia y la apocalíptica no conocen un progreso de la historia hacia la salvación. La salvación no es resultante de ningún proceso intramundano, a la manera en que vemos en las modernas reinterpretaciones occidentales del mesianismo desde la Ilustración, con las que el mesianismo demuestra, por cierto, su enorme e intacto poder aun bajo la forma secularizada de fe en el progreso. La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada... (ibíd: 108).

Esta aparente paradoja que el mesianismo o la idea de salvación parece contener, va más allá de fuerzas contradictorias y aporías y, más bien, exige una comprensión del órgano de la redención en el que, como ya habíamos afirmado, se trata de su mecanismo de “constricción y excedencia”. En dicho mecanismo, el elemento más real y particular de la redención (el mesías para su tiempo y circunstancia concreta) peregrina y se excede hacia una trascendencia en la que, en ese nivel, la redención ya no viene por el mesías, sino por la trascendencia misma. En la afirmación de Scholem donde la salvación es elevada hasta el nivel de la trascendencia, ésta abandona el terreno de una actividad de la humanidad mesiánica e histórica. De esta manera, el mesianismo queda impensado en su naturaleza política, en la forma de su negatividad, su modalidad de irrupción y ruptura políticas. Así, pues, pareciera que la redención y el mesianismo se transforman en una actividad “hipertrascendente”, en un sentido teocrático sin mediación alguna, en cuanto que es Dios y nadie más el actor de dicha praxis. En este punto la concepción de la salvación como resultado de la progresión de la historia (historia de la salvación) y la idea de una irrupción de la trascendencia absoluta, arrebatan a la humanidad su carácter redentor.

En cambio, la apocalíptica, que ha abrazado el contenido catastrófico, desconoce de manera tajante división alguna entre salvación, día del juicio, final de los tiempos y

renovaciones utópicas. Esta contiene una trabazón de diversas energías negativas bajo una sustancia destructiva. Lo que G. Scholem primero concibe como una disociación de los aspectos catastróficos en la idea mesiánica, más bien, pertenece a una sucesión de una fuerza crítica y sus distintas propiedades. Nuestro historiador afirma:

Los elementos de catastrofismo y las visiones de demolición están curiosamente disociadas en la visión mesiánica. Por una parte, se refieren al tránsito o desmoronamiento en que verá la luz la salvación mesiánica: por eso se aplica a este período el concepto judío de <<dolores de parto del Mesías>>; por otra parte, a los terrores del juicio final que, en muchas de estas descripciones, cierra el tiempo mesiánico en vez de acompañar su llegada [...] El nuevo eón y los días del Mesías ya no son una sola era, sino que lo designan dos periodos, uno de los cuales, el reinado del Mesías, propiamente pertenece aún a este mundo, mientras el otro pertenece del todo al nuevo eón que se abre con el juicio final [...] y no la visión original, en la cual la catástrofe y la utopía no se siguen temporalmente, sino que precisamente en su unicidad hacen valer en toda su fuerza ambas caras del acontecimiento mesiánico (Ibíd.: 106-107).

A nuestro parecer, la “visión original” concentra la intención de pensar como un órgano unitario los elementos aparentemente contradictorios, a saber la potencia destructiva y la potencia utópica de la entrada a un nuevo eón, en vez de simplemente entender divisiones entre este mundo y el mundo nuevo. Cualquiera que haya sido la tradición responsable de dar un giro a la comprensión de las fuerzas mesiánicas y dividir en ellas el momento destructivo y el restaurador, evadió de alguna manera la dificultad de pensar la esencia más profunda del mesianismo que la visión antigua guardaba y aquello que podía hermanar, bajo una misma consistencia, destrucción y reconstrucción. En este sentido, afirmamos que, en su dimensión propiamente política, el mesianismo no puede disociarse de la apocalíptica. Hay una apocalíptica mesiánica. Estaríamos, opino, al asumir la visión unitaria entre final del tiempo y entrada al tiempo mesiánico, frente una forma de acceder propiamente al entendimiento de la destrucción mesiánica, en la que: *el final de su catástrofe nos impide terminar este mundo y definitivamente inserta en él el reino mesiánico que le pone fin.*

Existe, entonces, una unicidad entre los denominados “dolores de parto del mesías” y “los días terribles” del juicio final. Bajo el espesor de la destrucción, estas dos épocas se sobreponen una con otra, en donde el fin se confunde con el principio del tiempo mesiánico y el principio aparece como la realización del final. Tal apropiación de esta aporía o

contradicción es, a nuestro parecer, el sentido de la temporalidad mesiánica. La comprensión que diferencia de manera tajante un tiempo de “alumbramientos del mesías” del tiempo mesiánico y, así, del tiempo final, pierde la perspectiva sobre la consistencia del tiempo mesiánico, comenzándolo a entender de una manera unidimensional. Lo fundamental es comprender, en un primer sentido más cercano a la concepción originaria, el mesianismo como un principio catastrófico y no sólo como una concepción utópica positiva, pues éste mismo procede de la circunstancia catastrófica y su proceder es igualmente destructivo, pues así revela la novedad.

Si el mesianismo no asume su dimensión catastrófica, para destruir y finalizar un mundo y un tiempo, entonces tenderá a ser el elemento utópico-trascendente que únicamente sobrevuela la realidad sin irrumpirla. El concepto de “dolores de parto del mesías”, como son descritos, por ejemplo, por el profeta Isaías, expresa el hecho de que lo mesiánico surge como obra que se busca desde una catástrofe y no como algo que propiamente la niega: “en el aprieto de tu castigo te buscamos [...] como cuando la mujer encinta está próxima al parto sufre, y se queja en su transe [...] Hemos concebido, tenemos dolores como si diésemos a luz viento; pero no hemos traído a la tierra salvación, y no le nacerán habitantes al orbe (Is 26, 16-18)”. Como hijo de la catástrofe, el mesías lleva consigo la marca de la destrucción y ésta es su forma más originaria. Como se ha dicho, la evolución de la concepción del mesianismo se dividirá en dos periodos, el propiamente mesiánico y el apocalíptico del nuevo *eón* que comienza con el juicio final. Esta es la visión más tradicional que, a nuestro parecer, no permite entender la fuerza catastrófica del tiempo mesiánico en sentido político y del rasgo apocalíptico que acompaña la instauración de la época mesiánica.

Sin embargo, Scholem insiste en que la visión mesiánica del judaísmo a partir de la Edad Media abandonará los elementos apocalípticos, pues, bajo una visión errónea según nuestro autor, los estudiosos consideraban que estos elementos habían sido adoptados de manera fuerte por el cristianismo. Tanto fue así que la apocalíptica fue concebida como un género propio del cristianismo pero, como sabemos, la tradición lo comprenderá como una era pos-mesiánica, cayendo también en un error. Además, mediante un intento del judaísmo

de realizar una racionalización de su religiosidad, se eliminarán estas tendencias con aspectos míticos, fantásticos e imágenes grotescas y populares, propias del género apocalíptico.

La apocalíptica en el mesianismo contempla una discontinuidad con la historia y para ella es un tiempo culmen y definitivo. La concepción histórica del mesianismo como historia de la salvación que el cristianismo construyó para articular la continuidad histórica y la redención mesiánica en cristo, terminará por lanzar su potencia destructiva a un final más allá de la llegada del mesías y la historia. Pero de igual modo, en cuanto el judaísmo abandonó las fuerzas catastróficas de la apocalíptica, bajo una visión ilustrada, el mesianismo tiende a volverse una utopía positiva que se distingue del tiempo apocalíptico. Si el mesianismo funciona como una ruptura destructiva con el mundo de las injusticias y la opresión y está ligado a este mundo, entonces ¿cuál es su relación con la destrucción apocalíptica? ¿No es, pues, el mesías un agente de la época apocalíptica? ¿O es un agente con alguna modalidad apocalíptica, en tanto asume rasgos destructivos? En el judaísmo y el cristianismo más conservador la cuestión destructiva, revolucionaria, tiende a desaparecer del espectro mesiánico y se disipa hacia otro tiempo que se aparta de las manos de la humanidad.

¿Por qué la redención no encuentra su realización en la época mesiánica y más bien expropia las fuerzas catastróficas al postular otro tiempo final que incluso caerá sobre el tiempo “redimido” por el mesías? El mesianismo es para la apocalíptica, si respondemos afirmativamente a las cuestiones anteriores, una redención no definitiva y más bien provisoria, de un tiempo que incluso ha dejado la tarea de ruptura incompleta y que perece con la historia. ¿Existe para los apocalípticos una redención más elevada que la que trae el mesías? Si esto es así, entonces aquella salvación post-mesiánica no es ya la que crea la humanidad.

Como hemos afirmado, el asunto es comprender el vínculo entre final e irrupción mesiánica que la tradición se ha encargado de distinguir, y sobre todo el problema de lo que denominamos el encadenamiento entre la venida mesiánica en la historia, el final de la

historia y la instauración del reino mesiánico. La confluencia de estos elementos es algo que se franquea bajo el sentido plenamente político de la cuestión apocalíptica. Si la apocalíptica no tiene una especie de prolongación del tiempo que el mesías inaugura, es decir, bajo un final y una transformación de la vieja historia, entonces es sólo la idea trascendente de un remedio absoluto a este mundo que desconoce una instauración mesiánica en el tiempo. En este sentido, esta concepción de la apocalíptica como supra-mesiánica, no se apropia del tiempo sino que simplemente lo liquida. Así, pues, nuestra conclusión en este punto es que el mesianismo es un aspecto muy particular que se adueña o usa diversas fuerzas sin por eso adecuarse de forma exclusiva a los polos (destrucción-creación) de las que provienen las fuerzas que usa y recrea. Es decir, el mesianismo es una especie de mixtura que refunda el sentido de lo apocalíptico, lo catastrófico, lo restaurador y utópico, así como del tiempo y de la historia. Todas estas fuerzas son recreadas y constreñidas en un acontecimiento y un agente mesiánico, en función de una dimensión totalmente política, pues responde a su circunstancia de origen que es la opresión.

Es necesario puntualizar qué tanto la tradición judía como la cristiana no escaparon de toparse con la imposibilidad de abordar y entretener en un mismo *corpus* unitario, la tendencia destructiva y la positiva restauradora que se le atribuyen a la idea de redención mesiánica. Lo que ambas tradiciones han hecho es separar destrucción de la historia (final) y el rescate del mundo (restauración), insertando una división entre ruptura e historia, y únicamente sobreponerlas, sin profundizar en la composición de la fuerza destructivo-creadora en el mesianismo, pues el mesías crea destruyendo. De tal manera que, para ambas tradiciones, todo se resuelve en la disolución de la destrucción mediante un momento más iluminado:

La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida por los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe. Ciertamente es que <<la luz del Mesías>> que de forma tan maravillosa ha de brillar en el mundo no siempre se ha visto como una irrupción del todo repentina, ya que quizá llegue a ser visible por etapas graduales, pero esos pasos y etapas en nada tienen que ver ni dependen de la historia precedente (ibíd.: 109).

Ocurre una serie de fragmentaciones en las que el *corpus* de lo mesiánico se disipa quedando sus miembros dispersos, como etapas que no dejan de estar en una comprensión unitaria, donde el acontecimiento no está realizado y requiere de una serie de escalas para llegar a su desarrollo pleno, adopta una forma progresiva. Esta cuestión es ilustrada por Scholem con una *haggada* talmúdica en la que:

Se cuenta del rabino Hiya y del rabino Shim'ón que, paseando al amanecer por el valle de Arbela, contemplaban los resplandores de la aurora. Y dijo el rabino Hiya: <<Así es también la salvación; primero se hará un poco visible, después brillará algo más y sólo al final aparecerá en todo su poder>> (*Midrash Shir ha-Shirim Rabba*, VI, 10. Citado en *ibid*: 109).

Esta imagen es en realidad tan parecida a la historia de la salvación del cristianismo en la que, al igual que en el judaísmo no apocalíptico, la radiación destructiva se ha degradado en etapas que, en realidad, a lo largo de la línea histórica quedan inconexas. Es conocido, incluso, el esquema cristiano en el que la venida de cristo no ha significado la realización del reino escatológico, definitivo, no está consumado y es necesario que cristo venga por segunda vez, “en gloria y majestad”, para terminar su tarea. Como resultado de la escisión entre tiempo mesiánico y el tiempo apocalíptico, ya sea por el diferimiento en dos momentos o varias etapas, incluso en el trascurso de la historia, el primero tiende a caer en la gradación progresiva. Lo que significa que la destrucción y la rotura revolucionaria del mudo tienden a desaparecer de la idea mesiánica.

La idea progresiva, gradual de la salvación, y la idea de la catástrofe inminente, en realidad corresponden a diferentes formas de ubicar y relacionar la apocalíptica, el final, con el tiempo mesiánico. De ahí, como indica Scholem, que algunos apocalípticos simpatizarán con el ejercicio de esperar bajo ciertos cálculos los tiempos futuros de la redención y otros la entendieran como un momento incalculable y posible a ocurrir en cualquier instante, como en la sentencia del talmud: “Tres llegan inesperados: el Mesías, el hallazgo y el escorpión (*ibid*: 109)”. Es curioso que este aspecto imprevisible del tiempo mesiánico haya sido también adoptado por el cristianismo que, aunque concebía ya la

llegada del mesías, el tiempo final es diferido de su venida y lanzados a lo inesperado, tal como sucede en Pablo:

Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos para que no os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza [...] Nosotros, los que vivamos, los que quedamos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la voz dada por la voz del arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras. (1 Tes. 4 13-18). En lo que se refiere al tiempo y al momento, no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón de noche. Cuando digan: <<Paz y seguridad>>, entonces mismo de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta; y no escaparán (1 Tes. 5,3).

Mediante la doctrina de un *resto*, que ha muerto o vive en el mesías, que será salvado, sólo una parte quedará irredenta y es la que padecerá la catástrofe del fin del tiempo. Frente a la exigencia al acontecimiento mesiánico de una redención visible y positiva que al parecer no se cumple en proximidad, la irrupción mesiánica se diluye en espera de una especie de “redención última”, la cual parece adoptar dimensiones míticas y suprapolíticas. El criterio que da fuerza a esta operación divisoria es el mismo de la “visibilidad” del mesianismo, que espera ver una salvación en su plenitud positiva, ver en efecto las edificaciones que el mesías debe demostrar, cuando lo que tenemos de la irrupción mesiánica es una positividad que sólo puede mostrarse bajo la forma de la negatividad. Este criterio, concibe ya cualquier irrupción mesiánica como mero tránsito, como si hubiera una salvación más verdadera y definitiva que llegará sólo al final, del que nadie conoce ni las horas ni los días. Esta demanda de una salvación evidente, que demuestre los frutos visibles de la redención, y en el que podamos ver un final en el que en efecto todo esté resuelto, corre el riesgo de poder recubrir la redención con artilugios y simulacros aparentes. Y los monumentos y los templos, comenzarán a ser construidos. Estos artificios aparecerán como nuevos agentes y los “mesías” de la redención visible y aparente.

La conjetura de la llegada de la salvación en el tiempo futuro y al mismo tiempo la inminencia del día final, corresponden, según nuestro parecer, no a una fractura en dos polos del carácter apocalíptico en el mesianismo, sino a una intento de comprender y

conjugar una serie de elementos, en apariencia contradictorios, en una progresión de etapas, a saber: la catástrofe como dolores de parto del mesías, la catástrofe mesiánica que pone fin a la historia, la redención restauradora, el advenimiento del futuro utópico, la realización escatológica de una paz ininterrumpida y, finalmente, la idea de un final absoluto en el que incluso la época mesiánica perece. Ya sea que el tiempo mesiánico se encuentre lanzado a la posteridad del porvenir o a una inmediatez inesperada, el hecho es que una serie de vastos elementos, de temporalidades, de circunstancias sociales y la respuesta de la subjetividad a estas circunstancias, se retraían en aquello que se quiere decir con “tiempos mesiánicos”. Así, el mesianismo da cuenta de la complejidad y la amalgama de elementos que constituyen la liberación. De ahí que el mismo cálculo que quiere conocer los momentos y las horas abrace, a la vez, una posteridad lejana y la expectativa perentoria abandona todo pronóstico, arrojándose a una temporalidad del instante cualquiera. En cada uno de los casos hay un tipo muy particular de esperanza en la realización mesiánica con la que, sin embargo, ambas escapan de toda prognosis: “el Mesías no puede ser preparado. Viene de pronto, sin anunciarse, justo cuando menos se lo espera o cuando se ha perdido ya hace mucho la esperanza (ibíd: 110)”.

Lo imprevisible de la llegada del mesías en la tradición judía que Scholem nos enseña, contrarresta el temor de la llegada catastrófica del mesías. Pero el hecho de que la catástrofe esté relacionada con la redención nos lleva a buscar el engrane en el que mesianismo utópico y la apocalíptica forman un mismo cuerpo, hacia una comprensión en la que absorbe y sobrepasa la división entre apocalíptica y escatología profética que M. Buber proponía en *Caminos de utopía*, aunque también considera la convivencia de ambos elementos en el cristianismo y en la escatología socialista aunque de forma separada. En dicha obra, la apocalíptica es entendida como llena de determinismos y la humanidad no juega un papel en la redención, de tal modo que no puede apresurarla, pero tampoco frenarla, mientras que en la escatología profética la humanidad es constructora de su redención:

...hay dos formas fundamentales de escatología: una profética, que hace depender la preparación de la redención, en cualquier momento dado y en proporciones imprevisibles, de la fuerza de resolución de todo hombre a quien se dirija y una apocalíptica, para la cual

el proceso de redención fue fijado desde la eternidad en todos sus pormenores, con sus fechas y plazos, y para cuya realización los hombres sólo sirven de instrumento [...] La primera de estas formas fundamentales procede de Israel; la segunda del antiguo Irán (Buber; 2006:20-21).

En este sentido, afirmamos que el mesianismo es portador de una complejidad mayor, aparece como un articulador de los géneros de la redención en el que el final inevitable y destructivo se realiza bajo la irrupción de la actividad humana. De lo que estamos convencidos es que el género apocalíptico debe ser entendido como propiamente mesiánico, perteneciente al tiempo que la llegada del mesías despliega y no como un final que la tradición separa del tiempo mesiánico y del actor humano, como la modalidad que comprende el sentido destructivo de la redención y que aunque ésta guarde un aspecto restaurador, lo tiene sólo a la luz de la destrucción. Quizá no sea gratuito que el *Apocalipsis* de Juan sea una visión de la situación política e histórica que se está desatando a partir de la llegada del mesías.

[Paréntesis

Apocalipsis.

Los más conocidos textos del género apocalíptico, el *Apocalipsis* de Juan, al igual que el *Oráculo de Histaspes*, fueron constituidos como contragolpe de propaganda política a la publicidad de Cesar Augusto (Octaviano) como hijo de Dios (*Caesar Divi Filius*), paradigma del poder soberano que inaugura la posterior lógica de los cesares. Frente a esta divinización de la cabeza del poder imperial, responde una teología del mesías crucificado y resucitado como verdadero hijo de Dios. Una identificación entre los oprimidos del imperio y la figura del redentor que muere como criminal se amalgaman bajo una imagen que conecta con los pobres del imperio. En dicha literatura se describe una serie de luchas entre estas dos figuras, entre el mesías y el anticristo. La llegada del mesías desata una subversión contra el imperio y las naciones aliadas. Las batallas se dan bajo persecuciones y asedios del imperio al pueblo de Dios y los mesiánicos (seguidores de Jesús mesías). Describe una época precisa e inminente, pero también una historia de opresión en la que el cristianismo surge, se inserta y continúa. En ella la redención se revela como un desenvolvimiento doloroso y lleno de fracasos, comenzado ya por la ejecución del redentor. El gran imperio seduce a las naciones que viven y comercian con la marca de la Bestia, es decir, mediante el dinero que lleva inscrito a su Dios El César y va ganando, así, la partida a los oprimidos. Las naciones se postran ante él y le rinden culto. El enfrentamiento deja detrás una serie de víctimas que la tradición conoce como mártires. Pero el apocalíptico también promete consuelo bajo la contemplación de una victoria, que consta en mil años de paz para los

justos, los que han resistido la seducción del Dios del imperio y para los que han mantenido la militancia en su mesías. Este periodo no impide el retorno del enemigo que regresará con nuevas seducciones a las naciones. Por último, un juicio universal será el que ponga fin a todos los enfrentamientos y una Jerusalén celeste descenderá sustituyendo a la terrestre, cual realización plena de la restauración utópica.

Una estructura histórica es la que nos cuenta el *Apocalipsis*, con cierta intención de veracidad, que no entrega la consolación y complacencia sin pasar por una cruda cuota de realismo de la opresión inmediata, que no ve para cuándo llegarán los días finales de la gloria. Esa historia de lucha y la producción de víctimas en el proceso de liberación es el corazón y mensaje de la apocalíptica que la tendencia utópica quiere siempre resolver y curar. En ella tiene que pensarse el trasfondo político fuerte del mesianismo, ya que refleja la figura de la contraparte de la historia progresiva. La víctima o el mártir es sobre quien se teje un sentido complejo de la redención más allá de la positividad utópica, es decir, a través de los fracasos. La derrota, los vencidos, los muertos y un impulso de redención truncada, las victorias parciales, la revancha del mal, son las formas con las que el pensamiento de liberación está tejido en la *contemplación* de Juan, si se comprende históricamente como rupturas y quiebres. Es necesario ajustar cuentas con este tiempo apocalíptico para intentar acceder a la consistencia que el paradigma mesiánico adquiere como despliegue de su lucha de liberación en la historia de opresión y que en ella se asoma como su misterioso reverso.

La reciente arqueología en torno a los manuscritos del Mar Muerto, atribuidos a una secta derivada de los esenios, ha presentado evidencias que indican que sus textos principales guardan cierta relación con elementos presentes en el cristianismo primitivo y, sobre todo, en la visión mesiánica de la contemplación de Juan. Para la secta de Qumrán existirá una guerra final, en un tiempo cercano, entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas para la que estaban preparados. Pero el plan de su mesías se encuentra oculto y no trasciende al ámbito público, pertenece sólo a un grupo iniciado en los misterios del día final, que vive y está preparado para él. Este mesías oculto, muestra una figura originaria del subversivo clandestino (maestro del juicio final) que no debe revelarse y pertenece siempre al ambiente apocalíptico de la conspiración secreta, con miras a la destrucción de su antagonico. En el tránsito a la época en la que surgirá el cristianismo primitivo (el denominado periodo intertestamentario), se ha generado una figura de un “mesías catastrófico”, análoga al Siervo sufriente de Isaías, que muere de una manera violenta en el enfrentamiento con la Bestia imperial. El esquema característico de la muerte dramática y resurrección del mesías, corresponde a una escena apocalíptica que marca el tiempo de la desgracia y que da pie, propiamente, al desenvolvimiento de un final que no es sino desatado por el mesías que ha muerto y resucitado. El apocalíptico narra su presente que corre ante sus ojos como algo que fue, que es y que será. Designa un nuevo drama subyacente a los momentos de redención, en el que los tiempos, sin incurrir en contradicciones, confluyen y se contraponen. Curioso comportamiento que el tiempo adquiere a través de la catástrofe apocalíptica, que comienza con la muerte del mesías.

Israel Knohl, ha mostrado en su estudio *El mesías antes de Jesús. El Siervo sufriente en los manuscritos del Mar Muerto*, lo que podría denominarse una especie de origen histórico de lo que, para nosotros, aparece como una simbiosis entre la idea redención utópica y la apocalíptica. A partir de ciertas evidencias sobre la existencia de un líder mesiánico de la secta de Qumrán, aproximadamente al final de la época de Herodes el Grande, y cuya visión era derrotar al Rey de los *quittim* (El César) e instaurar la agradable

época de la salvación, comienzan las conjeturas sobre un suceso que transformará los valores de la redención. El hecho fue que dicho mesías ha fallado en su rebelión, ha sido, junto con sus camarillas, acribillado por los soldados romanos y está impedido de ser sepultado durante tres días:

Los himnos mesiánicos sugieren que durante unos pocos años los miembros de la secta de Qumrán pensaron que el momento de la redención había llegado ya. Creyeron que había comenzado una nueva era en la cual los lamentos habrían desaparecido y reinarían el gozo y la luz. Pero la realidad mostró ser muy diferente. Su mesías fue ajusticiado por los soldados romanos y su cuerpo fue dejado en las calles sin recibir sepultura durante tres días, como un criminal (Knohl; 2004: 63).

¿Qué fue lo que sintieron, se pregunta nuestro autor, los seguidores de su mesías al verlo insepulto y derrotado? De esto no podemos saber nada. Lo único que sabemos es que la idea de redención se vio, por lo menos para la secta, en una tremenda crisis en la que la llegada del mesías no podía entenderse ya en términos positivos de entrada a una época sin dominaciones y dolores. ¿Entonces la redención y su mesías ahora tienen que perder todo sentido y venirse abajo? O ¿la redención ahora tiene que cambiar de consistencia y transfigurarse en catástrofe? Precisamente, la redención aparecía marcada por el signo de la muerte del mesías, como apocalíptica. La encrucijada en la que se encontraba la secta de Qumrán, debió parecerse mucho a la de la comunidad cristiana al ver a su mesías crucificado, al igual que la que vivieron los discípulos del mesías Shabetai Zeví en las juderías del siglo XVII cuando éste “descendió al abismo del islam y el pecado”. ¿Cómo comprender esta forma en que la redención se ha mostrado como catástrofe?

Este es el tema del *Apocalipsis* de Juan, en el que se revela el elemento esencial del cristianismo en su sentido político más transparente: que aquel que se levantó para traer la liberación ha sido asesinado por los poderes del imperio ¿No ha dado aquí un giro la visión de la redención como evento de restauración positiva? Este final apocalíptico, que se realiza en fusión con el tiempo mesiánico, no es conclusivo y parece comprender que el tiempo mesiánico tiene que adoptar la forma catastrófica del sucumbir del mesías, es decir, de su muerte ¿No comienza bajo esta forma un tiempo mesiánico, un tiempo del final como historia de los mesías muertos, de los derrotados? Pero el misterio del curso de esta época mesiánico-apocalíptica, no puede reducirse a la tradicional visión donde la muerte del mesías es un medio necesario para el proceso de redención, que contempla el sacrificio como un requisito. Este misterio, más bien, tiene un trasfondo mucho mayor, que debe buscarse en su sentido político. De este modo, la dimensión política es la clave del misterio de la catástrofe que desata la llegada del mesías y su muerte. El mesías no muere como parte de un misterioso plan divino, sino que esta apocalíptica da sentido a su muerte en un contexto ideológico contra la teología del César, expone el hecho político de la muerte del redentor como consecuencia de su levantamiento mesiánico. Pero esto no significa que el núcleo político en sí, del que se deriva la teología de la catástrofe, sea permanecer en el fracaso, sino que se trata de comprender la trascendencia que se abre con la desgracia de aquel que es impedido en su tarea de liberación por su asesinato político.

Una novedosa experiencia tiene lugar en la forma en que ha resultado el proceso de liberación que, más allá de la redención positiva y victoriosa, asume una condición en la que se funde con la muerte del mesías como oprimido, como excluido en la cruz. Adviene, así, una tradición de apariciones mesiánicas bajo la consistencia y relación con los oprimidos y los muertos políticos, los mártires. Lo que la forma apocalíptica de este evento desata, es la realización de un final como “insistencia no concluyente” en el que el mesías

muerto activa, en quien hace experiencia de su acontecer (la redención en la derrota), una vez más, la acción mesiánica. Nuestra hipótesis es que la visión apocalíptica contempla un tiempo mesiánico como *un final realizado pero no sellado*, es decir, que subsiste bajo la asiduidad de la lucha de los mesías, los partisanos mesiánicos (los que son múltiples y uno en y por el paradigma del mesías que ha muerto), y éste es el tiempo propiamente político del final. Se trata de un final mesiánico activo en el tiempo, justo porque en el tiempo perece.

El mártir no es un modelo a la manera de una estrategia política, como la que adopta el fundamentalismo religioso bajo la forma del terrorismo, que es más bien la autoinmolación, sino la respuesta del poder frente a la sedición mesiánica. El fondo del mesías como mártir político consiste en que, en efecto, con su muerte pone fin a una dimensión del ámbito político dominador. Pero no sólo porque sea el sacrificio que detiene la lógica sacrificial, no sólo porque exhibe la injusticia del orden en su máxima perversidad, sino porque al tomar al mesías que ha sido muerto como el nuevo núcleo alrededor del cual gira la redención, de su ascensión como criterio del nuevo actor político, se abre un espectro que se pensaría aniquilado con la muerte del subversivo. La muerte del mesías en vez de concluir el proceso de liberación, inaugura una sucesión de vicarios de la actividad mesiánica. Esto no quiere decir que el mesías exija una serie de sacrificios que lo emulen, aunque el pesimismo realista del *Apocalipsis* también advierte ese destino frente a la Bestia. Del unguido crucificado se derivan dos unguidos que perseveran en la liberación mesiánica:

Ellos son los dos olivos que están en pie delante del Señor de la tierra (*Ap.* 11, 4) Estos tienen poder de cerrar el cielo para que no llueva los días en que profeticen; tienen también poder sobre las aguas para convertirlas en sangre, y poder de herir la tierra con toda clase de plagas, todas las veces que quieran. Pero cuando hayan terminado de dar testimonio, la Bestia que surja del Abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará. Y sus cadáveres, en la plaza de la Gran Ciudad, que simbólicamente se llama Sodoma o Egipto, allí donde su Señor fue crucificado (*Ap.* 11, 6-9).

Bajo el terreno político que, como esqueleto, sustenta la teología apocalíptica del mesías asesinado, se evidencia el trasfondo de la historia de la opresión y la liberación. Ésta guarda el núcleo fundamental de la comprensión mesiánica y política, del hecho de que la lucha liberadora no consiste en perseguir una imagen utópica de un mundo idílico, sino en ponerse en conexión con la “negatividad insistente”, el mesías muerto de la historia. Por la derrota y por la muerte de los mesías, la negatividad persiste insistiendo, mas la muerte y la derrota no es el signo propio de lo mesiánico (es sólo una contingencia con la que se topa la lucha de liberación), sino la resurrección que abre el espacio del retorno del mesías. Y dicho espacio en el margen de una lucha constreñida de su presente, de cada presente, de cada ruptura, antes de toda escatología. De lo que esta apocalíptica quiere hablarnos es de la realización de lo mesiánico en la forma de la negatividad. Porque llevamos la marca, el impulso, de los muertos que cayeron por manos del poder en busca de la redención, en la que estamos inscritos y de ahí adopta la redención su nueva consistencia. Una consistencia que se descubre de manera inesperada como la persistencia mesiánica a pesar de las derrotas pasadas, que guarda un tipo de consumación en la que se desvela un núcleo en el que lo mesiánico se realiza en negativo y en una temporalidad de lo no definitivo.

Para el autor del *Apocalipsis* el mesías no ha venido de una vez por todas, sino que su llegada, al mismo tiempo que sella su misión, en cuanto particularidad, abre un final como el tiempo de las réplicas apocalípticas que desata la sucesión histórica de los mesías.

El mesiánico, que el autor simboliza con la imagen del Cordero, parece representar a todos los que han muerto en la lucha por la liberación y a todos los que resisten en su militancia, como si estos estuvieran incorporados o superpuestos bajo el mismo signo de la vocación de ser el mesías una vez que éste ha muerto:

Los diez cuernos que has visto son diez reyes [...] Están todos de acuerdo en entregar a la Bestia el poder y la potestad que ellos tienen. Estos harán la guerra al Cordero, pero el Cordero [...] los vencerá en unión con los suyos, los llamados, elegidos y fieles (*Ap.* 17, 12-149).

En cuanto al final escatológico como realización del reino futuro y la ciudad celeste (la Jerusalén mesiánica), con la que Juan da una esperanza a los que se entienden inscritos en el proceso de las luchas de liberación y de los justos derrotados que persisten, parece significar la completa asunción del mártir por la redención como criterio absoluto de la ciudad. La negatividad, que son los mismos sujetos de la lucha, se vuelve el principio. Ante una ciudad mesiánica que refleja la imagen de lo completo y la restauración propia del tiempo futuro, se conserva una anomalía que dio origen al interregno apocalíptico, la imagen del liberador sacrificado: “Pero no vi Santuario alguno en ella [en la ciudad de la Jerusalén mesiánica]; porque el Señor Todo poderoso y el Cordero es su Santuario (*Ap.* 21, 22)”. Parece ser, para esta contemplación, que el final utópico no es más que una extensión del elemento que desata la apocalíptica, en la que lo que se creía un paso en el desarrollo de la redención (la muerte del liberador) es asumido tan profundamente como aquello que continúa arrojando luces sobre toda la ciudad.

Sabemos que la tradición comunista, tuvo en buen concepto el *Apocalipsis* de Juan, pues su contenido reflejaba una visión revolucionaria radical, en tanto se enfrentaba al imperio y auspiciaba su destrucción. En 1883 F. Engels publicaba un pequeño artículo sobre dicho libro, donde se destaca el carácter incendiario del cristianismo primitivo y muestra más de una analogía con el socialismo en tanto movimiento revolucionario establecido por las masas. Para el filósofo, esta revelación muestra al mesianismo cristiano en su forma más originaria, libre de dogmas y como un texto contestatario:

Del pecado original ni rastro. Nada respecto de la trinidad. Jesús es <<el cordero>>, pero está subordinado a Dios [...] En lugar de un solo Espíritu santo están <<los siete espíritus de Dios>>. Los santos asesinados (los mártires) claman a Dios pidiendo venganza: <<Hasta cuando, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre de los que moran en la tierra>>, sentimiento que más tarde ha sido cuidadosamente eliminado del código moral de la cristiandad... (Marx-Engels; 1974: 325).

Resulta sintomático para el socialismo, que Engels se concentre, efectivamente, en la tarea de la revancha de las víctimas como el final victorioso que el *Apocalipsis* contempla, como el elemento propiamente revolucionario, cuando afirma en su ensayo *Sobre la historia del cristianismo primitivo*:

Aquí se predica la venganza, una sólida y honesta venganza contra los perseguidores de los cristianos [...] Es el sentido natural, libre de toda hipocresía, de que se está librando una lucha y de que *à la guerre comme à la guerre* (ibid: 425)

junto al sacrificio del Cordero, el inminente regreso de Cristo y el reinado milenarista que pronto debe nacer, forman su contenido esencial. Esta fe sobrevive sólo gracias a una activa propaganda, a una implacable lucha contra el enemigo interior y exterior, a la orgullosa posición revolucionaria ante los jueces paganos y el martirio confiado en la victoria (ibíd: 424).

Afirmando el sentido revolucionario del mesianismo y su batalla apocalíptica, que sucede a la llegada del mesías asesinado y los mártires en él, el punto esencial no puede reducirse a la victoria final que recompone el mundo de catástrofes. En la victoria escatológica, la política parece entrar en una especie de anulación mediante un final escatológico que es un remedio a la realidad, en una inversión más allá de la política. Si el sentido revolucionario se busca únicamente en esta inversión al final de la historia de catástrofes y en un estado de cosas resuelto, entonces los muertos políticos son sólo los escalones necesarios que la historia de la salvación tiene que pisar para llegar a su meta. Por el contrario, creemos que la revelación de Juan asume un elemento políticamente esencial y es el que propiamente nos interesa, que es el hecho de partir y conservar como principio al mesías. Lo cual refiere no una meta ni un escenario final del tiempo, ni tampoco un proceso, sino, sobre todo, una consistencia que le ha sido revelada. La idea de revolución, como así la de redención, y por ende la política en sí, tiene que también pensar en su consistencia y no sólo en su tarea escatológica.

En la apocalíptica, según nuestra opinión, el final significa, paradójicamente, la imposibilidad de conclusión definitiva. Aquí lo importante de la visión apocalíptica ya no es que la historia adquiera un final, sino que el final adquiere una sucesión histórica en la que la catástrofe mesiánica se vuelve una recurrencia en la historia. Nos preguntamos ¿qué significa esto? Lo que entendemos es que la lógica resultante de la asunción histórica y política del mesianismo concreto, de la redención truncada con la muerte del mesías, nos afirma en una realidad tremendamente negativa y operante en la actualidad. En dicha realidad apocalíptica del tiempo mesiánico, la liberación está en relación constante con el *facto* político más básico del que emana una trascendencia política, paradigmática: los liberadores enfrentados a los suplicios políticos y derrotados. En dicha asunción la política se constituye con otro templo.]

Finalmente, la percepción del tiempo mesiánico como algo imprevisible, a veces inminente pero incalculable y otras calculable pero situado en el fin de los tiempos, ha resultado en una insidiosa formulación que podría expresar, más allá de los conflictos frente a la apocalíptica, la inmediatez del tiempo mesiánico pero con una expectativa incierta. Se trata de la imagen del ocultamiento del mesías, que ha venido y está entre nosotros, pero está aguardando cierto momento para su revelación política.

La idea del mesianismo, que se pretendió como no obediente a las determinaciones históricas y fuerzas humanas, tan arrojada a la espontaneidad de la providencia misma, revela, bajo el *theologumenon* del ocultamiento del mesías, que existen elementos que

condicionan su aparición y que él aguarda. La leyenda del ocultamiento del mesías pretende explicar la modalidad de inminencia que, sin embargo, no resuelve a manifestarse. No es, entonces, que la venida del mesías se encuentre como algo absolutamente incierto y del cual desconocemos sus condiciones externas, políticas, de su aparición. No es que la redención sea totalmente un factor sorpresivo de lo político, un secreto o designio de una fuerza trascendente que es inaccesible para el hombre. Frente a la ya citada afirmación de Scholem, según la cual el mesías no puede ser preparado, sino que viene de pronto, la *haggadá* del mesías oculto la confronta sin eliminar dicho razonamiento: hay un escenario mesiánico en el que el mesías ya ha surgido (las condiciones ya están dadas), pero sin revelarse aún ni mostrar su plan liberador.

En efecto, el mesías no puede ser preparado como un artificio, pero tampoco surge como generación espontánea, sino que es aquello que emerge de la catástrofe política y social, no es la elaboración de un “candidato” a la casilla mesiánica, sino que es originado desde las fuerzas exteriores de la catástrofe y la circunstancia que un ser con sensibilidad mesiánica habita. No conocemos la certeza de donde vendrá el mesías, pero sabemos que ha surgido ya y que sólo espera el momento decisivo de su aparición. Al parecer, así es la revelación del misterio del ocultamiento del mesías, emergerá ahí en cualquiera de entre la humanidad, en quien la catástrofe esté siendo recibida y esté en la relación propicia con ella, dejando surgir su ser mesiánico, en espera del momento en el que sea reclamado por la circunstancia. El mesías está oculto, pero la presencia de su imperiosa emergencia está asegurada. Incluso el mesías en cada uno de nosotros está oculto. Lo mesiánico está siempre ahí y que sólo se manifiesta cuando todo está absolutamente arrojado a la perdición, ahí donde incluso la esperanza se ha perdido ya. Ahí donde pareciera que la necesidad del mesías ya no es requerida, es cuando el mesías ve la pertinencia de su llegada. Cuando ya nadie acude al auxilio de los clamores de la catástrofe social es cuando en verdad puede surgir la responsabilidad singular. Este escenario pesimista, extremadamente desolado y resignado es el que quizá necesita el mesías para llegar inexorablemente: “Desde el mismo momento de la catástrofe más profunda se da ya la posibilidad de la salvación. <<Israel habla a su Dios: ¿cuándo nos salvarás? Él contesta:

Cuando os hayáis hundido hasta el escalón más bajo, en aquella hora os salvaré (*Midrash Tehillim* al Salmo 45, 3.) >> (Scholem, 2000: 110)”.

Es profunda, entonces, según la leyenda mesiánica, la catástrofe que a alguien interpela para inter-venir en el mundo como el mesías y, mientras tanto, él permanece en un estado de ocultamiento sin dejarse ver, sin salir a la luz, escondido y exiliado, según un mito, entre los pobres y leprosos a las puertas de Roma. Para el mundo secreto en el que el mesías se genera, la imagen más clara lo coloca en el lugar de los excluidos: “...un Mesías oculto y siempre a la espera, que ha tomado muchas formas, aunque en verdad ninguna más grandiosa que aquella que, en una ambiciosa anticipación, sitúa al Mesías en la ciudad eterna, entre los mendigos y enfermos a las puertas de Roma (Ibídem)”.

Esta leyenda, en otra comprensión resultó también profética para Scholem, pues indica dos dimensiones propiamente políticas del mesianismo, en cuanto parece signar y diferenciar una relación que judaísmo y cristianismo sostuvieron con Roma. La implicación de la leyenda donde el mesías se encuentra a las puertas de Roma, contiene dos símbolos que diferencian, según Scholem, el mesianismo judío del cristiano. Por un lado, en su origen, el cristianismo era una joven expresión de las ramificaciones del árbol que era el judaísmo y su mesianismo continuaba de forma total el enfrentamiento de éste al colonialismo romano. Sin embargo, mediante la misión de expansión del mensaje cristiano a los pueblos paganos y al cabo de cuatro siglos de penetración dentro de la *plebs* del imperio, el cristianismo se convertiría en la cabeza del imperio. El judaísmo, en cambio, pretende marcar su total antagonismo frente al imperio con el símbolo de un mesías que siempre se mantiene fuera, en las puertas de Roma, entre los excluidos del imperio:

Esta imponente <<fábula rabínica>> data del siglo II, mucho antes de aquella Roma que había destruido el Templo y expulsado a Israel al exilio se convirtiera en sede del vicario de Cristo y de la naciente iglesia con pretensiones de hegemonía y consumación mesiánica. Esta antítesis simbólica entre el verdadero Mesías sentado en las puertas de Roma y la cabeza de la cristiandad ahí entronizada acompañará la imagen mesiánica judía durante siglos. En más de una ocasión sabemos que aspirantes a la dignidad de Mesías han peregrinado a Roma para, sentados junto al puente del castillo de Sant’Angelo, cumplir este ritual simbólico (ibídem).

Es interesante que la fábula que Scholem trae a colación, sitúe para él una dimensión histórica y política en la que cristianismo y judaísmo se distancian bajo dos determinadas formas de mesianismo, uno exterior y otro que ha cumplido una tarea de pretensiones hegemónicas y consumaciones mesiánicas. Ambas corresponden a dos composiciones políticas, en apariencias distintas, del mesianismo. Dicha comprensión del mesianismo bajo el simbolismo que la fábula rabínica presenta es paradigmática, pero sigue siendo superficial con respecto a la comprensión de la composición política del mesianismo. El problema subyacente sigue siendo el de los alcances políticos del mesianismo. De una opción de orígenes mesiánicos, que es el cristianismo, y de propagación su mensaje revolucionario, junto con su impulso de transformación del mundo, a lo largo de su historia resultaría en una organización que se extendió por el mundo ganando hegemonía hasta fungir como fundamento de los imperios. Sabemos que el cristianismo dará un radical giro y de perseguido se convertirá en perseguidor, justamente porque su mesianismo caería en la trampa política que lo absorbería y recubriría bajo una teología política imperial. Sin embargo, la intención propagadora de la transformación, hegemónica en este sentido, no pertenece a una especie de mesianismo deformado, sino que constituye el sentido esencial de la incursión mesiánica.

El problema no fue su intención de buscar una propagación hacia los gentiles y alcanzar una hegemonía construida desde lo popular, ni siquiera el hecho de relacionarse con el poder de los Estados, sino que en dicho proceso no pudo concebir la forma de realización de su negatividad política, convirtiéndose en una religión que había neutralizado su mesianismo en una reserva de lo político, pero que era incluida en la ideología del poder en un espacio donde su mesianicidad había quedado desactivada. En otro alcance se pretende situar la vía propiamente judía del mesianismo en una posición política siempre exterior al poder imperial, mantenido como un proceso interno del pueblo judío porque, como sabemos, una tendencia sionista contemporánea ha optado por la realización del pueblo de Israel en el Estado. Las diferencias del mesianismo cristiano y judío, con respecto a su relación con el Poder comienzan a diluirse, al igual que en ambos existen

posturas de carácter ortodoxo o crítico que se posicionan como una reserva crítica a los poderes.

Al mesianismo le acompaña una intención de penetrar en el Poder, transformarlo para su disolución, que la apocalíptica llevará a su radicalidad. El sentido político de la idea mesiánica no puede dividirse en una tendencia hegemónica y una anti hegemónica, porque justamente significaría ignorar la fuerza del mesianismo que hemos descubierto, en donde destrucción y restauración obran juntas en el final mesiánico y donde no debe separarse su negatividad de su aspecto restaurador, mediante el cual su proceder es transformador y avanza sobre lo corrupto para ponerle un fin y restaurarlo. Su dimensión política subyace incluso la dicotomía que Scholem establece entre “mesianismo visible”, como experiencia real y concreta, al que aspira el judaísmo (con la paradoja de que se mantiene a reserva con el Poder imperial pero con la posibilidad de realizar un Poder nacional) y el “mesianismo invisible” en el que el cristianismo asume en la interioridad espiritual el mesianismo como lugar de su realización (con la paradoja que éste se convierte en el fundamento de los imperios). Sin embargo, el problema que se mantiene latente en el mesianismo es pensar la naturaleza política del mesianismo que queda siempre como un interrogante.

El punto esencial del mesianismo es un acontecer como transformación, ya sea interior o exterior. La fábula rabínica de la espera del mesías a las puertas del imperio romano nos proporciona la imagen pertinente del umbral político en la que el mesianismo se sitúa: el momento en el que el mesías aguarda ya sea para su reserva o para su entrada. En este sentido, el ritual de sentarse a las puertas de Roma como signo mesiánico que la fábula sugiere, de igual manera que aquella imagen que se hará cumplir en la que el mesías entra en a Jerusalén montado en un asno, guarda todavía un trasfondo político con el que judaísmo y cristianismo, como dos impulsos mesiánicos, deben ajustar cuentas y descubrir la esencia bajo la que son hermanadas. El mesianismo también guarda el problema vigente hasta nuestros días de dos paradigmas revolucionarios: la de la permanencia a las afueras y al margen del imperio y la que cruza las puertas del imperio y se establece ganando hegemonía. Tal división cristaliza dos tipos de mesianismo y ahí éste queda desarmado como fuerza política penetrante.

4. *Crisis del mesianismo y cambio de paradigma. Entre la interioridad y la objetividad del mesianismo*

Como hemos indicado en el apartado anterior, donde se problematizan las potencias críticas de la idea mesiánica descrita por G. Scholem, se instala la idea de que el mesianismo es una experiencia palpable, pública, histórica y exaltábamos una característica curiosa que el autor mismo usa para precisar subrayadamente el mesianismo que es la de ser “visible”. Taubes indica que esta incisiva clasificación de la idea mesiánica, bajo la caracterización de “visible”, para separarlo radicalmente de lo “invisible” (de su paso a un nivel espiritual o un proceso de interiorización), no es resultado de un análisis histórico. Más bien, dicha clasificación podría estar motivada por el prejuicio de querer ofrecer una reconstrucción de lo mesiánico de cara a la controversia entre judaísmo y cristianismo:

El método de Scholem de repartir la torta mesiánica no me parece el resultado de un análisis histórico. No es el resultado de haber visto la dinámica interna actualizada en un entorno histórico concreto, sino más bien un resto pendiente de la clásica controversia judío-cristiana de la Edad Media. Yo pensaría más bien que una confrontación estática como ésta de las concepciones judías y cristiana de la redención oscurece la dinámica interna de la idea mesiánica (Taubes, 2007: 46).

El mesianismo, para Scholem, no es tal si no es un *facto* verificable que se compruebe ante los ojos. La transformación de la idea mesiánica hacia la ocupación de un espacio en el que había permanecido inédito, la interioridad, que era impensable hasta el mesianismo cristiano, se debe a la capacidad de penetración de la potencia transformadora del mesianismo. Taubes nos propone situarnos en el escenario de una secta o grupo en torno al mesías, dónde la llegada de éste no ha producido mayor transformación visible en el mundo concreto de las cosas. ¿Qué podría decirse entonces de un movimiento reconocido como mesiánico que no consiga dejar efectos visibles? Taubes afirma que a partir de la imposibilidad de que el mesianismo cumpla con una redención que se refleje en el mundo visible de lo empírico, se ha revelado la dimensión interior (invisible) hacia donde debió viajar lo mesiánico para subsistir como movimiento. Sin embargo no se trató únicamente de una estrategia, sino de su capacidad de trastocar la subjetividad e insertarse en ella generando una conciencia, y también frente al hecho de que el movimiento

mesiánico se había truncado con la muerte del fundador. No podría tener otro campo de realización que entre sus seguidores.

Con el cristianismo se asistió propiamente a un movimiento en torno a un mesías y en torno a una relación con la redención de una manera distinta a la de la sola esperanza que, aunque no la agotaba, permanecía a través de que el evento mesiánico se había cumplido ya de otra manera. Taubes, a diferencia de Scholem, no quiere establecer una división entre dos ideas de redención, la judía y la cristiana, sino lo que hace es mostrar que la interiorización es parte de la lógica propia del mesianismo frente a un mundo en el que las expectativas del mesianismo no pueden cumplirse en el mundo objetivo y la fe mesiánica empieza a desmoronarse:

Imaginemos la dialéctica de la vivencia mesiánica de un grupo en el momento en el que la profecía de la redención no se cumple. No es el “mundo” el que se desmorona, sino que la esperanza de la redención se desintegra. Sin embargo, si la comunidad mesiánica no se tambalea gracias a su certeza interior, la vivencia mesiánica debe volverse hacia el interior; la redención debe entenderse como un acontecimiento que se lleva a cabo en la esfera espiritual reflejada en el alma humana. La interiorización no es una línea divisoria entre judaísmo y cristianismo, sino que caracteriza una crisis dentro de la misma escatología judía –en el cristianismo paulino así como en el movimiento sabatino del siglo XVII–. ¿De qué otra manera puede definirse la redención, después de que el mesías no ha redimido el mundo exterior, sino trasladándola a la interioridad? (ibíd: 46).

La crisis del mesianismo en cuanto su realización objetiva produce un cambio de paradigma que vino a complementar la intención de cambiar el mundo objetivo, encontrado un sustento de lo mesiánico en la interioridad, un ámbito distinto e inédito en el que una experiencia mesiánica se había desarrollado. De una idea de redención marcada por la idea de una liberación política y nacional se repliega en una redención que debe ocurrir primero en cada uno de los sujetos. Si, para Scholem, la interiorización no es más que una *huida* de lo concreto, una especie de pérdida de compromiso con el mundo y la historia y la generación de una redención ficticia que se da en el mundo invisible de la espiritualidad, para Taubes es el rescate mismo de lo mesiánico. El mesianismo, bajo la única dimensión de lo concreto y visible, mira hacia su decadencia con el mundo mismo. Si la idea mesiánica no tiene, como para el judío, otro destino que el mundo visible donde la

redención pueda ser tangible, ésta no puede subsistir fuera de este escenario y se encontraría arrojada al hecho de que lo mesiánico no puede ser una experiencia que el hombre puede poseer, sino que es un hecho que solamente ocurre fuera de la subjetividad, en lo objetivo.

La crisis del cumplimiento de la salvación en las cosas terrenas ocurre también porque el mundo terreno mismo entra en estado de crisis, mediante una querrela con la legitimidad, por la condena y muerte del mesías a manos de la ley. La legalidad (el mundo de la *Halajá*), que sostiene el mundo concreto y es en este mundo *halájico* donde existe la posibilidad de que la redención se cumpla como algo visible, se ve cuestionada frente al asesinato del justo, nada menos que el redentor que ha muerto por manos de la ley. Para Pablo de Tarso existe una crisis de la ley, lo que significa una crisis del mundo, que el mesías ha puesto en evidencia con su muerte y entra en una nueva lógica en la que lo mesiánico no puede de ninguna manera estar ligado con un mundo que vive una crisis de ilegitimidad y tiene que viajar a otro ámbito más allá de lo puramente concreto para existir. Lo que ocurre con la crisis del mundo-ley y el mesías, no es la producción de un trasmundo y una separación de dos ámbitos, sino que debe advenir, tal como lo concibió Pablo, el fin de la ley, el fin de las estructuras que organizan y sustentan el mundo. Lo que se abre y se inaugura con la crisis del mundo y el fin de la ley es la interiorización de la redención y el mesías, lo que produce la subjetividad con un fuero interno:

A diferencia de Scholem, yo diría que la estrategia de Pablo para superar la ley no estuvo determinada por motivos prácticos, el ceder “a un impulso externo”, sino que fue consecuencia directa de su “lógica immanente”, después de haber aceptado un mesías que fue crucificado con razón en ejercicio de la ley. *Tant pis* para la ley, dice Pablo y, conforme a esto, debe desarrollar su teología mesiánica de una manera “totalmente antinómica”, que culmina –según Pablo– en la comprobación de que el mesías crucificado es “el fin de la ley” (*Rom*, 10, 4). (Ibíd: 46-47).

El mundo de la *Halajá*, de la legalidad, este mundo exterior y concreto, no puede abrazar lo mesiánico porque lo mesiánico es aquello que lo pone en crisis y, en la lógica de Pablo, la ley se derrumba con la llegada del mesías. Dado que no hay un ámbito legítimo en el mundo concreto en donde lo mesiánico pueda cumplirse y frente a la no producción de

efectos visibles es necesario que la comunidad de seguidores y creyentes en el mesías hagan, por lo pronto, permanecer dicha experiencia en su interioridad. Taubes muestra que dicha interiorización que da origen al campo de la conciencia, que es el invento de Pablo, nunca es del todo puramente interioridad pura, sino que entra en conflicto con el mundo exterior y se encamina a la construcción de otra lógica de la organización política. La interioridad del mesianismo no es una experiencia que nos aparte del mundo, sino que es la *sede o estancia* en la que este permanece como la experiencia de un mesías que ha venido a traer una redención inédita en cada subjetividad para operar en el mundo mismo: “La conciencia no es de ninguna manera “inexistente, interioridad pura”. Es interior pero se encuentra en tensión permanente con el mundo y nos obliga a construir sutilezas para franquear la brecha entre ella y el mundo exterior” (Ibíd: 47).

La interiorización de lo mesiánico bien podría equivaler a la constitución de una institucionalidad que, antes asignado su cumplimiento a la proyección de lo público, ahora ocurre en la subjetividad misma y no sólo en lo exterior y aparente. En lo interior se ha instaurado lo mesiánico, va hacia lo exterior, forjando una especie de “institución orgánica” que no se encuentra fuera de la subjetividad, como ocurre con toda institución política al igual que la ley, sino en la persona misma. Lo que Taubes critica esencialmente a Scholem es el haber levantado una barrera infranqueable entre el mesianismo judío y el mesianismo cristiano, lo cual no permite comprender la evolución de la idea mesiánica y el cambio hacia un paradigma complementario que se ha dado en la historia de éste. Es curioso que sólo los dos mesianismos que han perdurado en la historia, a saber el de Jesús de Nazaret y la del Sabatai Sevi en el siglo XVII, ha sido porque en ellos se ha interpretado la vida y muerte del mesías para la comunidad de los creyentes. Es decir, que la vida de un mesías se ha convertida en un drama, en un paradigma que se convierte en representable, regulador o ejemplo de la vida de una comunidad. No por nada, la vida de Jesús el mesías se convirtió en el paradigma de vida de las órdenes monásticas, como el movimiento franciscano.

Pablo de Tarso construyendo la teología mesiánica para las comunidades cristianas y un Natán de Gaza que interpreta la esquizofrenia de un místico como dolores mesiánicos, son el ejemplo de que la experiencia mesiánica es un aspecto que llega a nivel tan íntimos

de interiorización, donde una figura mesiánica llega a imprimirse en la vida interior de una persona. Si hay algo que se interioriza de la idea mesiánica es, desde luego el ejemplo de la vida del mesías, interpretada en el drama de la redención. De hecho, la permanencia del mesianismo cristiano puede deberse en parte a la interiorización de que la comunidad de los creyentes tienen de la vida de Jesús a través de su pasión y muerte, del drama mesiánico. No sólo la doctrina y el mensaje del mesías son objeto de interpretación, sino que la vida misma del mesías puede volverse, como en la *ekklessia* cristiana, objeto de canon y dogma: “Sólo resultaron duraderos los movimientos en los que se interpreta la vida del mesías (...) No hay música mesiánica hasta que no hay interpretación. El mesías es sólo el tema de una sinfonía compuesta por espíritus temerarios como Pablo de Tarso o Nathan von Gaza” (Ibíd: 48).

En la última parte de su texto “El mesianismo y su precio”, Taubes se dedica al intento de G. Scholem de calcular el precio del mesianismo. Parte de una declaración del historiador sobre el movimiento jasídico, donde se indica que dicho movimiento había traído una intensidad novedosa en la historia del judaísmo, traía también una interiorización por la cual renunciaba al ámbito mismo de lo mesiánico objetivo. El mesianismo, para Scholem, se anula como fuerza histórica cuando éste ha sido capturado por la interiorización, abandona su ámbito de realización que lo hace caracterizarse como un fenómeno perceptible. El judaísmo, aunque íntimo al mesianismo, pudo prescindir de alguna manera de esta energía durante el tiempo del exilio bajo la hegemonía rabínica, y comenzar a rechazar los intentos mesiánicos con los cuales se pretendía irrumpir en la historia, tachándolos de *pseudo-mesianismo*. El punto es que no existía, para un sector reticente a los impulsos mesiánicos como el rabínico, ni interiorización, por reclamar una realidad comprobable al mesías, ni concreción, pues se tomaba como usurpación de lo mesiánico a cualquier movimiento con pretensiones mesiánicas. Sin embargo, Taubes claramente propone la interiorización del mesianismo para que este evite caer en abismos catastróficos (como en el sionismo del Estado de Israel) y debe reformularse su concepción de realización en la historia y, desde luego, su relación y su lugar con respecto a lo político:

Si la idea mesiánica no se interioriza en el judaísmo, puede convertir el pasaje de la redención en un apocalipsis encendido en llamas. Si se quiere ingresar irrevocablemente en

la historia, es necesario protegerse de la ilusión de que la redención (inclusos los mismos comienzos de la redención, *atchalta geulah!*) se lleva a cabo sobre el escenario de la historia. Pues todo intento de lograr la redención sin un intento de modificación de la idea mesiánica en el nivel de la historia conduce directamente al abismo. (Ibíd: 51).

Tanto lo que denominamos, con J. Taubes, un cambio de paradigma en la visión del mesianismo, como la distinción y filiación entre judaísmo y cristianismo, han significado no sólo una controversia teológica, sino una escisión que constituyen en el fondo dos desenlaces políticos distintos. Si, como hemos visto, el mesianismo en el judaísmo conjugaba una serie de tendencias utópicas con el ideal de un reinado anticolonial aún por venir (que no se decantó en un establecimiento político definitivo), el cristianismo marcó en la creencia de que el mesías había llegado ya, el comienzo de un vía hacia el establecimiento institucional desde la subjetividad, originariamente alternativo. Primero en la forma de una comunidad con cierta organización (*ekklesia*), hasta su crecimiento en una institución macro-estructural que convivía con los estados imperiales como una gran autoridad espiritual, constituyendo una parte de la nueva maquinaria gubernamental que pervivirá hasta la modernidad.

La diferencia clave entre el judaísmo y el cristianismo se concentra en aquella controversia en torno a la figura del mesías. Mientras que la teología cristiana reclamaba para su mesías una autoridad filial con Dios (hijo de Dios), el judaísmo concibió tal teología como una herejía que inserta una revuelta en la unidad y “supremacía” de la divinidad. Si atendemos las insistencias de G. Scholem sobre las precisiones que diferencian el mesianismo judío del cristiano, encontramos que la visión del primero es absolutamente política. Aunque en el cristianismo existe todavía esa dimensión política de manera fuerte, inaugura, sin embargo, un nuevo ámbito de lo que podemos denominar “política transmundana”, paralela a su convivencia con los poderes concretos. En ésta, la trascendencia divina encontraba una nueva mediación política con atribuciones divinas y humanas. Comienza la configuración analógica de la figura de Cristo como una de las piezas esenciales del fundamento del poder político occidental.

Taubes, en su ensayo “La controversia entre judaísmo y cristianismo”, expresa cómo la idea de un hijo de Dios en la articulación con la figura del mesías significa para el judaísmo una blasfemia: “... desde la perspectiva judía, el reparto de la divinidad entre “padre” e “hijo” divide la esencia divina: fue y será entendido por la sinagoga simplemente como blasfemia (ibíd.: 90)”. El conflicto entre cristianismo y judaísmo se reduce en las formas de concebir la figura del mesías y, más aún, al hecho mismo de la asunción de un mesías. Pues siempre las tendencias mesiánicas dentro del judaísmo fueron siempre consideradas heréticas, sobre todo cuando la vida judía se había constituido a través de la *Torá*, la *Halajá*, y aparece un mesías, como es claro en la Tesis de Pablo, que se postula como el fin de la ley:

La historia cristiana, la pretensión de Jesús de ser el mesías y la teología paulina de Cristo como el fin de la ley no son en modo alguno “acontecimientos únicos para el judaísmo, sino cosas que aparecían una y otra vez en el modelo básico judío de la existencia religiosa. El cristianismo representa una crisis que es “típica” en la historia judía y en la que se expresa una típica “herejía” judía: el mesianismo antinómico –la creencia de que con la llegada del mesías lo importante de la salvación será la fe en él y no el cumplimiento de la ley – (ibid: 96).

¿Qué forma de convivencia armónica podría existir dentro del judaísmo entre la *Halajá* y el elemento del mesías si el segundo trae el fin de la primera? A primera vista ninguna. Aunque en el judaísmo el mesianismo se conserva como esperanza de lo siempre por venir, donde se posterga su llegada. Esta operación de postergar las tendencias mesiánicas comienza a operar también en el cristianismo, cuando éste entra a establecerse en formas jurídicas y en plena articulación con los estados, en donde su energía originaria comienza a ser incómoda. Lo que significaba un fin de la ley está siendo siempre pospuesto a un futuro escatológico y de esta manera, se le hace al mesianismo convivir con la ley.

El fenómeno de una escisión clara entre judaísmo y cristianismo es la permanencia del pueblo judío en torno a la *Halajá*, frente a la decantación de los cristianos en torno a la fe en el mesías. Mesías y *Halajá* marcan, entonces, dos desenlaces políticos al parecer distintos. Uno bajo la ley y a la expectativa de un mesías siempre postergado en el porvenir; otro bajo la creencia de que el evento del fin de la ley ha sido cumplido bajo un actor que funge una ley viviente, la cumple y le pone fin. Es claro, que la primera vía es la de la

espera y la segunda es la que opta por aceptar un mesías. Si acudimos al término con el cual se clasifica la tendencia mesiánica, la *herejía*, nos permite concebir por lo menos una intención general que este guarda con respecto a la tradición. El término herejía proviene del griego *hairesis* y designa, antes de su connotación negativa, simplemente el hecho de tomar una opción, de *decisión o elección* que se define en la situación de *crisis* en la que la *hairesis* surge. De esta forma, el mesianismo aparece como un rasgo absoluto de definición política, como una toma de partida, decisión o elección de una opción.

Una vez que se aceptado un mesías, bajo la concepción de que éste es la excepción definitiva de la ley, tiene que plantearse necesariamente un re-comienzo del mundo y la realidad a partir de él. Aceptar un mesías, implica el despliegue de una nueva organización en tanto que es el elemento que pone fin a la *Halajá*, pues se encuentra ahora, inevitablemente, en el espacio que aquella ocupaba, en sustitución de ésta. Lo que pone fin es ahora comienzo, pero no como simple reforma de la ley, sino que el mesías funge como criterio de una nueva forma vida. Aparece el reto y la cuestión sobre qué tipo de organización, institución o ley puede contener lo mesiánico o si definitivamente nada más que la interioridad de la conciencia es la sede de la redención mesiánica. El mesías no significa una reforma de la legalidad, sino otra forma paradigmática de lo político. Esta nueva teología mesiánica que gestaría al cristianismo, según nuestra comprensión, se trataba de la constitución de un ámbito que pretendía agregar un elemento mucho más elevado, de trascendencia, a la mera política mundana y tiene sus recintos en la existencia interior. Posteriormente la Iglesia se inserta en el escenario político y en ella un mesianismo que harán convivir con el Estado. Sin duda el mesianismo se habrá transformado en una nueva figura que guarda una ambivalencia. Por lado establece una relación con los poderes mundanos y por otro lo hace manteniéndose ajeno desde la trascendencia. En el intento de comprender la nueva forma de lo político que trae el mesías, una vez que ha cumplido y puesto fin a la ley, trascendiendo las formas de este mundo y, al mismo tiempo, lidiando con él, es que el mesías fue colocado en un limbo teológico político que, al cabo de la historia, terminará por abandonarlo y recluirlo a un campo metafísico más allá de lo político.

Taubes, al proponer la interiorización del mesianismo para apartarse de sus peligros de coincidir con los poderes políticos, está dando cuenta de esa misma exigencia de trascendencia, aunque en un sentido político anárquico. Sin embargo, nos encontramos frente a otra variante de la dicotomía en la que se coloca el mesianismo: por un lado la que ve la realización de lo mesiánico en una vía concreta y en la objetividad del Estado y por otro lado la vía de la interiorización individual, anárquica. En ambas posturas que se disputan el mesianismo se encuentra una estructura clásica de lo político, la anarquía contra el Estado, en donde el mesianismo queda atrapado sin acceder propiamente a *su política*. Sin embargo, debemos reconocer que la vía anárquica, con su viraje o cambio de paradigma de la objetividad como lugar de realización del mesianismo hacia la interioridad subjetiva, proporciona un punto de partida fundamental, del que sin embargo creemos que es ahí donde todo, para el mesianismo, comienza. No sólo es la interiorización del mesianismo una forma de prevenirse de sus peligros al hacerse Estado, sino, sobre todo, la intención de crear un ámbito político realmente inédito. Se trata de un aspecto más profundo que sólo el hecho de pensar que el mesianismo como fuerza antinómica trasciende lo político y la institución en su interiorización, sino que la interiorización, que conlleva la transformación de la subjetividad, implica una exteriorización, la posibilidad de una instauración política de consistencias diferentes a las del Estado. ¿Cuál es la configuración del mesianismo en esta interioridad? ¿Cuál es su relación de esta interioridad con el afuera de los otros y del mundo? No la respuesta de lleno a estas preguntas es lo que aquí platearemos, sino las condiciones de cómo el mesianismo, en tanto paradigma y elemento de la crítica, puede situarse frente a estos ámbitos. Si no se intenta abordar este aspecto para la comprensión del problema político desde el mesianismo y sólo nos situamos en la interioridad para enfrentar el peligro de la realización del mesianismo en lo objetivo del Estado, caeríamos en otro peligro como en el que cayó el cristianismo en su retiro a la vida espiritual puramente individual, incluso en una comunidad aislada creyentes y en una despolitización de su doctrina.

Pensar en cuál es la lógica y cuales los elementos de esa transformación del orden de este mundo, cuya intención expresa el mesianismo, es nuestra tarea. Es decir, el mundo y la transformación que el paradigma mesiánico exige no está propiamente más allá de lo

político, pero sí de la política como la conocemos, lo cual nos lleva a repensar que la lógica política que el mesianismo guarda. Conocemos una expresión histórica del desarrollo de una opción mesiánica que fue el cristianismo y sus evoluciones históricas, en cuyo transcurso se fueron fundiendo con las figuras políticas dominadoras, influenciándolas en el mejor de los casos, hasta darles una legitimación, produciendo lo que conocemos como teología política. Así, pues, frente a la “evolución” histórica del cristianismo su tendencia antinómica comienza a desaparecer, quedando inoperante su operación revolucionaria frente a las estructuras del poder. Sucedió que adoptó la forma de la legitimidad en la que su función es darle autoridad a la ley y al poder. Dicha autoridad solo pudo otorgársela mientras esta permanecía sentada en el trono de la trascendencia. Se inaugura una perversa dialéctica entre el poder y cristo, en la que el mesías es retornado a la forma de la ley que pretendía superar. Pablo, que concibió que después del fin de la ley por el mesías, advenía la ley del mesías, ley de la fe (*nomos pisteos*) o ley del amor, es decir, aquello que no puede tener la forma de ley, quizá fue la última expresión clara de la antinomia cristiana y del mesías como nuevo fundamento de una vida novedosa. Al no poder abordar y desplegar dicha antinomia, el mesianismo en el mundo occidental simplemente se agregó a las formas del poder existente como una función subordinada a la ley.

De este modo, podemos plantear nuestro problema de la siguiente manera: mientras la llegada del mesías se mantenga fuera de la historia, como sucede en la concepción judía, el mesianismo permanece en una indecisión política como una tendencia utópica que lo mantiene al margen de las formas del poder. Pero cuando se acepta un mesías, como en el cristianismo, la política encuentra su nuevo comienzo y su instauración organizativa, pero sí no descubre la clave de la creación de nuevas instituciones corre el riesgo de fundirse con el poder vigente.

BREVE TRANSITO HISTÓRICO-LÓGICO

IMPLICACIONES DEL PASAJE DEL MESIANISMO AL CRISTIANISMO IMPERIAL.

En una visión crítica de la historia mundial, E. Dussel expone un momento crucial para la política: “la revolución política del judaísmo y de su heterodoxia cristiano-mesiánica”. Se trata de una experiencia histórica que significará la bisagra entre la época antigua y la modernidad. Es también una clave para una política de la liberación. Estaríamos ante el origen de la constitución histórica del elemento que atravesará distintas épocas hasta la llamada época “secular” y que aún sigue enviándonos su radiación.

La efervescencia del mesianismo en la palestina del siglo I significó el surgimiento histórico de la conciencia de la intersubjetividad crítica desde la alteridad de las víctimas. Se trata de la insurrección de la alteridad propiamente como un actor político, inédita en los anteriores sistemas políticos de la antigüedad. Es necesario distinguir entre Cristiandad y cristianismo. El cristianismo, es una religión crítico-mesiánica, profética y política que aglutina en su concepción a los pobres y esclavos del imperio. De la Cristiandad decimos que es la subordinación del cristianismo a las estructuras políticas, económicas, a la cultura mediterránea helénico-romana con Constantino en el siglo IV y sobreviviente hasta la actualidad en el imperialismo norteamericano:

La concepción política crítica de la tradición semita y cristiana bajo la dominación helénica y romana es por lo general mal interpretada, dada la confusión entre cristianismo y Cristiandad. El cristianismo es una religión crítico mesiánica, de clara significación político-profética desde los pobres y esclavos del Imperio romano. La Cristiandad, por el contrario, inaugurada principalmente por Constantino en el Imperio oriental, bizantino, desde el siglo IV, subordina confusamente la religión cristiana a las estructuras político-económicas, a la cultura mediterránea helenístico-romana (Dussel; 2007: 72).

Las revueltas semitas del judaísmo, el cristianismo y el islam produjeron una transformación en el antiguo orden político, en tanto que generan un nuevo criterio político desde las víctimas. Resulta paradigmático el levantamiento del movimiento mesiánico de

Jeshúa de Nazareth, en la Palestina ocupada por el dominio romano-helénico. Su movimiento lanzará una fuerte crítica a la fetichización de la institución política del Templo en complicidad con el gobierno local romano. Con la predica de la llegada de una liberación de los pobres, excluidos del sistema y la proclamación de un Reino cuyo actor y finalidad son los oprimidos, hace tambalear los fundamentos de la estructura política dominante: "...abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel, incluyendo a todas las naciones (*ethnê*) [...] en su nueva alianza intersubjetiva. Es un <<reino>> escatológico universal; un postulado ético-político (ibíd: 73)".

El movimiento de Jeshúa de Nazareth consiste en dirigirse hacia la materia de lo que filosóficamente Dussel denomina con la meta-categoría de "Exterioridad", que hace referencia los excluidos, situados más allá del sistema. En una de sus clásicas enseñanzas (*midrash* del samaritano), aquel maestro responde a la pregunta ¿Quién es mi prójimo? ¿Quién es el sujeto que realiza la experiencia de justicia, de proximidad? En el relato aparece una víctima en la totalidad, un hombre que ha sido asaltado y dejado fuera del camino. Entonces pasó por ahí una autoridad del Templo y lo más prestigiado de la sociedad de la época (un sacerdote y un levita), que ignoran la responsabilidad por el tirado en el camino y pasaron de largo para no impurificarse hacia el cumplimiento de su actividad cultural en el Templo. Por último, pasó por ahí un samaritano (despreciados por cierta cultura hegemónica del pueblo judío) que tuvo solidaridad con la víctima. Con dicha crítica, el fundador del cristianismo establece las categorías fundamentales de una política alternativa, que para Dussel son dos: a) El orden establecido o la Totalidad y b) la trascendencia en dos sentidos, como exterioridad política al orden y como horizonte a la temporalidad histórica, lo utópico, lo más allá de la situación presente. Aparece, sin embargo, una tercera categoría que Dussel no ignora, pero no es precisada aquí con la suficiente fuerza con respecto a las metacategorías, la categoría misma que atraviesa de alguna manera la tensión entre Totalidad-Exterioridad, la de mesías que encarna la figura del fundador⁷.

⁷ Mi sugerencia es que debemos entender el mesías como el nuevo término que la exterioridad adopta mediante su interpelación desde el sufrimiento para irrumpir en la totalidad.

La praxis de Jeshua de Nazaret realiza una crítica a la ley fetichizada (estructura del orden establecido) que nubla el cumplimiento de responsabilidad con el otro y que incluso mata en nombre del cumplimiento de la legalidad. Pero al mismo tiempo es proclamado como mesías, vieja figura judía de un rey nacional justo y liberador del cual era imagen el Rey David, lo cual significa una conformación más revolucionaria, popular y políticamente profunda del mesianismo: “Al superar Jeshua el estrecho nacionalismo de lagunas sectas judías, se abre un amplio horizonte [...] desde una esperanza mesiánica universal, pero al mismo tiempo mina la pretensión teocrática del mesianismo político davídico de ciertos grupos de su pueblo y abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel... (ibíd: 73)”.

[Paréntesis

Descenso de la monarquía a lo popular

Es cierto que el mesianismo se constituyó bajo la forma política de un Rey que se convirtió en paradigmática con la figura del Rey David, aunque lo importante es que se trataba de otra consistencia de lo monárquico, a saber de una monarquía redentora. Con dicha figura se configura un nuevo paradigma de la redención. Sabemos que el relato de la liberación del pueblo de Israel de Egipto (Éxodo) precisa un modelo fundante de la redención en la que de alguna manera podemos encontrar ciertas figuras mesiánicas como la de Moisés o Josué que conquista la tierra prometida, pero cuyo centro del proceso dramático de redención se encuentra en la salida hacia la tierra prometida y en la formulación de la ley de Moisés. Sin embargo, así como la pulsión de redención no se detuvo en el paradigma exódico, el mesianismo tampoco se contiene en sus figuras simbólicas y trasciende las figuras históricas que lo determinan, de tal manera que existe en dicho paradigma una lógica interna, subyacente a sus símbolos y figuras, que se desprende hacia otros sitios según su “lógica mesiánica”. Es así que proponemos que una vez que se constituyó el mesianismo como un paradigma de redención arraigado y elevado a una dignidad monárquica, éste comienza a descender a un ámbito absolutamente popular en el que su lógica abandona la figuras elevadas de la monarquía y adquiere otras consistencias. Aunque el sentido monárquico no desaparece estrictamente, pues en el imaginario el mesías es Rey, su contenido está lleno de elementos populares, desciende con los pobres y excluidos. Entonces, el mesías no es ya sólo un Rey y se convierte en una figura que adquiere su fuerza y sentido por sí misma, poniendo entre paréntesis la forma “Rey”, el mesías, el ungido, se convierte en el actor popular de la liberación. La figura comienza a adquirir un aura de partisano revolucionario.

En un ambiente religioso y político encendido por los clamores de un pueblo, el mesianismo alcanza una dimensión absolutamente popular. En estas circunstancias políticas surge el cristianismo. Se trata del tiempo en el que comienza a arder un fuerte ambiente mesiánico en Jerusalén. Con un movimiento mesiánico que apareció como innovador por su fuerte carga popular y la exaltación del servicio, una fuerte crítica al fetichismo de las intuiciones del Templo y de la ley, el hecho de una condena a muerte dramática entre lo

más bajo de la sociedad, la construcción de una teología de la derrota y de la resurrección, se constituye una imagen fuerte de subversión a la esencia de la estructura del mundo, que establecerá una *stasis* con el imperio romano y el culto al César. La figura mesiánica se desprende de aires monárquicos y comienza a constituirse como la figura del revolucionario, del rebelde. Como paradigma del antagonismo radical contra el imperio, el surgimiento de lo mesiánico se erige como una categoría política anticolonial de liberación. Tenemos, entonces, el origen de una lógica revolucionaria. A este respecto J. Taubes afirmaba sobre la *Carta a los Romanos* de Pablo: "... la carta a los Romanos es una teología política, una declaración política de guerra a los césares (Taubes; 2007: p. 31). Y como el asunto de la carta es la crítica a la ley a partir de un crucificado considerado el mesías y muerto por la ley, estamos ante una inversión radical no sólo de las formas, sino de la esencia estructural del orden: "El *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* en la cruz. Es una enormidad en cuya comparación son nada todos los aprendices de revolucionarios" (ibíd., p. 39).

Se origina, pues, un nuevo paradigma de redención en donde una subjetividad es el lugar de la cristalización de todos los clamores populares y que funge como ejemplo y criterio de organización que, mediante una lógica de la fidelidad de sus militantes, constituye una comunidad en torno al evento y la figura mesiánica. Pero ¿qué significa el surgimiento de un nuevo paradigma de redención frente al anterior que proporcionaba un cierto modelo de liberación y una ley bajo la que un pueblo obtiene una forma política través de un *ethos* bien constituido? El paradigma del éxodo constituye uno de los mito fundacional de un pueblo a través de la obtención de una tierra y una ley, una liberación que funda nación. En cambio, el mesianismo funciona como un nuevo paradigma de liberación posterior a todo establecimiento de un pueblo, funciona en su interior, como liberación dentro de una antigua liberación fundacional que ha constituido ya una nación. No es que el mesianismo sea sólo un nuevo paradigma en cuanto se sitúa posterior al éxodo, sino que es nuevo porque el mesianismo saca a la luz un elemento que se encuentra por debajo del modelo del éxodo y de la idea de liberación política, es lo que está siempre enterrado en la profundidad del viejo modelo de redención. El mesianismo es el núcleo esencial que hace posibles y articula diversas potencias que emergen dentro de un proceso de liberación.

El mesianismo, en su sentido más primordial, da en la clave de todo paradigma posible de la redención, es decir, se encargaba de llegar al eslabón de los modelos de redención y responde a un clamor inmediato del agente liberador: ¿Quién vendrá? ¿Quién responderá? En sentido estricto el paradigma del éxodo no debe confundirse con el paradigma de la redención mesiánica, pues el último se trata de la centralidad de la figura del agente y sus efectos. Se trata también de la encarnación de una negatividad que en el modelo exódico se encuentra desplegada en procesos más allá de la subjetividad, como la Torá, la entrada a la tierra prometida, algo que resulta en cierto grado impersonal aunque la figura de Moisés tiene un peso muy importante. Hay algo de la redención del éxodo que se separa de Moisés y pasa a la ley, a la fundación de nación. Moisés está en función de esas realizaciones, pero el hecho de concentrarse en la figura del agente liberador por parte del paradigma mesiánico pone en el centro al sujeto como el aspecto fundamental donde se despliega la redención. Incluso se trata del elemento que queda irredento en el antiguo paradigma, lo que la ley no ha podido transformar: la subjetividad]

En esta dimensión, nuestro personaje histórico entra en fuerte conflicto con las autoridades políticas, tanto con la figura del César como con el Sacerdote del Templo. Es acusado de sedición política, enjuiciado y sentenciado a muerte por los poderes coloniales en complicidad con las autoridades judías después de una praxis ético-política de servicio y enseñanzas a los pobres, anunciándolos/llamándolos a ser actores de un nuevo reino. Ahora aparece una subjetividad revolucionaria originaria que expresa el arcano de la acción política liberadora. Su muerte dramática y la interpretación de ésta como un elemento fundamental dentro del proceso de liberación, acuñaba con fuerza una nueva figura y consistencia del “sujeto político crítico”, que se volverá paradigmático en la historia. En este punto Dussel adopta la posición de F. Hinkelamert, cuando indica:

...constituye un sujeto rebelde que entiende su rebelión como una necesaria extensión de la propia ley mosaica. Jeshua, se ve en todos los evangelios, es este sujeto rebelde que pide a todos los seres humanos seguirle. No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores, aun en el caso de que la revolución devore al sujeto revolucionario rebelde que estaba en su inicio (ibíd.: 76).

A partir de esta figura revolucionaria se constituyó una comunidad de seguidores de este ungido (*krhsthós/meshiakh*), que fueron denominados *khristianoí*. Comunidad principalmente de pobres, perseguidos, esclavos, excluidos y desplazados inmigrantes por el dominio romano-helenístico, que se organizaron en comunidad de bienes o socialismo primitivo. En lo sucesivo del tiempo el movimiento que surgía de Galilea a Jerusalén se extiende a Samaria, Antioquia, Éfeso, Corinto, Atenas, Alejandría, hasta llegar al seno del imperio romano. La profunda organización de estos grupos (*ekklesias*) se convertía en una institución política de la cual no existía precedente alguno y abrazaba fuertemente elementos de legitimidad, situándose desde los oprimidos, que en el poder político no existía. Debido a este elemento ético-político que refundaba la trascendencia desde la exterioridad de los oprimidos, la comunidad mesiánica se plantea como alterna de las potestades dominadoras. No solamente se trata de una comunidad crítica o una comunidad ética, como bien apunta Dussel, sino que creemos que se trata de una especie de contra-gobierno, un “Estado-Comunidad”, cuya intención debió haber sido la fundación de otra política.

Sabemos que las primeras comunidades cristianas, organizadas en *ekklesias* se forjaron en estrecho vínculo con el mensaje y ejemplo de su fundador a partir de la cual una nueva política se estaba gestando lentamente desde las bases sociales como un *estado* alternativo. Paolo Prodi ha mostrado, en *Una Historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, cómo siempre ha existido una ósmosis entre las estructuras sacrales y las jurídico-políticas. Esta operación, lejos de sacralizar el derecho y el poder político, consistía en arrebatarse para la trascendencia divina las atribuciones de estas esferas profanas y se constituye bajo ellas con un contenido distinto, de justicia. De esta manera, la teología fue desde sus orígenes el intento de fundar una política otra, bajo la creación de instituciones mesiánicas:

Por primera vez en Israel la justicia se ve sustraída al poder y restituida a la esfera de lo sacro: con la idea de Pacto, de Alianza, que lo involucra en primera persona, Yahvé se torna directamente garante de la justicia de la esfera social y política [...] la afirmación de la santidad no lleva a una sacralización del derecho sino a una dialéctica entre el orden de Yahvé y el orden natural del mundo: la presencia de Dios desacraliza las instituciones [...] Aparece, pues la posibilidad de un fuero, de una sede de administración de la justicia que no se identifica con el Estado y que a veces puede cuajar en un anti-Estado: la ira y el amor de Dios encuentra, como expresión no excepcional sino en cierto modo institucionalizada para administrar justicia... (Prodi; 2008: 23-24).

De igual modo, a la *ekklesia* cristiana desde sus orígenes no le fue para nada ajeno el impulso de una organización institucional. La tuvo y de dimensiones jurídicas que se fueron erigiendo como un embrionario *estado* alternativo a partir de una regeneración o restitución de las estructuras hacia la justicia y de una concepción del poder desde el mesianismo, en un nivel de las relaciones interpersonales y comunitarias. La joven organización comenzó a poner las formas políticas y jurídicas al servicio de su mesianismo, creando sus propias autoridades y organismos que podían dirimir conflictos jurídicos e impartir justicia a partir de su paradigma mesiánico. Antes del siglo IV (la denominada era constantiniana) la organización mesiánica tenía ya una importante estructura política de base e iba plantando de alguna manera las raíces de un auténtico poder legítimo:

Es muy conocido el proceso organizativo de las instituciones eclesiásticas, especialmente en las diócesis, sobre las estructuras administrativas del imperio romano; pero ese fenómeno no es sólo exterior e involucra a toda la estructura interna de la iglesia en el lenguaje, las experiencias lingüísticas y litúrgicas, las ideas [...] Dentro de este marco específico se desarrolla en los padres de la iglesia, ya desde el siglo II, la doctrina relativa a Cristo como sumo legislador y la relativa a la existencia de una ley divina coincidente de la ley natural [...] La apelación a una justicia superior a las leyes escritas no sigue siendo abstracta, sino que comienza a concretarse en una serie de principios [...] Esto lleva, pues, aun proceso de juridización de las normas de comportamiento de la comunidad y a un proceso de fundación ética del derecho nunca antes conocido (ibíd.: 28-29).

A lo largo de las contingencias históricas dicha comunidad alternativa al poder establecido, fue reducida a ocupar un lugar dentro de lo que ya hemos denominado, con P. Prodi, maquinaria gubernamental, como un alma de la maquinaria del poder. Aunque la iglesia no desapareció, sí perdió su energía de irrupción mesiánica. Aquella organización que aparecía inédita y alternativa en cuanto fungía como contenedora de un mesianismo, fue subsumida como un puente a la trascendencia para construir una nueva maquinaria de poder, legitimada por lo que fue en su origen un movimiento liberador. Comienza, así, la denominada inversión del cristianismo, que no es sino el freno de la construcción política desde su mesianismo, del embrión que habría de regenerar las formas de la administración del poder y la justicia. Por el contrario esa lógica se detuvo y la teología fue ahora puesta al servicio del poder, cuando originariamente el mesianismo cristiano fue el intento de poner a su servicio las formas del poder para conducirlos hacia la redención y la justicia. En este proceder histórico del mesianismo en ósmosis con las estructuras políticas que quiere refundar a profundidad, encuentra un perfecto paralelismo con la tesis I sobre la historia de Walter Benjamin.

Si bien siempre hubo una ósmosis entre religión cristiana y poder político, uno queriendo aportar virtud al poder y otro queriendo otorgar poder y determinación a la virtud, lo que sucedió es que realmente mantuvieron sin desarrollo las posibilidades de pensar la política desde esa nueva experiencia de organización que el mesianismo concentraba. El hecho claro es que en esa tensión dialéctica en la que religión y política se han mantenido, el carácter mesiánico se encuentra capturado, olvidado y está siendo siempre, a lo largo de la historia, devorado por el otro polo de la tensión dialéctica de la

historia, que es la política mundana. En la historia, el mesianismo cristiano, tuvo siempre que enfrentarse a formas políticas constituidas, escenario que, en el mejor de los casos, se realizó como una simbiosis entre religiosidad cristiana y poder político, pero no su pleno despliegue. El desenlace de estas tensiones conformó una teología política.

Una vez diseminado el cristianismo por todo el imperio comienzan a surgir una joven filosofía secular, sobre todo frente al problema teológico-político de los cristianos con respecto al Estado y sus dioses. Primeramente se situaban desde una tradición de pensamiento distinta a la del imperio, la semita, desde la cual planteaban su crítica desde otros horizontes epistemológicos. Taciano, militante cristiano, defendía la separación del Estado y la vida religiosa. También afirmaba que no debían ser antagónicas las leyes del Estado con la vida religiosa de los cristianos, por lo cual negaban el estatuto divino del emperador, lo que era un crimen político y por lo mismo eran perseguidos.

En el 324 Constantino es investido como único emperador con el apoyo de los cristianos en Oriente, lo que dará unidad al imperio. Ahora el cristianismo se vuelve en religión lícita y oficial. Después de ser originalmente una comunidad crítica se convierte en fundamento del Estado. La autoridad eclesial de la comunidad cristiana se mezcla con la esfera del poder imperial del César, formando un nuevo cuerpo político: el cesaro-papismo del Sacro Imperio romano.

La organización política del imperio bizantino tiene especial interés porque es el eslabón histórico que une el origen del cristianismo, el imperio romano latino y helenista, el mundo musulmán, la cristiandad latino-germánica con el Renacimiento italiano [...] El emperador romano Constantino <<dedica>> la ciudad de Constantinopla el 11 de mayo del 330 d. C. como nueva y única capital del Imperio. Los obispos de la antigua ciudad de Bizancio [...] son ahora instituidos por el mismo emperador. Los Césares pronunciaban la fórmula siguiente al investir de poder al nuevo patriarca: <<La Santa Trinidad, que me ha dado el *imperium*, te confiere el patriarcado de la Nueva Roma [...] La institución eclesial ha negociado su situación preferencial a cambio de dar al Imperio la legitimación divina. Se trata de un cesaro-papismo fuertemente organizado; mantendrá a la Iglesia bajo su hegemonía traicionando ésta la propuesta política de Jeshua de Nazareth (Dussel; 2007: 80).

Opinamos que la clave de este encuentro de opuestos está en el hecho mismo que el cristianismo se fue comprendiendo como una vía exterior al poder, pero sin una salida

política precisa una vez comprendiendo el evento mesiánico como un ruptura política. Debido a sus reservas a pensarse como una posible opción de poder político estrictamente mesiánico, tal como en sus comienzos, decidió permanecer como una institución religiosa, comunidad ética, que, aunque crítica de los poderes, dejaba fuera de su jurisdicción profética al poder efectivo. En cambio, debido a su popularidad y expansión en las bases populares, pero sin un proyecto político incisivo de su mesianismo (ya que nunca el reino que anunciaba cristo fue pensable porque fue pensado como un postulado escatológico) más allá de la comunidad ético-religiosa, se vuelve un sector con el que el poder imperial tenía que negociar⁸. La función del mesianismo era instaurar otro proyecto político y profundo que siempre se mantuvo impensado, mas no jugar un papel al lado del poder ya existente justamente para legitimar una figura ajena y absolutamente distinta a éste. De esta manera, creemos que la denominada inversión del cristianismo no se debe únicamente a la corrupción de la iglesia, sino que, además de las condiciones históricas en las que imperio y cristianismo se articularon, el cristianismo siempre estuvo imposibilitado de pensar el poder político desde su mesianismo. Esto porque su mesianismo fue ascendido a las alturas como mera oposición absoluta, en donde las categorías políticas fueron elevadas a la trascendencia en vez de insertar el mesianismo en la política terrenal. De esta manera al querer alcanzar incidencia política sólo pudo hacerlo a expensas del poder vigente mediante el mecanismo de la legitimación trascendente. Al mismo tiempo que pretendía influenciar al poder se mantenía en reserva secular con la sustracción que le proporcionaba el Reino de los cielos, que no es de este mundo.

¿Entonces qué ha pasado aquí con la imagen del actor revolucionario si éste ya no es el eslabón de lo nuevo, sino el fundamento de su contrario? Que éste ha sido dejado sin efecto, que su potencia ha sido recluida a un espacio en el que ha sido desactivada. En este

⁸ “Constantino es coronado único emperador, apoyado ya en la presencia multitudinaria de los cristianos en Oriente, en Grecia, en el Egipto copto y alejandrino, en Anatolia (la región más poblada del imperio) y en la Antioquía seléucida, el cristianismo, de perseguido, de comunidad ética crítica, se tornará lentamente en el fundamento de una nueva legitimidad sagrada del Estado [...] Las iglesias cristianas negociarán, traicionando su inspiración originaria, con las monarquías o Estados la posibilidad de su colaboración en ese proceso legitimador. De haber sido una comunidad crítica se transformarán contradictoriamente en el nuevo <<fundamento del Estado>> (como expresará en coherencia con su lógica política de la Cristiandad germánica Hegel, y correctamente criticará Marx según la tradición cristiana primitiva) [...] legitimando ahora la opresión de las nuevas víctimas del Imperio <<cristiano>>, que con Teodosio (379-375 d.C.) queda definitivamente estructurado. (ibíd.: 80)”.

sentido, creo que la tesis de la inversión del cristianismo a partir del S. IV, que Dussel enuncia, debe ser profundizada, pues el problema no sólo se sitúa en la operación que el poder realiza con él ni tampoco exclusivamente en la corrupción del movimiento mismo, sino en aquello que sigue siendo actualmente la piedra de tropiezo para los procesos de liberación, que es cómo asumir la ruptura, la negatividad hacia una salida política y cómo conservar el elemento mesiánico en el proceso de construcción de lo nuevo. Al mismo tiempo en que el cristianismo se convertía en fundamento del imperio⁹, existía como una institución que se apartaba del mundo y sus tentaciones, releendo el texto y adoptando la visión comunitaria de los primeros cristianos. Así, también comienzan a criticar la legitimación del Estado “y su perpetua rebeldía significará un resto crítico creativo, solidario con los pobres del imperio (ibíd.: 81)”. Sin embargo, hay que resaltar que esa postura crítica que una parte de la iglesia siempre ha mantenido como reserva establecida, aislada en su ejercicio y su compromiso con los excluidos.

Igualmente aparecen a lo largo del imperio bizantino vastas escuelas de pensadores cristianos críticos de Estado, que adoptarán la filosofía neoplatónica para enriquecer al cristianismo, logrando una síntesis semito-cristiana. Clemente de Alejandría (145-215), Orígenes (185-253), Basilio (330-379), Gregorio Nazianceno (329-389), Gregorio de Niza (333-395), Juan Crisóstomo (344- 407). Durante esta época histórica se construyen dos elementos fundamentales para la filosofía política: el concepto de libertad y la radical, reflexiva y responsable subjetividad (la persona/*prósopon*). En la discusión con los gnósticos y maniqueos (que explicaban el mal como efecto de un defecto demiúrgico de la creación, coetáneo a la materia y al cuerpo) sobre el origen del mal, surgen como respuesta la atribución de los actos al sujeto, que es autónomo y libre. El mal entonces tiene el origen en los actos del hombre, en la conducción y mal uso de su libertad, por lo tanto el hombre es absolutamente responsable. En torno a la figura de Cristo la escuela de Alejandría planteaba la tesis de que: si El verbo se hizo carne, exista una sola *hypóstasis* divina. La

⁹ Fundamento no operativo en lo político, pues no ejerce su mesianicidad, sino como fundamento desactivado que opera, más bien, en un nivel trascendente apartado del mundo, que tiene su propio reino y deja actuar al poder dominador. Para devenir fundamento el cristianismo debe ser transfigurado y olvidada su consistencia. El fundamento del Estado es un mesianismo desactivado, se convierte en el culto “impolítico” de los sujetos que conforman la estructura política. El carácter divisorio entre cristianismo y política propicia al Estado el fundamento perfecto, idóneo, que otorga una fuerte y mística legitimidad que, sin embargo, no operará en lo política con su ruptura mesiánica.

escuela de Antioquia, en cambio, pensaba en dos naturalezas, una humana y una divina, a la que el concilio de Constantinopla en el 448 precisa que son dos naturalezas en una persona. El punto fundamental de estas tesis es el surgimiento del concepto filosófico de persona, “subjetividad singularizima”. Así, el eslabón de la subjetividad se presenta a través de la cuestión de la encarnación mesiánica.

Hasta el 453 subsistirá el imperio bizantino, después de una época gloriosa política y cultural, del cual diversas estructuras serán la base del derecho y la política musulmana, del imperio latino-germánico o eslavo, el mundo musulmán comenzará a expandirse hasta ser la más grande cultura clásica en conexión con otras culturas. El imperio romano dominaba militar y económicamente el Oriente helénico, pero no culturalmente. Después de la invasión musulmana atraviesa una condición periférica, la denominada “Edad Media” (periodización que sólo es válida para la cultura europea occidental).

Agustín de Hipona (354-430) será el filósofo que formulará el fundamento de la Cristiandad latino-germánica. Se situó en un puente entre el decadente Imperio romano latino-Occidental y la Europa latina-germana en constitución. Su crítica al Imperio, desarrollada en *De civitate Dei*, consiste en la oposición de dos categorías políticas: 1) la ciudad terrena (el orden vigente y dominador) y 2) la ciudad celeste (la idea regulativa de la utopía posible y que guía la emancipación), que corresponden, en la interpretación de Dussel, a las categorías de la filosofía de la liberación “Totalidad-Exterioridad”. Divide el orden político en dos mundos y en dos humanidades, en los hijos de Caín, que míticamente construye una ciudad terrena y los hijos de Abel que no funda ninguna ciudad sino que se mantiene peregrino en el mundo terrestre, pues pertenecen a la ciudad de Dios que tiene un origen trascendente.

Al ciudadano de la ciudad terrestre se le opone el *peregrino* en este mundo que es ciudadano de la ciudad trascendente, que para nuestro autor se trata de la comunidad crítica de los excluidos que se mantienen fuera de la institucionalidad vigente. Pero la categoría crítica de la ciudad celeste y el peregrino en el mundo como su ciudadano serán transgredidas y de ser una utopía regulativa se vuelve un dispositivo que se hará coincidir

con la ciudad terrestre. El Sacro Imperio romano germánico y el Estado Pontificio en Italia se comprenderán como la ciudad de Dios:

Lo cierto es que esta distinción radical será rápidamente privada de su carácter crítico. La Cristiandad medieval latino-germánica (sea el Sacro Imperio romano germánico entre los francos del norte o el Estado pontificio de Italia) se autointerpretará [...] como la <<ciudad de Dios>>, calificando al Islam de <<ciudad terrena>>. La trascendentalidad de la categoría crítica había sido invertida. El cristianismo crítico políticamente ante todo Estado se había tornado en el fundamento del Estado (cristiano mismo): el cristianismo se ha transformado en la Cristiandad (ibíd.: 86).

Una vez más, considero que la posibilidad de la inversión del cristianismo en su función con el Estado se da en parte por la ambigüedad en la que se vio atrapado el pensamiento cristiano y a la que dio prioridad con las imágenes de las dos ciudades, la inmanencia y la trascendencia. ¿Dónde encuentra aquí la irrupción mesiánica desde la que se debía pensar? Creo que la inversión y la ambigüedad del cristianismo con respecto a la política profana está en su imposibilidad de abordar la forma novedosa del mesianismo y su forma particular de negatividad creadora, siendo éste recluso a un espacio ajeno de la política, ya sea religiosamente u anárquicamente, como impolítico. En esta dicotomía el reino es inconmensurable y el mesías es impensado como nuevo término del reino que viene al mundo, imposibilitando al cristianismo experimentar nuevas lógicas de lo político. Más allá de la clásica dicotomía entre lo sagrado y lo profano en donde se coloca al mesianismo ¿es posible un mesianismo propiamente profano? Esto dicho frente a la inversión del cristianismo que ocurre como un mesianismo profanado.

Esta clásica división o “secularización” de dos ámbitos en los que lo político es dividido, opino, agrega una condición al hecho de que el cristianismo haya sido en diferentes momentos arrojado a la inversión y puesto a disposición del poder como legitimador, al mismo tiempo que era puesto en reserva en tanto que su reino no es de este mundo. La condición trascendente que siempre se le otorga a la idea del Reino (como en la ciudad celeste de Agustín) es lo que permite dejarla fuera de una posible “realización” política en el mundo, y que, más bien, adquiera, en su relación con la política, una función justificadora trascendente, propiamente teológica-política. Pues al no coincidir nunca con la

ciudad terrena, la ciudad celeste únicamente puede otorgar un criterio trascendente que el poder captura como su aparente postulado que, siendo inalcanzable, genera un espacio vacío donde sólo puede ocurrir una serie de negociaciones que resultan en legitimación y que al mismo tiempo le permite a la ciudad celeste permanecer en reserva con el mundo y juzgarlo. ¿Cuál son, entonces, las condiciones por las cuales es posible pensar una realización política de lo mesiánico que realmente nos permita desactivar el poder dominador que en su núcleo lleva la legitimación de un mesianismo aprisionado? Es necesario pesar otras estructuras de lo mesiánico. Ya que lo trascendente no puede ser posible en este mundo, entonces la trascendencia opera y se desenvuelve en un ámbito separado de la política concreta que, sin embargo, fundamenta. El núcleo de la legitimación del imperio es en el fondo el mesías, que es despolitizado, mutilado en su carga negativa, revolucionaria.

En las inversiones del cristianismo, la ruptura y la crítica está siendo siempre neutralizada, con lo cual podríamos sugerir que no sólo la inversión política del cristianismo se da como fenómeno de su corrupción histórica. No es sólo un problema histórico, sino también un problema de la falta de su comprensión de la lógica política propia que el evento mesiánico debe desatar. ¿Y si los peligros, ambigüedades, aplazamientos e inversiones en los que ha permanecido y caído el mesianismo judío y cristiano, no son únicamente resultado de los procesos históricos y contingentes, sino resultado de la imposibilidad de atender su nueva lógica? Debemos llegar a la lógica política propia del mesianismo y para esto es necesario rescatar el mesianismo que se ha suprimido en la teología política y exhibir que el fundamento teológico del poder no asume el mesianismo de aquello que pretende legitimarlo.

CAPITULO II

NEUTRALIZACIÓN DEL MESIANISMO EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA.

En 1922 C. Schmitt ponía en la escena de la teoría política, de la teoría del Estado y de la teoría jurídica, el concepto de “teología política” para enfrentarse críticamente al normativismo liberal y al “Estado de derecho” que a éste le acompaña. Con un corto tratado nuestro autor comienza recuperando el concepto de soberanía para dar cuenta de un ámbito anterior a cualquier constitución del derecho, mismo que inaugura propiamente el sentido de lo político y el contenido fundamental de lo que significa el Estado. Una fuerza que funda todo derecho, pero que puede decidir por encima de la norma sobre cuestiones políticas decisivas, es la atribución que define al Soberano: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009: 13).

Sobre la primera sentencia con la cual nos recibe la *Teología política* de Schmitt, se distinguen tres aspectos: 1) el Soberano, 2) la decisión y 3) la excepción. La comprensión de la soberanía tiene que realizarse al nivel de un concepto límite, no puede comprenderse en su sentido político con respecto al caso normal, sino al caso especial de la excepción, de la anomalía. Es así que el “estado de excepción” inaugura una situación que revela el espacio de lo político por excelencia, en la cual aparece una subjetividad propiamente política en la figura del soberano a través de la decisión. Dicha definición inmediatamente se coloca en mayor profundidad contra la definición tradicional y simple de la soberanía como “poder supremo y originario de mandar”.

En un caso concreto que excede el orden jurídico vigente, imprevisto para la normatividad y el formalismo de ley, que pone en peligro la existencia o la seguridad del Estado (estado de excepción), es que la soberanía se constituye y no existe propiamente de antemano. El sentido de la ley en su aplicación es el caso normal y este es el límite del normativismo jurídico que piensa lo político como mero “estado de derecho”. En dicha

concepción, el Estado, como lo político mismo, es identificado con la mera aplicación de la ley. A esto se debe que Kelsen o Krabbe, juristas neokantianos y liberales, entiendan que el Estado equivale al Derecho y que la soberanía está, desde luego, encerrada en los marcos de la ley, eliminando, según Schmitt, la figura del soberano. Así, nuestro autor, comienza a comprender la soberanía en su justa dimensión. Desde Bodino, encuentra la cuestión esencial que desvela un momento donde el derecho no determina totalmente lo político: “¿Hasta qué punto está el soberano sujeto a leyes y obligado frente a los estamentos sociales?” (*ibíd*: 15).

J. Bodino, pensaba que la república tiene el poder soberano perpetuo y absoluto. Plantea el escenario donde el Príncipe está, desde luego, obligado al pueblo con respecto a las promesas, pero existe un ámbito en el que definitivamente éste debe pasar por alto al pueblo. Este ámbito en el que el pueblo puede ser sobrepasado por el soberano es el de la necesidad urgente. Urgencia y necesidad son los casos en los que, según esta lógica política, necesariamente debe pensarse en la figura de un soberano que se escinde de la ley y las promesas hechas al pueblo. Así, frente a la necesidad, la urgencia o la seguridad se abre el espacio para una decisión, cuyo efecto es la soberanía. Porque en el caso excepcional, como detrás del estado de derecho mismo, incluso en la anterioridad de este último, existe una decisión. Si el mero derecho es el último referente de lo político, este termina frente a un caso de excepción, aplicándose sólo al caso normal.

El caso excepcional muestra la dimensión de un poder más allá de la norma y revela igualmente que el caso normal para el que la ley está hecha, se funda no en la razón que postula leyes, sino en la *decisión* misma. La decisión del poder soberano puede verse plenamente en el estado de excepción, pero incluso en la constitución originaria de un derecho, está supuesto un soberano que decide qué es amenaza o inseguridad para el orden. Tenemos, pues, una decisión antes del derecho. Schmitt pretende recuperar esa soberanía que la lógica jurídica del liberalismo desaparece en el estado de derecho, mostrando que: “el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma” (*ibíd.*, 16).

De esta manera, el Estado, y el concepto mismo de lo político, se amplía y no se reduce más a la norma, pues en el caso de la no aplicación de ésta o de un evento anómalo estaríamos en un reino distinto al político, en lo anárquico, donde no existirían atribuciones para abordar tales casos. Entonces, si se equipara el Estado con el estado de derecho no podría jugar frente a las anomalías que exceden o transgreden las leyes. El hecho es que el Estado siempre ha tomado atribuciones sobre estos y lo hace más allá de la norma, mediante la decisión. Existe siempre este espacio en el que aparece un soberano por encima del derecho. Sin embargo, el jurista alemán precisa que este fenómeno político no debe entenderse como mera anarquía, en el sentido de ausencia de ley. Por el contrario, el suceso del soberano que decide en la excepción no prescinde simplemente del estado de derecho, sino que sigue manteniendo un vínculo con éste, donde pasa a un término secundario en el momento de la necesidad. Pues la decisión tiene la forma de la suspensión por virtud del derecho a conservar el orden, dentro del cual el estado de derecho sigue teniendo un cierto lugar.

La imagen en la que el estado de excepción se muestra como un caos sin ley es, aparentemente, real y efectiva, pero lo que se sigue encontrando detrás es la decisión es un soberano que pretende contener la excepción y trabajarla en pos de la *reconstrucción de un escenario normal*. En este punto existe un giro positivo y crítico de C. Schmitt, pues da cabida a la existencia de eventos indeterminados (excepciones) con respecto al derecho y que ahí tiene que responder una atribución política más allá del formalismo y validez del derecho, que es la soberanía. Sin embargo, su crítica al estado de derecho liberal desata dos polos frente al cual, más adelante, tomaremos postura.

Ahora, pues, la decisión que puede suspender el derecho es la misma que puede garantizar el orden y reconstruirlo, de tal modo que incluso la decisión se encuentra detrás de la creación de un estado de derecho. El hecho de que la soberanía y el Estado se definan anteriores o más allá del derecho, no significa que se encuentre en un ámbito no jurídico, sino que aquí la soberanía es una categoría límite de la lógica jurídica, sin la cual ésta se convierte en pura validez impersonal y lo político en derecho, donde la norma no podría aplicarse a la materia excedente de la excepción. El soberano es quien crea o reconstruye la situación “normal”, de orden, a la que se va a aplicar la norma. Comúnmente se piensa en el

estado de excepción como el momento de pura suspensión de ley, donde adviene la violencia, la policía, la ley marcial, la coacción. Esta percepción no es equivocada, pero es necesario precisar que lo que se revela por encima o anterior al derecho es la soberanía y el Estado como *el monopolio de la decisión* que, sin duda, como ocurre en la mayor parte de los casos para conservar el derecho, deviene violenta: "...más que monopolio de la acción o del mando, hay que definirla jurídicamente como el monopolio de la decisión" (*Ibíd*: 18).

Para Schmitt la excepción no debe ser abandonada en cuanto excede la norma, sino que la norma debe ser abandonada para abordar la excepción. Ahí se encuentra la tarea específica de lo político. En el caso de la situación normal bien aplica la ley, pero la excepción, que no tiene la forma de la regla, resulta ser el fenómeno más relevante para el derecho y lo político. Al final de su apartado sobre la soberanía, nuestro pensador indica que la regla únicamente puede tener sentido con respecto a la excepción: "Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella" (*ibíd*:20). Si el derecho político y jurídico se aplica únicamente al caso positivo y lo negativo queda simplemente fuera, diríamos que tenemos una materia imposible de enfrentar y se festejaría la existencia de un ámbito en el que efectivamente el derecho no tiene jurisdicción. Pero si es así, la pretensión misma de la ley debe reconocer sus límites, lo cual implicaría una autodestrucción en el campo político, al aceptar que existe un ámbito que no puede abrazar. Mientras tanto, la excepción se aborda mediante la decisión porque quiere conservar un orden. Es decir, si la ley no se suspende como estado de excepción, dejando operar un soberano, veríamos de la ley únicamente su final. Esta es la lógica de Schmitt, en la que en realidad no hay ruptura absoluta con el derecho, sino que éste es salvado por una atribución que excede el derecho: la decisión soberana.

En este sentido, la regla frente a la anomalía, solo vive de la excepción. Lo político no puede reducirse a la ley, pues ésta aborda sólo el caso positivo. Sin embargo, la excepción no es meramente la muerte del estado de derecho, así que estos dos momentos forman parte de una misma lógica de lo político. Pareciera, entonces, que la excepción (aquella donde opera una decisión y surge un soberano) guarda íntimamente de forma profunda un celo por la ley y en la excepción la ley pierde su naturaleza normativa y se

transmuta en decisión. Una lógica jurídica aparece ahora clara: una voluntad decide la ley y una voluntad está después de la ley. La ley vive entre dos polos de la soberanía y no es el principio y fin como quiere siempre presentarla el liberalismo. En el liberalismo el Estado se encuentra al servicio del derecho, no existiendo más política que el cumplimiento y la aplicación de la norma, donde no hay lugar para la soberanía. El derecho no puede ser soberano, porque no existe en él “agencia de decisión” y, como sabemos, no tiene facultades de abordar una excepción. En las críticas de Schmitt a Preuss y Kelsen, se destaca su empeño en recuperar la persona que el liberalismo pretende sustituir por una norma impersonal.

El Estado para Kelsen no puede existir independientemente del derecho, sino que deben coincidir en una misma persona: el derecho, cuya hipóstasis debe ser el Estado. El neokantiano equipara la soberanía de una persona real (la schmittiana) como una sustancia allende la normatividad, cuya imagen corresponde al problema teológico de un dios trascendente al mundo, por lo que es necesario, según él, desprenderse de la soberanía y de la visión del Estado que ella conlleva. Más bien, lo que realiza Kelsen es no pensar más en un Estado supra-jurídico, sino en una hipóstasis del derecho mismo, de tal modo que la constitución se personifica en el Estado y éste adopta la forma de la ley. Eliminando toda trascendencia al derecho, se elimina la soberanía, dando lugar a un poder que recae en las normas, y soberanía tiene sentido únicamente como inmanente a las normas:

...este Estado de la teoría general del Estado, es, como orden, idéntico con el derecho y como persona es solamente la personificación, la expresión antropomórfica de la unidad del derecho [...] de igual manera, una teoría del Estado distinta de la teoría jurídica, sólo es posible en tanto se crea en la trascendencia del Estado frente al derecho, en la existencia, o más exactamente, en la pseudoexistencia de un Estado suprajurídico, meta jurídico (Kelsen, 2003: 56).

Para el pensamiento liberal de Kelsen, que sólo piensa el Estado como estado de derecho, lo que se encuentra o surge más allá del Estado-derecho es ámbito propio de la teología (lo político). Pues al unificar Estado (eliminando su carácter soberano, supra-jurídico) y derecho pretende dar muerte a toda posible trascendencia soberana por sobre el derecho (ámbito que se considera teológico y donde Schmitt coloca la soberanía). En apariencia existe un poder fuera de este estado derecho, pero éste no es más que la

personificación del derecho mismo como Estado, de tal forma que Kelsen recurre a la figura teológica de la hipóstasis divina en la figura del Hijo para dar cuenta de la única manera en que se “personaliza” la ley, es decir, como Estado, no una persona real. Kelsen no descarta la trascendencia en sentido estricto, sino que pretende realizarla mediante una hipóstasis que sólo es inmanente, sin reporte alguno con una trascendencia (aquí el ámbito de la soberanía y de la persona). Esto equivale a pensar que el derecho no tiene ninguna voluntad tras de sí, olvida que ha sido generado por una persona, una voluntad, y que es divinidad del ámbito inmanente y como tal es la única personificación del poder:

Kelsen llega al resultado, nada sorprendente, de que, desde el punto de vista jurídico, el Estado tiene que ser algo puramente jurídico, algo normativamente vigente, no en una realidad cualquiera, ni algo pensado al margen y yuxtapuesto al orden jurídico; el Estado es el mismo orden jurídico considerado como una unidad [...] En consecuencia, el Estado no es ni el creador, ni la fuente del orden jurídico; tales nociones son, a los ojos de Kelsen simples personificaciones e hipóstasis, duplicaciones del orden jurídico unitario e idéntico en sujetos diferentes (Schmitt; 2009: 23).

Es decir, la “personificación” con la que Kelsen pretende eliminar la soberanía, no es la de una subjetividad, una persona singular, sino la de una objetividad, la del derecho que opera mediante la figura del Estado. Aquí el Estado es medio y la soberanía coincide con el estado de derecho. Curiosamente la inmanencia (el Estado soberano reducido a estado de derecho) que termina con toda soberanía trascendente, que en el paradigma teológico cristiano ocurre de una trascendencia soberana a una personificación mediante Cristo, en Kelsen no es una persona subjetiva sino una objetividad, la ley: “la objetividad que para sí reivindica Kelsen se reduce a eliminar todo elemento personalista y a referir el orden jurídico a la validez impersonal de una norma impersonal” (Schmitt, 2009: 30)

El Estado, entonces, es vaciado de toda personalización y la ley ocupa el lugar de toda soberanía. Cuando la persona es desplazada como fuente de la soberanía, “lo general” y “lo universal” reinan el orden de lo político. Queriendo superar resabios personalistas de la monarquía absoluta, el elemento de la subjetividad política es sacrificado por las meras formas en el liberalismo. Contra esta lógica Schmitt insiste en concebir que la persona es quien puede autorizar incluso la efectividad de la ley. La ley bien puede ser impersonal y objetiva, pero dicha ley puede o no ser aplicada por alguien. La ley no contiene en sí misma

una fuerza por la cual, intrínsecamente, se haga obedecer o cumplir. De igual modo, al plantearse una ley objetiva sin una persona soberana, para mantener una incorruptible norma pura e impersonal se está pensando en un derecho perpetuo, es decir que no puede transformarse. Así, la fuerza que puede hacer valer una ley, la voluntad que da origen a la ley y que incluso puede imputar el derecho y transformarlo, muestra que detrás de éste existe siempre una “autoridad”. No puede pensarse en una transformación del derecho sino por mediación de la “autoridad”, de lo contrario el derecho sería perpetuo y no podría transformarse por sí mismo, ni aplicarse en diferentes casos.

Schmitt ha recuperado, contra el formalismo y la letra inerte del derecho, la autoridad soberana de la persona, cuyo principal atributo es la decisión, anterior y posterior a la ley, encuentra el fundamento último de lo jurídico mismo. La autoridad de la decisión (que recae en una persona) es aquel último eslabón de la lógica jurídico-política que no responde propiamente a las normas del derecho, sino que es ella la fuente de toda norma. Tanto el efecto de una autoridad que decide qué es ley, como la posible imputación contra una ley, no es un ámbito que se encuentre intrínseco en la norma del derecho, no se reclama contra la ley recurriendo a la ley misma, sino que son exteriores y por lo tanto adviene un origen antes de la ley: “en un instante la decisión se hace independiente de su fundamentación argumental y adquiere valor propio” (*ibíd*: 32). Exterior a la norma, la decisión no tiene fundamento y surge de la nada de la normatividad: “normativamente considerada la decisión nace de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es harto distinta del resultado de su fundamentación” (*ibídem*).

Como surgente de la nada de la norma, la decisión soberana deviene un símil del paradigma teológico de la creación divina, creación desde la nada. La soberanía crea desde la nada del derecho. Pero esa nada no es mera ausencia de algo, es un ámbito que no es estéril, pero en el que aún no hay ley. Una cierta nada del derecho es la autoridad que emana normas, se transfigura en una objetividad, mas la soberanía no se funde en dicha creación, existe antes de la creación de la ley. De este modo, puede decirse que el soberano tiene una relación no alienada con la ley que él mismo ha derivado de su autoridad. Su autoridad no se agota en lo que pueda crear.

La autoridad y no la verdad es lo que funda la ley. Si Locke había sentenciado que “la ley es la fuente de la autoridad” (*The Law gives authority*), Schmitt recurriría a al decisionismo de T. Hobbes donde “la autoridad, no la verdad, hace la ley” (*Autoritas, non veritas facit legem*) para mostrar que de la ley no puede derivarse la autoridad, ya que ésta no puede decir a quién se le otorga la autoridad. Así, el poder formal o institucional (*power* o *potestas*) son accidentes de la persona, están subordinados a la persona¹⁰. Y en este sentido, la política, a menos que deje de implicar el poder, la soberanía y la decisión, no puede dejar de tener como referente determinante la teología. Y aquí “teología” tiene el sentido de aquello que está más allá o anterior a la ley, la fuente de la cual emanan el poder y la ley misma, aquello que desborda el caso normal. El ámbito autónomo a la positividad de la ley, lo supranatural sobre lo natural, lo divino más allá de lo humano, es el campo propio de la teología, de la soberanía.

1. Teología política

Al afirmar Schmitt que todos los conceptos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados, inmediatamente nos lanza a una comprensión analógica entre las categorías del ámbito divino y la política mundana. Así, el Dios omnipotente es análogo al legislador y el estado de excepción a la intervención milagrosa de la divinidad en el mundo. Sin embargo, la secularización ha desligado el origen analógico que tienen los conceptos de la teoría política con la teología, eliminando el elemento de la intervención de una fuerza externa al orden jurídico:

El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esta analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par del deísmo, con una teología y una metafísica que destierra del

¹⁰ En el capítulo XXI de su *Leviatán*, Hobbes afirma que la constitución de las leyes viene muy posterior al surgimiento del Estado y que son construidas por el soberano en su carácter de legislador. Como origen de la ley, el soberano (ya sea el monarca, el representante en la democracia o una asamblea) tiene el poder de destituirlo y de igual manera es necesario que un soberano haga obedecer la ley. El Estado y la ley están subordinadas al soberano: “Desde el momento en que un Estado queda establecido, existen ya leyes, pero antes no: entonces son órdenes del Estado, y, por consiguiente leyes civiles, porque es el poder soberano quien obliga a los hombres a obedecerlas (Hobbes; 2014: 219)”.

mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. (ibíd.: 37)

La modernidad es la época en que el pensamiento analógico (signatura propia de la edad media) se termina, donde a través de la secularización y el pensamiento ilustrado el pensamiento de una intervención exterior no tiene lugar. De esta manera, la teoría del Estado entra en una inmanencia del estado de derecho, de los hombres regidos por la verdad y la ley, sin autoridad alguna. Al eliminarse el método analógico que proporcionaba la relación de un paradigma de conceptos y funciones del pensamiento teológico a la teoría política, se eliminó la posibilidad de una autoridad política, pues intentando borrar la figura del monarca todo poderoso y despótico en quien radicaba la autoridad, la soberanía quedó impensada en su función política exterior al derecho. No sería disparatado sugerir que la función profética y mesiánica desapareció de la política al ser eliminado el pensamiento que establecía una intersección de un ámbito trascendente, de autoridad y legitimidad, exterior al orden vigente. Pero de estas figuras la teología política de Schmitt no sabe nada. La analogía principal a la que recurre Schmitt es con Dios como creador. De ahí que la figura teológica análoga con el estado de excepción sea el milagro, la figura propia de la intervención divina, aunque también, sobre todo en la tradición cristiana, el mesías sea un hacedor de milagros.

[Paréntesis

La *oikonomía* y no la teología es el ámbito al que pertenece el mesías

Veremos, posteriormente, cómo es cosa distinta establecer una analogía entre Dios y soberano en una teología política, que adentrarse en lo político desde una dimensión propiamente distinta a la atribución divina mediante el paradigma del mesías. También habrá que dejar claro que la analogía no es el método detrás del hecho de recurrir a la figura del mesías para comprender un cierto fenómeno político. Lo mesiánico arroja luz sobre lo político, pero tal iluminación no se reduce a un ejercicio arbitrario de analogía entre tal figura y un evento político determinado, sino que existen eventos políticos, cuya consistencia es absolutamente mesiánica y se vincula con el paradigma mesiánico que forma parte del marco teológico. Aun dentro del marco teológico la figura del mesías tiene una consistencia totalmente distinta a la figura de Dios que habrá que ir desarrollando. Por ejemplo, la teología se encarga del ser de Dios, mientras que la figura del mesías, que en la teología cristiana se encuentra capturado en la figura del Hijo de Dios, su ámbito no es el teológico (el ser de Dios), ni el Reino, propio del ámbito que incumben a Dios, sino de la

oikonomía, de la economía y del gobierno (el obrar de Dios). Agamben en *El reino y la gloria* precisa esta diferencia:

...de la teología cristiana derivan en general dos paradigmas políticos, antinómicos pero fundamentalmente conectados: la teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a esta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente - doméstico y no político en sentido estricto- tanto de la vida humana (Agamben; 2008: 13)

Quizá la figura mesiánica puede tener otra lógica con respecto a la teología. Los resultados, el lugar y consistencia de la soberanía y el poder, sospechamos, serán distintos si se piensan desde la figura mesiánica.]

Schmitt concentra su teología política en la figura de un único Dios que gobierna el mundo y crea las leyes de la creación como un legislador sobre su reino. Nos muestra que las imágenes metafísicas de la teología de cada época determinan la estructura política de ésta. Tal como el Monarca del S. XVII es un traslado al campo político de la figura del Dios cartesiano. Así, la organización política de cada época coincide con la metafísica que ésta se forja, que corresponde a la manera de comprender a Dios:

La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente [...] El racionalismo del siglo XVIII cifraba la idea de la vida política en este principio: <<Imiter les décrets immuables de la Divinité>> [Imitar los decretos inmutables de la Divinidad]. En Rousseau, de cuyo trabajo sobre la Economía política procede esta máxima, es tan evidente la politización de los conceptos teológicos, y precisamente en el caso del concepto de soberanía, que a ninguno de los que conocen bien sus escritos políticos ha podido pasar inadvertida [...] Atger apuntó que en la teoría del Estado del siglo XVII, el monarca se identificaba con Dios, y el Estado ocupa análoga posición a la atribuida a Dios dentro del mundo en el sistema cartesiano: <<Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continuelle. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique>> [El príncipe desarrolla todas la virtualidades del Estado por una especie de creación continua. El príncipe es el Dios cartesiano trasladado al mundo político. La bella disquisición del Discurso del método es un valioso ejemplo de cómo a través de las nociones metafísicas, sociológicas y políticas se transparenta esa identidad perfecta, psicológicamente en primer lugar (y fenomenológicamente para un fenomenólogo), y cómo en todas ellas se postula el soberano como unidad personal y motor supremo (Schmitt; 2009: 44-45).

En Hobbes, el último eslabón de la soberanía recae en una persona que aunque asciende a una forma artificial y monstruosa (el Leviatán) está basada en una analogía entre

Dios y la figura de Cristo¹¹. Igualmente en Rousseau se piensa el Soberano con los atributos ontológicos y morales con los que se piensa Dios en su época, como el que tiene la capacidad de poder lo que quiere, a excepción del mal (el problema de la potencia determinada). De esta manera, lo político, según Schmitt, si no es reducido al estado derecho, la ley impersonal y el escenario donde no existen excepciones, tiene que ser comprendido desde una fuente soberana fuera de la creación del estado de derecho. Es decir, una voluntad que se encuentra fuera de la ley. Incluso la voluntad general del pueblo en Rousseau adquiere la soberanía absoluta y es analogada con la voluntad divina.

El punto fundamental en la teología política de Schmitt, no es únicamente insistir en que una autoridad funda la ley, sino en que esta soberanía tiene una forma personalista en sentido estricto. Es decir, el soberano que tiene atributos análogos a Dios, de "intervenir" por encima de la ley (milagro) y no puede ser más que uno, bajo la idea de un solo Dios la

¹¹ El paradigma del poder, en tanto asunto mismo de lo político, no puede sino remitirse a la figura Dios. En el caso de Hobbes, como indica Schmitt en su ensayo sobre *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, es claro cómo para el pensador inglés Dios es esencialmente potencia ilimitada y en el conflicto de la guerra civil que vive es necesario pensar la forma de un poder político que se sitúe tanto por encima de las facciones sociales en conflicto, como del derecho y el pacto que tiene el origen de manera coyuntural en el miedo. En este sentido, el Leviatán ha sido creado por los hombres en esta coyuntura no como derivado del paradigma teológico de Dios, sino sobre todo en analogía de la omnipotencia divina. El Leviatán es una representación mundana de Dios (*Deus mortalis*): "Él recurre a la fórmula del "representante de Dios sobre la Tierra", procedente del Medioevo cristiano, para el soberano estatal [...] El soberano no es un *defensor pacis*, de una paz reconducible Dios; es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis* (Schmitt; 2008: 92). También como acumulador de las vidas temerosas de los individuos que entregan su potencia de sedición al Soberano conformando su cuerpo (como en la imagen que ilustra el libro del *Leviatán*, en la que se muestra un hombre gigante cuyo cuerpo está conformado de múltiples pequeños cuerpos) el Leviatán se presenta como análogo jurídico del carácter místico del cuerpo de Cristo en el que todos los creyentes forman parte de su cuerpo. Schmitt sugeriría ya esta relación: "Para el pío lector de la Biblia, el Leviatán continúa siendo algo espantoso; para el puritano, un signo de la más descarada idolatría de una criatura. Para todo buen cristiano tenía que ser una idea horrorizante ver al gran animal contrapuesto al *corpus mysticum* del Dios hecho Hombre, el gran Cristo (ibíd.: 136). El Estado en Hobbes es una potencia profana que sustituye y emula a la iglesia cristiana y la persona soberana a Cristo, en tanto es presentado como cabeza de un cuerpo de cuerpos, y que, incluso, pretende poner en orden y regular tanto lo civil como, inclusive, la religión cristiana y la iglesia católica (es decir, tiene una función civil y eclesiástica): "...yo defino la IGLESIA (*Church*) como: una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse" (Hobbes, 2014, cap. 39: 387). Agamben, en la segunda parte de su obra *Stasis*, muestra esta relación entre la forma de la iglesia cristiana y el soberano de Hobbes: "Si miramos nuevamente la imagen del Leviatán, notamos que curiosamente los pequeños cuerpos que constituyen el cuerpo del gigante están ausentes en su cabeza [...] Esto parece implicar que el Leviatán es literalmente el "capo" de un *body political* que es formado del pueblo de los súbditos que, como habíamos visto, no tiene un cuerpo propio, sino existen puntualmente sólo en el cuerpo del soberano. Mas esta imagen proviene directamente de la concepción paulina presente en varios pasajes sus cartas, según la cual Cristo es el capo (*kephalê*, la cabeza) de la *ekklêsia*, es decir, de la asamblea de los fieles: <<Él [Cristo] es el capo del cuerpo de la asamblea [*hê kephalê tou sômatos tês ekklêsias*]>> (Col., I, 18) (Agamben; 2015: 70)."

soberanía es una única persona, un monoteísmo. Este personalismo se presenta como la eficacia inmediata, cuya soberanía se origina por la ocasión del estado de excepción, en que debe advenir una decisión. Schmitt, por lo menos en la teología política, no precisa cómo se constituye la soberanía, quien dota de autoridad al soberano o le ratifica dicha soberanía. Y esto ocurre así porque la soberanía se funda así misma en el instante mismo de la decisión.

El estado de excepción proporciona, pues, el escenario de la intervención soberana, cuya efectividad es inmediata y directa, es contrario a la lógica liberal donde las situaciones problemáticas son discutidas y votadas por un parlamento. La decisión que funda la soberanía y la autoridad política contiene una lógica totalmente apocalíptica, pues comprende el ámbito político como “tiempo decisivo” donde sólo resta una toma de decisión para afrontar el final. El tiempo apocalíptico supone la anomalía, la presencia de un enemigo que trae el final para el orden vigente, enfrentamiento de dos contrarios que desatará el estado de excepción y sobre el cual adviene la decisión milagrosa del soberano. Si esto es así, la lógica de la soberanía es binaria, porque no tiene sentido sin la aparición de una fuerza que, simultánea a ella, ostenta una “soberanía” contraria, ya que es considerada una amenaza y por lo cual el Soberano se ve en la situación de decidir sobre ella. Lo que se tiene entonces es el constante enfrentamiento entre dos decisiones, ambas fuera del estado de derecho.

* * *

Ahora que se ha entrado en la cuestión de la soberanía, en lo extra jurídico, y la decisión sobre la excepción, como los elementos fundamentales de lo político, podemos entrar propiamente en la materia de la teología política. Mi tesis es que en ella, como en los conceptos de soberanía, decisión, autoridad, Estado y en la noción misma de persona en la que dichos conceptos descansan, están fundados en un mesianismo que ha sido neutralizado y en el cual la radiación mesiánica ha sido eliminada. Sin embargo, estos elementos determinantes de la política no pueden comprenderse sino a partir de un paradigma mesiánico que, paradójicamente, desde la antigüedad, pasando por el pensamiento moderno hasta la actualidad, ha adquirido formas o transfiguraciones contrarias a su fuente

mesiánica, se han vaciado de su contenido profundo. Pero, no ocurre simplemente que el mesianismo se haya eliminado, porque incluso la teología y la teología política no hallarían sentido, sino que lo han conservado, sigue presente, a manera de una “traducción” de un imaginario religioso a una lógica política vacía de contenido liberador, como mera forma transfigurada.

El paradigma teológico que permite una analogía más eficaz entre Dios y un Soberano-persona, es la figura del mesías en la tradición cristiana, desde cuyo evento se construye la segunda persona de la trinidad, donde dicho mesías se transfigura, en las formulaciones teológicas, en Hijo de Dios, en hipóstasis divina. No se trata ya de un representante de Dios en la tierra, como una cierta función sacerdotal en el judaísmo, sino de la hipóstasis, en la figura del Hijo, de Dios mismo o, mejor dicho, de un nuevo Dios-hombre. Bajo esta forma, el elemento que se encuentra desactivado es la mesianicidad del Hijo y parece que esta figura se funde en la omnipotencia divina y se comprende sólo como persona divina. No es el dios soberano que se ha humanizado, sino el hombre divinizado. Y cuando la teología política recurre a la figura de Dios como paradigma de la soberanía para pensar en un Soberano-persona, en el fondo recurre, a la segunda persona del Hijo, ya que es mediante el cual hay hipóstasis, pero que se comprende completamente con propiedades divinas (como quien ostenta el poder soberano según la teología política) y, por ende, el sentido mesiánico, la propiedad mesiánica del Hijo, tiende a neutralizarse.

En este sentido, el mesianismo es aquel ámbito que comienza a ser puesto, aunque no sin relación, fuera de Dios mismo y le pertenece propiamente al hombre, es una propiedad distinta a la divina, y desde el cual puede pensarse propiamente una mesianología política, como el despliegue de un gobierno liberador y no en una teología política que piensa en la hipóstasis de un poder absoluto de decisión en el estado de excepción. De este modo, Schmitt concibe un Dios-personal que analogará con un único Soberano político, una hipóstasis divina, pero ignora que el paradigma de la encarnación no tiene sentido sino por la actividad mesiánica. Se piensa, entonces, en una Persona con el poder de decidir por encima de las normas (de ahí la analogía con Dios) sobre el caso excepcional y esto es el Soberano, pero no se piensa en una soberanía mesiánica, de quien

es ungido popularmente por su praxis liberadora al pueblo mismo. Esto dicho porque la política, al parecer, se ha construido sólo bajo el paradigma teológico del poder divino, pero usando de manera fetichizada y neutralizada la hipostasis del Hijo (del Cristo o mesías) y jamás bajo el gobierno (*oikonomía*) mesiánico del servicio, de tal forma que la soberanía que se piensa en el nivel teológico (soberanía divina) no es la misma que la soberanía que acontece en el nivel oikonomico del mesías, que es como tal la única posible de manera legítima en la tierra.

La idea de poder, que está basada en la teología del poder divino, es una propiedad de la trascendencia absoluta, mientras que el paradigma mesiánico significa el hecho de que el poder entre los hombres no puede sino constituirse a través de una subjetividad entregada a la comunidad. En la teología política asistimos al equívoco fetichista de pensar la política a través de la figura del poder de Dios, pero en la que la figura de un Soberano en realidad se mide con la figura de un cristo, cuya carga mesiánica se halla neutralizada, fetichizado, con atributos de la divinidad que se vuelve contra y por sobre el hombre. En torno a nuestra tesis de que en la teología política en realidad se encuentra un mesianismo neutralizado y transfigurado, quedando la mera figura de Cristo como hipóstasis del poder de Dios, un Soberano sin propiedad mesiánica, es instructivo un dato que G. Agamben refirió en una pequeña conferencia en el 2009 sobre la liturgia, donde reflexiona sobre una aclamación de la iglesia católica en la que Kantorowitz puso mucha atención: *Cristus vincit, Chistus regnat, Cristus imperat* (Cristo vence, Cristo reina, Cristo manda):

Pero lo que mostró Kantorowicz es que unos años después encontramos esta doxología, esta aclamación de la Iglesia convirtiéndose en los rituales fascistas, y será utilizada mezclada con el nombre de Mussolini: *Mussolini triunfa, reina, manda*. Y también la encontramos durante la guerra civil española, utilizada por los militantes fascistas. Pero también la teoría del “Führertum” de Carl Schmitt, en la que el Führer es concebido no sólo como un símbolo, sino como una puesta en acto y realización de la “inmediata presencia (*Gegenwart*) del pueblo Alemán”, corresponde exactamente a la teoría de Casel del *mysterium* de la *Gegenwart* de Cristo en el sacramento (Agamben, 2012: 44).

En este punto debe continuarse, y aplicarse a la teología política, la crítica desde el mesianismo. En las profundidades de la teoría política moderna, así como de la economía

capitalista, y sus conceptos se encuentra, además de la teología que ya sacó a luz Schmitt, una inversión de la “lógica interna” del cristianismo que sólo es posible mediante la neutralización de su carácter mesiánico.

Carl Schmitt, desde su analogía entre dios y poder político, no conoce mesianismo alguno sino la figura de un cristo como Soberano de la decisión, como señor de la excepción, del milagro, paradigma propiamente de teología política católica. Concibe, sin embargo, en su figura de la soberanía el lugar del dirigente, del *Führer*, un particular tipo de caudillo conservador, católico, que se resguarda la tradición y el pueblo de la amenaza revolucionaria. En dicha situación el soberano actúa como dios o, según nosotros, como un “cristo rey-redentor”, pero precisamente de la redención bajo sus potencias conservadoras, es decir, adquiriendo un carácter contrarrevolucionario. La posición de este caudillo es, de alguna manera en su estructura, una emulación de la doble naturaleza de cristo, no es ya el monarca divino que se coloca trascendente a los hombres, sino que presume ser una hipóstasis inmanente que surge frente a una emergencia en el tiempo que amenaza un peligro, su “tiempo mesiánico”. El soberano se coloca en un escenario apocalíptico de la lucha decisiva donde además de ser el redentor-conservador actúa como juez frente un enemigo, a través de cuya enemistad ha reunido a su pueblo mediante la identificación en él como en quien expresa la ignominia de un pueblo que se entiende “amenazado” y “disminuido” en su fuerza vital. Se presenta también como aquel que regresa la dignidad al pueblo alemán, en el que todos los miembros de la misma estirpe racial, como cristo se ha convertido el dios hecho hombre que representa a los congéneres. Igualmente en la figura del *Führer* se ha realizado una concentración de poder absoluto en el que se mezclan la dirigencia “redentora” de un pueblo y la función de juez soberano que dicta su ley en estado de excepción:

Toda la indignación moral inspirada por la ignominia de tal derrota se ha acumulado en Adolfo Hitler, transformándose en la fuerza motriz para la acción política. En él viven todas las experiencias y advertencias de la historia de la desgracia alemana [...] El *Führer* está defendiendo el ámbito del derecho de los peores abusos al hacer justicia de manera directa en el momento del peligro, como juez supremo en virtud de su capacidad de líder [...] el auténtico líder siempre es también juez. De su capacidad de líder deriva su capacidad de juez. Quien pretende separar ambas capacidades o incluso oponerlas entre sí convierte al juez en líder opositor o instrumento del mismo y busca desquiciar el estado [...] La judicatura del *Führer*

deriva de la misma fuente jurídica de la que surge el derecho de cualquier pueblo [...] Toda expresión de derecho procede del derecho vital del pueblo (Schmitt; 2007: 88-89).

Este soberano como extrapolación de la figura de Cristo rey se opone a otra figura que es el caudillo revolucionario o rebelde y en sus últimos años Schmitt comenzó a tener en cuenta para el concepto de lo político en su *Teoría del partisano*. De igual modo, quizá a partir de su análisis de la aparición de este nuevo actor político y su intención de la lucha revolucionaria en pos de un mundo nuevo y un hombre nuevo es que Schmitt pudo haber apenas divisado aquel elemento revolucionario que subyace a la tradición cristiana: “Se espera un mundo nuevo, habitado por el hombre nuevo. Tales esperanzas las tuvo ya el viejo cristianismo, como es sabido y, dos milenios más tarde, en el siglo XIX, el socialismo como el nuevo cristianismo” (Schmitt; 2013: 87).

2. Lógica apocalíptica en la comprensión de la soberanía política.

En el ensayo sobre la “Contribución a la filosofía política de la contra revolución”, que versa en torno al pensamiento conservador de De Maistre, Bonald y Donoso Cortés, Schmitt encuentra aportaciones fundamentales que él mismo continuará. Una filosofía de la decisión es una forma de caracterizar la propuesta de estos tres pensadores. También su adherencia al catolicismo conservador ayudará a comprender su postura. Los tres enfrentan situaciones críticas de un ambiente revolucionario, en un periodo entre la revolución francesa y la revolución de 1848. Como contrarrevolucionarios neocatólicos y conservadores, su postura se encarga de defender la tradición y las costumbres. El elemento de lo teológico obviamente se encuentra demasiado presente en su comprensión de lo político, en cuanto se acota a un punto muy preciso: la conservación de la tradición católica frente a la transformación revolucionaria. Es desde el principio la defensa de una teología política, de una política legitimada y basada en criterios teológicos.

Esta simple idea de la defensa de la tradición, que en términos políticos es una defensa del monarca, cuyo poder está legitimado por la iglesia católica, y se constituye bajo

la analogía de Dios y el Soberano, nos coloca en una lógica apocalíptica. Se trata de pensar un escenario sumamente concreto en el que un poder establecido se encuentra en una lucha con una fuerza que lo amenaza. El problema para el pensamiento conservador, en esta situación de riesgo para la tradición, es la posibilidad de que el orden tal como se conoce pueda llegar a su final. Sólo bajo la imagen donde las fuerzas enemigas están ya enfrente para entablar una batalla decisiva, la *decisión*, como fuente esencial de la soberanía y categoría fundamental de la política, adquiere sentido pleno.

Lo principales opositores al orden teológico político son los anarquistas, los socialistas, las refuerzas revolucionarias. Desde este momento la tradición cristiana ha eliminado todo rasgo antinómico dentro del cristianismo, ya no es un mesianismo. Los anarquistas, por ejemplo, conciben todo Estado como negativo y los gobiernos como corruptibles, oponen a éstos la bondad del pueblo. Sin embargo la oposición del anarquismo (Bakunin, Proudhon) al pensamiento teológico les ha hecho eliminar la figura de la trascendencia y así la autoridad, el Estado y la jerarquía, adquiriendo totalmente una dimensión apocalíptica y se sitúan como un fuerza política, cuya posición realmente no deja de encontrarse dentro de la lógica de la teología política, sólo que en otra consistencia con respecto a la teología del poder, como juicio final, pero en sentido de una negatividad absoluta. Donoso Cortés argumenta contra las pretensiones anarquistas desde el paradigma del pecado original (donde es el humano el que está arrojado a la posibilidad de la corrupción de sus instintos, del mal y por lo tanto es imprescindible la existencia de un poder que lo guíe frente a su débil voluntad y su limitada razón) sobre todo en la imposibilidad de una humanidad absolutamente buena que no necesite de un Estado o un Monarca. Incluso C. Schmitt recalca como radical el desprecio que Donoso Cortés tiene hacia la humanidad, descargado en un conservadurismo más que puritano, que denuncia la historia universal como una implantación del pecado.

Donoso ve la historia como un conjunto de espantos y horrores desatados por la humanidad misma y donde el mal ha triunfado sobre el bien: “el hombre anda a tientas por un laberinto que del que nadie conoce la entrada, la salida ni el artificio, y a eso llamamos historia (*Obras*, t. IV, p. 152). (Ibíd. 53). Él ve al anarquista y al socialista ateo como

movimientos desestabilizadores basados en la idea de que el hombre no necesita autoridades únicas como las de un solo soberano o rey, porque él mismo es bueno por naturaleza y puede, como en el caso de la burguesía liberal, arreglárselas con la mera ley.

Ambos actores, socialistas, anarquistas y conservadores creen por igual que libran una batalla entre el bien y mal, donde lo que está en juego es la posición soberana, la soberanía de una única persona contra la soberanía de las masas. En este caso los conservadores ven todavía en el anarquismo y el socialismo el carácter decisionista, en tanto que toman una postura política, deciden poner fin a un orden, es decir, son actores y dignos contrincantes del juicio final. Pero la gran discordia para el pensador conservador proviene de la burguesía liberal, pues la batalla que él contempla en su época se da entre catolicismo y socialismo ateo, donde liberales se mantienen neutros, evitando la decisión soberana y construyendo así una postura hipócrita que Schmitt caracteriza de la siguiente manera:

La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fuesen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de la sangre y de la familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más necia y mezquina de todas las aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿qué es lo que realmente quiere? (ibíd: 53)

De este modo, la burguesía liberal se muestra ante los ojos de estos pensadores como el gran ejemplo del diferimiento de la batalla final entre conservadores y revolucionarios, de la postergación de la decisión sobre las cosas decisivas. Su lógica parece situarse en el establecimiento de una expresión eterna del libre pensamiento, donde los asuntos últimos están aplazados en discusiones que eluden la decisión y la responsabilidad. El liberalismo, pues, parece que es aquella política que, ni conservadora, ni revolucionaria o anarquista, hace desaparecer el ambiente apocalíptico que la política adoptaba en sus momentos decisivos. Es decir, el liberalismo que irá ganando partido y establece negociaciones con la monarquía y se asume, a la vez, como revolucionario, colocándose en una indefinida ambigüedad. Dicha ambigüedad, para Schmitt, impide a la

lógica liberal adoptar un papel en la lucha de las soberanías, que a su vez está basada en una teología o teología contra-teológica y, más bien, despolitiza la sociedad mediante una administración “empresarial” del Estado, donde todo lo político se reduce a la aplicación del estado de derecho. El liberalismo burgués quiere una política sin teología, pretende eliminarla o encubriarla, donde le resultan inconcebibles fenómenos políticos como el hecho de que alguien pueda adquirir una autoridad más allá de la ley, donde obviamente los liderazgos o movimientos populares son inmediatamente comprendidos como “desplantes mesiánicos”, “apocalípticos” o “revolucionarios románticos” que le resultan inactuales y anacrónicos.

En cambio, la soberanía y la decisión del pensamiento conservador existen con miras a su defensa y conservación frente al día apocalíptico de la revolución, se comprende en una lógica en la que la batalla final está prevista para ellos y en la que su enemigo, considerado satánico, el mal mismo, tiene su lugar. Ambos, Soberano y revolución comparten su existencia en aras del día del juicio, así como su forma decisionista y dictatorial en un sentido estricto: el Soberano existe para decidir con suprema eficacia para la conservación de su reino frente a una revolución; el revolucionario socialista o anárquico ve que su situación, efecto de la decisión del soberano, es amenazante y decide sobre ella, contra ella:

Son las antítesis del bien y el mal, Dios y el demonio, entre los cuales hay un dilema a vida o muerte que no admite síntesis ni conoce un <<tercer término superior>> [...] La soberanía obra siempre como si fuera infalible, todo gobierno es absoluto; he aquí una proposición que un anarquista suscribiría también literalmente, aunque con otro propósito. Tal aserto envuelve la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas políticas. Todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Groß, giran en torno a este axioma: <<Le peuple est bon et le magistrat corruptible>> [El pueblo es bueno y el magistrado, corruptible]. De Maistre, por el contrario, proclama que la autoridad es buena por el solo hecho de existir: <<Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi>> [Todo gobierno es bueno una vez que ha sido establecido] (Schmitt; 2009: 50-51).

Bajo dicha lógica, hasta Bakunin, el teórico que realmente cuestionaba los cimientos de la teología política, es entendido por Schmitt en un drama en el que tiene un papel a cumplir en el juicio final “y así se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande

del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura” (*ibíd*: 58).

Soberano absoluto y pueblo anárquico confluyen en torno a un secreto. Este secreto se encuentra detrás de los opuestos absolutos que Schmitt ve como irreconciliables enemigos. Dicho secreto se trata de la materia que subyace a la teología política y la antiteología anarquista, que es el mesianismo. Mientras la teología política ha reducido su base mesiánica a una figura divina de la soberanía, la antiteología anarquista prescinde de todo núcleo aglutinador que le adviene al pueblo al ser soberano, así como de toda posible autoridad, en este caso mesiánica. Sin embargo, el mesianismo no sería aquí una síntesis definitiva del antagonismo apocalíptico, pero sí un posible “tercer término” entre la contradicción del soberano y la anarquía. La polaridad que plantea Schmitt y con la que el anarquista estaría de acuerdo, el Soberano absoluto análogo de Dios y el pueblo como verdadero soberano que se le opone, podría tener otro desarrollo bajo la inserción del elemento mesiánico que está en el fondo, muy oculto, de las dos posiciones sobre la soberanía. Pues a la persona del Soberano no le viene su poder directamente de Dios, ya que la analogía de la cual deriva la necesidad de su posición no corresponde, sin embargo, al origen de su poder, así como la soberanía que reclama el anarquista a partir de un pueblo anticorrumpo del poder no puede concentrarse sin una decisión que realmente lo coloque en el reclamo efectivo de la soberanía. Creemos que si no logramos una nueva comprensión de lo político a partir de la restitución del elemento mesiánico, entonces lo político será limitado a la trágica posición en la que u optamos por un poder soberano que no tenga ningún posible origen en el pueblo o elegimos un pueblo anárquico que con todo el poder soberano disperso en cada miembro nunca puede decidir ni tiene en quien ejercer su legitimidad.

[Paréntesis

El mesías entre las lógicas apocalípticas

En esta comprensión de la política, es decir, entendida como teología política (en cuanto acepta una soberanía más allá al establecimiento de la ley) tanto soberanía conservadora y soberanía de la deposición, comparten la misma lógica del juicio final, pero de forma contraria, tal como Schmitt muestra en el pensamiento contra-

revolucionario y su comprensión de la posición del socialismo y el anarquismo. De ahí que J. Taubes no tenga problemas en rápidamente definir tanto a Schmitt como a W. Benjamin como apocalípticos, el primero de la contra-revolución y el segundo de la revolución (Taubes, 2007). Puede ser que el mismo W. Benjamin al tener en cuenta el pensamiento del jurista alemán, haya comprendido el concepto de soberanía, de lo político, y al posicionarse en el lugar del socialismo y el anarquismo lo haya hecho adoptando el mesianismo. Lo que sin duda marca una nueva perspectiva, aun manteniéndose en los márgenes de esta lógica apocalíptica, de soberanías en batalla y de decisiones contestatarias, es el hecho de que W. Benjamin renueva la casilla del mesianismo, la figura del mesías, que en la teología política, y quizá en la teología sin más, se encontraba ya olvidada.

En la lógica apocalíptica de la teología política de Schmitt, no existe la figura del mesías, pero no porque haya sido eliminada sino porque se encuentra en ella neutralizada en las profundidades del soberano, equiparado a una potencia divina en donde, a través de la doctrina del Cristo como Hijo de Dios, es capturado en la lógica soberana, en la figura del *imperator*, del *rex* y el legislador, sin hacer transformaciones necesarias en la consistencia de dichas categorías políticas.

Lo que existe en la lógica apocalíptica son dos soberanías, una que se coloca por sobre la ley para conservar el orden y otra que quiere derrotarlo efectivamente. Ambos toman la atribución soberana de la divinidad: poner fin a algo mediante la excepción. La atribución sobre el día final es propia de Dios, el último día, la escatología, que pone fin incluso al tiempo mesiánico. Así, pues, que optar por la figura del mesías se distancia de la postura apocalíptica anarquista que pone fin absoluto, como también, obviamente, a la apocalíptica que pone fin a la revolución y se planta como la irrupción o ruptura que no conoce todavía el tiempo final, sino el tiempo mesiánico que continúa sólo a través de la ruptura, su particular final. La apocalíptica anarquista que pretende poner fin al Estado y las potestades es sumamente crítica y sin complacencias, pero tiene sentido únicamente cuando se piensa como final efectivo, como situación en la que no se haya “un después” sino el fin de un proceso. Quizá, la figura mesiánica proporciona esa capacidad de ruptura y negación del orden, pero que continúa a través de la discontinuidad de dicha ruptura, inaugurando otro tiempo y otro orden con otra consistencia cualitativamente distinta y, sin embargo, encuentra en el final la posibilidad de continuar otra historia.

Ciertamente, el elemento del mesías proporciona los elementos para un nuevo ámbito político. Pero considero que la teología y la política no se preguntaron cómo se continuaba la lógica mesiánica, que esencialmente es ruptura e interrupción del orden vigente a través, donde el evento mesiánico tiene necesariamente que transformar de forma integral la consistencia de aquellos espacios políticos como el Estado, la forma de la ley, y la soberanía. Porque, en este sentido, ¿qué sentido puede tener la redención mesiánica si sólo es una fuerza que termina con la historia? ¿No es ese el atributo de la divinidad soberana y todo poderosa, el lado anárquico del poder absoluto? ¿No es por eso que Schmitt todavía tenía respeto por el anarquismo, aunque pretendía detenerlo para que hubiera historia, pues reflejaba la otra parte realmente trascendente y excepcional del poder soberano? El mesianismo en cambio, con una particular aplicación del final, un particular anarquismo, ni detiene el final para conservar la misma historia ni suprime la historia con un final absoluto, sino que la interrumpe para redimirla.

En la teología tradicional y en la teología política, el evento mesiánico como ruptura revolucionaria está suprimido, porque va ahí neutralizado (el mesías sigue sufriendo como siervo al interior mismo de la teología). Cristo, en tanto ha

adoptado la forma del imperio, el poder que frena, sin radiación mesiánica, se ha tornado inactiva (la inversión del cristianismo que sólo es posible mediante su neutralización). En el mejor de los casos este hecho se ha pretendido solucionar en la teología en una superación del mesianismo, donde se pasa de un reino terrestre a uno celeste, del cual Jesús el Cristo es rey. No se cambian las formas de la política, no se precisa la transformación de una forma imperial, estatal o soberana que el mesías les provoca en su llegada, sino que adoptan una “dimensión celestial” o puramente escatológica. El pasaje de lo immanente a lo trascendente es la lógica por la que cierta teología pretende superar los poderes mundanos, pero las formas políticas pasan intactas hacia el trasmundo.

Enunciado esto, podemos decir que la inserción de W. Benjamín de la figura del mesías, empolvada por la tradición y que ha sido neutralizada su energía rebelde en la lógica de la teología política, en el ámbito político permitiría dar cuenta de un tercer término que rompe la mera analogía entre el orden divino y el político, donde la figura del mesías puede interrumpir la lógica misma de la teología política. El mesías es aquel aspecto que pertenece a un marco teológico, pero cuya función es interrumpir la lógica misma de la teología política. El Soberano de la teología política trasciende la ley para retener (*katechón*) el evento mesiánico o revolucionario en pos de la conservación del orden (un fetiche); el mesías profana la ley para abrir una nueva dimensión política de liberación desde el oprimido. Mientras que el Soberano de Schmitt, análogo a Dios, interviene para conservar, el mesías (que no tiene analogía alguna con una figura trascendente, ya que él rompe la analogía fetichista en su llegada) interrumpe la conservación del Soberano. Se trata de dos formas de operar totalmente distintas, donde lo mesiánico, incluso más allá de la apocalíptica anarquista, es aquel elemento desde el que propiamente debe comenzar la construcción política. Curiosamente el anarquismo entra en una lógica apocalíptica, que pretende ponerle fin al Estado dominador y a los gobiernos corruptos, pero dicho fin que promete tiene sentido como juicio final y escatología absoluta, pero dado que el fin de un orden político no es fin de la historia, de lo que se trata es de pensar el recomienzo político sólo a través de la ruptura, con una lógica más que apocalíptica, donde el mesías es discontinuidad del tiempo continuo y criterio de una continuidad del tiempo discontinuo].

3. ¿FIN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA O DESPOLITIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA? OTRA NEUTRALIZACIÓN DE LA FIGURA DEL MESÍAS. (SOBRE LA CRÍTICA TEOLÓGICA DE E. PETERSON A LA TEOLOGÍA POLÍTICA)

Ahora es necesario dar cuenta de una posición que se opone a la propuesta de la teología política para ampliar o precisar el sentido mismo de lo teológico en su relación con lo político, la soberanía y la acción política. En 1935 el teólogo protestante convertido al catolicismo, Erik Peterson, quien tenía una amistad con C. Schmitt, publicaba un pequeño

texto titulado *El monoteísmo como problema político*, al que se le atribuye contener la liquidación de la teología política.

Peterson comienza su tratado mostrando los orígenes teológicos y metafísicos del monoteísmo en Aristóteles. La sentencia de un Agamenón que refería: “no es bueno que muchos gobiernen y que sólo un señor debe mandar” es la idea misma de la teología aristotélica. El argumento se remite a Dios como principio del mundo y de ahí se deriva la tesis de que al único y supremo principio le corresponde por igual un único poder que reine en lo político, es decir, una monarquía. Veamos la reconstrucción que Peterson realiza para poner en cuestión la posibilidad de una teología política.

De Dios tenemos sólo el efecto de su poder, de su fuerza que mueve el mundo. Pero, como según la concepción estoica, no es digno de Dios ni le corresponde a su supremacía imaginarlo o pensarlo realizando todas tareas mundanas. Bajo la imagen del monoteísmo aristotélico que entra en articulación con la imagen proporcionada por la *Estoa*, donde Dios reina desde la supremacía, pero no realiza todos los detalles y minucias de su reino, el teólogo católico sentencia que “el Rey reina pero no gobierna”. Dios, como el Rey, se encuentra oculto, pero es el supuesto de la fuerza, de la marcha y movimiento del mundo:

Dios es el supuesto de la <<fuerza>> que actúa en el mundo [...] y por lo mismo Dios no es una <<fuerza>>. <<El rey reina, pero no gobierna>> [...] en el autor del tratado *Sobre el mundo*, el monarca no destaca, sino que permanece oculto en los aposentos de su palacio; oculto a las miradas y velado, como el artista de las marionetas. Sólo es visible la fuerza (δύναμις) que actúa en el mundo, pero el poder que está detrás de ella es invisible (Peterson; 1999: 54).

Tenemos, entonces, la comprensión de un principio detrás de la fuerza (*potentia*) que se manifiesta en el mundo y es Dios como monarca quien lo reina. Así, la cuestión de Dios como principio supremo, se encuentra en una problemática metafísico-política. Dios es el supuesto de la fuerza en el mundo, por lo cual él no puede ser fuerza ni *potestad*, ya que de éste es de quien vienen ellas mismas, pero puede decirse que tiene poder, potencia (*dynamis*). A esto, Peterson dirá que hay que conceder que Dios es el sujeto de la *auctoritas*, una figura distinta de la *potestas*, del tal modo que el monoteísmo es el principio de la autoridad política. La afirmación de que “Dios reina pero no gobierna” marca una

distinción de la función monárquica y está a un paso de la tesis gnóstica para la cual el reinado de Dios es bueno, mas el gobierno, obra siempre del funcionario demiurgo, es maligno:

Si Dios es el supuesto de la *potestas* (δύναμις), hay que conceder que el Dios único es el sujeto de la *auctoritas*. Y de ese modo el monoteísmo se convierte en el principio de auctoritas política [...] Pero si se hace la distinción entre <<fuerza>> (δύναμις) y poder (ἀρχή) de Dios en el sentido de dualismo platónico, entonces no solo se contraponen la categoría de rey (βασιλεύς) a la de creador del mundo (δημιουργός) [...] sino que, además, la proposición que dice que Dios reina, pero no gobierna, lleva a la conclusión gnóstica de que el reinado de Dios es bueno, pero el gobierno del demiurgo, o sea, de las <<fuerzas>> demiúrgicas –que después serán vistas bajo la categoría de funcionarios–, es malo; en otras palabras, que el gobierno nunca tendrá razón (ibíd.: 54-55).

En otro ejemplo de los orígenes del monoteísmo, se cita la postura judía a través de Filón de Alejandría, donde se resalta la teocracia del pueblo judío, en la que Dios es el único monarca revelado a un solo pueblo, pero esto no significa que Dios sea particular de un sólo pueblo, porque Dios impera en el cosmos entero. El pueblo de Israel es el pueblo elegido como sacerdote y profeta para la humanidad. En Filón se encuentra el desarrollo teológico de una monarquía divina que administra el mundo bajo una ley entregada a Moisés, donde hasta los ángeles son potestades al servicio del Dios soberano. Esta imagen está planteada como una metafísica de la polis de los hombres y viceversa, de tal manera que el problema de la soberanía tiene su reflejo en una teología metafísica de la administración divina del universo. De alguna manera, Peterson muestra cómo el pensamiento político está determinado por la concepción de la divinidad, pero también el pensamiento teológico se comprende análogo a las formas políticas terrenales, en que aceptar un *principio metafísico único* tiene que tener su coherencia en la manera en que se piensa la administración de los asuntos terrenales. Veremos en qué desemboca el monoteísmo como monarquía.

Después de Filón de Alejandría, son los cristianos, en voz de los apologetas, desde Justino y Taciano hasta Teófilo de Antioquía, quienes continúan una metafísica o teología de Dios como monarca, pues el elemento que se conserva de su origen judío, para justificar la excepcionalidad del pueblo de Dios, ahora se traslada a la iglesia de Cristo:

El concepto de monarquía del judaísmo alejandrino era en definitiva un concepto político-teológico, destinado a fundamentar la superioridad religiosa del pueblo judío [...] Si Justino acepta ese concepto y continúa la tradición judía, ello pone de relieve no sólo la íntima vinculación de las escuelas cristianas con las judías [...] sino también se echa de ver que la literatura misional cristiana como la judía utiliza el concepto político-teológico de la monarquía divina para fundamentar la superioridad del <<pueblo de Dios>>, congregado en la Iglesia de Cristo, sobre la fe politeísta <<de los pueblos>> (έθνη, paganos) (ibíd.: 62).

En Tertuliano aparece una concepción interesante de la monarquía, respondiendo a la problemática de un Dios padre y cristo como hijo, que refiere que la soberanía de uno, singular y único, no prescribe al tener un hijo, no se divide el poder que ostenta. El hijo de Dios no divide su monarquía. La monarquía, más bien, permanece en la persona del soberano, aun cuando éste ceda funciones a los ángeles o al hijo mismo. Para Tertuliano no es la división de gobiernos y potestades (el Rey soberano al que se adjunta un hijo) lo que cuestiona la soberanía monárquica sino la introducción de un Dios creador diferente del Dios supremo. Creía, pues, la concepción monárquica en la que un solo Dios supremo no entraba en división o pluralidad de su soberanía al repartir diversos poderes y funciones en su reino. Dios es comprendido, pues, como un rey por sobre las diversas funciones de administración y gobierno, y una vez más Peterson afirma con Tertuliano “el rey reina, pero no gobierna”. Pensando la teología o metafísica del monarca divino cristiano, analógicamente con las figuras del gran rey persa y el César romano, éste entra en un supra ámbito de lo político donde ostenta el *imperium*.

Sin embargo, la comprensión de la monarquía/monoteísmo se complica bajo la imagen de Dios bajo el dogma de la trinidad, el Dios uno y trino, a partir de la cual varios, como Marción, verían en ese nuevo entendimiento de la divinidad la escisión tripartita que contradice el reinado del “uno solo”. El mono-personalismo se abre a tres hipóstasis y, de alguna manera, tres dioses. Resulta curioso que las sospechas al monoteísmo cristiano no se sitúen solamente en articular monarquía, monoteísmo, y dogma de la trinidad, sino en el hecho de la aseveración de aceptar un Dios único alterno, pues significaba tanto como una rebelión contra la metafísica de los diversos dioses nacionales, como una rebelión (*stasis*) de la figura divina del gobierno, que equivale también a una rebelión política en pleno imperio romano: “El monoteísmo cristiano se presenta teñido de partidismo y excluye a la

adoración de otros dioses, porque los cristianos, como partido del Dios *único*, se saben en un partido. El monoteísmo de los cristianos es una <<rebelión>> en el mundo metafísico, pero en consecuencia es también una rebelión en el orden político (ibíd: 74)”.

La idea de un *único* Dios subvierte directamente al *imperium* romano, porque no se trata de un culto que puede convivir con los demás dioses. Roma no tenía problema en permitir otros cultos a divinidades, mientras se rindiera tributo al César, el problema es que un Dios con la pretensión de único y verdadero se sitúa por arriba de los otros dioses y choca con el César mismo. La lógica romana coloca al emperador por encima de todos los cultos, aunque permitiéndolos y respetándolos, mas el Dios cristiano se comprende por encima del emperador, pues se trata de un Dios único que ostenta la imperialidad. La pluralidad regida por el emperador romano es el orden vigente, para el cual el monoteísmo cristiano significa una presencia de la *stasis*, de la revuelta: “quien subvierte los cultos nacionales, subvierte a fin de cuentas las particularidades nacionales, y ataca al mismo tiempo al *imperium romanum*, en el que caben los cultos nacionales, así como las particularidades nacionales (ibíd: 74)”.

Podemos ver que en la época de la constitución del monoteísmo cristiano, la multiplicidad se conjugaba con el imperio romano, pero los dioses de las otras culturas y las creencias particulares eran despolitizados y capturados en un culto subordinado al *imperium romanum*, mientras que la pretensión de un Dios único del cristianismo, que se niega a la subordinación, pelea el sitio mismo del emperador. Resulta curioso que para el imperio romano la diversidad y la pluralidad de cultos y dioses era la materia propia que administraba, desactivando las culturas por medio de su permisibilidad, conllevaba una administración única, con una ley única y con poder sobre las creencias culturales. En cambio, la una unidad alterna, un único Dios distinto del romano aparecía, en ese entonces, como una sedición declarada, como bien lo entendió Celso. Ahora la fórmula detrás de toda esta lógica “El Rey reina, pero no gobierna”, se aplica al caso de que en la intimidad los dioses culturales gobiernan en cada creyente, mas César (el Dios único para Celso) impera, reina, en todo.

Contra la argumentación del pagano (que reivindica un Dios permisivo con la pluralidad de dioses, subordinados a él como rey de reyes, opuesta al monoteísmo cristiano que pretende unificar *integralmente* todas las culturas bajo una sola ley metafísica y política) reacciona Orígenes apelando al poder del *logos* divino. Él cree que la divinidad que ha enviado a cristo puede lograr esa unidad de todos los pueblos, pues tiene la capacidad de transformar las almas. Sin embargo, la audacia de Orígenes consiste en presentar la unidad de todos los pueblos bajo el Dios cristiano como profecía del juicio final, en el que las particularidades nacionales desaparecerán y todos serán uno. Ahora que el teólogo ha hecho de la reunión monoteísta el objeto de una profecía escatológica, pone en juego su pasión por el *lógos*, pues sabe que “en este mundo y en este cuerpo” las características culturales y nacionales todavía no pueden desaparecer.

Orígenes inaugura una comprensión de la teología política y el monoteísmo de manera providencial, en la que parece que Dios ha escogido la época precisa para enviar a su hijo, parece que ha escogido el tiempo del monoteísmo romano para el despliegue de su proyecto. La llegada de cristo ocurre en el comienzo de la época monoteísta romana y en este ambiente el cristianismo se expande, no por coincidencia según Orígenes, sino porque el imperio romano prepara el camino de un destino que no conoce y está más allá de sus dioses:

Dios preparó a las naciones para recibir su doctrina, reuniéndolas bajo el centro del único *basileus* romano, y removiendo el obstáculo que representaba la multiplicidad de los Estados y la diseminación de las nacionalidades, que hacía mucho más difícil de cumplir el encargo dado por Jesús a sus apóstoles: <<Id y enseñar a todas la naciones>> (Mt 28, 19). Ello hace comprensible que Jesús naciera bajo el imperio de Augusto, que [...] en virtud de su exclusiva soberanía estableció un equilibrio entre las muchas naciones de la tierra. Por lo demás [...] si hubiese habido muchos Estados, la expansión de la doctrina cristiana en la *Ecumene* hubiese resultado entorpecida, porque habría habido guerras entre ellos a cada paso, como acaeció antes de Augusto... (ibíd: 76)

De este modo los teólogos comenzarán a hacer una serie de relaciones providenciales entre el monoteísmo romano y el cristianismo y una serie de elucubraciones que relacionan la persona de Augusto con Cristo. Comienzan a unir bajo ciertos designios cristianismo e imperio. El imperio Romano se empieza a entender como la construcción del

terreno propicio para la expansión de la doctrina cristiana, incluso sin los caminos romanos y el establecimiento de la *Pax Augusta* no se hubiera podido acudir con eficacia a las otras naciones, argumentan algunos. Ahora, pues, la visión escatológica de Orígenes que postergaba la supresión de las diferenciaciones nacionales al día del juicio final se contempla como ya en curso. Otros, como Hipólito, ven cómo se desarrolla la unión de todos los pueblos bajo el imperio romano, pero no le interesa propiamente el monoteísmo romano, sino el que viene de la iglesia aprovechando la forma romana. Ya que, para él, una ecumenicidad que no es la que está bajo el único Dios cristiano, sino una terrena bajo el César, no es más que el anticristo mismo.

[Paréntesis

El cristianismo adopta la estructura de una política trascendente

Como vamos viendo, en el desarrollo del enfrentamiento de los dos monoteísmos el cristianismo, como derivación de la lógica monárquica de Israel a nivel celestial, es el que se va llenando también de la estructura monoteísta romana, en donde el intento de infiltrarse en el imperio para transformarlo terminará también por ser transformado por el imperio. La incorporación del cristianismo en el siglo IV sería sólo una consecuencia de la adopción previa que el cristianismo hizo de la metafísica monoteísta, en la que el cristianismo aportaba una idea complementaria a la soberanía basada sólo en poder, insertando en ella el elemento mesiánico de la autoridad ética, que se hacía valer como la auténtica soberanía legítima entre los hombres. Sin embargo, en este ejercicio el mesianismo no estaría exento de ser replegado por las formas que adoptaría y al mismo tiempo resguardarlo muy en su interior. Como vimos en nuestro primer capítulo, el mesianismo cristiano buscó su lugar de realización en la interioridad, pero esto también significó que continuamente se encontraba en riesgo de permanecer demasiado adentro de la subjetividad como para dejar demasiado descuidada la exterioridad del mundo terreno. La *ekklesía* cristiana en sus orígenes se pensó como el cuerpo místico de Cristo y si el cuerpo tiene una cabeza que es Cristo, entonces hay lugar para la jerarquía en la que todos son miembros orgánicos que adquieren funciones dentro del órgano. Sin embargo la cabeza del cuerpo, Cristo que ha sido entronizado en los cielos, tiene una presencia *pneumática* en la comunidad de los miembros sobre los que se ha derramado el *pneúma*, por lo que la dimensión personalista del Mesías se ha suprimido. Con este fenómeno, al mismo tiempo que el único rey legítimo está en los cielos y la *ekklesía* cristiana tiene un pie en el mundo y otro en patria celestial, esta comienza a adquirir una paradójica y ambigua acción política-teológica en donde el espacio de acción principal con el poder mundano es el de la autoridad trascendente, el de situarse en un afuera en el que sólo le es posible juzgar o dar legitimidad al poder. De alguna manera E. Voegelin en *Las religiones políticas* señala esta transformación de la iglesia:

Los *charísmata* que dimanaban del *pneúma* de Cristo y confieren su función a los miembros del cuerpo pueden extenderse más allá del cuadro de rangos de la comunidad primitiva diseñado por Pablo, hasta abarcar también las funciones del poder político. Con ello, el ejercicio del poder alcanza también un estatus dentro del

corpus mysticum y, desde este punto de vista, deja de distinguirse de las funciones sacerdotales y educativas. Desaparecen los límites entre las esferas políticas y religiosas; el *corpus mysticum* se convierte en una unidad articulada, en la que junto al sacramento de la ordenación sacerdotal aparece también un sacramento de la unción real (Voeglin; 2014: 44).

Lo que observamos y que es la hipótesis de nuestra lectura de la teología política y de la crítica a esta desde la teología política trascendente, es que la teología no sólo recluye el mesianismo dentro de la estructuras políticas del ámbito celeste, sino que esto permite que en la política mundana se configure una soberanía con cierta autonomía que la mantiene al margen de ostentar el poder absoluto de la *auctoritas* de cristo entronizado en los cielos, pero que efectivamente se sienta sobre la misma estructura del soberano divino, solo que vaciada de todo contenido mesiánico. El problema teológico político de iglesia fue siempre el del mesianismo que se había elevado a una trascendencia con la que había dejado el ámbito político sin mesías y lo que siempre fue una herejía para iglesia fue aceptar la necesidad de la continua encarnación del mesías en el mundo. Por el contrario la figura cristo se ha convertido en una especie de postulado de la acción política legítima, pero que jamás gobierna.]

Los cristianos reclamarán el monoteísmo que se está ya construyendo con Augusto y entran en un pleito por disputarlo metafísica y políticamente. La teología se detiene a trabajar la simultaneidad del nacimiento de cristo y los comienzos del reinado de Augusto, incluso se señala, casi cómicamente, que Dios quiso ser censado por Augusto para ser incluido como habitante del *imperium*. En voz de Melitón, teólogo del Asia menor, se escucha la afirmación de que la religión que más prosperó bajo Augusto fue el cristianismo, y esto permitía establecer una relación entre la suerte del imperio y el cristianismo juntos.

Todo surge de la profecía mesiánica de que del pueblo judío surgirá un soberano para las naciones, que Eusebio ve cumplida en cristo. Cristo emerge al final del reino judío de Herodes cuando Augusto es proclamado rey de los judíos. La aparición de cristo ocurre en un ínterin entre el fin de la monarquía nacional judía y el comienzo de un imperio unitario de roma. Quizá esta lógica explica por qué el mesianismo, por lo menos para la secta que militó en la vía de Jesús como el mesías, ya no podría comprenderse como un acontecimiento meramente nacional y el movimiento de los enviados desde el mesías (el movimiento apostólico) no hace más que llevar a cabo la lógica, estrictamente política, de una política mundial del mesianismo. La situación política en la que emerge el cristianismo no es propiamente en un aislamiento nacional, ya que al ser su líder aclamado popularmente como el mesías no se enfrenta propiamente a Herodes, que es lo que queda

de la antigua monarquía judía que ahora es colonia romana, sino contra el rey efectivo de los judíos que era César. De esta manera, al intentar establecer una continuidad del evento mesiánico éste tuvo que obedecer a las circunstancias jurídicas y políticas en las que surgió y por esto se desplegó en una lógica monárquica e imperial, aunque en contra de la monarquía y el imperio de Roma, en la que la radiación sediciosa del mesianismo (aspecto que tiene gran relevancia para explicar la constitución “legítima” de un “monoteísmo alterno” que Schmitt y Peterson dejan absolutamente enterrado) empieza a ser neutralizada por las formas políticas y jurídicas del imperio. Como el surgimiento de un mesías judío entra en conflicto con César mismo, quien no es sólo rey sino emperador, la continuidad en las siguientes épocas del cristianismo se entabla en el escenario monárquico imperial y va adoptando esa forma. Bajo un dominio imperial, monoteísta y monárquico, toda revuelta metafísica y política significa una alter-monarquía, un alter-monoteísmo.

Aprovechando el orden impuesto por el emperador sobre el politeísmo, a través de la providencia según los teólogos, el cristianismo es el único que se atreve a ostentarse como la legítima monarquía y se comienza a vivir en el mundo una transición monoteísta de forma metafísica. El cristianismo es la revuelta metafísico-política que, a la vez que comparte la pretensión de unidad y monoteísmo con Roma, responde contra Augusto, sometiéndolo incluso a una pieza de la providencia. Se trata de la gran *stasis* metafísica que quiere unificar a los pueblos en torno suyo. Eusebio, san Ambrosio y Jerónimo reiterarán que el imperio romano prepara el camino del cristianismo, el terreno fértil y libre de politeísmo y de la guerra civil para el verdadero monoteísmo. Sin embargo, como se había anunciado anteriormente, Cristo y César son analógados como figuras de unidad monoteísta que quieren establecer paz y unidad en el mundo. Sin embargo, es el cristianismo quien entabla una verdadera *stasis* metafísica para asaltar el lugar del emperador. De esta manera, el mesías cristiano entra a encabezar una monarquía celestial, es presentado como la máxima y única autoridad de la política, pero que sin embargo ese lugar imperial de poder supremo que ostenta es el de una trascendencia absoluta que no puede confundirse con la política terrena.

[Paréntesis

La entronización celeste del mesías

Opinamos que esta operación de larga construcción del monoteísmo cristiano y su monarquía, que aunque adoptó una dimensión política a niveles metafísicos para mostrar la superioridad y autoridad del Dios cristiano, terminaría por dejar al mesianismo inactivo y, por lo tanto, a la iglesia sin acción política. El dios que en el gran acontecimiento político del mesías se había hecho hombre, se ha elevado una vez más al trono de la política del cielo. Pero una vez que Cristo trascendente ha descendido al mundo para reclamar los títulos, la gloria y el poder y retornarlos al co-reinado con el Padre, el reino deja de ser terreno y elimina toda posible analogía entre el monarca divino y cualquier monarquía mundana. Una vez que se ha marcado una inconmensurabilidad entre la *auctoritas* de la política celestial y el poder mundano, éste último se determina como ilegítimo. Mas en el contexto en el que el cristianismo ha sido la religión victoriosa en el imperio, la monarquía profana se sabe ya no como la última instancia de poder, sino que tiene uno mayor tras de sí y, sin embargo no puede sino construirse bajo la figura y no solo de Dios sino de Cristo: Dios-hombre. La no mundanidad de la monarquía celeste que ha reclamado el lugar del Emperador, ser el verdadero poder absoluto, parece ser inseparable de la teología política mundana, y son los dos elementos que hacen funcionar propiamente la máquina teológico-política.

Insistimos en el hecho ya sugerido desde el capítulo anterior sobre el encuentro entre cristianismo e imperio romano. Resulta curioso, como nos enseña P. Prodi (Prodi; 2008b), que cuando el cristianismo se convierte en el fundamento del imperio es cuando se distingue de manera tajante dos ciudades, terrena y la celeste, e incluso el emperador Constantino renuncia a la atribución de autoridad divina y se acuerda separar sin identificación poder político con la autoridad religiosa. Bajo dicha separación el emperador recibe su sacralidad por parte de la Iglesia:

En realidad nos encontramos con una fractura que emerge poco a poco en la cristianización del Imperio y el conflicto del siglo IV, también el plano jurídico. La iglesia es englobada en el Oriente dentro del Imperio y se convierte en religión de Estado; el emperador es legislador en nombre de Dios y de Jesucristo; también la creciente reglamentación jurídica de la vida de la iglesia llega a formar parte de la legislación estatal [...] el emperador como garante de esa coincidencia entre ley humana ley divina (ibíd.: 90-91).

Cuando la *auctoritas* se vuelve trascendencia absoluta, la teología se vuelve para la política una estructura jurídica mundana, susceptible de ser vaciada contenido crítico-ético. Se da lugar a la maquinaria dual del poder sobre la que se erigió Occidente, en donde teología política (Schmitt con su Soberano divino) y política teológica trascendente (Peterson con su Cristo imperator) ocupan un lugar en la compleja estructura del poder. En ambas operaciones el mesianismo es neutralizado y es necesario intentar sacar al mesianismo, con su verdadera potencia política, de esta maquinaria teológico-política.]

Ha sido Orosio quien ha creado una “teología Augusta” que equipara de una manera muy interesante a Augusto y Cristo, nada menos que a través del concepto fundamental para el cristianismo. Primeramente señala que existe una coincidencia entre la época en que Julio César u Octaviano es aclamado como *Augusto* (consagrado a los dioses) y la época de la epifanía de Cristo. Otro aspecto es la aparición del disco solar que señala a Augusto como “el único y más brillante entre los soles”, que cumplía la profecía del “único Creador del mismo sol y del mundo entero que nos rige y que había de venir”. La más importante situación resulta el milagro de la fuente de aceite en el Trastévere que de alguna manera *unge* a Augusto, con la que se entiende al emperador como ungido (*unctus*), al igual que Cristo (*meshiaj*): “Y así la fuente de aceite manó durante todo un día, ello quiere decir que el imperio romano será eterno. A él pertenecen los ungidos; es decir, los cristianos” (Peterson; 1999: 89). Estamos entonces ante la gran inversión del cristianismo, que no una inversión arbitraria, sino un ejercicio que sólo puede ser posible cuando la figura del mesías es neutralizada y quiere presentarse con términos políticos como *rex* o *imperator*, vaciado de su contenido propiamente mesiánico. El rebelde crucificado ha dado lugar al rey majestuoso.

Semejante relación de Orosio resulta anacrónica y, como muestra Peterson, retrotrae la fundación del imperio romano al monoteísmo cristiano. Con Orosio, asistimos a la relación plena entre unidad divina con la unidad del imperio que hace a ambos completamente compatibles: “con ello se cristianiza a Augusto y se romantiza a Cristo, que resulta ser *civis romanus*” (*ibíd*: 91). Aquí el mesías se vuelve ciudadano romano y la *stasis* metafísico-política que antes representaba el monoteísmo cristiano frente a Roma, ha sido desaparecida en una teología que pretende hermanarlas.

Tras indicar los elementos esenciales que construyeron la visión de un monoteísmo cristiano, Peterson concluye que al final el monoteísmo cristiano se convirtió en un pieza del imperio que no hacía más que construir la monarquía divina a través de la monarquía terrestre y nos lanza la última formulación teológica que pone en cuestión el fundamente metafísico que dio lugar a la monarquía. Aparece, entonces, en escena la doctrina de la Trinidad, con una nueva precisión metafísica que pone en cuestión la visión de la unidad

monárquica de la teología política imperial. Recuperando los discursos teológicos del capadocio Gregorio Nacianceno, se presenta una nueva concepción de la monarquía.

El capadocio tenía en cuenta tres doctrinas políticas sobre Dios, la anarquía, la poliarquía y la monarquía. Tanto la poliarquía como la anarquía causan una confusión y alboroto en Dios, pero, en cambio, la monarquía ha sido la doctrina adoptada por los cristianos y le parece la más prudente. Sin embargo, inmediatamente precisa que no se trata de la monarquía de una sola persona (unipersonal), como la romana o la de los reyes de este mundo, ésta contiene la semilla de la discordia, sino que, más bien, Gregorio Nacianceno piensa una monarquía de un Dios uno y trino, un Dios que es tres personas a la vez: Padre, hijo y espíritu:

Tres son las más antiguas doctrinas sobre Dios: anarquía, poliarquía y monarquía. Las dos primeras han divertido a los hijos de los griegos [...] Ambas conducen al mismo fin: el desorden, y este a la destrucción [...] Lo que nosotros honramos es la monarquía, pero no una monarquía circunscrita a una sola persona –pues es posible que este ser único, encontrándose en discordia consigo mismo, se convierta en múltiple –, sino una monarquía constituida por la misma dignidad de la naturaleza, sinfonía de pensamiento, identidad de movimiento y retorno a la unidad de los seres que proceden de ella –lo cual es imposible cuando se trata de una naturaleza procreada; de modo que, aunque hay diferencia en cuanto al número, no la hay, al menos, por la que se refiere a la sustancia (Gregorio Nacianceno, *Discursos teológicos*, 29, 2).

Bajo esta figura que, conservando la monarquía, le inserta a la vez una división en tres personas siendo una, Peterson argumenta que la doctrina de la trinidad representa el fin del monoteísmo como problema político y como tal el fundamento de la teología política propiamente cristiana llega a su fin. El teólogo capadocio precisa un modelo de la monarquía que quiebra toda analogía con la monarquía personal. El argumento es más simple de lo que parece y Peterson siguiendo a Gregorio sólo usa la figura de la trinidad para mostrar un modelo metafísico de la monarquía, de la unidad divina, imposible de obtener correspondencia o analogía con una monarquía política en el mundo. Es decir, no puede haber persona que sea una y trina: “ese concepto de unidad no tiene no tiene correspondencia alguna en la criatura (Peterson; 1999: 93)”.

Con este sencillo argumento, Peterson avienta indirectamente una pedrada a la construcción de la teología política de C. Schmitt, pues con la concepción de Dios como tres personas, padre, hijo y espíritu, en una misma unidad, no puede ser modelo para una política. Además que un Dios tal no puede ya, ahora, vincularse con la monarquía del imperio romano. De este modo se marca una diferencia entre el monoteísmo judío y de los gentiles, con el monoteísmo cristiano, al cual no le corresponde figura política alguna porque la forma trinitaria de la unidad de Dios le es exclusiva a la divinidad. Incluso la *Pax Augusta* que alguna vez se interpretó como un cumplimiento escatológico que reunía a todos los pueblos, no vincula de ninguna forma escatología y política, porque la paz que trae Dios es irrealizable por los hombres.

Vemos, entonces, que Peterson recurre a la absoluta trascendencia que no alcanza correspondencia con el mundo y apela a una escatología que resulta inconmensurable para el mundo y que se encuentra más allá de toda política. La pretendida liquidación de la teología política no conoce analogía entre este y el mundo trascendente, y es desarrollo de la doctrina ortodoxa que separa lo divino del mundo. Su tratado sobre el monoteísmo como problema político, que hizo cultivar la leyenda de que la teología política había quedado liquidada, termina así:

Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó de la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una <<teología política>> que hacía degenerar el evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una <<teología política>>. Pero el evangelio de Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquel que está <<sobre toda razón>> (ibíd: 95.)

[Paréntesis

El mesianismo se encuentra más allá de la teología política y de la política teológica

Si bien Peterson realiza una necesaria crítica a la teología política como el uso del evangelio o la metafísica cristiana para legitimar el poder político, también comprende el cristianismo con dimensión muy parcial en la política, a saber, acotándola en la liturgia, en la cara

pública de la iglesia. Al recurrir a la doctrina de la trinidad para desfundar toda posible analogía entre monarquía divina y monarquía terrestre, el ámbito trascendente se desvincula completamente del mundo y de lo político, mostrando que la persona divina nada tiene que ver con la creatura. La cuestión de liquidar la teología política, que se basa en Schmitt en la figura de la persona del soberano, mediante la muestra de que la monarquía divina del cristianismo no recae en una sola persona sino en una trinidad, es realmente limitada.

Al desechar la posibilidad de una teología política lo que hace el teólogo es neutralizar el sentido político que íntimamente se encuentra en de la figura de cristo como mesías y ha anulado así la acción política que le es inherente al núcleo fundamental de la Iglesia. Así como también descarta el sentido absolutamente político del evento mesiánico. Incluso siguiendo la lógica que el mismo Peterson mostró en la construcción del monoteísmo cristiano, con respecto a que “el rey reina, pero no gobierna”, podemos precisar, una vez más, que existen dos niveles distintos en que se está comprendiendo la política y, así, la teología. Tenemos el nivel de la monarquía, que corresponde al reinado de Dios o el Rey, que reina, pero no activamente en la administración, en el gobierno. Así, el gobierno es otro ámbito que se encuentra fuera de la praxis directa de Dios. Si bien la figura de Dios no puede ser analogada con una forma política mundana, considero que el ámbito del gobierno, y no de la monarquía divina, es el campo propio de la política en la teología, pero sólo a través de la persona del mesías, Tal como Agamben muestra en *El reino y la gloria*, que Jesús era comprendido por los gnósticos como el hombre de la *oikonomía*, del gobierno:

“no es ciertamente indiferente que Pablo pueda presentar el cumplimiento de la redención prometida en términos de una *oikonomía*, esto es, del cumplimiento de un encargo de administración domestica (es verosímilmente en referencia es este pasaje que los gnósticos podían presentar a Jesús como <<el hombre de la economía>> (Agamben: 2009; 37).

Tanto en Schmitt, como en Peterson, la figura mesiánica como irrupción de la revuelta no existe propiamente y está neutralizada o la reciben trabajada por la tradición a nivel del imperator y de hijo de Dios, donde el aspecto de la rebelión es ocultado. Estos dos pensadores han ignorado, desde el poder trascendente de la divinidad en la política teológica, como del soberano que decide sobre la excepción de la teología política, un actor político y una acción política fuera de las altas posiciones jerárquicas y dominadoras del poder que en el fondo se oculta en su teología. Cuando sea restituido el carácter mesiánico del fundamento teológico todavía operante en el poder y sea comprendida su generación desde los oprimidos, entonces podrá romperse la metafísica teológica del poder mismo que hoy nos oprime. En esta recuperación del paradigma mesiánico aquellos que ingresen en su índice político descubrirán la esencia no sólo del actor político sino de la posibilidad del establecimiento de una posible revuelta contra el poder dominador.

Es posible otra comprensión de la teología política, pero al nivel de una *oikonomía* mesiánica, no como reino análogo al reino de Dios, sino como organización finita sin pretensiones escatológicas. El tiempo mesiánico, como nos enseña el Talmud, no puede ser el reino de Dios, sino que es aquel que abre un espacio que genera un tercer término que se distingue tanto del Soberano todo poderoso, del Reino de Dios escatológico, como incluso de la absoluta autoridad trascendental. El mesías ha quedado impensado como figura política profunda e impensada también la lógica política que éste guarda y del cual ya nos ha iniciado W. Benjamin en su comprensión como irrupción y ruptura.

Sería necesario profundizar en una metafísica que dé cuenta propiamente de la lógica mesiánica, pues no puede ser comprendido como quien realiza el reino de Dios,

porque éste sería escatológico y dicha función en la lógica teológica está reservada exclusivamente a Dios, porque escatológica y absolutamente utópica es la intervención de la divinidad en el mundo. Si se dio la construcción de un imaginario que construyó la figura del mesías, arraigada profundamente en el judaísmo profético y de la cual se derivó el cristianismo, ésta tiene una lógica que hay que intentar pensar y precisar sus elementos.

El recurso de la analogía que es fundamental para dicha teología política es solamente en cuanto a la posición soberana, porque al querer plantear o insertar la figura del cristo análogamente en la política, se le coloca en el sitio del emperador, olvidando su carácter mesiánico, liberador. Aquí, considero, el problema no es tanto que se lleve a cabo una analogía entre lo teológico, lo religioso, y el ámbito de lo político, sino que el lugar en el que resulta parar la analogía tiene que ser vaciado de todo contenido mesiánico. El mesías ocupa la figura política del liberador revolucionario, una consistencia totalmente distinta a la del Soberano schmittiano y a la del imperator de la anti-teología política que lo ha hecho trascendente. Es en este punto donde Walter Benjamin capta el lugar del mesías como distinta a la teología política y por eso puede comprenderla como la figura con una operación distinta a la del Soberano y su estado de excepción, como en la tesis VIII sobre filosofía de la historia: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla [...] promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra”(Benjamin, 2008:43). W. Benjamin restituye, entonces, el contenido y forma del mesías que bajo la analogía de la teología política el Soberano ha usurpado. Es decir, lo que hace la analogía al comparar la figura de Cristo con categorías políticas como *imperator, rex* o Soberano, es desplazar el contenido de lo mesiánico para domesticarlo en la figura cualitativamente dispar de los funcionarios políticos, sin elementos de la rebelión, de liberación y la ética-política desde los oprimidos.

De esta manera, no sería atrevido decir que Schmitt comienza a pensar su teología política desde el último proceso del desarrollo de la teología cristiana, en la que el carácter liberador del evento mesiánico, ha quedado atrás y ha entrado, como vemos en la historia de la teología, en una etapa de reposo y “ordenamiento”, donde el mesías se haya propiamente detenido y domesticado en la figura de un cristo que está sentado en un trono. En este sentido, la iconografía cristiana se ha encargado de imaginar dicho estado.

Posterior a su drama salvífico el mesías es ascendido a un trono, donde su potencia liberadora parece ser “superada” en una soberanía imperial. Parece que esta soberanía divina en la que el mesías es adjuntado en el trono divino y enterrado en sus adentros (como de alguna manera sucede en el monoteísmo monárquico de la doctrina de la trinidad), es de la que parte Schmitt y la teología política. De otra manera y en un ámbito absolutamente teológico, E. Peterson recuperará el paradigma de la trinidad para mostrar la imposibilidad de una analogía entre Dios-trino y un soberano político. En la trinidad del teólogo, el mesías se encuentra despolitizado y lanzada su fuerza liberadora a una escatologización que no desea encontrar referencia en lo político, en la tierra. Mientras que la teología política neutraliza el mesianismo en una soberanía divinizada (fetichista), la crítica a la teología política despolitiza la figura del mesías y la iglesia misma, capturándola en una trinidad cuya monarquía es sólo escatológica, trascendente. Como Soberano, imperator o rey, la figura del Cristo pierde su radiación mesiánica, entrando en la imposibilidad de vislumbrar no ya una teología política distinta, sino el carácter propiamente revolucionario en torno al cual se fundó la teología misma y que en su historia se ha tendido a olvidar y en la filosofía política había pasado desapercibido que es el mesías. Así, el paradigma del mesías nos sitúa

más allá de la teología política y de la mera política teológica celeste, lo cual nos coloca en una posición distinta para pensar la política】.

Ha sido benéfico para el propósito de nuestra tesis, el de acercarnos a la comprensión del mesianismo como paradigma de lo político, pasar por la cuestión de la teología política para ver si el mesianismo puede comprenderse en ese marco o qué de este elemento puede estar expresado ahí. Notamos que en esta, por lo menos en la formulación de C. Schmitt, la teología no es solamente la tradición o fundamento del poder que justifica o simplemente da legitimidad al Estado, sino además es una estructura completamente análoga a la política, especialmente al nivel jurídico: “la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y conocimientos (Schmitt; 2009: 69)”. En la teología política vimos el positivo de una fotografía que contiene un negativo que es todo el contenido mesiánico y revolucionario, pero que Schmitt toma en cuenta sólo su progresión histórica en la que ese origen mesiánico y revolucionario ha sido transfigurado hasta convertirse en un poder histórico. Una de las principales tareas políticas de dicho poder histórico es conservar una tradición frente a la amenaza revolucionaria, es decir, convertirse en un poder que frena, que colocándose por encima de la ley accede la acción propiamente política de la decisión soberana. De la teología política recuperamos el hecho de enseñarnos que en la teología se contiene estructuras políticas y que van más allá de un dogma religioso que respalde lo político. La teología política refiere a la acción política y la soberanía, existe otro ámbito en el que la teología resguarda no sólo una estructura y posición de poder, sino una carga y un contenido cuando se piensa el núcleo más íntimo de la teología cristiana, el mesianismo que, como el contenedor de contenidos, cargas y magnitudes críticas, podría colocarnos en algo más que una teología política, donde la soberanía y el poder pueden ser atravesados cuando desde los oprimidos se piensan.

También, tomar en cuenta la crítica a la teología política nos permite contraponernos a la posición de la *trascendización* (*transzendierung*), en donde la cuestión política es elevada a una posición estrictamente teológica, la política del reino celeste. En esta posición la teología pone al servicio las categorías políticas pero para someterlas a la

trascendencia en donde quedan desactivadas o se expresan en ámbito litúrgico y cultural de la acción pública y “política” de la Iglesia. Tenemos que separarnos del marco interno de la teología y sustraer al mesianismo del ámbito escatológico en el que la teología nos muestra una tarea trascendente que debemos seguir pero que nunca ha de coincidir con este mundo. No es que pensemos que el mesianismo pueda reanalizarse perfectamente en el mundo y en la política y podamos equiparar un orden político con el cumplimiento de los postulados finales de la escatología, sino que el mesianismo no necesariamente debe obedecer a esta estructura. De esta manera, sospechamos que el mesianismo tiene otra lógica que lo coloca en un ámbito especial distinto a la teología como política trascendente y a la teología política. El mesianismo tendría otra lógica y estructura distinta que nos proponemos sacar a la luz.

CAPITULO III

HACIA UNA DIALÉCTICA DE LA INTERRUPCIÓN MESIÁNICA.

Temporalidad de la acción política
[Primer esbozo]

Con este capítulo intentamos entrar en el planteamiento de una lógica propia del mesianismo, que en W. Benjamin resulta sugerente por medio de la concepción dialéctica que el autor plantea en las *Tesis sobre la historia*. Una cierta lógica distinta a la dialéctica progresiva, de impronta hegeliana, que se plantea en torno a la revelación de la imagen de redención del pasado y la detención mesiánica es la que se plantea bajo la noción “Dialéctica en estado de detención” (*Dialektik im Stillstand*). Nuestra tesis es que bajo esa figura podemos plantear la lógica que guarda el mesianismo como interrupción y que arroja luces sobre el pasaje a la política, pero conservando la negatividad y la ruptura del evento mesiánico. En ésta el evento mesiánico de la interrupción no puede ser retornado a la dialéctica progresiva que él mismo interrumpe (donde el momento negativo adopta otra forma positiva perdiendo esa negatividad crítica), sino que dicho evento abre un nuevo ámbito en el que el elemento de la ruptura se mantiene suspendido sin “síntesis” alguna de la lógica política y la dialéctica, en la que el negativo se convierte en positivo, sino que avanza en el umbral de la destitución política.

En esta dialéctica, el tiempo mesiánico es una ruptura del orden y del tiempo, pero su interrupción no es absorbida en la progresión que la supera como un medio hacia un fin político desplegado en la historia lineal hasta la escatología, y entra en estado de detención para ser el criterio de una nueva forma del *instituir*. Una política que mantiene su instituir bajo el criterio de la ruptura que la ha fundado sería propiamente revolucionaria y uno de sus contenidos que por ahora se asoma es el de mantener persistente la figura mesiánica, mantenerse en la constante generación del actor político, es decir del mesías. Así, pues, las hipótesis que aquí se comienzan a trabajar a través de W. Benjamin, nos encaminan a una lógica mesiánica de lo político más allá de la dialéctica “poder constituyente” que funda un “poder constituido” y de la concepción de una mera potencia destituyente, anárquica. Se trata de pensar la creación a través de la ruptura y la continuidad a través de la discontinuidad. Para pensar esto sin caer en la visión de que la ruptura se supera para ceder lugar a una nueva creación o donde la discontinuidad es retornada a la continuidad del orden, es necesario pensar bajo la imagen de una dialéctica inmóvil que avanza manteniendo en suspensión, en detenimiento o inmovilidad, su elemento mesiánico de ruptura.

1. *Antecedente: El freno al mesías y su transformación en Katéchon.*

En el capítulo anterior, indicamos cómo la teología política de C. Schmitt, que es en última instancia la lógica detrás de la comprensión de la política y el poder modernos, se encuentra un mesianismo neutralizado y secularizado. Secularizado no sólo porque se haya trasladado al ámbito mundano, sino porque de la mano de la neutralización, se ha vaciado de su mesianicidad. Por otro lado, la crítica a la posibilidad de una teología política de E. Peterson, sólo restituía el carácter absolutamente trascendente de la teología y se decantaba en una relación entre la trascendencia y el mundo (ningún poder mundano podría ser análogo al Dios de la monarquía trina), dejando únicamente libre el ámbito de una cierta práctica política a través de la liturgia cristiana.

Si bien una postura, a partir de C. Schmitt, fundaba en analogía con la teología el poder soberano, la otra, la de Peterson, retornaba la teología a su nivel escatológico sin analogía alguna con el mundo, sino que ahora la monarquía o la política teológica ascienden a un nivel que ya no le pertenece a la creatura. Si el primero emulaba la potencia divina con un poder político excepcional en la figura de un mesianismo invertido; el segundo, una vez que se reveló Dios en el mundo, en la lógica cristiana, bajo la figura del mesías o del hijo, éste fue elevado de nuevo a una trascendencia en la forma de una política “suprema”. Si para Peterson puede haber algo como una teología política lo es por una analogía no del mundo divino con el terreno, no con una legitimación por lo divino de un poder mundano (como la del Sacro Imperio Romano), sino por una analogía inversa donde las figuras políticas, Reino, Imperio e Imperator, son trasladadas a un ámbito celestial. Aquí vale la pena mostrar ciertas referencias que cita Peterson:

En una inscripción sepulcral se dice: <<*Mundumque relinquens immensum Christi possidet imperium*>> [Dejando el mundo entra en posesión del imperio sin límite de Cristo]. Máximo de Turín, en una homilía, indica: <<*Non enim ad imperium coelorum pervenitur superbia*>> [Pues al imperio de los cielos no se llega en soberbia]. Está claro, pues, que el reino de los cielos ha sido llamado también *imperium*. En el Carmen Paschale, de Sedulio, se dice una vez de Cristo: <<*Cuius nomen et aeterno complectens omnia gyro imperium sine fine manet*>> [Del cual es el nombre que todo lo encierra en un círculo eterno, cuyo imperio permanece sin fin]. Con ello se contraponen la fe en el imperio sin fin de Cristo a la

profecía hecha a favor de la Roma terrena, según Virgilio: << *imperium sine fine dedi*>> [le di el imperio sin fin] (Peterson; 1999: 129).

Hubo un tiempo en que el cristo y el cristiano se comprendían como absoluta rebelión contra el imperio y en desdén contra el mundo. Tanto fue así, que movió las formas políticas del mundo hacia niveles incorruptibles en el ámbito celestial, de un mesías que irrumpió en el mundo, se le ascendió, se le regresó a los cielos y, consigo, se llevaba la política a un mundo al cual no nos es posible acceder plenamente. Pero ¿acaso las reservas de la teología cristiana, que aceptando la confrontación política del cristo con los poderes mundanos, en vez de fundar una política, arrebataron lo político hacia el ámbito celestial dejando al mundo sin política legítima? Desde entonces la posibilidad de otra consistencia de la política desde la interrupción mesiánica ha quedado impensada, justamente porque impensada ha quedado la ruptura en el mesianismo. La crítica a la teología política de Peterson a Schmitt no es definitiva y tampoco piensa situarse propiamente en la política, sino que la arrebató a un ámbito que ya no es el político de los hombres. La teología política (Schmitt) se vuelve a levantar porque su neutralización del mesianismo le permite operar en el mundo sin aparentes contradicciones. Mientras que la *teología apolítica* (Peterson), con reservas a mezclar entre el poder mundano y lo sagrado, pero que sin embargo lo traslada al inoperoso mundo celestial y escatológico, deja libre a la teología de política y, más bien, la ha retirado a ésta bajo la figura de un poder “legítimo celestial”. Poder que después de pasar por el mundo es sustraído a un reino escatológico. Ambos desarrollos (teología política y teología apolítica o política en la escatología) no pueden surgir sino porque el mesianismo fue capturado y neutralizado, una vez para estabilizarse y fundirse con el mundo en la forma del soberano con poder excepcional; y otra para llevarlo al ámbito político conservándolo incorruptible: un rey en los cielos.

En este apartado, contra estas dos posturas se levanta una tercera que intenta desenterrar y abrir espacio para una lógica mesiánica que se encuentra enterrada en el fondo de la teología política y de la teológica apolítica. Estas han llevado a cabo, por medio de la neutralización de su mesianismo, a concepciones de una temporalidad que será determinantes en la comprensión de lo político. Una de ellas es el diferimiento del final por medio de la escatología en una temporalidad que el mundo no conocerá, sino hasta el

advenimiento del reino de Dios. Ambas contienen una temporalidad del *continuum*, ya sea bajo la forma de un *katéchon* (la forma que ha capturado y neutralizado el mesianismo) que detiene el final revolucionario conservando la ley y el Estado o bajo la forma de una escatología hacia la que la historia se dirige progresivamente y en cuyo futuro se ha postergado el final del tiempo mesiánico.

Cuando C. Schmitt respondía a la pretendida “liquidación de la teología política” de E. Peterson, posicionaba de forma positiva un momento de la historia del cristianismo en la que los estudiosos sitúan el comienzo de su decadencia. Ese momento clave es el de Eusebio y su legitimación del imperio romano con Constantino, donde el jurista alemán sugiere una lectura distinta, en la cual el emperador romano y la forma del imperio político universal no son contrarias al cristianismo, no son anticristianas. Es interesante escuchar las palabras de Schmitt al defenderse de la crítica porque revela ciertas contradicciones:

El hecho de que un obispo cristiano como Eusebio, que sobrevivió a la persecución de los cristianos por Diocleciano, elogie con palabras exaltadas al emperador Constantino, que acabó con esas persecuciones, es un comportamiento natural y no una razón para liquidaciones teológicas mientras que el obispo no confunda al emperador con Dios o con Cristo. Eusebio no hizo eso. Tampoco podría considerar al emperador el Anticristo. Sería interesante estudiar con detalle las ideas de Eusebio, en especial su opinión sobre el imperio romano en tanto que freno del Anticristo, el *katéchon* de la epístola de Pablo (2 *Tesalonicenses* 2,6) (Schmitt, 2009: 104).

La figura del *katéchon* es clave para la teología política porque, considero, es donde, por lo menos en la comprensión de Schmitt de dicha figura, se perpetúa la neutralización del mesianismo. Recordemos que la mayor atribución y finalidad del Soberano es detener la anomia (la fuerza revolucionaria) y, así, el final. La autoridad del Soberano que se convierte en ley viviente por encima de la ley formal y, en realidad, esa autoridad es al mismo tiempo una maquinaria institucional. Si el *katéchon* se refiere a una institución que frena al Anticristo (la anomia) ésta coincide, entonces, con la atribución del Soberano. Así, Soberano que decide sobre la excepción y aparatos institucionales, conforman una “maquina katechonica”. Creo que ese es el problema del asunto. Schmitt comprende la figura Soberana de Cristo no como un mesianismo, sino en su transfiguración como el que retiene y administra el ínterin del tiempo contra el tiempo final, como *katéchon*.

Para Schmitt el cristo (la figura mesiánica) se transfigura en un *katéchon*. Parece que en su comprensión de Eusebio en su contexto histórico y el comienzo de la legitimación del imperio romano por la cristiandad, se explica la manera en que el jurista alemán entendía al misterio cristiano. Lo entendía en términos absolutamente históricos y de continuidad, en los que una revelación divina mediante un hijo de Israel con su anuncio de la redención universal y la propagación de ese mensaje (*evangelión*) “conquistó” el imperio, como si el espíritu cristiano tomara el poder y, así, le diera “legitimidad”, generando una nueva figura histórica del poder. Así la novedad del evento cristiano fue insertado en la continuidad inmediata del tiempo lineal, lo que le permitió adentrarse y ser absorbido en la máquina gubernamental del imperio y ser pieza de una teología política. Taubes indica bien cómo de alguna manera la figura del mártir (del cual es figura cristo) se convierte en un instrumento que dota de nuevos aires al poder establecido:

Hay interés en salvar al Estado frente a las fuerzas caóticas [...] Puedo entender que el jurista y quien se dedica al derecho tenga interés en apresar el caos en formas, de modo que no prevalezca. Lo llama Schmitt el impulso katechónico. El que detiene [...] El interés por el poder del Estado se da también, desde luego, en el cristianismo. Se reza por la conservación del Estado, porque, Dios no lo quiera, si no permanece, irrumpe el caos, o, aún peor, ¡el reino de Dios! (Taubes; 2007: 84).

Taubes nos ayuda a imaginar esa lógica del poder que detiene, que sin duda parte del cristianismo contra su propia naturaleza o es un momento surgido de los contextos históricos en el que los impulsos apocalípticos tuvieron que asentarse. El mesías es insertado en esa continuidad del tiempo y ahí tiene que “progresar”, se convierte, pues, en un poder que frena. Esto porque para Schmitt, según el fragmento citado sobre Eusebio y sobre el que especulamos, el cristianismo corre a la par del tren de la historia jurídico-política (el imperio romano) a la que el cristianismo, sin dejar de ser una cierta digresión o impacto en la historia, se sube como nueva pieza teológica de legitimación política que funda un nuevo momento en la historia. El *katéchon* como pieza que oculta y parece sustituir la figura del redentor. La cual, de forma inherente, tiene una concepción del tiempo, que es la de una intención del tiempo continuo, pero sobre un plazo perentorio.

Veamos cómo aparece en *El nomos de la tierra* de Schmitt:

Imperio significa aquí el poder histórico que es capaz de detener la aparición del Anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet* [que detiene], según las palabras del apóstol Pablo en el segundo capítulo de la carta a los Tesalonicenses [...] El imperio medieval cristiano duró mientras la idea del *katéchon* estuvo viva (Schmitt, 2005: 40).

Y, en seguida, aparece una tesis muy fuerte que signa lo que hemos intentado decir con respecto a que el mesianismo se trasforma en un *katéchon* y bajo esta forma Schmitt puede hablar de teología política:

Yo no creo que sea posible, para la fe originariamente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *katéchon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce desde la parálisis escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos (ibíd: 41).

Como bien indica Taubes, Schmitt se planta en un tiempo de la apocalíptica, sólo que del lado de la detención de la revolución, planteando así una afinidad con la concepción del mesianismo de W. Benjamin y la de Taubes mismo. Mi intención no es cuestionar esta visión ya “clásica”. Sin embargo, considero que puede indicarse un pequeño matiz. Ese matiz está ya sugerido por nuestro filósofo cuando indica:

El katéchon, el que detiene, y hacia el que dirige su mirada Carl Schmitt, ya es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias (Taubes; 2007: 169. Cursivas mías).

J. Taubes confirma nuestra interpretación de que existe un matiz clave en la pretendida afinidad de la concepción del tiempo propiamente mesiánico y el katechónico. En realidad no son tan afines. La segunda concepción del tiempo está determinada por la transfiguración que ha sufrido el mesiánico al ser decantado en la forma de un *katéchon*, donde ya ha sido domesticado. El mesías es atrapado en una forma imperio (quizá sin confundirse plenamente con él), en un proceso de continuidad histórica, y una vez que ha entrado en esa maquinaria no puede simplemente cumplir su cometido apocalíptico, sino que su temporalidad tiene que transformarse. El mesías en el tiempo de su captura katechónica se vuelve contra el tiempo final. Ahí logra aplazar el tiempo, de por sí ya

demorado, y aparece el fenómeno de la partición del *corpus mesiánico* que el teólogo Ticonio describió a la perfección.

Pensemos en una imagen en la que el *katéchon* “guarda” al mesías para que opere en la historia (el *continuum*). Para esto tiene que disminuir su aceleración hacia el final y, por el contrario, detener el final, pero en esa operación el mesías es dividido en dos cuerpos: el cadáver apocalíptico del crucificado por sedición y el aquel que opera en el soberano para detener el fin. Podría decirse que la idea de redención incluso cambia, se vuelve un sentido simple en el que ahora el salvador nos salva del fin que él mismo traía consigo. La aparición mesiánica implicaba el fin de un tiempo, pero paradójicamente su redención nos otorga un plazo para ordenar las cosas. El *katéchon*, entonces, hace de la figura mesiánica dos cuerpos: atrapa la anomia mesiánica hasta ocultarla y la transfigura en ley o soberano. El soberano que ha surgido del *Aufhebung* del cristo en el *katéchon* sólo recuerda de su fuente una anomia que es ahora la atribución pervertida a la que recurre para detener la anomia revolucionaria en el estado de excepción.

Una vez que el tiempo final opera bajo la forma de un imperio que *detiene*, precisamente a una fuerza que pretenda poner fin al orden, su consistencia del tiempo es otra que la del tiempo mesiánico. El soberano de Schmitt aplaza el final y alarga el tiempo, ciertamente en una situación decisiva, pero donde el plazo perentorio ocurre una y otra vez sin conocer final alguno, sino, al parecer, el tiempo adopta la forma de la perpetuidad de un poder que se conserva después de asumir una batalla en la que se respira el final. El único vínculo que tiene el tiempo del poder soberano con el final que porta la amenaza revolucionaria, es el de frenarlo en el instante decisivo. El poder que retiene trabaja para un tiempo de la continuidad donde, para mantenerla, conoce una interrupción temporal que coincide con el estado de excepción.

La manera en que ha sido domesticado el mesianismo en el cristianismo para devenir fuente de una teología política, ha sido por medio de la transgresión de la concepción del tiempo que éste aportaba bajo su determinación en la forma de *katéchon*. El *katéchon* se sitúa después de un primer momento del evento mesiánico y podemos decir que su función es tanto ser la nueva forma que la interrupción mesiánica adopta en su

estabilización en el mundo, como la forma que desacelera la intensidad mesiánica del final. Su forma tiene bien a entenderse como la de una institución o de una *Potestas* capaz de concentrar o neutralizar una fuerza política (una *potentia*). Recientemente G. Agamben en una pequeña obra ha analizado la función temporal con respecto a dicha figura, donde indica: “El *katékhon* actúa como un bloqueo y, a la vez, una dilación de la historia: el tiempo se mantiene en suspenso, de modo que la crisis decisiva nunca puede advenir” (Agamben; 2013: 53). La forma katéchonica detiene la primera irrupción mesiánica en tanto que quiere capturarla para que esté presente en el mundo histórico bajo cierta forma visible que las potestades pueden proporcionarle, lo cual no produce el final sino que lo retrasa en la historia.

Ciertamente no resulta tan coherente fundar en la figura del *katékhon* una teología política, sobre todo en el contexto escatológico en que es situado por el pseudo-Pablo en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*, porque el *katékhon* tiene un papel finito en el drama de la redención, donde es necesario que esta figura se retire de en medio, de su lugar analógico, para que el evento mesiánico sea completado a plenitud o de forma efectiva. Veamos la escena determinante para lo que aquí pretende discutirse, en donde el autor quiere advertir sobre los rumores de la inminencia del juicio final:

Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo [*kýrios iesou cristoú*] y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar por nuestros ánimos (...) o por una carta presentada como nuestra, que nos haga suponer que está inminente el día del Señor...Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el hombre impío [*ho ánthropos tés anomías* / el hombre sin ley], el Hijo de perdición, el Adversario que *se eleva sobre todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el santuario de *Dios* y proclamar que él mismo es Dios [...] Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene (*ho katékhon*), para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad [*mystérion tés anomías* / *mysterium iniquitatis* para la vulgata] ya está actuando [*énergeítai*]. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene [*ho katékhon*], entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor destruirá con el sople de su boca, y aniquilará [*katargein*/ hará inoperoso] con la Manifestación de su Venida (2 Tes, 2 1-9).

Quizá no sea tan incoherente la posición schmittiana, al comprender el *katechón* como una forma propia del mesianismo cristiano (cuando en el Apóstol el *katékhon* es una figura que estorba a la llegada definitiva del mesías), sino que al comprender el *katékhon* como la única modalidad que pudo adoptar el cristianismo para instaurarse en la historia, se

entiende perfectamente la operación del estado de excepción del poder soberano, en el que suspende la ley bajo la apariencia del mantenimiento de aquella ley, pero como pura vigencia. ¿Acaso esa no es la forma en la que el mesianismo (como el elemento fundante de legitimidad) es capturado en el *katéchon*, como aquello que está en excepción, suspendido, y la vez es usado para hacer funcionar la maquinaria institucional como freno de la revolución? En su desarrollo histórico, en su impulso de continuar presente en la historia, el mesianismo cristiano devino katechónico, cambiando incluso su experiencia del tiempo y apaciguando sus fuerzas destructivas, deviniendo un poder conservador, pero de su forma institucional, no de su mesianicidad. Pensar una institución, una continuación, una presencia del acontecimiento mesiánico que no sea la progresión conservadora a la manera del poder que frena, implica pensar a profundidad el tiempo mesiánico y descubrir su dialéctica. Se encontraría ahí claves para el pensamiento político más allá de su lógica tradicional.

En este sentido, según mi comprensión, el elemento teológico del cristianismo, se sintetiza o deviene *katéchon*, poder que frena el final. Bajo esa figura es como el cristianismo mesiánico es insertado por Schmitt en la teología política y no sólo por él, sino que ocurrió así en la historia del cristianismo, de donde el jurista extrae su postura. Lo que era en profundidad y esencia el mesías cristiano, desde luego insospechado por Schmitt, es una ruptura que inmediatamente fue articulada en un continuum de conservación. Es decir, en la forma imperio que el cristo ha sido cautivado y por eso resulta lógico que ahora su tarea sea aplazar el final. En términos estrictos, y teniendo en cuenta que en profundidad el sentido de la teología cristiana se encuentra en el mesianismo de cristo, como un apocalíptico que pretendía poner fin a una época no puede convertirse en alguien que detiene, ahora, el final. Lo que una vez más ha sido olvidado y “superado”, como en una dialéctica progresiva, es el tiempo como interrupción, y se ha dado prioridad al plazo que difiere el final. Una vez que la interrupción mesiánico-apocalíptica, que pretende poner fin a una época presente, es “superada” o “desactivada” en su devenir dialéctico como

katéchon, el tiempo se convierte en un proceso que esquivo a cada instante el final y conoce sólo la disrupción en la que tiene que detener la rebelión para retornar al tiempo de la conservación. Ciertamente el tiempo mesiánico no debe confundirse con el fin del tiempo, no es el final, pero sí es un apocalíptico muy particular, no del fin del tiempo, sino una apocalíptico del tiempo presente. Es decir, que concibe un final-ahora (*ende-jetzt*) que es lo que llamamos aquí, interrupción, irrupción o ruptura y, en este sentido, no puede ser totalmente afín al tiempo de la contrarrevolución, cuya función es detener el final. Teniendo esto en cuenta, la tarea es liberar al mesianismo de su captura dialéctica en el poder que frena y, por el contrario, investigar la posibilidad de desarrollar los elementos para una dialéctica mesiánica, de la ruptura.

Hace falta, entonces, comprender una lógica mesiánica o, en otros, términos, una dialéctica de la interrupción, y no la inserción de la interrupción en la lógica del *continuum*, lo cual corresponde a caer en la jaula del poder constituyente–poder constituido. Asimismo, es necesario plantear la forma en que la teología afecta a la política, más allá de encontrar en ella su fundamento. Es decir, la lógica interna que revela una lógica del mesianismo es lo que no se ha desarrollado para poder entrar en la política en sentido plenamente mesiánico. Dado que en la historia del cristianismo la revelación mesiánica entró en las estructuras políticas, en el imperio, aunque manteniendo simultáneamente una institucionalidad (la *ekklesia*) con cierta distancia, realmente su despliegue en el ámbito político a través de lo mesiánico quedó inexperimentado o resuelto mediante el dispositivo de lanzar las categorías políticas a una trascendencia, una teología política escatológica, donde cristo es emperador por sobre todos los imperios, pero justamente no opera (no gobierna) en ellos. Concordamos con Schmitt en que la teología política no puede liquidarse como pretendía Peterson, en una forma teológica de retro-secularización. Pero tampoco la teología política schmittiana, cuya lógica opera todavía en las democracias modernas y liberales actuales, es la única manera en que la teología ilumina el ámbito político, sino que hace aparición e irrumpe el elemento del mesianismo, del cual no podríamos hablar como un teología política, ni como lo teológico político¹², sino como algo

¹² El mesianismo, según nuestra posición, se encuentra por debajo y a la vez como elemento inherente y domesticado (invertido) de la teología política. Lluís Duch, en su obra *Religión y política*, propone la distinción entre la teología política y lo teológico-político: “Los partidarios de la teología política tradicional

distinto, una lógica mesiánica que es internamente política y contiene sus propias maneras. Hay que pensar en la temporalidad que se abre con la interrupción.

2. *La Interrupción mesiánica. Detención del acaecer.* (Primera indagación).

La tercera vía entre teología política y teología apolítica a la que nos referimos es la que abre W. Benjamin, quien al tanto de la teología política schmittiana y del mesianismo, comprendió que el segundo era la fuente vastamente enterrada de la teología cristiana, que es en la que se funda la política moderna, y contiene otra estructura del tiempo y de lo político que permita pensar la contraparte de la misma teología política o, mejor dicho, del estado de excepción. Benjamin diagnosticó bien que la historia se ha concebido como un *continuum* del tiempo y esta concepción es solidaria con una política anti-revolucionaria o con un poder que contiene una violencia que conserva su derecho o, en el mejor de los casos, que lo refunda para volver a entrar en la continuidad progresiva.

Igualmente se percató, como ningún otro en su época, que el pensamiento revolucionario, el marxismo, adoptó la misma concepción del tiempo, la cual no era pertinente para la idea de revolución, ni para su actor político que ésta supone. Su

intentan realizar una << copia >> en términos inmanentes, esto es, en términos histórico-culturales de un modelo de ejercicio del poder de carácter supuestamente sobrenatural y revelado [...] El problema teológico-político, en cambio, al menos teóricamente, no profesa ninguna fe ni manifiesta preferencias teológicas porque se mueve preferentemente en el campo de la reflexión antropológica (Duch; 2014: 77-78). En sentido estricto, se supone que la acción política en la teología política responde a una *naturaleza* organizada a partir de << lo divino >>, mientras que, en el caso teológico-político, la acción política se mueve fundamentalmente en el marco de la *cultura* o, lo que es lo mismo, de la ambigüedad y relatividad de la *historia*” (ibíd.: 79). Consideramos que esta distinción no logra captar la especificidad a la que nos abre el mesianismo, aunque en términos generales se cruza con la problemática de la reflexión antropológica. El mesianismo se diferencia de estar simplemente incluido en ambas conceptualizaciones en tanto que estamos ante el elemento central sobre el que ha procedido históricamente la construcción de la teología política y las distintas tradiciones de lo religioso que pueden entrar en relación y conflicto con lo político. En cambio, pensamos que la figura del mesías constituye el elemento fundamental de lo político en su consistencia liberadora. Aunque la noción se encuentra inserta en el campo teológico y religioso, comienza ya a escapar de estos ámbitos, pues emerge y se despliega inaugurando un nuevo ámbito tanto de lo teológico como de lo político distinta a la dominadora. Ya habíamos indicado que el mesianismo dio lugar a otro paradigma que el teológico: el de la *oikonomía*. En este sentido, debido a que la figura mesiánica es el elemento central del pasaje de la teología al ámbito de la *oikonomia* y así, como sospechamos, un elemento inherente a la política, tendríamos que hablar propiamente en términos de una *lógica mesiánica* como algo distinto de la teológica política y lo teológico-político.

pensamiento porta la intención de una dialéctica de la ruptura, a la que él le dio el estatuto de mesiánica. La manera en que esbozó el tema en apuntes que constituirían las *Tesis sobre la historia* es realmente reveladora para entender la lógica interna de lo mesiánico, que W. Benjamin de alguna manera extrajo. En este trabajo sólo intentaremos un primer acercamiento experimental. Una de las formas de plantear el tema de lo mesiánico fue a través del historiador del arte Henri Focillon:

Para la detención mesiánica del acontecer se podría aprovechar la definición del estilo “clásico”, según Focillon: “Breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta [...] como una felicidad fugaz, como el $\alpha\mu\epsilon$ de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. Lo que espero no es verla pronto inclinarse nuevamente, menos aún el momento de la fijación absoluta, sino, en el milagro de esa inmovilidad dubitativa, el temblor ligero, imperceptible, que me indica que vive” (Benjamin; 2008: 63).

Salta a la vista la noción “detención mesiánica del acontecer”. No es aquí gratuito que lo mesiánico sea una característica de la detención, no es algo que se agrega como predicado a la detención, sino que la detención es esencialmente mesiánica. Sugiere, así, una estructura interna de lo mesiánico como detención. Lo mesiánico no aparece como metáfora para explicar el fenómeno de la detención, sino que la forma de su acontecer es inherentemente mesiánica. La detención del tiempo es un fenómeno que no se encuentra presente, por ejemplo, en la cultura griega que concebía el tiempo como circularidad y repetición, sino en la cultura oriental en la que el tiempo adquiere un final, una detención. Tanto en el judaísmo como el cristianismo la idea de que el tiempo adquiriría un final se concretizó en figuras religiosas y políticas bajo el imaginario del advenimiento de un mesías, un evento, una subjetividad, una temporalidad, que realizaba esta acción. Es así que la detención es una atribución propiamente del mesías.

Lo interesante en la nota de Benjamin es la imagen (precisamente él piensa en imágenes no en esencias ni propiamente en entes) que, con Focillon, podemos apenas alcanzar a divisar sobre la manera que pensaba la detención mesiánica. Como felicidad fugaz, su estructura no sucede como “fijación absoluta”, sino como “el milagro de la inmovilidad dubitativa” o “temblor ligero”. La detención mesiánica, entonces, no debe entenderse como una parálisis del orden de las cosas, pero tampoco como un movimiento.

La detención mesiánica se revela, precisamente, como la aparición de una imagen o escena en que se trae a colación un vínculo (*constelación*, diría Benjamin) con lo mesiánico que ya ha acontecido alguna vez, pero en *el ahora*, y ocurre una concentración histórica de tiempo cargado de un “índice oculto que no deja de remitirlo a la redención” (*Ibíd*: 36). Su detención es un tipo particular, donde una serie de tensiones históricas, en este caso tensiones de la redención pasadas, se hacen presentes como un relámpago, según la expresión benjaminiana. La imagen de la redención que viene del pasado es una revelación que, como relámpago, irrumpe y desaparece, pero que puede ser atrapada por el ahora mesiánico. La idea de la irrupción se refiere, ciertamente, a un instante fugaz o *kairós*, pero eso no significa que acontezca para desaparecer, sino que deja una estela que hace posible aprehender o hacer cognoscible su imagen. A los sucesos del presente sólo se les puede dar el estatuto de acontecimientos o verdaderas revelaciones en el momento en que se vinculan o “citan” ciertos índices del pasado. Es así con el acontecer mesiánico.

Lo que permite una detención en el tiempo cronológico lineal no es lo que sucede en un instante, sino lo que se revela como una imagen que aparece como *instante* del tiempo, como abreviación del tiempo, es decir, del pasado en el ahora. En la tesis V sobre la historia Benjamín es claro al indicar qué es esa imagen, que como en la referencia a Focillon, es propia de la detención mesiánica del acontecer, cuando sentencia: La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente [*huscht*]. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible [...] Porque la imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido a ella (*Ibíd*: 39).

El detenimiento se logra porque el *ahora* no es el simple presente que vivimos en cada instante (el eterno presente) ni es una traslación del pasado en el ahora, sino porque nos situamos en el índice mesiánico en el que un pasado y un presente se tocan. Lo que resulta de esto no es una simple relación analógica pasado-presente, lo que resulta es, más bien, una detención del tiempo. Justamente en esta detención es posible un acontecimiento histórico, una acción política, porque la imagen es una revelación que permite asirse del tiempo continuo en tanto que atrapar y resume el tiempo en una imagen. Y el receptor de la

imagen, quien se subjetiva de ella, es el sujeto histórico. El sujeto que actúa en la historia, el sujeto que deviene redentor, es decir mesiánico, se constituye por la posesión de la imagen, por su articulación con la imagen revelada. El *tiempo-ahora* no es sólo una detención del tiempo, sino un generador de una nueva subjetividad bajo lo revelado que él porta, porque esta abreviación del tiempo no es más que la posición del sujeto que recibe y capta el relampagueo de la imagen. La revelación no es el instante mesiánico sino que lo mesiánico es lo que resulta de la articulación entre el sujeto histórico y la imagen revelada. Es decir el lugar del “citador”, ese es el mesías, y la detención se da como cita, en la que se abre un tiempo que no es el pasado, porque justamente éste se convoca en el ahora, pero no es el presente porque lo ha llenado de un índice pasado: lo que tenemos es una detención o ruptura. Es posible que revelación y redención formen parte de una misma lógica indivisible de la interrupción, donde lo revelado irrumpe, pero si no es aprehendida ésta es fugaz, pero tampoco la redención es posible sin acogida de la revelación. Estamos, pues, ante una lógica de la detención en un momento que consta de la irrupción de la revelación que es atrapada en el ahora por la subjetividad que, sólo ahora puede concebir la detención del tiempo en la articulación de la revelación pasada con el presente y devenir mesiánico, redentor. El momento mesiánico es la *efectualidad* de una revelación.

* * *

En *Il tempo che resta*, Agamben ha analizado la estructura del tiempo mesiánico que en Pablo de Tarso y W. Benjamin aparece muy similar, en cuanto ambos lo denominan con fórmulas muy semejantes, el primero como *ho nyn kairós* (el instante del ahora) y el segundo como *Jetzt-zeit*, indicando que Scholem alguna vez había sugerido a Benjamín que: “el tiempo mesiánico no es completo ni incompleto, ni pasado ni futuro sino su inversión: es un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en la constelación que el Apóstol llama *ho nyn kairós*, en donde el pasado (completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de completación (Agamben; 2006: 79)”. La explicación de Agamben resulta instructiva, pero hace falta concluir que el efecto de esa tensión es justamente una ruptura o detención, de la

que evidentemente habló Benjamin. Antes del texto citado el mismo autor afirma: “Las dos extremidades del *olam hazzeh* [este mundo] y del *olam habbah* [el mundo por venir] se contrae la una sobre la otra hasta ponerse enfrente, pero sin coincidir. Y este <<frente a frente>>, esta contracción es el tiempo mesiánico, y ninguna otra cosa. [...] el tiempo mesiánico no es para Pablo un tercer eón entre dos tiempos; más bien es una cesura que divide la división misma entre los tiempos... (ibíd: 78)”.

Teniendo en cuenta la explicación de G. Agamben, considero que el tiempo mesiánico no se puede entender sólo como esa tensión, ese umbral que tanto agrada a Agamben, de los tiempos que ciertamente la constituye. Sin embargo, afirmamos, que el tiempo mesiánico es un tercer eón y un tercer término de la tensión analógica de los polos del tiempo. Lo que a veces se escapa al expresar la tensión o contracción del tiempo es su efecto irruptivo. Si bien el mesiánico pone en relación los tiempos no lo hace en una relación simple de ejercicio analógico o como mero escenario de una tensión, sino que los resuelve en un término nuevo bajo la interrupción de sus oposiciones polares. Que haya una contracción del tiempo dice que ésta ocurre por un evento o subjetividad que la hace posible, es decir, un punto o instante que puede abreviarlos. La abreviatura del tiempo es distinta a los tiempos aislados que se traen a constelación en el ahora, donde tampoco ese ahora es el presente vacío.

El momento mesiánico une la misma polaridad que distancia los tiempos, el ahora del futuro y del pasado, pero lo hace bajo la cesura o interrupción de esa polaridad y la cesura es posible porque ha concentrado o resumido en un instante los tiempos que la temporalidad del continuum separa. Los tiempos al ser contraídos adquieren otro sentido, el pasado se actualiza y se abre a una incompletud, así como el presente con respecto al futuro se completa. Pero esto mismo no es la mera tensión analógica lo que se vive en el tiempo mesiánico, más bien, la tensión da lugar a la detención. Si el tiempo mesiánico fuera sólo la tensión de los tiempos no habría detención ni interrupción ni abreviación, sino un juego sin criterio que nos arraigue en el tiempo actual. El hecho es, incluso, que la tensión de los tiempos se sostiene en un punto, ya que estamos hablando de una temporalidad auténtica de la subjetividad y no de un tiempo como ente independiente (hablamos de atrapar esa

temporalidad que se nos escapa), y ese punto, y aquí es muy importante sacarlo de manera absoluta, es el mesías, que ahora es criterio de la detención del tiempo, es decir, del tiempo mesiánico. Lo importante no es aquí, considero, concentrarse en la tensión de los tiempos, sino en el punto gravitacional que los contrae. Aquí el tiempo mesiánico es un tercer término que irrumpe y detiene la sucesión del acaecer, y comprenderlo a la manera de la tensión analógica no produce ruptura alguna, ni final alguno. Pero con esto no se pretende negar el momento de la tensión analógica, más bien, clarificar el efecto de esa tensión en la que aparece un criterio que nos sostiene en el tiempo.

W. Benjamin, ciertamente está pensando el mesianismo como constitución dialéctica de la temporalidad y de la acción política, del tiempo que irradia una subjetividad y de la subjetividad que genera la temporalidad de la irrupción. Pero la temporalidad y la subjetividad de la acción política que está en juego implican igualmente una forma de *estancia* política nueva. En Benjamin, considero, no es posible realizar o pensar la interrupción mesiánica como un corte que marca un antes y un después, como si pudiéramos distinguir entre un momento negativo de la política (la revolución o revuelta) y después pensar en una positivo en que la interrupción es subsumida por el *continuum* o donde la revolución entra en un ordenamiento. Justamente porque la detención mesiánica implica una temporalidad y un actor, signados los dos bajo el paradigma del mesías, estas significan o aportan el criterio y la forma de su permanencia política, como imagen inmóvil para que exista una latencia del tiempo mesiánico. El mesías que irrumpe no debe ser entendido como trampolín a otro momento, él es el otro momento, debe ser imagen inmóvil para entrar propiamente en un tiempo mesiánico. Es decir, es paradigma y criterio del tiempo. No podemos atravesar el tiempo de la cesura mesiánica sin su imagen inmóvil. La detención mesiánica penetra la época sólo si la detención se mantiene inmóvil.

La ruptura mesiánica no es sólo, pensando a fondo la lógica benjaminiana) la consistencia que el tiempo o la subjetividad adopta en un momento revolucionario, sino el

paradigma de la política misma. Y me refiero a la política en su lado, que se ha tendido a llamar momento constructivo, como lo que viene después de la revuelta, la institución después de la revolución. En este pasaje dialéctico que se ha exigido a la política y la teoría es precisamente donde la mayor lección que el mesianismo guarda se ha tendido a perder, por separar el momento de la ruptura del momento de la nueva constitución. En esa separación que comprende la ruptura, el *tiempo-ahora*, como medio para un fin posterior (momento constructivo, instituciones, Estado, etc.) se incurre en una “traición” a la consistencia de la ruptura, porque entonces el evento mesiánico ha adquirido ahí, una vez más y contra la temporalidad que él trae consigo, una finalidad que lo arrastra al progreso y al futuro. En esta forma en la que se piensa convertir lo negativo en positivo, o separarlos en dos momentos distintos, es donde el mesías no es criterio ni *final-ahora*, sino un medio para un *proceso teleológico* que se le adjunta y en el que necesariamente se corrompe y tiende a olvidar la ruptura.

La radiación que la ruptura mesiánica arroja sobre lo político y la historia corresponde a la de un acontecimiento no fugaz como una revuelta, sino de un evento persistente que inaugura ese nuevo actor y ese nuevo tiempo que trae consigo su propia forma del instituir, que no es el positivo de un negativo, sino que porta su propia dialéctica. Estos elementos mesiánicos, actor y tiempo de la irrupción mesiánica, detienen el tiempo no para perderse en el *continuum* hacia el futuro, también está sutilmente alejado de una imagen utópica como de ser el mero momento nihilista o anárquico de la destrucción, sino para persistir en el tiempo. Si el pequeño temblor de la detención mesiánica, aquello que parece dejar todo inmóvil, no es más que aquello que Benjamin quería indicar como el “pequeño movimiento” de lo inmóvil, es decir, el momento mesiánico de la detención no es inmovilidad, sino la irrupción como exigencia de redención en la forma de una permanencia histórica. La detención mesiánica es un acontecimiento en estado de persistencia histórica.

Con respecto a esto, en la tesis XVI Benjamín precisa que la concepción del presente mesiánico no debe ser la de un presente como medio o tránsito hacia un futuro. Es decir, el tiempo de ruptura mesiánica (el tiempo-ahora) no es que dé pie o devenga otro

momento distinto del él, más bien la detención mesiánica se “continúa” sin devenir distinta, abriendo una cesura en la que el sujeto político, histórico, habita el tiempo con el arraigo en la disrupción. El mesías, como imagen de la ruptura, es la forma en la que debemos entrar en la cesura que el mesías ha producido. En este sentido el mesías no es un instante que ha quedado atrás: “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en un estado de detención. Pues este concepto define justo ese presente en el cual él escribe historia por cuenta propia” Benjamin, 2008: 53). Es como una revolución que siempre está en cumplimiento porque, paradójicamente, lo que persiste es la detención mesiánica y no diluye el actor mesiánico. Si es posible pensar algo como un orden revolucionario no es el que comienza cuando se deja atrás la revolución, cuando entra en el devenir dialéctico, sino aquel que resguarda la ruptura mesiánica en estado de detención evitando su progresión y sólo así hacer emerger en el tiempo un actor político que no esté a expensas del tiempo progresivo.

No es que el evento mesiánico, revolucionario, sea un momento negativo que tenga que pasarse a uno positivo, como en la dialéctica de Hegel, en donde la ruptura queda atrás y el *continun* hace “evolucionar” la revolución un momento más acabado donde éste se da instituciones positivas y nueva ley, como si existieran dos momentos distintos. En cambio, la dialéctica mesiánica, y esto es sólo una posible lectura, atrapa una imagen de redención pasada que se revela como contemporánea y la cumple en su tiempo, produciendo una ruptura, propiamente el tiempo mesiánico del ahora revolucionario. La misma fuerza de la irrupción tiene la signatura que, atravesando el umbral de la ruptura de manera intacta, *detenida*, puede guiar toda posible institución o corporación que pretenda tener presencia en la historia como mesiánica. Pero esto es posible si la ruptura, el mesías, es la imagen que no entra en el desarrollo dialéctico en el que toma una forma positiva y donde el mesianismo se pierde, sino que se mantiene inmóvil, pero irradiando su exigencia de redención en todo instante.

[Paréntesis

Tiempo mesiánico como arraigo de la ruptura

La detención del tiempo no es fugaz, fugaz es la imagen a la que Benjamin llama a atrapar y en ese atrapar el tiempo puede frenarse. Pero la detención no es simplemente la inercia inmóvil, más bien la detención ha liberado al presente de su comprensión como pasaje o medio para un producto final (dialéctica hegeliana), sino que, al mismo tiempo, ha producido un *ahora* efectivo. El ahora no es sólo el presente como el tiempo en el que siempre vivimos y que también se nos está escapando. Por el contrario, es el tiempo que ha generado la detención que se guía bajo el criterio del acontecimiento, de la irrupción y a la abreviatura del tiempo que es el mesías. [*El mesías es, entonces, la subjetividad que detiene el tiempo al atrapar el pasado en su presente y abre una ranura en la que entra para generar una temporalidad mesiánica y, simultáneamente, es el tiempo que al contraerse produce una subjetividad irruptora*]. Él crea un tiempo y el tiempo que crea lo posiciona como sujeto mesiánico.

De esta manera ya es inseparable de la subjetividad mesiánica la temporalidad mesiánica. Ahí donde Agamben sólo concibe una tensión de los tiempos [y una tensión de las identidades fácticas] existe un punto o criterio que de hecho parece inseparable de la abreviación del tiempo y la interrupción misma. Son estos momentos los que se determinan en la dialéctica mesiánica. Abreviar es detener algo que tiende a extenderse, pero no es la detención para evitar el final del tiempo, sino para evitar que la redención vuelva a relanzarse hacia un futuro escatológico e inalcanzable. Esta es la diferencia entre el *katéchon* y el mesías. El *katéchon* es la forma que el progreso y el desarrollo han dado a la imagen mesiánica para hacerla conciliable con el poder dominante.

Para W. Benjamin el *tiempo-ahora* no se reduce a lo que ocurre en un instante, no simple acontecimiento, sino lo que me permite arraigarme en el tiempo y me salva de ser arrebatado por los aires del futuro paradisiaco e irrealizable (del progreso y la modernidad). La detención mesiánica del acaecer significa un acontecer irradiante y persistente que me ancla al tiempo a la manera de la irrupción que cumple en todo instante el tiempo. No es el tiempo en el que un acontecimiento ha sucedido y comenzamos de nuevo la progresión del tiempo, es el acontecimiento que nos irradia un criterio de permanencia en el tiempo y en el mundo fugaz, pero que, curiosamente, tiene la forma de la interrupción como redención ahora. Se trata de la permanencia de la presencia mesiánica, como imagen y como subjetividad que la cumple. Esta procesión inmóvil y dialéctica el mesías no asciende al cielo ni se dirige a un más allá, pero puede pasar a otra época como imagen en la que llamará a otro mesías.

Aquí hay una interesante dialéctica de lo mesiánico. Tenemos una primera emergencia mesiánica en cercanía plena con la actividad profética, pero cuyo proferir intenta plantarse en el tiempo presente, cita las escrituras y profecías con una vigencia actual, pero no sólo como ejercicio de recitación, sino como lo que puede entenderse como aquello que Benjamin llama “apoderarse de una imagen del pasado [profecía] tal como se le enfoca al sujeto histórico en el momento del peligro”. Esta forma de citación, este enfoque (esta forma de atrapar el pasado) es al mismo tiempo o se convierte en un cumplimiento de esa imagen (donde el sujeto cita con tal actualidad que ha abierto el espacio del cumplimiento o responsabilidad en el que él ya se encuentra inmerso) de la profecía y ocurre, entonces, la complementación del acontecer mesiánico y, así, la detención efectiva de la temporalidad. Pero ese es un momento de la detención de la temporalidad indiscernible de la subjetividad, en cuya temporalidad surge una subjetividad mesiánica. El mesías no es el profeta, pero sí

una manera de acogerlo, de citarlo y cumplirlo. El mesías es el profeta del presente como igualmente apocalíptico del ahora.

Sabemos que al inicio del ministerio mesiánico del fundador del cristianismo comenzó justamente con una citación del pasado en el tiempo ahora: "...entró en la sinagoga el día del sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y [...] halló el pasaje donde está escrito: *El espíritu del señor sobre mí, porque me ha unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos* [...] Enrollando el volumen lo devolvió al ministro [...] Comenzó, pues, a decirles: <<Estas escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy>> (Lc. 4 16-22). En el momento de atrapar la profecía y vincularla al *ahora*, en cuya relación es clave la subjetividad del que cita, porque quien aprende el pasado y lo hace citable ha producido una detención del tiempo y esa aprehensión llena la subjetividad misma, la subjetividad es quien ha aprendido la imagen del pasado y ahora la imagen o profecía le proporciona una identidad, la del mesías, quien atrapa la profecía y la realiza. Citar no para recordar simplemente, sino recordar para cumplir, rememorar, para ser el actor que dicha imagen o cita clama. En la rememoración ocurre, primero, un recuerdo, sólo que de la primera podemos decir que es más profunda en un sentido muy particular, en el que accede arqueológicamente a la raíz de la imagen recordada para extraer en ella ese espacio común, en el que, en el presente y con sus circunstancias, nos comprendemos como sus contemporáneos, situados en la misma "patria", la de la redención.

En el contexto de la religiosidad cristiana no es ajeno el ejercicio de rememoración de la redención. En un intento de mantener presente el evento mesiánico se recurrió a la forma pagana de la fiesta mística. Se instauró, entonces, el misterio litúrgico u *oficio* como el "instrumento" por el cual la redención se hacía presente en cada instante de su festejo, en el que al realizarlo el mesías tiene presencia y efecto sobre los celebrantes, volviendo a ocurrir la redención. Este misterio lo conocemos como eucaristía, en que se "come" y "bebe" el cuerpo del mesías. Lo interesante, más allá de sus formas perversas que irá adoptando la liturgia cristiana, es la forma del misterio mediante la cual la tradición intentó no recluir al pasado el acontecimiento, sino actualizarlo a cada instante. Sin embargo, este intento de rememoración, sin ignorar su potencial que aún sigue guardando en el ámbito popular religioso, rápidamente fue cayendo en mera fiesta de recuerdo, con un vasto aire de solemnidad, justo contrario a la forma festiva a la que se refiere Benjamin para la detención mesiánica*. Mas lo que se tendría que hacer presente es la praxis misma de la entrega del cuerpo para el otro, en auténtico festejo, litúrgico, es decir, en el sentido estricto de liturgia, una acción política. Lo que la eucaristía ha realizado exitosamente es mantener vivo el recuerdo, pero la actualización de su misterio como irrupción de la lógica mesiánica, la han impedido al considerar el evento mesiánico único e irreplicable en el sacrificio de cristo. Pero de lo que se trata es de atrapar esta cifra de la redención que es la figura de cristo, la lógica mesiánica que, como hemos dicho, vuelve vacante para el *ahora* la casilla del mesías. En esto consiste la arqueología benjaminiana.

* Alguna vez Benjamin escribió que el mundo mesiánico se vive propiamente como un mundo donde el ahora o la actualidad es una irradiación plena. El mundo mesiánico, y desde luego el tiempo mesiánico, es aquel donde la actualidad ya no es mero presente sino la imagen detenida del mesías, de la redención y la ruptura. Sólo de esta actualidad del mundo mesiánico es posible algo como una historia universal, una cifra que es válida universalmente, pero no se refiere a un hecho que devenga universal, sino a algo siempre presente en la historia, del cual no se puede celebrar como recuerdo de un hecho histórico. Su festejo corresponde al de una praxis: "El mundo mesiánico es un mundo de actualidad omnilateral e integral. Sólo a partir de él hay una historia universal. Pero no como escrita

sino celebrada festivamente. En un festejo depurado de toda solemnidad. Que no conoce cantos festivos” (Benjamin; 2008, p. 85). A mi parecer, Benjamin quiere interrumpir una cierta lógica recurrente en la historia y en la política, que tienen ambas que ver con el mesianismo, en la que el acontecimiento redentor, al igual que en la liturgia cristiana más ortodoxa, tiende a adoptar la forma de una fiesta, instituye ceremonias solemnes y protocolos que capturan el acontecimiento mesiánico dándole una forma ritual y escénica. Esta forma ha adoptado exactamente la política y el gobierno, la forma ceremonial y del protocolo, ha sustituido la liturgia como praxis política de servicio, convirtiéndola en un ritual festivo de solemnidad institucional. La cuestión podemos remontarla a un ambiente mesiánico y profético en el contexto del culto judío en el templo, el *sherét*, que significa esencialmente servir en sentido cultural, sacerdotal, pero que en una crítica profética al templo y al culto se exige un auténtico servicio (*habodáh*) al pobre. Justamente este sentido de servicio, como acto liberador, será tomado por E. Dussel y constituye un núcleo paradigmático de su ética y política de la liberación.]

3. *Sobre la detención mesiánica y la dialéctica inmóvil*

[Segunda indagación].

Lo mesiánico, por lo menos en la forma que interpretamos a Benjamin, no es sino aquella citación que atrapa la profecía en la que se funda y emerge una subjetividad, la cual, simultáneamente, funda aquella temporalidad que podemos llamar propiamente mesiánica. Esa citación, como veremos más adelante, no es fenómeno exclusivo de la interioridad subjetiva; se co-determina igualmente en la irrupción espacial. La ruptura no es quiebre de la relación de los tiempos, sino que es un ámbito que Benjamín llamó *tiempo-ahora*, en donde estos se articulan. Esta articulación produce un cumplimiento o detención del correr temporal. Ahora aquello que ha cumplido el tiempo o lo ha resumido en un acontecer se convierte en aquello que lo llena, como en aquella concepción del tiempo en que cada instante debe comprenderse como aprehensión de la imagen de la redención. Sólo puede provocarse una detención en el tiempo bajo una relación con lo que late o brilla aún del pasado, lo irredento junto con la idea misma de redención que se pretendía cumplida en la historia, condición misma del ahora, para cumplirlo en el reclamo actual de nuestra propia redención, y ahí no se puede sino apelar al mesías, se está ahí en la posición del mesías.

Si la detención puede ser entendida en primera instancia como una “fijación irradiante” del tiempo mediante una imagen, ésta al detener el tiempo obtiene un movimiento suplementario. Ahí donde algo interrumpe, y aparentemente ha cumplido el

tiempo o lo ha concentrado en el *ahora*, produce un movimiento imperceptible, como aquel “temblor ligero” del que habló Focillon. Ese temblor se trata de un movimiento que acompaña de forma inseparable a la detención, y consiste en la luz que la detención del tiempo irradia, que no nos mueve hacia una progresión futura, sino que opera en la actualidad. La detención es un acontecimiento que cumple el tiempo y la figura de ese cumplimiento del tiempo es lo que emana en el entorno del ahora, de manera que el tiempo es cualitativo, lleno, lleno del acontecimiento, del mesías. La imagen es detención y generadora de un pequeño temblor que no es propiamente movimiento en el sentido dialéctico hegeliano, no es progresivo, sino *irradiante*. De esta manera el instante de la revelación, del relampagueo de la redención, que se presenta como una imagen para Benjamin, no es una pieza que se agrega al tiempo lineal y hacia un final. La detención de la imagen se presenta, pues, en cada *ahora* o instante de la historia bajo la conexión con el *index* del tiempo que es la redención.

La detención mesiánica no es un acontecimiento por venir, ni el resultado de un proceso, es la presencia de la imagen de la redención (que viene del pasado) de la cual un sujeto se signa para interrumpir el tiempo. Lo único que aparece como constituyendo el tiempo no es la sucesión de los días, sino un constante envío del pasado como redención en el presente. En la dialéctica de la detención mesiánica, la redención es, pues, la vigencia en el tiempo. En la tesis VI de la historia se afirma claramente:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en el instante del peligro [...] De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro (*ibíd*: 40).

La puesta en articulación con la imagen del pasado (que en esta misma tesis Benjamin denomina “la tradición” y que bien podría ser la teología cuya materia es la redención indiscernible de las generaciones históricas pasadas) es lo que produce que un sujeto histórico deba comprenderse como mesiánico. Es decir, rescatar la tradición, la teología, cuyo núcleo es la redención y el mesías, de las manos que la han usado para darlas por cumplidas, para trasladar la redención a un trasmundo o para “legitimar” su poder. Sólo si recuperamos “la tradición” para mostrar su vínculo con la redención, que nos hace

contemporáneos de ella, podremos entender nuestros actos como eventos en profundidad significativos, en tanto que devengamos el mesías de nuestro propio tiempo. Entonces, entraríamos propiamente en una historia de la salvación o, mejor dicho, en el tiempo mesiánico. La articulación con una imagen del pasado es algo que esencialmente constituye la lucha revolucionaria y así lo pensaba K. Marx, cuando en una carta a Ruge, después de su renuncia a la Gaceta Renana, le escribe:

Como sucede en la crítica a la religión llevada a cabo por Feuerbach, toda nuestra finalidad no puede ser otra que la de llevar a la forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas [...] Se verá entonces que el mundo hace tiempo tiene el sueño de una cosa de la cual basta con tener conciencia para poseerla en realidad. Se verá que no se trata de trazar una línea entre pasado y futuro sino de la realización de las ideas del pasado. Se verá, finalmente, que la humanidad no inicia ningún trabajo nuevo sino que lleva a cabo, conscientemente, su antiguo trabajo (K. Marx; 2008: 91).

En la articulación con el pasado y el presente accedemos propiamente a un *ahora*, se produce una detención. La historia de la salvación concibe una historia en la que los hombres en el transcurso del tiempo van logrando poco a poco una serie de mejoras que tienen por destino, en el tiempo de un reino jamás terreno, la salvación. Esa progresión en la que la salvación se inserta como proceso cualitativo a lo largo de la historia es la que permitió que una vez sucedido el evento mesiánico (la ruptura), para la cristiandad, éste necesariamente quedara atrás, que no volviera a ser necesario, sino que había que pasar a otra etapa, a su progresión, lo que deja el terreno libre para que el acontecimiento tome forma de *katéchon* y pueda resguardar al Anticristo.

Una escena parecida creo que tenía el autor de la *Tesis sobre de la historia*, pues al final de la tesis VI que hemos citado concluye: “En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino como vencedor del Anticristo” (Benjamin; 2008:40). Si no supiéramos del ambiente mesiánico que rodea las tesis sería extraño saber por qué se inserta de repente esa frase sobre el mesías y el anticristo que parece no embonar de forma inmediata en el tema. Lo cual nos puede ayudar a afirmar, quizá de manera obvia, que Benjamín no recurre al mesianismo como un recurso para pensar la historia, no es sólo un paradigma del tiempo histórico, sino la lógica que él

descubre inherente en la historia de los vencedores y los vencidos. Los personajes que se citan, mesías y anticristo (figura propia del apocalipsis cristiano y de la segunda venida del mesías) no sólo son los personajes de un drama escatológico en el cristianismo, sino las dos fuerzas del drama histórico de la humanidad oprimida. En ella siempre ha venido ya el mesías, siempre una imagen de redención nos antecede (como bien se enseña en la tesis II) y es de donde procede la imagen que relampaguea, pero arrastrado por el tiempo progresivo, por “el peligro de entregarse como instrumento de la clase dominante” se transfigura en Anticristo que, como hemos dicho, también es posible y resguardado por el *katéchon*. Sin embargo, su deformación antimesiánica torna, ahora, el tiempo mesiánico incumplido y la abreviación de los tiempos se disipan y se convierte en pura aceleración sin fin y vacía. Para Benjamin, el mesías no es exclusivo de una época ni de una unicidad personal, pero no porque sea un simple tiempo de la espera o de lo utópico, no porque sea una entidad impersonal, mucho menos porque considere que la figura del mesías no se ha hecho presente en la historia, sino porque él comprende que en la historia el mesías se ha perdido y sólo conocemos su forma de Anticristo, por lo cual el mesías se revela como ausente, ahora como imagen de exigencia que clama para cada tiempo, otro mesías.

En este sentido, imagino que el apóstol Pablo y el cristianismo primitivo entendieron una lógica mesiánica, una historia mesiánica, en la que el mesías ha venido ya pero con su muerte y resurrección no de forma definitiva y es necesario una presencia, una *parusía*, que la tradición denominó “segunda venida”. Pero la segunda venida no es un invento del apóstol como dispositivo para reparar los errores irredentos de la primera llegada o para poner fin a su obra, ni para solucionar la no realización del final inminente, sino, sobre todo, es lo que constituye la lógica mesiánica de la interrupción. [Ya que el mesías ascendía al nivel escatológico, a los cielos, dejando un vacío al resguardo de su comunidad (*ekklesia*), el lugar del vicario, existe el riesgo de que su corporación hospede al anticristo, pero eso también implica que el mesías tiene que volver a hacerse presente, se encuentra a la expectativa de tener que venir de nuevo].

El tiempo mesiánico, que tiene su dialéctica, permite otra forma que no es pensar en el instante fugaz que lo quiebra todo, ni en la progresión y evolución de los sucesos

históricos, sino la entrada en la detención del tiempo, en traspasar a través de la detención misma del tiempo. Para esto es necesario entender que la imagen de la redención que no dejará de parpadear en la historia, convoca al mesías y nos convoca a nosotros como mesías. La insistencia de Benjamin en pensar el mesianismo como interrupción con su crítica incisiva al tiempo progresivo, no se trata sólo de contraponer una simple detención al correr del tiempo, sino que realmente entiende que el momento destructivo tiene una lógica hasta ahora inexplorable, de la que ni siquiera da cuenta la dialéctica negativa de T. Adorno o las dialécticas analógicas que mantienen la tensión de los opuestos. Por el contrario, el mesianismo resuelve los opuestos por la interrupción, pero no cae en el progreso de la dialéctica hegeliana porque la ruptura no puede superarse bajo esa forma sin perder su esencia. No puede entrar en esa dialéctica progresiva sin negar su negatividad: “El progreso no está en ninguna relación con la interrupción de la historia. Esta interrupción sufre bajo el prejuicio de la doctrina de la perfectibilidad infinita” (Benjamin; 2008: 98).

La ruptura, la negatividad mesiánica, corresponde a otro orden absolutamente distinto al de la progresión. Incluso en la absorción del evento mesiánico bajo la concepción cristiana de la historia de la salvación, se reprime el sentido destructivo y negativo de la redención. W. Benjamin piensa lo contrario: “Desatar las fuerzas destructivas que residen en la idea de redención” (*ibíd*: 104). Fuerzas que no han dejado de pasar desapercibidas en la historia del cristianismo aun en los tiempos contemporáneos y hasta sus momentos teóricos y prácticos más críticos lo demuestran. Por ejemplo, desde que Karl Barth insertó la dialéctica en la teología o la restitución histórica del sentido de la redención realizado por la teología de la liberación latinoamericana, no logran desvincularse de la dialéctica progresiva y no logran pensar el misterio de la salvación en el tiempo mesiánico ni en la dialéctica de la ruptura, que implica solicitar siempre la irrupción mesiánica, no el camino hacia la salvación futura.

Sabemos que W. Benjamin habló de una dialéctica inmóvil o en estado de detención (*Dialektik im Stillstand*) para sugerir de cierta manera algo como una lógica mesiánica que intenta mostrar los indicios de un método propicio para pensar la revolución y su estructura

temporal que le es pertinente. La mayor intención es mostrar un despliegue pleno de lo negativo en vez de pensar en su superación en una síntesis guiada por el movimiento progresista de la dialéctica hegeliana. En una variante de la tesis XIV se nos presenta la formulación de “dialéctica en estado de detenimiento”, después de situar la tesis que comprende el presente (el *tiempo-ahora*) como un tiempo cargado de tiempo, de la siguiente manera:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino otro, lleno de tiempo del ahora. Donde el pasado está cargado de ese material explosivo la investigación materialista le pone la mecha al “*continuum* de la historia”. Con este procedimiento, lo que pretende es hacer que la época salte fuera de él (y así ella hace saltar una vida humana fuera de su época y una obra singular fuera de la obra de una vida). El beneficio que resulta de este proceder consiste en que la obra entera está conservada y superada *en* la obra singular, la época *en* la obra y el curso entero de la historia en la época. La ley (esquema) que está en la base de este método es la de una dialéctica en estado de detenimiento (Benjamin; 2008: 112).

Primeramente, se nos dice de una construcción en la historia, pero sobre una consistencia distinta de la temporalidad que comienza en el tiempo actual, que al recuperar la energía mesiánica del pasado, de lo incumplido de la redención y de la imagen de lo cumplido, de “los mesianismos”, hace reventar la continuidad del tiempo. El *continuum* se detiene porque el pasado se ha traído a presencia y es una vez más posible al arrancarle su imagen mesiánica que el presente le pide en préstamo, lo que constituye un *ahora* cargado de la imagen del mesías. Lo que se trae del pasado es la radiación mesiánica que el devenir progresivo consideraba una casilla ya cerrada¹³ y nada puede detener la historia sino que lo pasado “vuelva” en una cita orgánica, es decir, que el mesías tiene que volver a venir para este *ahora* donde el sujeto histórico lo interpreta, lo representa. Ahí el sentido lanzado al futuro de la historia se detiene.

Al no hablar sobre el mesianismo en sentido de utopía, no propiamente del futuro ni del porvenir, Benjamín tiene la intención de recuperar el mesianismo o lo mesiánico como

¹³ Es por eso que en la modernidad no se vuelve sino sobre el caudillismo y las pretensiones mesiánicas de ciertos movimientos revolucionarios, es su resabio secularizador que ve la figura del mesías ya agotada en la historia y un fenómeno similar no es sino una regresión antiilustrada.

temporalidad, sí, pero con la fuerza de su sujeto sin el cual no es posible la detención efectiva del tiempo. Lo que se encuentra de fondo en la imagen de redención del pasado es la figura del mesías como *auctor*, la fuerza de la imagen de una subjetividad en el que se concentra una carga histórica de redención, la subjetivación de la redención es el mesías, un “papel”, una singularidad, una vida. Las fuerzas de redención pasadas tienen una imagen precisa y al citar el pasado citamos una vida singular de la que obtenemos una obra singular que no está ya fundida en el pasado y en un contexto preciso, sino que se puede descontextualizar porque su esencia no le pertenece y no puede fundirse con un tiempo particular. Pasa así con el mesías, es aquello que ocurre en el tiempo pero que no se puede reducir a su tiempo, porque su naturaleza es inmóvil con respecto al acaecer del tiempo. Este es el procedimiento del “citar” o de atrapar la imagen de la revelación en Benjamin, es decir, se extrae la lógica mesiánica, se hace del mesías histórico y apropiado por una tradición dominadora, un “papel vacante”.

La casilla mesiánica se vuelve a abrir y no se trata del retorno del mesías contemplado ya en la figura de la segunda venida del mesías de la escatología cristiana, por lo menos no como la piensa la ortodoxia, porque precisamente la sitúa en el final de un proceso que ha entrado ya en la progresión, y como sentencia Benjamin: “El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo” (Benjamin; 2008: 97).

[Paréntesis

Mesianismo, no escatología.

No es descabellado pensar que W. Benjamin tuviera muy en mente el cristianismo cuando redactó las tesis sobre la historia, aunque G. Scholem afirmaba con seguridad que jamás le interesó y no tuvo ninguna influencia en él. Pero hay una razón que no se puede simplemente ignorar. Y ésta es que la concepción de la historia a la que se va a enfrentar nuestro filósofo es procedente de un cristianismo secularizado, que en parte conocemos como propiamente como moderna. Ya R. Koselleck (2003) ha rematado las demostraciones empezadas por K. Löwith (2007) sobre cómo la aceleración del tiempo de la modernidad se derivó de la expectativa apocalíptica cristiana. Tengamos en cuenta que, según el método que se encuentra en la visión de la historia benjaminiana, el materialista histórico no ve simplemente resultados finales de la historia, sino lo marginado y vencido en ella, lo que significa que él capta, en el cristianismo, una tradición de la cual se han apoderado los dominadores, tal como sucedió en la cristiandad alemana, cuyo ejemplo más claro es la teología política y el régimen nazi que vivió Benjamín (la tesis VI que ya hemos comentado es testimonio de esto). Él concibe que las tradiciones de redención, y en ellas no sólo el

cristianismo, son objeto no sólo de una secularización, sino de una perversión por la que han fundado y sostenido los regímenes dominadores, pero este fenómeno es bien producido por cierta concepción de la historia en su procesión dialéctica hacia el progreso, de la negación y superación de las interrupciones históricas.

Los dominadores de la historia se encuentran “legitimados” sobre procesos negativos, de ruptura, que en su devenir dialéctico la van dejando atrás y mantienen su origen como pieza de museo inactual e irreplicable, inactivo, sin fuerza redentora. Así sucede con el cristianismo, es la tradición por excelencia de la que la historia occidental ha hecho uso inversivo de ella en diferentes momentos y geografías. Entonces, el proceder de Benjamin no es secularizar o usar metafóricamente, incluso estratégicamente, el mesianismo, sino que su actividad es más profunda aun, es la del arqueólogo que descubre enterrada la lógica mesiánica de la tradición, lógica de la que puede extraer una vida, una singularidad, una imagen fuera de su época. Esto no significa que él quiera recuperar el cristianismo, esa tradición que ha sido instrumento de la clase dominante, sino la única forma de rescatarla es como mesianismo, salvarla en su lógica interna. En el *Trauerspiel*, en el drama barroco que tanto interesó a Benjamín, el cristianismo tiene una fuerte presencia, es notable cómo ya tiene una conciencia plena del tema:

Sin embargo, mientras tanto el misterio cristiano como crónica cristiana hacen visible la totalidad del transcurso histórico y a la historia universal como historia de la salvación, la acción principal y de Estado tiene que ver únicamente con una parte del acontecer pragmático. La cristiandad o Europa está dividida en una serie de cristianismos cuyas acciones históricas ya no pretenden confluir en el curso del proceso de salvación (Benjamin; 2012:114).

Sabemos que la historia de la salvación de cierta manera fue pensada para articular el misterio de la redención en su continuidad histórica progresiva, la cual, a través de J. de Fiore, le servirá de modelo a Hegel para proyectar su dialéctica y su filosofía de la historia. Sin embargo, como afirma bien el joven Benjamin, esa historia de la salvación sobre la que se concibió Europa transformó la mesianicidad (la ruptura) del cristianismo en positividad temporal (el futuro escatológico) y política (Estado cristiano), pero incluso se desvincularía de ese *telos* de la salvación, lo que la dejó girando en un vacío, en una escatología vacía que conocemos como modernidad. En esta visión, como bien muestra J. Taubes en su *Escatología Occidental*, el momento mesiánico del culto a *Kýrios-Chistós* es incorporado a un proceso progresivo trinitario que da lugar al espíritu, en el cual la negatividad del mesianismo, junto con el culto a cristo como figura central, queda subsumido como mero medio por el movimiento de la maquinaria providencial, del espíritu, hacia el futuro escatológico. Lo mesiánico, como negación y ruptura, adopta en dicho proceso otra forma que ya no es la ruptura. Para recuperar la fuerza destructiva de la redención es necesario detener la dialéctica o, mejor dicho, pensar una dialéctica en estado de detención]

Las referencias a una dialéctica en detenimiento son la enunciación del intento de indicar que el momento esencial de la dialéctica ha sido olvidado, impensado, que no se ha sabido pensar al ser olvidado la ruptura y el mesías. En cambio ha sido rápidamente insertada en un proceso de disposición progresista y positiva, subsumida en formas que la

degeneran. Dialéctica en estado de detención es la forma en que se alude a la persistencia de la ruptura y de generar un tiempo y un sujeto que no se desvincule de la detención mesiánica. Lo que hay que mantener en suspenso sin insertarlo en el progreso es la ruptura mesiánica. La dialéctica progresiva no ha encubierto sino la dialéctica mesiánica. Dialéctica en estado de detención responde a la pregunta que Benjamin debió hacerse teniendo en mente el mesianismo ¿cómo podemos evitar las catástrofes de la historia y el olvido como proceder “natural” de la dialéctica? Deteniéndonos en la ruptura, construyendo la historia a través de la detención. Ese es el método mesiánico que el marxismo había olvidado.

¿Cómo algo puede liberarse de la progresión? ¿Cómo la detención mesiánica puede seguir irradiando en el presente? Simplemente, lo cual es una tarea compleja y paradójica, con una dialéctica de la detención de la *detención*. ¿Qué cosa detiene la dialéctica en estado de detención? Detiene la imagen de la ruptura, no para perpetuarla y hacerla eterna, sino para mantener abierta la casilla mesiánica y siempre cumplirla. La dialéctica en detenimiento es el siempre de la interrupción mesiánica y del mesías que ya no se nos escapa. Sólo ahora, al intentar explorar la entrada al *eón* del mesías, al tiempo mesiánico, la idea del pasaje a una tierra prometida, a un nuevo orden después de la ruptura y el éxodo, se diluye frente la aprehensión mesiánica de la dialéctica en detenimiento sobre la que puede considerarse una política que se construye como la constante constitución del ser mesiánico, de una irrupción mesiánica en estado de persistencia.

Así, con la dialéctica que sugiere el autor de la *Tesis sobre la historia*, el tiempo mesiánico es más que un *kairós* sobre el que la continuidad cronológica encuentra nuevos aires y un recomienzo. Ella considera la posibilidad de atrapar el *kairós*, mantener su imagen inmóvil, para poder penetrar en él. Esa penetración en la ruptura, en la fisura de la interrupción, es el pequeño movimiento de lo inmóvil. El mesías es un fenómeno de la ruptura y la interrupción del tiempo crea una época no escindible de la ruptura en la que sólo podemos permanecer si la imagen de la detención mesiánica se mantiene detenida, es decir, como criterio del día. Entre las notas de Benjamin, junto con las variantes de sus tesis, se halla una cita de Focillon sobre el sentido de la ruptura: ‘hacer época’ no es intervenir pasivamente en la cronología, es interrumpir el momento” (Benjamin; 2008: 64).

Pero igualmente, si invertimos la expresión que cita Benjamin, la fórmula resulta revelar su dialéctica que hay que seguir pensando: “Interrumpir el momento es no intervenir pasivamente en la cronología, es hacer época”. Si la interrupción abre a una época que inaugura, entonces el final trae consigo una obra suplementaria y lo mesiánico efectivamente tiene su dialéctica que no es un nihilismo estéril, pero ésta consistiría, teniendo en cuenta que no debe caer en la procesión de la dialéctica progresiva, en que en la época que se abre una negatividad se mantiene andando detenida. Ahora parece que el tiempo mesiánico no es sólo un umbral sino la irrupción que lo traspasa.

4. Mesianismo y actor político. Discontinuidad y continuidad.

La dialéctica en estado de detenimiento quiere atrapar la figura revelada del pasado en el presente, “el ahora de la cognoscibilidad”, que aparece como una discontinuidad, es decir, el quiebre que produce a través de algo que viene del pasado, la redención con imágenes precisas. Pero como el mismo Benjamin enseña, captar la revelación no significa conocerla, sino traerla al presente por lo que de ella con el presente se reúnen. Entonces, en ese instante obtenemos una figura abreviada del pasado histórico que resume la tarea que la humanidad siempre ha intentado llevar a cabo. En este signo “el tiempo debe estar [...] en estado de detenimiento” (Benjamin; 2008: 73). El tiempo no pasa por una figura que se ha elevado a ser objeto citable fuera su época. Surgido del pasado, éste no ha acaecido con él, sino que continúa presentándose, revelándose en el transcurso de los tiempos: “La imagen dialéctica es un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado” (*ibíd*: 78).

La figura mesiánica es la que se mantiene detenida en el tiempo, y es así porque contiene una temporalidad, la del instante de la detención misma que la constituye, en la que abrevia todo el tiempo. Ésta ópera en la historia, pero no se puede confundir con una imagen del futuro inalcanzable a la que seguimos. Contraria a esta imagen del futuro, la imagen mesiánica, en tanto guarda el tiempo de la detención, llama a interrumpir, a una acción política. En la denominada “Nueva tesis B” de las tesis sobre la historia, nuestro pensador define con precisión la imagen dialéctica: “Al replegarse como instante –como una imagen dialéctica–, el pasado entra en el recuerdo obligatorio de la humanidad. Hay

que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligatorio de la humanidad redimida” (Benjamin; 2008: 78).

Pero ese recuerdo obligatorio no es el recordatorio de una efeméride, es la actualización de la ruptura como acción política y por la incidencia de su forma mesiánica, es decir, discontinua del tiempo. No todas las acciones políticas marcan una interrupción del *continuum*. La auténtica acción política, revolucionaria, tiene esa consistencia discontinua y, sobre todo, de ese carácter mesiánico del actor político que trae consigo la provocación del momento revolucionario, en vez de esperar las condiciones históricas para que se desate la situación revolucionaria. Dos fragmentos son instructivos a este respecto, en los que queda clara la determinación entre el recuerdo de la imagen del pasado y la acción política. El primero de ellos es concebido como una aporía, pues se refiere a la influencia, y en este sentido la “continuidad”, de una discontinuidad histórica en la acción del presente:

El *continuum* de la historia es de los opresores. Mientras que la idea de un *continuum* iguala todo a nivel del suelo, la idea de un *discontinuum* es la base de la tradición auténtica”. La conciencia de una discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el instante de su acción. Por otro lado, sin embargo, la más estrecha de las conexiones prevalece entre la acción revolucionaria de una clase y el concepto que esa clase tiene no sólo de la historia por venir sino también de la historia que ha sido (*ibíd*: 80-81).

Creo que la cuestión, sin excluirla del todo, va más allá de una cierta conciencia del pasado en general y se concentra en su expresiones de discontinuidad, en el hecho de que el pasado o la tradición auténtica, los oprimidos, se conciben como el signo del presente revolucionario, en el que en la historia se vuelve a abrir a la posibilidad de su ruptura. El revolucionario debe contar con una historia propia e íntima sin tiempo continuo, en la que la tradición de los oprimidos, en el momento de la acción revolucionaria, es una y la misma. La historia auténtica es, entonces, la historia de las rupturas, pero que no que se encuentran como en una clasificación cronológica. Por el contrario, su vinculación es dialéctica o a saltos, como indica Benjamin, en la que las imágenes pasadas se articulan en el momento decisivo y revelan que la redención está abierta, revelan un irredimible no sólo en el tiempo histórico pasado, sino que vuelve a presentarse, como pasado que, como decía Marx, está incompleto.

Entender que la realización del pasado no se da en el futuro como su complemento, sino con su cumplimiento en todo presente, es adoptar un carácter propiamente mesiánico. Esta consistencia es la propia del actor revolucionario. Asumirse como redentor de las generaciones futuras o lanzar la redención a un futuro es fragmentar la necesidad de un evento irruptivo en el transcurso de la historia lineal, en el que ya no tienen cabida grandes acontecimientos ni revoluciones, y en el que poco a poco, al pasar de las generaciones, nos vamos acercando a una redención, cuyo contenido está plagado de modernidad y de aspiraciones burguesas. La redención aquí no tiene sino la forma de la interrupción y coincide con el momento de su acción. De este modo, el tiempo mesiánico no es comienzo de un nuevo proceder en la historia en cuyo transcurso se lucha para, en un final, alcanzar el reino de los cielos.

Otras notas variantes que conformarían la tesis XVIII Sobre el concepto de historia, son instructivas a este respecto. En una de ellas se indica:

En la representación de la sociedad sin clases, Marx secularizó la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta representación a “ideal”. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una “tarea infinita” [...] Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó por decirlo así, en una antesala en la que podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria [...] Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de la situación política. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política (Benjamin; 2008: 68-69).

Lo mesiánico es la iniciativa de la acción política que quiebra el tiempo, tiempo en el que se funda un actor político y se vuelve inseparable de esta temporalidad del tiempo-actual, que implica “abrir ese recinto del pasado”. Aquel recinto que se abre del pasado, como ya lo hemos sugerido, es, en última instancia, el de un actor que traiga la redención, es decir, el mesías. La interrupción del mesías que funda su propio tiempo (tiempo y sujeto mesiánicos no pueden concebirse escindidos, por lo que en sentido estricto no hay mesianismo sin mesías, pues el tiempo mesiánico es siempre la obra del actor político que

se configura como mesiánico¹⁴) significa a la vez el Reino mesiánico. Si nuestro autor se opone a la escatologización secularizada de la sociedad sin clases que la avienta a la idealidad del futuro infinito, entonces ésta no puede separarse de la interrupción mesiánica y esta última significa la abreviación del Reino, de la sociedad sin clases. Que la sociedad sin clases se cumpla con el mesías en la acción de la irrupción, significa que estamos delante de una política cuya forma de instaurarse no se da mediante la dialéctica sintética en la que el negativo se convierte en positivo perdiendo su primera naturaleza. Igualmente sugiere de manera definitiva una forma distinta de la dialéctica del poder constituyente-poder constituido (la revolución que tiene como destino un Estado que la ordena) y, considero, no puede limitarse a una forma de la pura potencia destituyente, como la que sugiere G. Agamben, cuya posición es muy cercana a W. Benjamin. Es posible otra posición siguiendo la lógica benjaminiana, porque quizá de las formas de violencia que él distinguía en *Para una crítica de la violencia*, una que funda y restaura el derecho y otra que simplemente es destructiva sin ninguna fundación de derecho, con las tesis de la historia y su carácter mesiánico podría aparecer otra modalidad de la fuerza que, aunque siendo destructiva, encuentra todavía un tiempo o un suplemento que la misma destrucción porta.

En esa detención, en esa ruptura mesiánica, en ese aparente final del tiempo, estamos invitados a entrar. El texto que anteriormente se ha citado, tiene esta reveladora conclusión: “El ingreso en este recinto [el recinto de la imagen pasada de redención que aquí entendemos como la casilla mesiánica] coincide con la acción política; y es a través de él que ésta [la acción política], por aniquiladora que sea se da a conocer como mesiánica. (La

¹⁴ En nuestra concepción, el tiempo estrictamente denominado mesiánico no puede ser desligado de su agente, y su realización implica el advenimiento, la llegada, el surgimiento, del mesías, el actor político de la ruptura a través del cual se despliega otra temporalidad, a saber, la de una transformación mesiánica. En este sentido, ¿de dónde proviene la asignación al tiempo de “mesiánico”, de una temporalidad futura y deseable o del sujeto mesiánico de la transformación? Nosotros afirmamos que del sujeto. ¿La idea de “tiempos mesiánicos” sin mesías no aparece como una dislocación de una temporalidad que previamente ha creado y se ha relacionado con un actor que los suscita? Postular un tiempo mesiánico sin sujeto mesiánico, portador de una exigencia de redención que emerge en un momento de la historia, resultaría una legítima y necesaria abstracción en donde se esperan otros tiempos en el futuro y quizá por eso no se divisa la necesidad de la asignación de estos a un actor. Pero incluso, si postulamos un tiempo mesiánico sin mesías ¿no pierden acaso su carácter incisivo de ruptura y de arrebatamiento del tiempo a la historia progresiva al no plantearse como aquellos tiempos en los que surge dicho actor de la interrupción que pueda detener la historia y darle un giro? Nuestra intención es pensar dicha temporalidad mesiánica inherente al sujeto mesiánico.

sociedad sin clases no es la meta final de proceso en la historia, sino su interrupción...)
(*Ídem*)”.

El Reino mesiánico o la sociedad sin clases parece ser idéntico a la interrupción mesiánica. Si la interrupción no es medio para un fin ni la sociedad sin clases es la meta al final de un proceso, entonces podríamos decir, por lo pronto, que nos abrimos a un nuevo ámbito de un orden político que coincide con la praxis irruptora, a un Reino que es indiscernible de la acción política, de la presencia de la interrupción mesiánica. Aparece una escena de Reino de actores políticos que no se sujetan más a la historia de la prosperidad futura y en cambio proceden bajo el paradigma de la subjetividad mesiánica, presupuesto de una acción irruptora. Esa irrupción se convierte en imagen que jamás entrará en una dialéctica del tiempo progresivo, sino que permanece en estado de inmovilidad, detenida, mas sin embargo es dialéctica, es decir se mantiene y ejerce su radiación en la historia para continuar deteniéndola. Esa imagen dialéctica en estado de detención no llama y no revela sino la necesidad de la praxis de interrupción.

En otra formulación de la problemática de la lucha de clases en Marx, que se equipara con el Reino mesiánico, Benjamin nos muestra cómo fue introducida esta categoría mesiánica secularizada a la dialéctica del tiempo progresivo. La cita la clasificaremos en distintos momentos para dejar una última escena que podría acercarse a la dialéctica mesiánica que nuestro autor tenía en mente:

La estructura del concepto central se presenta en Marx de la siguiente manera: **(A)** en el transcurso del desarrollo histórico, **(B)** a través de una serie de luchas de clases, **(C)** la sociedad arriba a la sociedad sin clases. Pero la sociedad sin clases no debe concebirse como punto final de un desarrollo histórico [...] concepto de la sociedad sin clases debe ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico (Tesis que subvierte y contrae **A**, **B** y **C**) (ibíd: 71).

En primer lugar, no hay que decir que Benjamin des-seculariza la sociedad sin clases, volviéndola a teologizar burdamente. Precisamente en su secularización se convierte en “ideal”, absorbiéndose por la dialéctica del tiempo *continuum*. Más bien, lo realizado por Benjamin es restituir la naturaleza misma de la sociedad sin clases, retornándola a su lógica

mesiánica que la secularización desvía al suprimir su negatividad. El mesianismo no es algo que se agrega estratégicamente al materialismo histórico o la imagen de la sociedad sin clases, sino que es su gran antecedente, su arcano, la lógica interna que lo constituye.

Ahora bien, los tres momentos que clasificamos como **A**, **B**, **C**, corresponden a una lógica dialéctica progresiva: que asume una temporalidad lineal (**A**) en la que un sujeto político en lucha con su clase opuesta (**B**) y (**C**) para perseguir la sociedad sin clases situada en un final del proceso. Pero si devolvemos, dice Benjamin, a la sociedad sin clases su rostro auténticamente mesiánico, ocurre que se retrotrae **C** (la sociedad sin clases como ideal) al *ahora*. Esto sucede si **C** es realizada no por **B** en **A**, sino por **B** en *detención* de **A**, lo cual quiere decir que, contra su forma escatológica de ideal logrado al final del desarrollo histórico, se piensa bajo la idea de que es traída con la praxis de una subjetividad en el tiempo presente, entonces la dialéctica se detiene en una modalidad irruptora de **B**, del actor político mesiánico (**B2**), donde **A** y **C** son arrastradas a su abreviación en el *ahora* o contraídas por la interrupción. El mesías interrumpe y detiene **A** (el desarrollo lineal de la dialéctica progresiva) El impulso dialéctico que va de **A** a **C** y en el que constantemente **B** es arrastrado (como el ángel de la historia) es *detenido* por **B** en su estado mesiánico.

[Paréntesis.

Lógica mesiánica

Benjamin accede a la lógica interna del mesianismo, descubriendo que es el ser propio de la humanidad oprimida en la historia, que se funde con la actitud política. Es la actitud e iniciativa de comprenderse en el tiempo como contemporáneos de la redención y como sus actores. Los oprimidos se insertan en la historia como interrupción del tiempo y como subjetividad que provoca esa detención. Accede, así, a una lógica mesiánica en la que la historia no es más que la persistencia de la actitud de la llegada del mesías. Pensar la ruptura implica otra dialéctica, no es simple interrupción para reconstruir la línea del tiempo, no es una exterioridad que se vuelve a colocar en una totalidad ni ruptura infértil, sino que todo comienza con una revelación que ha sido aprehendida, detenida en el tiempo presente, en donde se mantiene detenida y operante la destitución, el mesías.

Si hay una dialéctica de la detención mesiánica, esta no significa, con su detención, que esté paralizada ni que encuentre un fin del tiempo o en la destrucción que se pierde en el abismo. Significa, en cambio, que el instituir, la creación y la temporalidad, se constituyen sólo bajo la imagen detenida de la ruptura mesiánica, que ya no conoce ni siquiera futuro, por lo menos no el futuro progresivo de la dialéctica. En la detención

mesiánica aquello que conocíamos como futuro ya sólo será la puerta por donde continúa entrando el mesías.

Se dice dialéctica en estado de detención, según nuestra concepción, al hecho de que la ruptura o la detención mesiánica no debe ser sintetizada o insertada en una progresión en la que queda olvidada y superada, por el contrario es el “criterio” (Benjamin no usa, obviamente este término, pero lo usamos para designar el “movimiento” suplementario de la detención o “pequeño temblor”, que adquiere la imagen dialéctica que, paradójicamente, es inmóvil) que funda, o que se mantiene irradiando, todo *ahora*, todo presente, y de ahí no le es ajena la irradiación a una instancia política de consistencias completamente nuevas. Porque con la idea benjaminiana de una dialéctica de la detención mesiánica es posible concebir el desplazamiento del momento negativo de la ruptura en lo que se concibe como un umbral de la destitución que, como lo hace G. Agamben con su propuesta de la *potenza destituente*, sólo se ha pensado como límite, sin pensar el suplemento “institutivo” que el límite o el quiebre portan. Pero no sería tampoco pensar la ruptura como aquello que es atrapado en formas de la dialéctica del poder constituyente que se decanta y ordena en un poder constituido.

Dado que la imagen mesiánica (en la que es indiscernible la figura de redención y la de una subjetividad que la realiza, el mesías), que es interrupción en su actualización que forja el tiempo-ahora, entra en un estado de detenimiento (donde el acontecimiento no es fugaz), es decir, para aprehenderla y rememorarla, obtenemos un tiempo y una “creación” suplementaria para el “instituir” mesiánico. Pero esta forma no es la del constituyente subsumido en el constituido, porque lo que entra en juego es la “continuidad” bajo la irradiación de la presencia de una *discontinuidad*, la imagen de detención (negatividad de la rotura) *detenida*. Encontramos la detención mesiánica distinta a las polaridades una consistencias políticas de lo estable a lo inestable, porque las resuelve en la dialéctica de la inmovilidad de la irrupción, donde lo que se mantiene estable es la imagen mesías que es *discontinuum*. El mesías interrumpe el tiempo y el orden, pero como negatividad pasa inmóvil o inalterado como “forma” de la organización política. No da paso a un momento en que se convierte en positivo sino que él mismo es el paradigma del tiempo que inaugura. Con respecto a esto se debe pensar aquel fragmento en el que Benjamin indica: “La lámpara eterna es una imagen de la existencia histórica auténtica. Es la imagen de la humanidad redimida, de la llama que se enciende el Día del Juicio Final y que encuentra su alimento en todo lo que alguna vez sucedió entre los hombres” (Benjamin; 2008; 88-89).]

CAPITULO IV

LA MATERIALIDAD DEL PARADIGMA MESIÁNICO. CUERPO Y SUBJETIVIDAD DEL MESÍAS COMO ACTOR POLÍTICO TRANSFORMADOR

Tesis.

El actor político mesiánico es el que genera el propio tiempo mesiánico. El tiempo mesiánico no existe sin mesías, sin actor político. El tiempo mesiánico de la interrupción comienza con el actor de la irrupción. Pero ahora es tiempo de penetrar en la materia de la temporalidad misma de la irrupción y la interrupción mesiánica. Más que la idea de un tiempo futuro y utópico que predomina en la comprensión del mesianismo, se trata de caer a la profundidad de su materialidad a la que tanto se le teme tratar: el mesías como una singularidad, una personalización, una encarnación, que para nosotros sólo puede tener sentido formada de una metafísica comunitaria o popular en impresión con la singularidad. El mesías no es jamás un individuo único. Desde ya es preciso adelantar que el mesías del tiempo mesiánico, de la irrupción-interrupción, no es una persona exclusiva ni nunca es la subjetividad del sí mismo. Se trata de una singularidad, un sujeto que es inherente al tiempo mesiánico y al que le subyace una experiencia del yo con el otro yo, del yo con la multiplicidad de los otros, y de los muchos con la singularidad del yo. Y sin embargo, la subjetividad mesiánica está supuesta, incluso, por debajo de la experiencia yo-otro como la materialidad más profunda y la sustancia más remota de la humanidad *que viene*, tal como en la cábala judía en la que el nombre del mesías ha sido creado antes de la creación del mundo¹⁵. Se trata del nivel más íntimo y recóndito de la subjetividad mesiánica en el que se encuentra la posibilidad de un actor político. Una especie de potencia en la naturaleza humana que le antecede y hace posible el surgimiento de su subjetividad mesiánica, una materialidad no determinada, sino la materia como el espacio de una pasividad, de una receptividad sobre la que genera el ser mesiánico y el cual necesita de la interacción de los otros. Se trata también de aquella materialidad subterránea a la religión y a la teología

¹⁵ En su ensayo “Creación y salvación”, Agamben da cuenta de la comprensión, en la tradición judaica, en la teología cristiana y el islam, de la redención como imperativo que precede a la naturaleza creada. La salvación se revela como una tarea primera en rango a la tarea de la creación, de la naturaleza y por la cual ésta es salva: “En la teología cristiana, ambas obras [creación y redención], reunidas en Dios, son asignadas en la trinidad a dos personas diferentes, el Padre y el Hijo, el creador omnipotente y el redentor, en los que Dios se ha vaciado por completo de su fuerza. Sin embargo, en la tradición islámica es decisivo que la redención preceda en rango a la creación, que lo que parece seguir sea en verdad anterior. La redención no es un remedio para la caída de las creaturas, sino aquello que sólo hace comprensible la creación, le otorga su sentido. Por eso, en el islam, la luz del profeta es el primero de los seres (así como en la tradición judaica el nombre del Mesías ha sido creado antes de la creación del mundo y en el cristianismo el Hijo, si bien generado por el Padre, le es consustancial y coevo) (Agamben; 2011: 9).

política, aquella que había de quedar oculta y enterrada a la vista de todo mundo como el fundamento oculto y desactivado, deseado como irreproducible en su índice mesiánico por las cubiertas institucionales de la religión y la teología. El paradigma del mesianismo a través de la figura de cristo se mantendría vigente en las figuras de los reyes de la época medieval en Europa, pero tendríamos ya ahí la desactivación del mesianismo y la justificación analógica de una figura soberana de dominio a través de la figura de cristo. Tenemos ahí una estructura de la personalidad soberana hecha a través de cristo, pero sin materialidad mesiánica y sin tiempo mesiánico. Sin embargo, acontece un simulacro de cuerpo político, en emulación al cuerpo místico de cristo que heredará la política moderna en su paradigma de la representación. Será necesario captar el verdadero problema de esta ficción sin abandonar la necesidad de un cuerpo político mismo, cuya intención guarda en nuestra opinión la lógica de la interrupción mesiánica.

La subjetividad y el tiempo mesiánico, aspectos conjuntos, son lo mesiánico mismo y lo que suponen es la materialidad mesiánica de la que queremos hablar. El tiempo mesiánico no es una abstracción que exista sin materialidad. Dado que, como se trató en el capítulo tercero, su esencia es la detención, la interrupción, su temporalidad es una subjetividad de la acción política que irrumpe en el orden. La temporalidad del mesías no es un fenómeno extraño del tiempo en que las horas y los días se cuentan de otra manera, sino que su temporalidad no es más que el tiempo encarnado en ese sujeto de la acción política liberadora. La detención mesiánica del tiempo no corresponde a la ausencia del *cronos*. Por el contrario, el tiempo mesiánico consiste en un *cronos* que corre bajo el ritmo de un *kairós*, de un interruptor siempre y cuando éste persista. Y persistirá mientras el tiempo mesiánico permanezca en “encarnación”, ya que en última instancia el *kairós* y la ruptura es alguien o algunos. De esta forma, el tiempo mesiánico es el mesías, su naturaleza no es la de un tiempo, sino la de una subjetividad que detiene el tiempo. No es el tiempo, sino la ausencia de tiempo o el tiempo en tanto *kairós* que se encuentra encarnado en un sujeto. El mesías es el tiempo que le ha puesto un fin al tiempo y en el que el mesías es el criterio del nuevo tiempo y en él la humanidad oprimida. Este tiempo, reiteramos, es un sujeto. Pero se trata de un sujeto muy particular que revienta el individuo y el sujeto moderno, que tampoco la antigüedad conocía del todo con claridad sino hasta la explosión del mesianismo en su forma más concisa en la palestina del siglo primero. Bajo esta praxis el tiempo se ha unido al sujeto y es, entonces, tiempo mesiánico por excelencia.

Así como afirmamos que el tiempo mesiánico supone al sujeto de la interrupción, ahora es necesario intentar sumergirse en este sujeto, su composición y su materialidad para comprender el núcleo más profundo del mesianismo mismo. De igual modo, al acceder a su composición, comienza igualmente a desvelarse el núcleo tanto de la religión como del paradigma teológico como estructura de la política. La operación política que el cristianismo contiene en su núcleo es el mesianismo y lo que este mesianismo contiene en su núcleo es el mesías, de tal forma que dilucidar su composición revelaría el misterio de los misterios de la religión y de la teología que fundamenta la política sobre un mesianismo desactivado, ya sea sin sujeto mesiánico o usurpando de forma espuria y sin materialidad la forma de mesías. Con la revelación del misterio estaríamos aquí afirmando nada realmente nuevo en la historia de la filosofía, más que continuar en términos políticos y bajo una nueva forma de materialidad el ejercicio que L. Feuerbach y K. Marx ya habían comenzado y heredado al pensamiento crítico, mismo que comenzaba como crítica de la religión, sólo

que sumergiéndonos en la importancia de la relación con el otro, la heteronomía, hacia una comunidad, un pueblo, la relación política general con Todos los otros.

1. La materialización del reino mesiánico en el actor político.

Contracción del tiempo y el surgimiento del actor político: El mesías como interruptor.

Existe una implicación material en la contracción del tiempo que produce la temporalidad mesiánica. El *tiempo-ahora* es una abreviación del tiempo que produce la ruptura o detención del tiempo cronológico. La abreviación que produce una ruptura ocurre en fusión con el sujeto de una praxis política de transformación, a la que se le presupone una decisión más originaria y profunda, en su contenido, a la decisión soberana que ordena sobre el estado de excepción. Sin la acción política de una subjetividad, que presupone una decisión, no acontece la contracción del tiempo mesiánico. Pero no es tanto una decisión sobre una situación externa la que lleva a cabo la subjetividad mesiánica, sino ante todo una decisión sobre sí. Mientras que el soberano es el hombre de la decisión sobre un estado de cosas, el sujeto mesiánico es el hombre decidido a una causa. Este sujeto es aquí la referencia última, el nodo de lo comunitario o colectivo. La contracción del tiempo mesiánico es la contracción de la subjetividad. Pero la acción y la decisión en las que se genera la abreviación del tiempo mesiánico no equivale simplemente a la decisión soberana que sentencia C. Schmitt: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. La afinidad en la estructura del tiempo en la que Schmitt y Benjamin piensan (estado de excepción que detiene la revolución y estado de excepción efectivo de la irrupción transformadora¹⁶) los coloca más que en dicha afinidad aparente, en un antagonismo en el que cada posición asume el lugar orgánico de lo político. Aquello que aparece como afinidad en la estructura del tiempo como plazo perentorio, en el que hay que decidir y actuar, por un lado el

¹⁶ Cf. “Carl Schmitt, Apocalíptico de la contra revolución” en Taubes, 2007. Nuestro deseo es situarnos más acá de la denominada “armonía de opuestos” en la temporalidad del mesianismo y la soberanía de la teología política, entre Benjamin y Schmitt. En el nivel de la superficie existe una armonía, pero si retrocedemos a las profundidades del contenido y materia comprenderemos la diferencia sustancial entre las estructuras íntimas del mesianismo y el poder soberano de la teología política.

apocalíptico de la revolución y por el otro el apocalíptico contrarrevolucionario, no es más que el escenario propio de la política que comparten y que los define. Ambos, el contrarrevolucionario y el revolucionario que reconoce y afirma lo político en una disrupción del tiempo, ya sea en la decisión soberana o en la irrupción mesiánica (que contiene algo anterior o excedente de la decisión soberana), afirman absolutamente el juego antagónico de lo político. Ambos se disputan el tiempo y su “redención”. Ambos quieren apropiarse del final. Es así que la afinidad, bajo la estructura del tiempo que compartirían los contrarios, se diluye en el contenido del antagonismo político en el que el mesías se enfrenta al soberano del estado de excepción ficticio. Y aquí el contenido de los antagonismos permite diferenciar, incluso, dos *estructuras* del tiempo distintas, pero que juegan en una misma “temporalidad” o escenario del tiempo apocalíptico del final. Incluso el tiempo apocalíptico que en apariencia comparten se difiere en dos tipos de apocalíptica, en dos finales y dos actores muy distintos.

El tiempo que el mesías y el anticristo comparten es aquel en el que ambos, uno para el otro y cada uno para sí mismo, se concibe como el actor de la batalla decisiva. Para el soberano apocalíptico de la contrarrevolución, el final que quiere detener es el que le pone un final a su propio régimen, es aquel que no quiere que reaparezca y sea revivido el núcleo mesiánico que incluso le dio origen a su teología política. El *katéchon* no detiene sino al mesías, la fuerza que ya ha enterrado como su arcano. En esta perspectiva absolutamente política leemos y deseamos continuar la lógica de las *Tesis sobre la historia* de W. Benjamin, muy citada pero poco repensada en términos políticos y sin tener en cuenta la materialidad mesiánica que en este capítulo comenzamos a explicitar, ya que la relación entre el materialista histórico y el tiempo pasado va más allá de un ritual de rememoración romántica que ocurre en la conciencia, sino que nos lleva a la aparición del actor político que entra al ámbito en donde éste surge en el índice mesiánico o hace uso de él en su presente.

Lo mesiánico, bajo el impulso de su propia lógica de la interrupción, va hacia un mesianismo que al mismo tiempo se remite a su elemento más singular, el mesías. Que se hable de una irrupción de lo mesiánico quiere decir que emerge en la profanidad del mundo, y que igualmente se presenta como una abreviación de lo mesiánico en una forma

para irrumpir. Entonces, diremos que sufre una “encarnación” que, sin embargo, no debemos confundir con el dogma religioso, cristiano, de la encarnación. Volviendo sobre la tesis XVIII de W. Benjamin, podemos leer que en la realización profana del tiempo mesiánico, bajo la idea de la sociedad sin clases de K. Marx, no debe comprenderse como un ideal que enciende la maquinaria teleológica de la tarea infinita ni como meta que se alcanzará al final del tiempo progresivo, frente al que habría que esperar que el tiempo mismo realice su tarea. Esta comprensión de lo mesiánico terminaría por arrebatar a la humanidad su carácter transformador de la historia, por lo cual lo mesiánico se perfila a ser una atribución exclusivamente encarnada en la humanidad, mas no una encarnación exclusiva, pero tampoco insustancial, sino en referencia a un sujeto político que en primer lugar se sitúa con y entre los oprimidos: “El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad (Benjamin; 2008: 99)”. Contrario a la estructura escatológica de la tarea infinita en la que se tiende a comprender siempre el mesianismo, Benjamin afirma:

Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación políticamente dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir en determinado recinto del pasado completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica (ibíd: 56).

En este fragmento se encuentra resumida la estructura y el sentido de lo mesiánico. Ya sabemos que el mesías se presenta como irrupción de la interrupción del tiempo y en tanto que emerge como irrupción ha de remitirse a un actor político, contrayéndose al presente en dicha subjetividad, en donde la temporalidad futura o por venir (comprendida en el sentido de la tarea infinita) se disipa, pues todo está concentrado en el *ahora* que es la subjetividad como subjetivación de lo mesiánico o como el sugerir del sujeto al índice mesiánico que él ha abierto desde la clausura del pasado para usarlo en su época. El mesías es, entonces, “el ingreso” o “el surgir” del sujeto al *lugar* de lo mesiánico que él ha abierto en la acción política actual y cuyo sitio es la figura misma del mesías pasado, que en tanto pasado se pensaba cerrado. El surgimiento de un actor político comienza siempre por la reapertura del índice mesiánico. Es por esto que la acción política revolucionaria se remite siempre a lo mesiánico y lo hace sólo a través del sujeto político, es decir, del que irrumpe

para interrumpir. De este modo, se dilucida mejor la forma del mesías, su temporalidad en la que tiempo y sujeto son uno y el mismo. Incluso la idea del reino mesiánico adopta otra forma. Si el mesías no es ese fin trans-histórico de la tarea infinita y, más bien, está determinado por su emerger en la acción política, entonces la realización o el advenimiento mesiánico no es más que el sujeto sustantivo que se decide en la *reassignación a sí* del índice mesiánico clausurado por la teología política contrarrevolucionaria y en cuyo seno se encuentra esa materialidad que establece el encuentro secreto entre las rupturas del pasado y nuestro presente.

[Paréntesis

Implicaciones de la materialidad histórica en el origen del mesianismo.

Una rebelión en los cielos.

E. Bloch, en el tercer tomo de su *Principio esperanza*, afirmaba que existía mesianismo (lo mesiánico) antes de la fe en el mesías, que había comenzado con el dios del éxodo que está direccionado al final, el *Ehye asher ehye* (“Seré el que seré”, Ex 3, 14), el dios de la esperanza: “El *Deus Spes* se halla, pues, ya prefigurado en Moisés, si bien la imagen de un último caudillo que libera de Egipto, es decir, del Mesías, sólo aparecerá mil años más tarde; el mesianismo es anterior a la fe en el mesías (Bloch; 2007: 354)”. Pero lo mesiánico como esperanza final, según Bloch anterior a la fe en el mesías, prefigurado en el caudillaje de Moisés, no aparece sino como relanzamiento vacante del lugar de aquel proto-mesías que ya subyacía en la figura de Moisés y otras más de la cultura persa. Se revela aquí el origen concreto, material, humano, de la idea de lo mesiánico. Una idea que incluso, en esencia, no es exclusiva del judaísmo, sino que está presente en las estructuras de los mitos de otros pueblos, precisamente porque hace referencia a un remotísimo lugar de lo ético-político, del sujeto actuante de la liberación, sobre el cual incluso se fundarán lo que modernamente conoceremos como religiones: “...la idea del Mesías, hay que decirlo, es un plagio, aunque no un plagio de Persia, sino de la utopía central de las religiones mismas. Todo fundador religioso aparece con un aura *que pertenece al Mesías*, y todo fundador religioso posee como buena nueva el nuevo cielo y la nueva tierra en el horizonte... (*ibid*: 358)”.

A las valiosas precisiones de Bloch, para nuestro propósito, sólo les hace falta agregarles los misterios de la carne. Nos atrevemos a decir, no contradiciendo propiamente a Bloch sino profundizando en lo que muestra, que realmente a la idea de lo mesiánico le precede siempre una encarnación de donde ha de formularse una imagen “no presente” de esperanza. La figura del mesías se muestra como esperanza futura, vacante, pero únicamente porque fue ocupada de antemano. Ese lugar “vacío” supone haber sido llenado, es la apertura de un ámbito que surgió ya como “encarnación”. El lugar “vacío” de la espera, lleno de esperanza, de lo que no es, contiene el recuerdo de lo efectivamente lleno. Y en este sentido lo mesiánico no puede pensarse simplemente separado de su haber surgido, en última instancia, en la materia humana, en la carne. Así, lo mesiánico surge

como tracción de lo teológico a lo humano y no puede confundirse con él: no puede ser, según esta rápida genealogía, el fetichismo de lo divino que no puede presentarse en la tierra. En la materialidad de lo mesiánico se encuentra la clave para comprender el núcleo más profundo de lo teológico. Lo mesiánico en tanto que no es estrictamente referente a Dios, no es ya un término de lo teológico, sino el término que retoma el origen de la idea de lo trascendente y de su resolución en la tierra. La esperanza de la que se formula lo mesiánico como una idea trascendente a lo presente y deseado al futuro, se remite al emerger mismo de un mesías “primario” o “básico”. Primero ha surgido como materia humana, en este sentido, “encarnación”, que se ha forjado un tipo de “humano” a partir de la humanidad misma, ya un actor político surgido no propiamente de un principio trascendente, sino a partir de una exigencia de la humanidad concreta y situada políticamente en la opresión.

Ya la formulación de un mesías más esculpido por la idealidad, adquiriendo un perfil más detallado y cuasi divino, presentado como Idea de “El redentor/Acontecimiento” en que todas nuestras esperanzas trascendentes están colocadas no es más que la exageración y mitificación de aquella materialidad forjada por la exigencia concreta de un pueblo excluido. La encarnación es anterior a la esperanza y ésta la relanza y la perfecciona hacia la idea. Lo mesiánico es la idealización, el lugar salvado de toda carne, del actor político de liberación, desprovisto de contingencia. El lugar que hubo de inaugurar una personalidad histórica concreta se perfecciona como idea y postulado trascendente, se desapega de los límites de la coyuntura histórica haciéndose transhistórica y amplia: “tiempo por venir”, “reino de los cielos”, que son la elevación que se desprende de lo que fue un actor político liberador. El paradigma de lo mesiánico en el fondo contiene y responde a la exigencia de un actor político. Bloch nos sugiere toda esta reflexión cuando continúa dando cuenta del comienzo del mesianismo en el pueblo judío, que en esencia no es estrictamente originario ni exclusivo de éste, sino que corresponde a una lógica política, Bloch dirá religiosa, de los pueblos:

Porque, mientras la situación fue soportable para el pueblo, no se sintió la necesidad de un salvador. Pero [...] a partir del 450 a. C, la situación se hace cada vez más horrenda. Por esta razón se impone la imagen de un caudillo último, una imagen que hace más clara y distinta desde el siglo II a. C., desde la opresión por Antíoco y la guerra de los Macabeos. El sueño culmina en la época romana: el Mesías es el rey secreto, el unguento del Señor, el restablecedor del reino de David. Y en tanto que tal, es un caudillo nacional-revolucionario con halo romántico, pero a la vez es el sentido de la Sión universal de los profetas, el soberano de una nueva *época*, en un nuevo reino de Dios: en la fe mesiánica surge así, además del rey esperado de la casa de David, un esperado y más alto Moisés (ibíd.: 354-355).

Pero esta idealización del mesías, como perfeccionamiento de la imagen del actor político elemental, del caudillo, se forja todavía más y es a través de aquella idealidad que se reclama volver a tomar corporalidad. La idealización de un actor político concreto ha de reclamar una vez más su materialidad que le dio origen. A la lógica de lo mesiánico le corresponde la actividad clandestina de desentrañar la trascendencia de dios porque exige siempre que hay un reclamo que ha de tomar cuerpo, le exige una filiación con lo humano:

La imagen del Mesías se hace cada vez más poderosa, trasciende con mucho los límites de un Moisés cósmico, como consecuencia de un primer hombre celestial [...] La primera vez que parece la figura humana celestial, plena de sabiduría, en el Éden divino, poderosa como un querubín, es en Ezequiel (28, 12 ss), un contemporáneo de Zoroastro (ca. 600 a. C.). En la célebre visión de Daniel (ca. 160

a. C.) el mesianismo tradicional recibe incluso corporalidad <<Llegó de las nubes del cielo alguien como un hijo del hombre y fue llevado ante el anciano. Y el anciano le confirió poder, honor y reino, para que los pueblos, gentes y lengua se pusieran a su servicio>> (Daniel 7,13). Y la formulación docta en Dios la encontrará la idea del Mesías en Filón, el contemporáneo alejandrino de Jesús: el primer hombre celestial –Adán, el primer creado a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1,27), no formado de barro (Génesis 2, 7) –es el Logos, el primogénito de Dios, más aún, el <<segundo Dios>>; ya no es sólo el ungido del Señor, sino intraterreno o *Hijo del Hombre* (Ibíd: 355).

Se lleva a cabo la preparación de esta transmutación de lo divino a lo humano o de esta alquimia entre lo divino y lo humano. ¿Podremos sugerir que en las últimas formulaciones de las fuentes judaicas sobre el mesianismo se va preparando ya el terreno de la idea de la encarnación mesiánica de la que partirá el cristianismo? Al parecer sí, si seguimos las sugerencias Bloch y teniendo en claro que el surgimiento de estas formulaciones son exigidas por las circunstancias políticas del pueblo de Israel. Pero dicha exigencia no es como tal reclamada para la trascendencia misma, por el contrario, dicha exigencia sucede como un acto de peculiar rebelión frente al absolutamente otro, en la que el hombre en la opresión descubre la necesidad de la subjetividad que ha de hacerse cargo de su redención, fundando una nueva atribución semi-divina que ha de tomar sobre sí. De esta manera se abre el lugar para una “teología” terrena y humana que es el mesianismo, del espacio propio de una política novedosa que desea superar el paradigma del Poder como reproducción de la divinidad fetichizada, separada del mundo de los hombres:

El otro Dios, el incognoscible del cielo, cede cada vez más a la figura del Mesías las columnas de nubes y de fuego [...] pese a su subordinación bajo Yahvé, el Mesías es casi equiparado a este, pero como el Dios bueno, como el socorredor y la bondad en Dios. Se trata de una modificación teológica que va mucho más allá de la sublimación de Yahvé [...] porque, bajo la figura del Hijo del Hombre como un segundo Dios, la modificación está dirigida contra la confianza exclusiva en Yahvé mismo. Aun cuando éste, por virtud de su incognoscibilidad y de su trascendencia absoluta, se desplace a alturas cada vez mayores: porque precisamente la disimilitud de tal lejanía priva a la indigencia del ser al que podría elevar sus plegarias [...]. En el Dios creído la trascendencia significa tanto como abdicación (ibíd: 355-356).

La proposición de un mesías tiene la intención secreta de fundar un nuevo poder alternativo al dios trascendente y al falso dios de la “trascendencia efectiva” de los faraones y césares. El mesías no es la trascendencia que, como trascendencia, se hace presente en el mundo, sino la humanidad misma que se desdobra en exigencia, como fuera de sí, y en la humanidad es asumida. En este sentido, la idea del mesías representa no tanto la humanización de dios, que dios se resume en un hombre, sino la humanización del hombre mismo por la exigencia de la humanidad misma en dios. Como si hubiera surgido como revelación del dios de la trascendencia absoluta un nuevo dios más terrenal y conformado de una realidad plenamente humana. La idea de dios trascendente se unifica con la humanidad en el mesianismo, pero no con la humanidad en sentido abstracto, sino a través de su afirmación en su realidad política y relación con el otro hombre y los otros hombres en conjunto, como pueblo.

La fórmula del “hijo del hombre” será retomada en la configuración de un nuevo paradigma de lo mesiánico en el movimiento de Jesús, influenciado por las imágenes del “Siervo sufriente de Yahvé”, en la que la dignidad divina de la primera fórmula no es simplemente humanizada (el humano que asciende al cielo o que de él proviene), sino

humanizada con respecto al humano en cuanto oprimido, se hace oprimido: “el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mr. 10, 45)” o “El cual siendo, siendo de condición divina, no se retuvo a ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo (*doulos*) haciéndose semejante a los hombres” (Fil. 2, 6-7). Lo que aquí ocurre es una forma de tomar el reino y el fundamento del poder en los cielos, para darlo a los hombres, pero desprendiendo a tal poder de todo fetichismo. La nueva amalgama entre lo divino y lo humano se sitúa en la realidad social y genera un dios plenamente politizado, situado como creatura y con los excluidos. La figura del mesías, viniendo de una idealización divina, es afirmada en su forma indigna, de tendencia a lo bajo y popular con respecto a la altísima dignidad del portentoso salvador (*Soter*) de la tradicional figura del mesías. Pero precisamente esta forma auténtica del mesías encarnado en la exigencia del presente, en conexión con los oprimidos, es lo que comienza a hacer surgir dicho sujeto. Incluso la aclamación de Jesús como mesías durante su ministerio político, como posteriormente por las masas de otros pueblos, que aceptarían en él el paradigma de su salvador y el detonador de su transformación subjetiva (su conversión *al mesías*), surge bajo la impresión entre lo popular con un elemento singular que es reconocido como un término catalizador de la exigencia del oprimido, porque ha irrumpido como partisano de los pobres. Aquí existe una unción primaria. Así, la unción de Jesús como el mesías es absolutamente material y popular. Ya no es dios propiamente la fuente de la unción mesiánica, sino el ejercicio político de los oprimidos:

...el seguimiento de Cristo ha sido primeramente una experiencia histórica, y sólo después una experiencia metafísica. Este ser concreto de Cristo era importante para sus creyentes y les daba, con una simplicidad ensordecidora, lo que ninguna imagen cúllica o del cielo hubiera podido darles, haciendo que apareciera vacío e insípido un cielo entendido en el sentido de un mero mito astral bautizado (ibíd.: 380).

Es el hombre histórico sobre el que se postula la idealización mítica y de la esperanza utópica. Desentrañar, en el despliegue de lo mesiánico utópico, al sujeto que guarda como su núcleo más profundo, nos ayudará a entender y reconocer al actor político en su sentido mesiánico más material, es decir, que emerge en la situación histórica concreta. El sujeto mesiánico o revolucionario no ha de cumplir un modelo preestablecido por el ideal utópico, sino que lo que nos enseña esta génesis de la figura mesiánica es que el ideal utópico del hombre mesiánico es un reflejo del hombre concreto de la transformación concreta. En un pequeño detalle discrepamos con Bloch, de alguna manera respetando el espíritu de sus afirmaciones, cuando indica:

Lo que Jesús moviliza no es el hombre dado, sino la utopía de un hombre posible, cuyo núcleo y cuya fraternidad escatológica ha vivido él como modelo. Dios, que era una periferia mítica, se convierte en un suelo humano-conforme, humano ideal, *en el centro de la comunidad que, en cualquier lugar, se reúna en su nombre* (ibídem).

El hombre mesiánico, el “hombre nuevo”, no es para nosotros una escatología futura a la que ha de acercarse el hombre como a un modelo, sino el sujeto mismo de la interrupción histórica que irrumpe en la escena política. No hay un resto de ideal mesiánico frente al perfectible sujeto de la interrupción histórica. El hombre de la irrupción presente es la prefiguración del hombre del futuro. En la acción mesiánica de la movilización popular

abierta en la toma de partido por los oprimidos el hombre escatológico y el hombre presente de la interrupción se encuentran unidos. La condición mesiánica no es un ideal a alcanzar sino la subjetividad que surge en estado de ruptura al tomar partido por los otros. Lo que es cierto es que al final de cuentas el detonador de una comunidad o militancia es una subjetividad mesiánica. La hiperhumanización que la figura del mesías refleja, consiste en la asunción en sí de una vocación política por los menospreciados, lo que da lugar a la primicia paradigmática para la producción del hombre utópico, que curiosamente consiste no en alcanzar un estado perfecto espiritualmente sino, precisamente, surgir partisano de la causa de los oprimidos. De esta forma el hombre utópico coincide con el irrumpir como actor político del hombre. Bajo este contenido el mesianismo representa la categoría que inaugura un ámbito que sale de la teología, pero realizándola. Esto implica retraerla a su materialidad originaria, lo que provoca el escenario de una encarnación, de la necesidad del surgimiento de la subjetividad política. Inaugura una “teología” profana como política de la liberación, de una sacralidad que no puede estar más allá de lo humano. Se trataría de una encarnación estrictamente política y entre la humanidad. La teología cristiana comprendió su mesianismo como la encarnación de dios en el mundo e hizo de su mesías un mediador de dios con los hombres, cuando bajo su materialidad fue realmente el irruptor cohesionador de la comunidad consigo misma.]

En el tiempo mesiánico todo se retrotrae a la subjetividad mesiánica. El tiempo se realiza en el sujeto de la interrupción y la interrupción es el sujeto que ha devenido tal en la acción política. Así como el tiempo mesiánico (el *tiempo-ahora*) es la abreviación del tiempo, igualmente a esta contracción temporal le corresponde un sustento en la materialidad humana. Abreviación del tiempo es abreviación en una subjetividad y así abreviación de la subjetividad misma. De esta forma, la singularidad en una experiencia muy particular de su materialidad es la última instancia del tiempo mesiánico. El reino incluso llega a coincidir con la presencia del mesías. Pero, como veremos, el mesías es la condensación de una serie de relaciones éticas de lo particular con lo común y de lo común en lo singular.

Agamben, en *La comunità che viene*, haciendo referencia a la parábola del reino mesiánico que Benjamin contó alguna vez a Bloch, en la que se le relata que el reino por venir consiste en un pequeño desplazamiento que no parece modificar nada en el mundo y en el que todo será como en éste, solo un poco diverso, indica:

La tesis según la cual el Absoluto es idéntico a este mundo no es una novedad. En su forma extrema, ésta se encuentra enunciada por los lógicos indios en el axioma: <<entre el nirvana y el mundo no existe la más pequeña diferencia>>. Nuevo es, por el contrario, el pequeño desplazamiento que la historia introduce en el mundo mesiánico. Sin embargo, este pequeño

desplazamiento, este <<todo será como ahora, sólo un poco diverso>> es difícil de explicar. Porque, ciertamente, esto no puede depender simplemente de las circunstancias reales, en el sentido de que la nariz del beato se hará apenas un poco más corta, o que el vaso se moverá sobre la mesa exactamente medio centímetro, o que el perro de afuera dejará de ladrar. El pequeño desplazamiento no se trata del estado de las cosas, sino de su sentido y sus límites. Este no tendrá lugar en las cosas, más bien en su periferia, en el buen yacer (*agio*) de la cosa consigo misma. Esto significa que, si la perfección no implica una mutación real, ésta no puede tampoco ser simplemente un estado de cosas eterno, un <<así es>> incurable. Al contrario, la parábola introduce una posibilidad allí donde todo es perfecto, un <<de otro modo>> donde todo está finalizado para siempre, y propiamente ésta es su irreductible aporía. Pero ¿cómo es pensable un <<de otro modo>> después que todo se ha definitivamente cumplido? (Agamben; 2001: 46).

Es posible que un “de otro modo”, el desplazamiento imperceptible de lo mesiánico, como pequeña transformación inalterable de las cosas, sólo pueda advenir de una forma en que se da la subjetividad que opera en el interior de las cosas, en su lógica interna, que contrae incluso las cosas a su materialidad subjetiva en su forma mesiánica, una subjetividad con una acción muy particular. La lógica del cumplimiento del tiempo mesiánico que la parábola benjaminiana implica, creemos, es incomprensible sin la modalidad de la subjetividad mesiánica en la que se resuelve la polaridad interioridad-objetividad en la que siempre se disputa el cumplimiento de lo mesiánico y en la que se ha bifurcado un mesianismo cristiano y uno judío. Por el contrario, el cumplimiento mesiánico se resuelve de tal manera en que lo objetivo se subjetiviza y lo subjetivo se objetiviza. Subjetiviza las cosas (las cosas se retraen de acuerdo a la relación mesiánica del sujeto con los otros) y objetiviza su subjetividad (la subjetividad pone su actividad mesiánica en la lógica del funcionamiento de las cosas). Y esto ocurre a través de la materialidad mesiánica como conglomerado y encarnación de una relación que entre los hombres se inaugura, capaz de transformar y llevar todas las cosas a cumplimiento mesiánico. Esta idea de la realización de lo mesiánico mediante su subjetividad interruptora nos libra de pensar en la perspectiva de la evaluación objetivista del cumplimiento del tiempo mesiánico, ahí cuando se busca el cambio mesiánico en la anulación objetiva de las cosas, como cuando se piensa que el cumplimiento de la liberación revolucionaria se comprueba en la desaparición del Estado, de las leyes o las instituciones, el dinero y todo lo que sin duda juega un factor fundamental en la alienación política y económica de los hombres. También, del lado opuesto, se quiere comprobar contrario a la objetividad que lo mesiánico se cumple en la

pura interioridad para quedar absuelto de realizarse en el mundo objetivo. Por un lado se piensa el tiempo mesiánico como pura positividad objetiva y por el otro como pura negatividad, ya sea en su forma extrema de nihilismo o en su forma de la interioridad subjetiva. Reafirmamos aquí una de nuestras tesis en la que al mesianismo le pertenece un tipo especial de negatividad: una “negatividad configurante” de la realidad y una forma de realización o advenimiento al mundo. Pero no se trata, de ninguna manera, de concebir nuestra postura sobre el mesianismo, que para nosotros es todo contraído a la subjetividad, como un término medio, como lo es para la analogía. Pues queremos indicar, según nuestra observación, que el mesianismo tiene una forma más incisiva que la mediación analógica y es preciso esforzarse en comprender su forma de *interruptor*, de acuerdo a su ser en la subjetividad, y de peculiar dialéctica.

W. Benjamin, en el denominado “fragmento teológico-político”, creemos que ya había dejado un indicio del sentido interruptor del mesías: “Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico y esto en sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo (Benjamin; 2012: 127)”.

Una clave está en el hecho de aceptar, con la fuerza que le corresponde, los lugares donde Benjamin habla del mesías, que es distinto de lo mesiánico como abstracción impersonal o como un “tiempo” despegado del sujeto histórico. Nada más propio de la lógica del tiempo progresivo que pensar un tiempo de la redención divorciado del sujeto. El mesías es “alguien”, singular o plural, o singular-plural, que lleva a cumplimiento lo mesiánico en la historia. Si, como se afirma en el fragmento citado, es posible un encuentro entre la historia y lo mesiánico es a través del mesías, entonces el mesías es un interruptor no analógico, en tanto que no es simplemente mediador de dos ámbitos, sino la ruptura que inaugura un ámbito que no puede ya medirse ni por lo propiamente mundano ni por lo sagrado. En efecto, lo histórico no puede tener ningún reporte con lo mesiánico sino a través de este “alguien” que es el mesías: “Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse *por sí mismo* con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *télos* de la *dynamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final (Benjamin; 2012:127)”.

El reino de dios equiparado aquí, al parecer, a lo mesiánico, no es lo último a lo que ha de llegar un proceso histórico, sino su interrupción. El reino mesiánico es final de lo histórico y por esto lo mesiánico no puede fungir como principio de lo histórico, pero nada más equivocado que entender esto bajo la clásica visión religiosa de la inconmensurabilidad entre el reino de Dios y este mundo, que en parte ha ignorado siempre el sentido del mesías y su advenimiento. En estos términos el reino de Dios como lo inconmensurable para este mundo no tiene ningún significado político. Pero el reino mesiánico sí que tiene un sentido político e histórico, sólo que a través de ponerle un final a lo histórico por el mesías. De igual modo, interrumpir lo histórico por el actor político y su exigencia de liberación corresponde a un mismo momento en el que el reino de dios se abre a la historia. Con principios distintos en apariencia, el mundo profano y el reino de dios, se ven disueltos en el actor político de la liberación. En el mesías el mundo profano es abierto a una nueva dirección que lo lleva a su final desde su entraña profana, pues el mesías surge ahí, en lo profano, y el reino de dios es la entrada al ámbito en el que lo profano es sobrepasado por el actor de la transformación. Pero es posible, entonces, que el mesías emergiendo en lo profano no coincida con él y a la vez sea algo bien distinto al reino de dios, o que el mesías que es el actor que irrumpe en la historia sea lo posible del inconmensurable reino de dios. Reiteramos, el mesías es un tercer término, no analógico, que irrumpe entre el reino de dios y el mundo profano.

De cualquier modo estaríamos ante la originalidad del *interrupción mesiánica* en lo histórico, de lo político que se presenta como alternativa, ahora viable, porque irrumpe e interrumpe, el cual ya no depende en sentido estricto del mantenimiento intacto de los dos inconmensurables mundos, pues el mesías es hacia donde ambos se retraen en el tiempo presente de la acción política. La visión que mantiene inconmensurables reino mesiánico y mundo profano no termina de contemplar el elemento clave del actor político, lugar que corresponde al hecho de asumir la figura del mesías como interruptor histórico que cataliza reino y mundo profano. No es que el reino esté después del mundo profano o que éste entre al reino de los cielos, sino que es la irrupción mesiánica del actor la que emerge en lo profano siendo portador de la exigencia del reino. Ambos mundos no son un estado de las cosas, sino que ambos corresponden a una lógica de las relaciones intersubjetivas, sociales, políticas, comunitarias o simplemente de la ausencia de estas. Y la serie de relaciones que

forjan la subjetividad mesiánica constituyen a su vez una materialidad que opera y se ejerce por debajo del mundo objetivo de las cosas.

La doctrina herética en la que el mesías y Dios es uno y el mismo podría tener de trasfondo este materialismo nuclear en la metafísica del reino, que implica su propia retracción al mundo profano, al ámbito de la carne, la naturaleza y la materia, materialismo que ha quedado inhóspito para la teología y para la política. Que la historia quede intocada, como la idea del reino inalterable desde lo profano, es lo más impropio de la figura mesiánica que, como proponemos, es una fuerza interruptora y original con respecto a los dos inconmensurables. Por esto, la inconmensurabilidad de dos mundos ignora la tesis del mesías como realización en la forma del catalizador. ¿Cuál es la primera forma de acotación que va adjunta a la imagen del reino mesiánico? El mesías, *lugar* o paradigma del actor político. El mesías es la forma en que se acota y a la que ha de caer el reino mesiánico, porque contiene e inaugura las relaciones que abre a un mundo propiamente humano en su esencia comunitaria. La realización del reino mesiánico, en esencia, se remite al advenimiento del actor político mesiánico y no a un elemento objetivo que se escinde de él y bajo el cual incluso se le evalúa. Son las relaciones subyacentes a todas las cosas lo que el mesías transforma y trae en última instancia y que expone en la irrupción política e, incluso, sólo así podrá operar cambios más objetivos en el mundo y las cosas profanas. El mesianismo no es la irrupción limpia de un mundo nuevo y librado de todo lo profano. Por el contrario es la transformación de la profanidad y en el mundo profano se ejerce.

Agamben ve en la forma de la exigencia una modalidad del reino mesiánico. ¿De qué manera? Nos dice en “Sul concetto di esigenza” que:

Como según un teorema benjaminiano, el Reino mesiánico no puede estar presente en la historia, excepto en forma ridícula e infame, así, sobre el plano de los hechos, la exigencia se manifiesta en los lugares más insignificantes y según modalidades que, en las circunstancias presentes, pueden parecer despreciables e incongruentes. Respecto a la exigencia, todo acto es inadecuado, todo cumplimiento insuficiente. Y no porque la exigencia exceda toda posible realización, sino simplemente porque la exigencia no puede ponerse sobre el plano de una realización (Agamben; 2016: 54-55).

Justamente opinamos algo parecido a esta analogía entre exigencia y reino mesiánico, pero con un matiz distinto de como lo piensa Agamben. No es, para nosotros, que la exigencia nunca pueda agotarse en una realización o que ésta encuentre en su ser

potencial su modo de ser, como si la realización del tiempo mesiánico fuese la forma de la exigencia, antes o más allá de todo *actum*, de todo cumplimiento de la exigencia misma. Dado que la estructura de la exigencia es realizarse, hacerse presente en el mundo, entonces en una forma mundana ha de resolverse, de una forma contingente e imperfecta ha de ser realizada. Para Agamben, sin embargo, existe una disuasión de esta realización profana a la que la exigencia parece estar destinada y opta por una forma de “existencia perfecta” de la exigencia en la que pertenece a otro reino que el del acto de realización, a saber el de la potencia como fuerza que exige ser, pero “que no puede ser puesta sobre el plano de la realización”. La exigencia se cumple sin realización, prescinde, pues, del acto para su cumplimiento:

Pablo define la fe (*pistis*) como la existencia (*hipostasis*) de las cosas esperadas. La fe otorga, así, una realidad y una sustancia a aquello que no existe. En este sentido, la fe es similar a una exigencia, a condición, sin embargo, del hecho de precisar que no se trata de la anticipación de una cosa por venir (como para el devoto) o que debe ser realizada (como para el militante político): la cosa esperada es ya completamente presente en cuanto exigencia (ibíd: 52-53).

Hay un aspecto que Agamben parece dejar demasiado presupuesto: que la exigencia no es una abstracción, que es formulada por un sujeto, por cierto, mundano y que incluso la exigencia presentada con apariencia de utopía, en la que toda presunta realización le parece insuficiente, se remite a una exigencia concreta que ha sido formulada en su radicalidad pura, abstracta y sin las limitaciones mundanas. Pero en la venida del mesías toda exigencia ha de alcanzar concreción y esta exigencia de concreción parece ser el campo en el que se precipita la magnitud mesiánica de la acción. La exigencia de Agamben sigue presentándose como ajena a nuestro mundo. Nunca la figura del mesías ha sido comprendida de esta manera: como la realización mundana y angosta de lo trascendente. Y, en cambio, ha permanecido como una categoría perteneciente a una dimensión utópica, con su respectiva exigencia de realización en el mundo, pero una realización que reclama darse como la presencia de lo maravilloso en el mundo, sin nunca realmente reconocer y someterse a la mundanidad de los hombres. Igualmente sucede con la fe, se da crédito de las cosas esperadas y existen en la forma de fe, aunque dicha relación con las cosas

esperadas, dándose por medio de la fe, donde la fe en sí y la fe en las cosas esperadas ocurren, incluso, con referencia al mesías.

¿El mesías no es aquella hipóstasis de las cosas esperadas sobre la cual se da su modo de existencia en la forma de la fe? La forma de la fe, en la que las cosas esperadas alcanzan existencia, sólo puede logarse cuando la exigencia se coloca sobre el mesías, pues él es el centro de gravedad de la fe política, mesiánica. La exigencia existe en la forma de la fe a través de su vinculación con el actor mesiánico. Cuando la exigencia política, concreta, es lanzada por los excluidos existe como interpelación pero aún no como causa o exigencia liberadora, como voz interruptora del orden político, porque se encuentra apegada al oprimido. En este sentido, incluso el oprimido, fuente de la exigencia, puede adoptar para sí mismo su exigencia y desdoblarse como actor político. Incluso en este momento su exigencia primigenia ha salido de sí hacia su forma mesiánica, cuando toma sobre sí su exigencia para convertirla en causa de una irrupción política general, de un pueblo.

El reino es lo que para la conciencia no se puede acotar sino sólo presentar en la forma de un trascendente que en su esencia más íntima contiene una exigencia de acción política. De tal abstracción, el pueblo judío y el naciente cristianismo del siglo I supieron hacerla caer a una acotación y captarla como el lugar de un sujeto asignado, un “ungido”, que no remite sino a la acción a la que está llamada aquello único en cada uno, en todos: el lugar del mesías, el lugar de la responsabilidad y de la acción por el oprimido. Solo unos responderán y en diferente grado. Este es el primer lugar donde se abre para la humanidad, para el pueblo, el umbral hacia lo mesiánico. Esa magnitud es lo mesiánico. Hay que precisar que esta magnitud, esta acotación de la imagen trascendente del reino, se refiere a una elección, una decisión que hace que el singular entre a un ámbito al que antes no pertenecía plenamente. Por eso hay que tener en claro que cuando se apela a los pueblos como actores de las transformaciones históricas no lo son en cuanto a su estatuto originario, sino ahí en cuanto se han decidido a actuar, a tomar partido por su causa en tanto excluidos. En este sentido, el mesías es la humanidad misma, únicamente por cuanto entra y pasa por la magnitud mesiánica de la elección que remite y se incrusta hasta el último elemento del pueblo y la comunidad que es el singular. Al entrar la humanidad en dicha magnitud ocurre necesariamente una abreviación en una subjetividad que ha decidido asumirse como

partisano de los oprimidos. Ahí surge el actor político, y a partir de su abreviación mesiánica el reino mesiánico ha llegado, comienza su despliegue. La comunidad en sentido de la acción política emerge como irrupción de una relación consigo misma a través de sus nodos singulares, produciendo un actor político como abreviación y encarnación de una exigencia precisa de liberación. Es por esto que lo mesiánico no puede dejar de ser ni de referirse al mesías, en última instancia, al singular. Pero se trataría de un singular, de un sujeto, configurado en relación con una metafísica muy particular, materializada. En los textos que conforman *La metafísica de la juventud*, W. Benjamin nos dice que:

La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres, etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de Revolución Francesa (Benjamin; 1993:117).

Esta metafísica, lejos de ser dejada de lado por el actor político transformador, debe en cambio hacerla caer al presente de manera apretada, angosta. El presente hace pasar por el ojo de su aguja la idea metafísica del reino mesiánico, que ha de entrar en la historia precisamente por el actor mesiánico. El mesías representa la forma angosta que el metafísico reino ha de adoptar como presentación o cumplimiento de la exigencia histórica de una ruptura o final en el presente. El final mesiánico y su rasgo apocalíptico consiste en frenar el tiempo de la historia, pero este freno ya no es el final que lo teológico inconmensurable opone con la fuerza de la contradicción de lo trascendente a lo profano. El fin mesiánico ya no es teológico en el sentido anterior de lo trascendente, sino la presencia efectiva de un antagonismo al mal en el mundo, un final y una negatividad necesariamente contingente. El reino de dios pierde su sentido transformador si no puede estar entre nosotros, si no es para nosotros. Quien piense el reino mesiánico y el mesianismo en imposible coincidencia, a través de la ruptura, con la historia, sigue pensando la redención y la liberación como mera religión, como la vida en otro mundo, en donde la historia liberada jamás nos pertenecerá. Así como para Benjamin la vida de los estudiantes, en cuanto representantes de la novedad, todo movimiento social con pretensiones de transformación tiene que comprenderse “como una metáfora, como una reproducción en

miniatura de un estado histórico más elevado, metafísico (ibid: 118)”. El actor político debe surgir dentro de esa metafísica mesiánica, acción que no sería únicamente la adopción del vestido revolucionario de los actores pasados, sino la estructura material que con ellos comparte todo actor político que se conciba como liberador. Ahora, aquel ámbito metafísico se ha hecho necesariamente mundano y temporal, aunque bajo una temporalidad distinta, en el sujeto del presente. Se ha llenado de esa metafísica el actor político y la metafísica del reino mesiánico se configura “materialmente” y se acota al presente. Esta “metafísica”, configurada materialmente cuando el humano toma en sí y para sí la exigencia del reino, lleva a cabo la unificación del inconmensurable reino de dios y la vida humana.

El actor político surge en una unidad, como conciencia plantada en su presente de acción en la decisión, por la aparición de la novedad histórica es portador de una metafísica mundano-mesiánica contraria a todo “actor político” individual que se relaciona desde su particularidad con el Estado y la sociedad (individualidad social). La lógica mesiánica del actor político consiste en movimiento de contracción y explosión: una abreviación del reino trascendente de las exigencias de una comunidad reflejadas en la utopía y entrará inmediatamente a su momento de refracción al todo.

Las exigencias políticas, como los actores políticos, no son liberadoras si se muestran como individuales o particulares. No toda exigencia por ser exigencia es liberadora en sí, no puede ser revolucionaria sin llegar a su constitución mesiánica. La exigencia mesiánica es tal sólo cuando se relaciona con el todo de la comunidad. De la misma manera, el sujeto político de la exigencia es mesiánico cuando en su subjetividad contiene el espíritu de la comunidad. Pero el espíritu de la comunidad no debe tratarse como una esencia preestablecida, pues en el contexto político el espíritu de una comunidad o pueblo se halla inscrito en la forma de una exigencia política material según cada coyuntura política. El acto fundamental del actor político de la transformación de la realidad, el que lo define como tal, en su sentido mesiánico, liberador, es conformar y portar las exigencias comunitarias en una configuración unitaria, y ésta en sentido material, es decir, como una condensación de diversas exigencias políticas. El actor político mesiánico, así, es la conformación de una serie de relaciones sociales y comunitarias que a su vez se

comprimen para formar un cuerpo político, un actor. La aparición del actor político mesiánico incluso presupone esta relación para su irrupción. Así es que lo mesiánico no se reduce a una simple pretensión pragmática de la política, una oferta de salvación que alguien ofrece, sino que es la conformación de una materialidad humana creada de relaciones entre los hombres, y del hombre singular con su comunidad. He aquí el metafísico reino entre nosotros, realizado en materialidad mística o misticismo materialista del contener o conjuntar la pluralidad en una unidad que conforma el actor político en sentido estricto. Este es el consejo que también Benjamin deja a las organizaciones estudiantiles y de intención política, bien aplicable hoy a los movimientos sociales, y es que se logre la unidad completa entre la comunidad y el singular, entre la exigencia particular y la esencia de la comunidad presente y en la comunidad la esencia del hombre:

Es un error desarrollar exigencias en el individuo cuando a éste le resulta imposible realizar el espíritu de su comunidad, y esto es, sin duda, lo único verdaderamente admirable y digno de aprecio (ibíd: 120). Toda actividad tiende a la totalidad, su valor se encuentra en ésta, lo que implica además que se expresa la esencia completa y total del hombre. En cambio, la actividad socialmente fundada tal y como la encontramos hoy en día no contiene la totalidad, sino que es algo completamente fragmentado e incoherente (ibíd: 122).

Comenzar la necesaria constitución mesiánica de un actor político transformador, implica aceptar un mesías /aceptarse a sí mismo como un mesías. ¿Qué significa aceptar o aceptarse como un mesías? Aceptar un mesías, aceptarse como mesías, implica asumir un actuar, asumirse como actor en torno a los otros, en sí mismo y para sí mismo a partir de los otros, reatamiento del todo en mí y para los muchos, tomar partido, devenir partisano de una opción en compromiso con su real transformación.

“Encarnación” de los otros y de los muchos en una singularidad. Es decir, la materialidad última que hemos afirmado como fuente de la lógica mesiánica de la ruptura, que es el clamor del otro, es generadora del sujeto mesiánico que emerge por contracción de sí más allá de su propio ser, para portar al otro en sí mismo. Como resultado del movimiento sobre sí, que no es autoconciencia ni conciencia de clase, sino una experiencia plenamente material de la carne, el cuerpo del sí mismo se vuelve *estancia* de los oprimidos. La mera materialidad de la necesidad se ha elevado a un “materialismo metafísico” en el que un cuerpo se juega por la materialidad de los excluidos.

[Paréntesis

Encarnación

La doctrina de encarnación se ha comprendido en la religiosidad popular bajo la idea de que Dios se ha encarnado en un hombre. En esta forma la encarnación se entiende como el ser trascendente que ocupa un cuerpo humano y que termina por divinizar la particularidad humana que adoptó. Como enseñó L. Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, no debemos comprender la encarnación sólo bajo el hecho milagroso de que Dios se hizo hombre, sino que esto es resultado de un proceso que tiene en su origen al hombre mismo:

“...el Dios hecho hombre es sólo la manifestación del hombre hecho Dios; pues el descenso de Dios hacia el hombre es necesariamente previo a la elevación del hombre hacia Dios. El hombre existía en Dios, era ya Dios mismo antes de que Dios hubiera llegado a ser hombre, es decir, se mostraba como hombre. De lo contrario, ¿cómo habría podido Dios llegar al hombre? El viejo principio <<de nada nada se hace>> vale también para este caso. Un rey que no se preocupa del bienestar de sus súbditos, que aun estando en el trono no permanece en espíritu en sus viviendas, que no es en sus opiniones, como el pueblo dice, un <<hombre común>> , un rey semejante tampoco descenderá corporalmente de su trono , para hacer feliz al pueblo, con su presencia personal. ¿Acaso no ha subido el súbdito hacia el rey, antes de que el rey descendiera hasta el súbdito? (Feuerbach; 2013: 101-102).

Con la resolución del misterio de la encarnación en la antropología, Feuerbach permite para nosotros sacar a la luz también el sentido político implícito en la encarnación. Una vez que se ha restituido el fundamento humano detrás de un acto atribuido a la trascendencia divina, la cuestión queda inserta, si se sigue hasta sus últimas consecuencias, en el ámbito del actor político, en donde el lugar del poder, el trono divino, coincide de alguna manera con el súbdito. El poder desciende al súbdito cuando previamente el súbdito mismo ha sido ascendido al poder. La encarnación no es pues un mero descenso unilateral de la trascendencia, sino el efecto de haberse llenado de la materialidad del hombre. Lo que el momento acabado de la encarnación guarda es precisamente que el hombre se encarnó a sí mismo por medio de su alteridad en Dios que, como retracción de esta irrupción humana, hace descender la divinidad. Lo que está en juego en el misterio de la encarnación es que el hombre irrumpe para hacer valer la esencia humana de Dios y obtener frente a él y frente a la humanidad la *(re-)presentación* de sí mismo, la desfeticización de la divinidad. En la encarnación, la fuente oculta del fundamento, que es Dios, sale a la luz: el hombre que encarna al (otro) hombre para colmar de contenido a la trascendencia. Bajo la lógica de la Trinidad, es el Padre el que encuentra su verdad en el Hijo, descubriendo que es el Hijo mismo dislocado en la posición del padre, del para sí asumiendo ser otro, encarnándose.

...no es la primera persona de la divinidad la que se encarna, sino la segunda, que representa a los hombres en y ante Dios. Pero la segunda persona es, como se demostrará, la verdadera, total y primera de la religión (ibíd.: 102). La encarnación no debe ser nada ni significar ni tener otro

efecto más que la certeza indudable del amor de Dios por el hombre [...] La prueba más clara e irrefutable de que el hombre se considera en la religión como objeto y ser divino, de que la religión sólo se relaciona con su propia esencia, consigo mismo, es el amor de Dios por el hombre, que constituye el fundamento y el centro de la religión. Dios se despoja de su dignidad por amor hacia el hombre. En esto reside la impresión sublime de la encarnación: el ser supremo sin necesidades se humilla, se rebaja por amor al hombre. Por lo tanto, en Dios contemplo mi propia esencia [...] ¿cómo puede expresarse el valor del hombre en forma más elevada que cuando Dios se hace hombre por amor del hombre, cuando el hombre es el fin y el objeto del amor divino? [...] Yo amo porque Dios ama; el amor de Dios por el hombre es el fundamento del amor del hombre por Dios [...] ¿Qué amo yo, pues en Dios? El amor y, por cierto, el amor por el hombre (ibíd: 107,108).

De esta forma es que la encarnación constituye una disputa por el ascenso y descenso del fundamento trascendente del poder a su materialidad humana. El lugar de la autoridad y del imperativo, del poder absoluto, ciertamente sigue siendo resguardado, pero bajo el dispositivo de la encarnación éste desciende para que en él se logre la participación de los otros, de la humanidad en ese espacio. La encarnación aparece como la objetivación de las relaciones amorosas del hombre consigo mismo en cuanto otro y en general, ascendidas a la dignidad, el lugar político-trascendente, del todo poderoso que se ha despojado de sí mismo para pertenecer a otros. El asalto al trono de la trascendencia absoluta y todo poderosa ocurre por irrupción del hombre, del Hijo, desde dentro del Padre, de Dios, para contraerlo a sus congéneres en el amor. Dios encarnado viene a ser el humano que se ha encarnado en Dios a través de sí mismo en tanto otro y en el amor. Lo que este Dios contiene es el mesías y exige encarnarnos uno en otro y de esta manera somos sujetos y el núcleo primordial del sujeto político comunitario.

Si es cierto que las estructuras políticas corresponden a estructuras teológicas, el misterio de la encarnación proporciona una comprensión del acto político que los pueblos tienen siempre a la espera, la de poder identificarse consigo mismos haciendo bajar el poder al nivel de sus sufrimientos y necesidades. Y dicho evento político es sin duda la de la conformación de ese sujeto que es entonces una objetivación que parece desprenderse y generarse de las relaciones interpelantes de la comunidad consigo misma, tal como la encarnación divina no es más que la retracción hasta las últimas consecuencias de su esencia humana.

Dentro de la concepción cristiana, que es la única en la que existe la encarnación de Dios, ésta no puede dissociarse de la muerte en la cruz de Dios encarnado. Sabemos que fue Hegel quien se había referido a la muerte de Dios como algo que se sigue radicalmente de la humanización de Dios y que como tal significaba una superación de lo divino en su humana muerte (lo negativo), de igual modo significaba la superación misma de lo humano, dando lugar al espíritu, es decir la comunidad, el absoluto. En su *Filosofía de la religión*, lección de 1827, indica:

Así [...] la muerte de Cristo se determina como la muerte que constituye la transición a la gloria [...] La muerte, lo negativo, sirve de mediación para que la majestad originaria sea puesta como alcanzada. Con ello, la historia de la resurrección y la ascensión de Cristo a la derecha de Dios comienza

cuando la historia logra una comprensión espiritual. Así la pequeña comunidad ha logrado la certeza: Dios apareció como hombre. Pero esta humanidad, la dependencia suprema, la debilidad extrema, el grado más profundo de la fragilidad, son la muerte natural. <<Dios mismo ha muerto>> [...] con esto ha sido expresada la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino [...] La muerte posee, en parte, este sentido y este significado, que lo humano es eliminado y que vuelve a aparecer la gloria divina [...] Dios posee certeza, que el hombre ha obtenido la certeza de la unidad con Dios, que lo humano es Dios inmediatamente presente y [...] el espíritu: virtualmente Dios y muerto –esta mediación por la cual es eliminado lo humano y, por otra parte, el ser virtual regresa a sí mismo y sólo entonces es espíritu (Hegel; 2018: 265-266).

Para Hegel, tanto el momento divino como el humano quedan superados y asumidos en la encarnación que se da hasta la muerte. Pero de igual modo esto quiere decir que estos dos momentos se encuentran subsumidos en el nuevo momento del espíritu (*Geist*). De esta forma el mesianismo de cristo es meramente un momento transitorio que se diluye en la comunidad: “Porque en la Idea la alteridad del Hijo es un momento transitorio que desaparece y que de ningún modo es verdadero, permanente y absoluto (ibíd.: 270)”.

En la historia cristiana este momento ocurre con la muerte y resurrección de cristo que al ascender a la diestra del Padre sólo deja el camino para una comunidad que conocemos como iglesia, que no es más que los individuos creyentes. En la tesis de un Dios sufriente S. Žižek repite el esquema hegeliano y confirma el desplazamiento de la encarnación singular al absoluto como la comunidad de individualidades, de autoconciencias finitas de la divinidad:

Con la encarnación de Jesucristo, la exteriorización/autoalienación de la divinidad, el paso del Dios trascendente a los individuos finitos/mortales es un hecho consumado, sin vuelta atrás. A partir de entonces, todo lo que hay, todo lo que <<existe de verdad>>, son los individuos; no hay Ideas o Sustancias platónicas cuya existencia sea <<más real>>. Por consiguiente, lo que queda <<superado>> al pasar del Hijo al Espíritu Santo es Dios mismo: después de la crucifixión, de la muerte del Dios encarnado, el Dios universal regresa como el Espíritu de la comunidad de creyentes, es decir, *Él* es quien pasa de ser una Realidad sustancial trascendente y se convierte en una identidad virtual/ideal que existe solo como la <<presuposición>> de los individuos actuantes (Žižek; 2013: 150-151).

Se muestra la imposibilidad de asumir el mesianismo como paradigma de lo político y más bien ocurre la traslación a la extensión del Espíritu Santo a una comunidad religiosa de individuos, como si el sujeto Dios se transfigurase en Hijo y luego en el Espíritu Santo, es decir, todo parece ser un proceso en el que la divinidad continua siendo el momento nuclear y que sobrevive a la encarnación misma en el Hijo y su muerte para establecerse en lo concreto de las individualidades, pero en su nivel espiritual de la autoconciencia, en lo infinito de lo finito. Lo que acontece en Hegel es, propiamente, la encarnación de Dios en los hombres, en donde es Dios quien se sabe a sí mismo en la autoconciencia de la

comunidad, mas no la encarnación misma del hombre. Una vez que Dios se ha mostrado como hombre, en lo sensible y fenoménico, prosigue la acreditación espiritual en la conciencia:

Lo primero es la Idea en su universalidad simple y para sí, sin haber progresado todavía hacia el juicio y hacia la alteridad, sin estar todavía abierta –el Padre. Lo segundo es lo particular, la Idea en la parición –el Hijo. Pero eso segundo es la Idea en exterioridad, de modo que la aparición exterior llega a ser, inversamente, lo primero, y es sabida como la Idea divina, como la identidad de lo divino y humano. Lo tercero es entonces esta conciencia. Dios en cuanto Espíritu. Este espíritu, en cuanto existente y en cuanto se realiza es la comunidad (Hegel; 2018: 268-269).

La comunidad, el espíritu, significa la continuidad del momento sensible de la encarnación, su función es captar el sentido de ésta, que su verdad sea apropiada en los miembros. Para que esta comunidad sea permanente y se conserve requiere de organización y de una doctrina que exponen a la comunidad misma en su docencia. De esta manera la continuidad de la encarnación en el momento del espíritu, en la iglesia, significa también una desencarnación, porque al pretender conservar en doctrina y organización su núcleo primordial que es la encarnación mesiánica y lograr una continuidad como comunidad más allá de la aparición del mesías, necesita, para durar en el tiempo, existir a distancia de la encarnación. Contiene la iglesia en su doctrina espiritual que la hace existir como comunidad en el tiempo después de la retirada del mesías una paradoja: la superación y continuidad del momento mesiánico en la comunidad institucional y permanente, posterior a la comunidad inmediata en torno a la presencia fenoménica del mesías, es al mismo tiempo la administración de la ausencia del mesías que implica su distanciamiento fenoménico hacia el espíritu y una vuelta a la trascendencia divina. Un momento suplementario más a esta trinidad debe tenerse en cuenta: que dada la corta vigencia que la encarnación tiene en el mundo (temporalidad propia de la irrupción-interrupción política) y por lo cual es necesaria su paradójica continuidad en un momento no encarnado, sino de interiorización espiritual de la comunidad organizada, entonces lo que a la doctrina le subyace, aquello que contiene, es la necesidad de una encarnación que la inserte en el presente para sacarla de la eternidad.

¿Qué es la doctrina, la iglesia docente, sin la encarnación? ¿No es la encarnación y el mesías lo que la doctrina del espíritu mismo espera, que lo más profundo de su elevación continúa reportándose a la encarnación? La encarnación que se ha superado y conservado en la interiorización de la comunidad que ha hecho de lo fenoménico de cristo una Idea interiorizada sigue siendo efectiva para desplegar el ministerio de la iglesia como docente de las conciencias o, por el contrario, habría que recordar al mesías en sentido benjaminiano, es decir, que otra encarnación ocurra?

Pensando en un proceso progresivo, Hegel prescinde del mesianismo del Hijo, que no sería sino una mediación para llegar al espíritu. Ahora lo que queda es la comunidad de hombres consientes que ya no necesitan el “caudillaje” de cristo, pues todos los miembros tienen interiorizada la divinidad. Desde el punto de vista de la mera religión esta linealidad tiene sentido, pero para los trasfondos políticos que ésta implica la progresión lineal de Hegel y del cristianismo deben ser puestas en cuestión. Es cierto que la encarnación de lo trascendente en el singular mesiánico

no sea un momento absoluto porque sin duda su lógica, como sostenemos en el tercer capítulo, es la irrupción-interrupción de un interruptor paradigmático, mismo que consiste en la efusión hacia los otros, se ha dado para la comunidad. Sin embargo, en términos políticos que no son ajenos a las estructuras profundas de la religión ni a la iglesia, la disolución de la encarnación singular como momento definitivo trae consigo precisamente la crisis de la comunidad en su materialidad profunda, ya que al prescindir del núcleo esencial que detonó la misma comunidad, la comunidad se debilita políticamente y se convierte en el conjunto virtual de individuos unidos por la “espiritualidad”.

Estamos ante el problema de la ausencia del mesías, que solamente en términos religiosos puede abordarse mediante la interiorización en cada individuo de la sucesión mesiánico del espíritu. Pero, una vez más, en términos políticos la comunidad real, bajo la temporalidad mesiánica de la interrupción y el tiempo provisorio, para ser tal y sostenerse necesita de esta encarnación mesiánica para su efectividad política, para ser un Reino que viene al mundo y no la comunidad que existe religiosamente como conjunto de interioridades espirituales que incluso puede apartarse del mundo. Una verdadera efusión mesiánica implicaría la encarnación misma de la figura mesiánica del líder una vez que éste, siendo transitorio, se ausenta. Pero esto significaría el advenimiento de otros mesías según el índice de su fundador. Digamos que religiosamente el cristianismo tiene una lógica impecable, pero políticamente aparece el problema de la des-encarnación que comienza ya desde que el mesías se ha ausentado. Ya Pablo, quizá, tenía en cuenta este problema cuando hablaba de la *parusía* que fue comprendida como el retorno o segunda venida del mesías. En términos políticos la necesidad de una encarnación mesiánica será incesante y aunque siempre provisorio y destinada a desaparecer no podrá declararse de una vez por todas superada pues la que funda el carácter mesiánico de la comunidad misma. Y aun cuando pueda darse una organización que prescinda de la presencia efectiva del mesías, todas sus expectativas en torno a la irrupción del reino mesiánico quedarán arrastradas por la temporalidad de una escatología teleológica propia de la religión interior. El cristianismo debe repetir el evento mesiánico. Necesita de la constante encarnación del mesías, del actor vivo que dio lugar a la primera comunidad, justamente porque no pueden ser superado el momento de la singularidad mesiánica, en donde propiamente ocurre la encarnación misma de la comunidad.

El mesías funge un papel clave, es a partir de esa particularidad que se refleja la humanidad en el acto del sacrificio y que más allá de ser el mediador entre los hombres y la divinidad surge un nuevo ámbito original, pues no es que a través de él los humanos nos volvamos ahora adorables como divinidades, sino que precisamente la encarnación de lo humano en el mesías es tan radical que el llamado no es a ser dioses sino a ser radicalmente humanos, el llamado es reproducir la lógica mesiánica de morir por el otro y es así que la particularidad mesiánica reafirma a los otros en la singularidad, es para la comunidad un interruptor más que un mediador, ya que hace surgir a cada uno a la comunidad. En dicha comunidad ya no se vive sólo bajo leyes y deberes sino según la praxis del mesías que nos convoca. Es por esto que la particularidad mesiánica es inseparable de la comunidad y son consustanciales: la sustancia de la comunidad es el mesías cuya esencia es la comunidad, encarnarla.

La política, bajo una irrupción mesiánica, quiebra la linealidad del tiempo progresivo donde el evento mesiánico depende de esta presencia encarnada que

aunque pueda efusionar a la comunidad y ésta permanecer después del mesías se encuentra suspendida en el espíritu. La encarnación mesiánica responde al tiempo acotado y estrecho de la interrupción en la política, mientras el espíritu responde a la temporalidad de la eternidad, pero su permanencia y organización sólo puede estar encaminada a otra encarnación que la haga volver a irrumpir en lo político. La política entonces reproduce y reabre en términos grotescos y profanos lo que en la teología ya ha tenido lugar de una vez y para siempre. Ha de advenir siempre en la política la reapertura del índice mesiánico de la encarnación y la posibilidad de la existencia de una comunidad que subsista como actor mesiánico permanente estará siempre en tensión con lo que se pretende superar y continuar.

Otra dimensión problemática de la superación del mesías en la comunidad (el más allá de la encarnación originaria) es que este proceso da lugar a una fuerte organización que sutura la ausencia de la encarnación mesiánica, que lleva a la comunidad a un proceso de institucionalización que desencadena el problema de la desencarnación de la iglesia y su corrupción. Fue Ivan Illich quien reflexionó profundamente sobre el sentido de encarnación del cristianismo e indicaba que la encarnación de la divinidad significaba una radicalidad ética en las relaciones humanas:

El corazón del Nuevo Testamento es el mensaje de que el Infinito, el Bueno, el Sabio, el Poderoso, Aquel cuyo nombre los judíos no pronunciarían, ese Allah [...] no sólo se hizo palabra en boca de sus profetas, también se hizo carne [...] La carne que Juan, el apóstol, recuerda con lágrimas en los ojos [...] es la carne del hombre-Dios. Por esto la humana carne adquiere una nueva dignidad. Los seres humanos se vuelven dignos de un respeto nuevo, y no en tanto son entidades sociales, sino en la medida que son personas singularmente encarnadas (Illich: 2016:66).

La encarnación nos coloca en la singularización de lo humano como materialidad carnal en relación con otro cuerpo y precisamente lo que la comunidad abstracta comienza a perder en su progresión para superar la individuación divina en la carne del mesías es esta experiencia de la encarnación. Pero encarnación no consiste simplemente en la materia inmediata de ser un cuerpo, sino que en tanto que cuerpo sensible le interrumpe otro cuerpo abriendo el espacio metafísico, ético y sobre todo político, de hospedar a otro no ya en los propios aposentos sino en la carne misma. En la lógica mesiánica del cristianismo la cuestión de la encarnación no se limita al cuerpo de Cristo, del que entregó su cuerpo por nosotros, sino que en dicho cuerpo se ha revelado el “nosotros” mismo que ha sido encarnado y ese “nosotros” que ha sido encarnado encarna al mesías generando una serie de tejidos de encarnaciones entre cuerpos que se encarnan. La encarnación en la comunidad del mesías que ha muerto por el “nosotros” es la resurrección del mesías. El misterio de la encarnación detona la auténtica materia de toda organización propiamente humana, pero que por igual, por lo endeble de su sustancia, trae consigo la posibilidad de una enorme traición y la pérdida del cuerpo del hombre, la desencarnación que desde la modernidad se intensifica

Comienza a desaparecer aquella primera persona, ese *Yo*, que fue siempre un singular de *Nosotros*, y en su lugar aparece un nuevo *Yo*, protegido por un extraño muro de privacidad que se levanta [...] Tal es el *Yo* que necesito para sobrevivir en una sociedad moderna; y es precisamente el que debo abandonar si quiero entender aquel *Yo* de quienes lo consideran un

Nosotros en singular, y no al *Nosotros* como el plural del *Yo*. Este vino a existir cuando la Iglesia impuso un orden jurídico sobre la noción de mí mismo y estableció un fuero interno (Illich; 2016: 58).

Por eso es necesario pensar otra estructura del actor mesiánico de acuerdo a su propia temporalidad política de la irrupción, en la que no podemos asumir una progresión superadora de la encarnación mesiánica, sino un reporte encarnante entre el interruptor singular de la encarnación y la comunidad que puede extenderse en el tiempo. Aunque sea necesaria la continuidad de una comunidad en ausencia del interruptor mesiánico esta no podrá cumplir su misión mesiánica si, más allá de su doctrina sobre la conciencia y su organización institucional, no se convierte en un replicante práctico de la encarnación]

Se trata del materialismo mesiánico necesario para la composición última del actor político liberador y que comienza en la subjetividad. En un comentario talmúdico de Lévinas, podemos encontrar el eslabón subjetivo del mesianismo:

El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías [...] ¿Quién, a fin de cuentas, toma sobre sí el sufrimiento de los otros, sino el que dice “Yo”? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma [...] El Yo en cuanto Yo es el único al que se designa por este rol: cargar sobre sí el sufrimiento del Mundo. Definirse de este modo, no sustraerse, hasta el punto de responder antes de que la llamada resuene, es precisamente ser Yo. El Yo es el que se promueve a sí mismo para cargar con toda la responsabilidad del Mundo [...] aquel que se inviste a sí mismo. [...] El mesianismo es este apogeo en el ser que es la centralización, la concentración o la torsión sobre sí [...] El mesianismo no es pues la certeza de que vendrá un hombre que detendrá la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco este poder y mi responsabilidad universal (Lévinas, 2004 p. 118- 119).

El mesías es esa potencia de asumir la exigencia del excluido hasta los confines de la subjetividad. Aunque el mesianismo no es la certeza del advenimiento de un hombre exclusivo que detiene la historia, sino esa asunción de responsabilidad en un sujeto, en cada uno y cualquiera de nosotros, sí es inexorable que sea en un yo en quien recaiga la potencia mesiánica. El cuerpo, la materialidad, es el lugar de una “encarnación”, como acontecimiento metafísico de la hipóstasis de la trascendencia de los oprimidos, que re-funda la subjetividad desde la carne. El cuerpo interrumpido por la materialidad negativa del pobre vuelve sobre sí mismo en un ejercicio que Lévinas denominó recurrencia o contracción. Pero este volver sobre sí mismo es el volver ya con el otro que me ha

atravesado, que en la tracción o la vuelta a sí mismo, la esencia del yo (ser sí mismo/yo=yo/autoconciencia/identidad) es invertida y se encarna:

Contracción que no es una imposibilidad de olvidarse, de desasirse de sí [...] Es una recurrencia a sí a partir de una exigencia irrecusable del otro [...] Recurrencia que es <<encarnación>> y donde el cuerpo, por el cual es posible el dar, se hace otro sin alienarse porque ese otro es el corazón y la bondad del mismo [...] El sujeto encarnado no es un concepto biológico. El esquema que dibuja la corporeidad somete incluso lo bilógico a una estructura más alta: des-posesión, pero no nada, puesto que se trata de una negatividad incrustada en la imposibilidad de ocultarse sin ningún campo de iniciativa (Lévinas; 1999: 176-177) No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que irremplazable, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino inspirado [...] alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel. Es esta substitución en la que la identidad se invierte... (ibíd; 1999: 183).

Este acontecimiento que desde la carne y por la interrupción del oprimido inaugura un nuevo sujeto que, capaz de incorporar en su cuerpo a los otros, conforma ya el cuerpo político del mesías que es propiamente una “corporalidad compuesta”, sobre la que se construye el pueblo como actor político, como cuerpo mesiánico. En este cuerpo el singular y el común no pueden ya distinguirse. El cuerpo es objeto de la contracción de la exigencia de los oprimidos que crea una amalgama que es el mesías, el sujeto de la liberación. El cuerpo es el lugar donde se libra en última instancia la composición material del *tiempo-ahora* que, como abreviación de los tiempos en el *presente*, contrae la materialidad irredenta en el cuerpo. Este cuerpo es el índice material del tiempo mesiánico. Esta torsión de la subjetividad y del ser, causada por la opción por los oprimidos, significa el elemento a partir del cual se configura toda posible praxis hacia la ruptura política. El hecho de soportar el dolor de los otros, supone ya la sucesión de los oprimidos y su potenciación a través de este nuevo “yo investido”, unido, por los excluidos que se adjunta a los otros para configurar el cuerpo político que entabla la batalla de liberación. De esta forma, el pueblo de los oprimidos se ha generado un término por el cual se asumen a sí mismos en una existencia política, como Actor.

[Paréntesis

Ungible/ungido

Resulta particular la sugerencia de una pensadora judía heterodoxa, S. Rabinovich, que propone que la traducción del término hebreo *mashiaj* no es unido, sino *ungible*:

Es interesante detenernos en la palabra *mashiaj* (el hebreo no tiene mayúsculas), que está compuesta por la raíz del verbo “ungir” pero que no es un participio pasado (como suele decirse, de manera imprecisa, “el unido”). No se trata de un hecho consumado, al contrario, es un verbo que no se consume, podría traducirse por el “el unible” (Rabinovich; 2010).

Inmediatamente resalta el hecho de que la palabra no signa el sello de un título en una persona, la determinación de un puesto o el cierre de una vacante, sino la portación de una potencialidad. ¿Esto quiere decir que *mesías/ungible* significa, contra cierta visión determinista del término, una noción abierta e imposible de adjudicar a una personalidad política? No solo, la cuestión no puede quedar reducida a este punto. Más bien, es posible que el término esconda una estructura mucho más compleja de lo que se ha pensado como el simple otorgamiento de un título a alguien que cumplirá una función de forma definitiva. Creemos que la acepción de *ungible* precisa la lógica interna que da sentido a la asignación del título “unido” a una subjetividad. La traducción alternativa que nuestra pensadora sugiere, nos hace pensar en *mashiaj* como un término que guarda la contención de un desdoblamiento, más que una función o papel que, sin pasar por alto su posible aplicación a un sujeto, sin la cual pierde su sentido material, no queda atrapada en una exclusividad personal, sino que se subjetiviza para un acto de dislocación, una atribución que se encarna para precisamente desposeer la subjetividad y que nombra una actividad que no está en el yo mismo, sino que depende de la relación con el otro y que sólo el otro mismo otorga y confirma.

El *mesías/“unido”*, sería el nombre adyacente a un nombre particular que es otorgado a un sujeto en la asunción de un ministerio político a favor de los oprimidos, en la aparición misma de su mesianicidad, cuando se muestra *ungible*. Al mismo tiempo que es un título que puede ser aplicado a alguien, no queda simplemente como su posesión exclusiva y es siempre aplicable a una praxis que la subjetividad realiza no por un acto cerrado, sino por un acto que no dejar de suceder y en todo momento se pone a prueba. En el momento en que alguien es designado como *ungible* según su praxis para con el otro no puede dejar de asentarse en el sujeto, siendo “unido” parcialmente, pues lo que despliega a través de sujeto mesiánico es lo *ungible*. Lo *ungible*, lo mesiánico, se expresa en y a través de la subjetividad, encarnándose, pero atravesándola para regresar a los otros. Es por esto que en la lógica mesiánica de la unción, que se sustenta en la materialidad de las obras del sujeto, los otros se encuentran consigo mismos a través de una especie de interruptor mesiánico. El sujeto es objeto de una interrupción que comienza en la exigencia de los otros y se asienta en el sujeto que pone en cuestión su sí mismo, para virar hacia los excluidos. La irrupción mesiánica surge en el sujeto interrumpido por los otros, que ha hospedado en sí dicha irrupción-interrupción, por

lo que éste porta hasta la carne dicha interrupción. Es por esto que la unción de un sujeto como *mesianizable* es la conformación y la identificación de un término interruptor de la lógica de la revelación del otro, a partir del cual los otros generan las uniones para coagularse en una comunidad, un nosotros en el sentido ético-político estricto y material. El reconocimiento del sujeto *ungible* no es y antecede a todo ritual de representatividad, pues implica no solo una transferencia, sino una transustanciación. Unción material que se da en el momento de que una subjetividad es empujada por los otros y en tanto aparece el sujeto como portador de este exceso en sí, los otros consagran su exigencia, su cuerpo mismo, que peregrina como otra modalidad de sí y que está incrustada en un cuerpo.

El título mesías guarda una lógica de despliegue potencial (un *ungible*) que en cada instante de su praxis logra sostener su título (ser “ungido”) únicamente para volver a abrirse para sí y para los otros, para ser siendo. “Ungido” es la encarnación de un título potencial, un *ungible*, la asunción de una potencia sin cumplimiento definitivo, no una potencia que pasa al acto. El mesías, el “ungido”, es en todo momento la encarnación de un *ungible*. Y *ungible* es la obra potencial que opera dentro de una asunción mesiánica. El *ungible*, el *mesianizable*, el título adyacente a un nombre particular, desata una lógica que consiste en asumir una praxis que no le pertenece como propiedad, sino donde el nombre particular opera dentro de ella.

Existe una “unción originaria” que consiste en un investimento material, perteneciente a la subjetividad mediante el llamado y la toma sobre sí de las causas de los oprimidos. Al tomar en sí las interpelaciones de los excluidos se ha entrado en el ámbito de lo *ungible*, en el cual la subjetividad se desenvuelve hacia el aspecto ético-político de la asignación, por parte de los otros, del título mesiánico que es ante todo supone una pre-asignación material. La iniciativa del sujeto al ámbito de lo mesiánico adviene desde una particular libertad absoluta que paradójicamente no tiene su origen en sí mismo, en donde el yo viene posterior a la vocación mesiánica, como en el profeta Jeremías: “Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes de que nacieses te tenía consagrado (*Jr 1, 5*)”. No se refiere a una especie de predeterminación del sujeto como por un deber, ley suprema o determinación de un plan preconcebido, sino que el mesías surge ante todo como un sujeto mesianizable por una vocación, antes de toda consagración política. Es decir, el principio del mesías siempre es la radical disposición del cuerpo al otro como condición de posibilidad de todo mesianismo. El mesías viene siempre de la ratificación de un *ungible*, donde la posible atribución sólo funciona para sostener la praxis potencial, incesante de lo mesiánico.]

El pueblo, en sentido mesiánico, no sería sólo el resto numérico ni la mera consistencia de la que ha hablado Agamben, sino la constitución que va del resto que surge de una escisión del todo, a una unidad popular desde los oprimidos, mediante un término mesiánico. Mesiánico no es en sí una parte oprimida del pueblo, sino la conformación metafísica y material en la que todos los oprimidos y una gran parte del pueblo es concientizada, ganada y encarnada por el llamado de ruptura en el que un cierto resto del

pueblo asume la responsabilidad de responder por su exigencia y las de los otros hacia su posible realización. Pero incluso aquí sólo estaría cumplida una parte del gran momento de la unidad que constituye al actor mesiánico, ya que para lograr su concreción es necesario que sea ratificado como tal por los otros, por el pueblo recargado hacia el llamado a la ruptura. Son los otros en última instancia los que completan y dan realidad efectiva a aquello que denominamos el *corpus* mesiánico y en el que, desde luego, se han adscrito y han sido incorporados. De esta forma es pueblo el que se ratifica como pueblo, porque es él la materialidad que se ha recreado hasta su forma mesiánica. En la auténtica conformación del actor político no hay lugar para “desplantes mesiánicos” en el sentido burdo del término, no se trata de autoproclamaciones, sino de respuesta a las exigencias populares y su contracción en sujetos o sectores decididos a encarnarlas hacia una ruptura y si la inclusión es verdadera y la encarnación material se obtendrá la unción mesiánica que termina por concretar un pueblo como actor político. Y esto es así porque el pueblo en sentido estricto o se da una forma para actuar como un sujeto metafísico viviente o no está políticamente vivo, excepto en la manera referencial de una totalidad de multiplicidades dispersas, incluidas únicamente en el formalismo de pueblo como el conjunto de multiplicidades adscritas a un territorio.

2. El pueblo, el resto y el singular: El despliegue del mesías.

Partiendo de la figura bíblica de Israel como paradigma de pueblo, en tanto pueblo de Dios, Agamben problematiza el concepto de *resto* que aparece desde la tradición profética y especialmente en Pablo con un sentido fuertemente mesiánico. Para nuestro autor el *resto* no se equipara a Israel como pueblo elegido con respecto a otros pueblos, sino que se refiere a una división con respecto al todo de Israel, de todo pueblo. Sin embargo, tampoco se refiere a una parte numérica con respecto al todo. Más bien se trata de una consistencia:

¿Cómo debemos pensar este <<resto de Israel>>? Se malentiende el problema desde el comienzo si, como hacen algunos teólogos, se entiende el resto como una porción numérica, esto es, como aquella parte de los hebreos sobrevivientes a la catástrofe que caracteriza originalmente la escatología profética, como una suerte de puente entre la ruina y la salvación. Pero también más engañoso es interpretar el resto como simplemente idéntico a

Israel, en cuanto pueblo elegido que sobrevive a la destrucción final de los pueblos. Una lectura más atenta de los textos proféticos muestra que el resto es, sobre todo, la consistencia o la figura que Israel asume en relación a la elección o al evento mesiánico. Este no es, sin embargo, el todo ni una de sus partes, sino que significa la imposibilidad para el todo y para la parte de coincidir consigo mismas y entre ellas. *En el instante decisivo, el pueblo elegido -todo pueblo- se pone necesariamente como un resto, como un no-todo* (Agamben; 2008: 56-57).

Agamben habla de un pueblo que adopta la forma de *resto* en el momento de su decisión al evento mesiánico mismo. Si esto es así, entonces existe primeramente un evento mesiánico independiente al pueblo en tanto todo y que todavía no tiene el reconocimiento pleno de los oprimidos como un actor al que podrían adscribirse. Algo en apariencia ajeno le propone a un pueblo su carácter mesiánico. Cabe cuestionarnos a partir de Agamben: ¿quién o quienes provocan el evento mesiánico? ¿El pueblo como parte o como un todo? En efecto, lo mesiánico de forma fáctica no podría comenzar más que como una parte que genera la división en la totalidad del pueblo que, antes de la división mesiánica, se presenta como ficción formal a través de los rasgos nacionales, culturales, territoriales, identitarios; todo aquello por lo que decimos que hay un “pueblo integral” antes de un *resto* mesiánico.

Pero aquella nueva consistencia mesiánica de *resto* que se le ha de presentar al pueblo no es más real que las pretendidas esencias bajo las que los pueblos pueden adscribirse como un todo, si ignoramos *la parte* de la que proviene y en cuya relación el *resto* (la comunidad) se materializa. La cuestión está aquí en pensar la lógica misma del *resto* (del pueblo en su sentido mesiánico), que no puede reducirse ni a la parte ni al todo, pero tampoco puede expresarse sin la parte y su propuesta de emanarse hacia un todo. Que el *resto* mesiánico no sea sólo una parte quiere decir que excede esa propiedad, pero que como parte que se excede tiene una vocación fuera de su particularidad y en ella se sostiene.

El sujeto del evento mesiánico estrictamente está más allá de la parte fáctica, porque como pura parte no realiza ninguna encarnación popular, mesiánica, sino únicamente la posibilidad de ésta. La encarnación de lo mesiánico no está pre-determinada ni tiene una forma esencial, pero depende de la concreción de un sujeto para crearse como agente actuante de la ruptura y de posible transformación. El sujeto mesiánico es compuesto, su lógica va de un elemento particular no esencial que se excede hacia un todo, produciendo

un fenómeno de encarnación, que aquí tiene la estructura de una dialéctica parte-todo. El sujeto mesiánico consta de un término *ungible* particular que realiza una propuesta mesiánica de transformación, y entra en un proceso de encarnación popular que logra una “unción” por el conjunto de los oprimidos, confirmándose así una unión como pueblo mesiánico que comenzó en la irrupción del *ungible*. El *resto* ha pasado de la parte a ser la parte para el “todo” de los otros. Entonces, el sujeto del evento mesiánico consiste en la contención unificadora de dos momentos que se logran de la construcción sobre una misma materia originaria que es el pueblo de los oprimidos. Afirmamos que se trata de un desdoblamiento del pueblo mismo, en su contracción para condensarse, para llegar a lo concreto de sí, como sujeto y como actor popular o colectivo.

Del pueblo como todo se desprende una parte capaz de asumir la exigencia de su pueblo en tanto oprimido, independientemente de cualquier particularización esencialista o característica determinada. Aquí ha comenzado la lógica mesiánica a partir de una subjetividad que desde la exigencia del otro decide adoptarla, convirtiéndose en constitutiva de su nuevo Yo. Es un *resto originario*, aunque ya supone en sí lo otro (supone la primera encarnación del pueblo de los oprimidos) como su génesis y nuevo punto de partida de la subjetividad y del actor político. En este sentido, el *resto* comienza como propuesta de un *ungible* en el que ya se ha dado una contracción del pueblo de los excluidos por asunción de una subjetividad, que a su vez es un grupo, movimiento o partido.

Este *resto originario* comienza su irrupción para trabajar en la transformación e inclusión del todo de los excluidos hacia una ruptura efectiva. La irrupción mesiánica todavía tiene que ser completada por la confirmación de los otros que lo ratifican ungiéndolo y, así, construye una unidad en la que el pueblo de los oprimidos, a través de su adscripción a una *parte* que se propone como mesiánica, se presenta como un todo. El actor político de liberación no lo es únicamente desde sí mismo, aunque comienza como desprendimiento subjetivo de una encarnación que lo hace *ungible*, sino por la unción de los sectores excluidos. Aunque el comienzo del mesianismo se da en la subjetividad, su origen se remite a los oprimidos: la exigencia de los oprimidos trabajando en el sujeto. El pueblo de los oprimidos es atraído a la división que precisamente ha surgido desde ellos

mismos, pero a partir de la experiencia del sujeto y sujetos responsables que permiten que la excepción originaria del orden, que en sí son los oprimidos, se encarne, dotando a una parte concreta que se presenta como *ungible* de una “unción material”, ya no sólo subjetiva sino popular. Ésta consiste en que los oprimidos se in-corporan a ese término subjetivo o grupo que forma un *resto primero* que desde sí estableció la encarnación como interiorización de los otros. Es decir, el pueblo se adscribe a la propuesta de un “ungible”, portando ahora, de manera no sólo subjetiva, sino reiterada por los otros, al pueblo en consistencia mesiánica.

Ahora el sujeto adquiere una materialidad (encarnación metafísica) más compleja, propiamente mesiánica, pues es portador de una trascendencia popular mayor, de “los muchos”. Los muchos, el pueblo como multitud, en su consistencia transformadora se da una forma, se adscribe a un término mesiánico (*ungible*), por lo que la multitud o el pueblo como *no-todo* no es la forma mesiánica, sino el contenido que se encarna en la metafísica mesiánica. La multitud como actor transformador no es tal sin una forma encarnada, sin un término mesiánico bajo el que se reconozca a sí misma, incluso, como pueblo de los oprimidos. De esta manera, podemos decir que el actor mesiánico tiene la forma de un *resto creciente*, que busca un todo sólo en la medida de la conservación de su consistencia de *resto*, es decir un pueblo generado y aglutinado por la división y en la ruptura. Por fin el sujeto político es un *resto* en cuanto todo, no sólo una parte que protesta, sino el todo creado a partir de la parte que se ha ofrecido como estancia de los otros. Ha de fracturarse el pueblo a través de su parte negada y excluida en una encarnación que le otorga una forma política para reconstruirse como un todo para la transformación. Pero una reconstrucción a partir de su negatividad no produce una simple positividad de un todo plenamente reconciliado, sino una construcción que precisamente genera una nueva existencia más allá del todo y de la parte: es el *resto* en ejercicio de ampliación, de sumar y de inscribir sobre una “abreviación” (*resto*) del pueblo:

Este [el *resto*] no es tanto el objeto de la salvación, sino sobre todo su instrumento, aquello que la vuelve posible. En *Rm.* 11,11-26, Pablo expresa con claridad esta dialéctica soteriológica del resto: la <<disminución>> (*héttema*) que configura a Israel como <<parte>> y como resto, es producida para la salvación de los *ethné*, de los no-judíos y

prepara su *pléroma*, su plenitud como todo, porque al final, cuando el *pléroma* [plenitud] de los pueblos haya entrado, <<todo Israel será salvado>> (Agamben; 2008: 58).

Más allá del nivel esotérico en el que Agamben entiende el *resto*, la lógica de fondo consiste en que en una ruptura mesiánica se revela una fractura originaria que le es inherente al pueblo: una elite que ostenta el poder político y cuyo “endurecimiento” ha producido al pueblo de los excluidos. Del pueblo de los excluidos, que es la fractura originaria del pueblo, se da una concentración en una parte que genera un llamado a la justicia y a la liberación, que condensa una exigencia popular y el *resto* mesiánico, un *ungible*. Sólo en este momento los excluidos se saben actores políticos. El pueblo se ha contraído como un “sujeto mesiánico”, haciéndose concreto, visible, consciente y reconocible para los oprimidos, para sí mismos, que es propiamente el fenómeno de una irrupción mesiánica. Se produce entonces, en la ruptura mesiánica, un todo de los oprimidos, un todo que se comprende con la consistencia siempre de minoría aunque sea mayoría porque está en desventaja y desarticulado frente el poder, hasta que se inscriben a la parte escindida de la cual se genera el *resto* mesiánico.

En esta fractura tenemos por un lado un todo del poder instituido que descansa sobre el pueblo como abstracción, contra un todo que es concentrado por un *resto* que hace de la parte de los oprimidos un todo para sí mismos. Un todo material producto de la encarnación mesiánica contra un todo ficticio y formal del poder dominador. El *resto* como término encarnado de los oprimidos y su impulso de convertirse en un “todo” es lo que Agamben intenta librar de la figura del *resto* mesiánico en Pablo y por eso sólo puede plantear el *resto* como aquel remanente que resiste al todo, a la división, a la parte, y a toda construcción política. El *resto* mesiánico para Agamben sería el paradigma del pueblo en resistencia absoluta, sería aquel que incluso se resiste a ser absorbido por una opción de liberación real y permanece como una reserva trascendental de lo no capturable, donde su única definición es la no coincidencia de todo pueblo consigo mismo, como igualmente la subjetividad mesiánica es la no coincidencia consigo mismo. Es decir, el evento mesiánico es para él la pérdida de toda identidad, el limbo que impide que lo mesiánico se encarne en un actor político real y en donde el “actor político real” es más bien el pueblo que no

coincide consigo mismo, es decir, lo que a nuestro parecer no puede presentarse propiamente como un actor capaz de instituir un nuevo orden sino, por el contrario, que siempre en rebeldía se distancia incluso de una asunción mesiánica:

El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. Este es, sobre todo, aquello que no puede coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, aquello que infinitamente resta o resiste en toda división, y –muy a pesar de aquellos que gobiernan– no se deja reducir a una mayoría o a una minoría. Y este resto es la figura o consistencia que el pueblo adquiere en la instancia decisiva y, como tal, es el único sujeto político real (Agamben; 2008: 58-59).

Una cosa es que el pueblo sea el actor político real y otra que el pueblo bajo la configuración de “no coincidir consigo mismo” sea la verdadera forma de ese sujeto político real. De hecho nosotros pensamos que el *resto* mesiánico tiene otra estructura. El resto mesiánico surge como desdoblamiento del pueblo de los oprimidos para el pueblo mismo. Es decir, vuelve a sí mismo a partir de un desprendimiento, no para una no-coincidencia, sino para una identificación no esencialista. Estaríamos parcialmente de acuerdo con Agamben si el actor mesiánico sufriera una crisis en su subjetividad, si fuera interrumpida por la alteridad de los oprimidos, como de hecho lo pensamos, elemento del que carece Agamben en su comprensión de la subjetividad mesiánica. En este caso el sujeto no coincide consigo mismo, pero por la irrupción del otro en su esquema, y así el otro vendría a suturar la ruptura de una posible subjetividad no basada en la identidad consigo mismo (yo=yo), como ya hemos precisado anteriormente, sino por la inserción en el yo de lo otro, que se encarna. Un sujeto político que no coincide consigo mismo y que su no coincidencia no dependa de una interpelación de los otros que termine por ser adoptada por el yo como el núcleo de su ruptura y encarnación, como el hilo que sutura su rotura, no puede alcanzar su dimensión mesiánica, porque ésta implica la encarnación de lo otro.

En la lectura del mesianismo en Pablo, Agamben siempre presupone el evento mesiánico como ya constituido y de lo que se trata es de comprender que Pablo lo que hace es ofrecer y convocar a los pueblos a un mesías de alguna manera ya conformado, que ya ha venido, como en elemento cargado de identificaciones con los excluidos. De esta manera es que lo político, como núcleo duro del mesianismo está en aquello que se encuentra conformado para Pablo como un mesías. Dar cuenta de cómo se constituye el mesías es

entender lo propio de lo político. Como lo hemos indicado, el resto se conforma en un primer desprendimiento y condensación de la causa de los oprimidos que se presenta en interpelación al pueblo todo y al poder para transformarlo a la causa mesiánica de los excluidos. Ahí ha aparecido una irrupción de posible ruptura del orden si efectivamente el pueblo comienza a elegir dicho evento mesiánico. Ante la convocatoria del *resto* y su elección por el pueblo tenemos un actor político completo. Éste consiste en dos dimensiones: un sujeto (grupo, partido, movimiento) que ha hospedado a los otros, los ha encarnado, más un pueblo que hospeda y reconoce al que primero los ha encarnado¹⁷. El mesías hospeda a los oprimidos y el pueblo hospeda al mesías: carne en la carne, hospitalidad de la hospitalidad, encarnación de la encarnación: la materialidad mesiánica popular condensada sobre sí.

Aunque el actor político liberador comienza como parte y esa parte comienza en última instancia como “átomo” de la parte, como singularidad, lo cierto es que éste es la forma condensada de los muchos, que mostrándose como parte vuelve reconocible para sí la multiplicidad del pueblo de los oprimidos. Nunca el actor político alcanza un nivel liberador, de *resto*, sin esta metafísica mesiánica de la encarnación, mediante la cual no es nunca, en esencia, ni una individualidad ni una parte, sino una abreviatura material y metafísica de los muchos. En dicho momento el *resto* ya no es una parte numérica, pues va

¹⁷ En este punto nos gustaría precisar que la encarnación que denominamos mesiánica se da en distintos niveles de la constitución del actor político que realiza una exigencia frente al orden. En el ámbito primario de la constitución de una exigencia particular que conformará un movimiento social o un grupo organizado que porta una demanda o realiza una tarea, emerge una o varias subjetividades que en torno a una problemática toman sobre sí dicha causa. A partir de estos nodos que han comenzado un desdoblamiento de una problemática particular a conformar un grupo y una exigencia y se ven arrojados al ámbito de hospedar y encarnar a otros sujetos que se encuentran inscritos en la misma problemática. Concretamente reconocemos actualmente en México a un actor político muy especial por las circunstancias catastróficas en las que ha surgido: se trata de los colectivos buscadores de desaparecidos y los rastreadores de fosas clandestinas (como El Grupo Vida y la Caravana Internacional de Búsqueda en Vida, por ejemplos) los cuales lleva a cabo una labor a ras de tierra, como un movimiento mesiánico a un nivel muy profundo de lo político y lo social, ya que buscan la posibilidad de una justicia otra en el hecho de encontrar a sus muertos o sus desaparecidos con vida. Si bien su intención no es para nada ascender a ser un actor político que articule otros movimientos ni busca su inserción en alguna estructura de poder, su labor muestra a profundidad ese grado de radical compromiso por las víctimas (vivas y muertas) y de solidaridad de quienes más allá de su particularidad pueden unirse en esta búsqueda. Este tipo de grupos o colectivos pertenecen a una dimensión mesiánica anterior a la política macroestructural y llevan a cabo una tarea que, aunque muy específica y muy aparte de pretender ser un movimiento que llegue a articular a otras demandas, realizan una redención más allá de la política, que penetra en dimensiones profundas de lo social. Opinamos que Incluso en estos ejemplos de organización que parecen alejados de la cuestión del poder y la hegemonía, elementos de lo mesiánicos operan.

más allá de sí mismo y no es ya lo propiamente individual lo que presenta como exigencia ni un reclamo en particular, sino que ha vuelto su ser, en tanto parte y singularidad, el lugar de encuentro de los oprimidos, por lo que la exigencia mesiánica adopta un espíritu más general y total en una apariencia particular. Sin embargo, a esta abreviación mesiánica le va su existencia, incluso, como *resto*, en el todo de los oprimidos. Si el *resto*, como para Agamben, ya no es una parte numérica, sino una consistencia, esto implica que el *resto* aún como parte se presenta como lugar en disposición para el todo de los oprimidos, es decir, para que el *resto* sea una consistencia es necesario que surja como parte que se expone al todo de lo popular.

Toda exigencia legítima y particular de los diferentes sectores del pueblo de los excluidos contiene la evocación de un término de encarnación, detrás de toda demanda se encuentra una exigencia de mesianismo en el que se condensen y unifiquen todos los dolores sociales. Toda consistencia de *resto* como contraparte del orden vigente en su íntima profundidad hace alusión y ronda el deseo de un *resto* material y un término mesiánico. Dicho término aparece, si es portador de las exigencias populares, ya no sólo como condensación o abreviación del todo de los oprimidos, sino además como continuación y lugar de persistencia del pueblo como actor una vez dada una presentación irruptora del pueblo. Sin su término mesiánico el pueblo puede tener incluso la consistencia de no-todo, de una resistencia al poder establecido, pero no su densidad material por la que pueda interrumpir el orden, liberarse y persistir, es decir, ser un actor político real, lo que supone entrar al ejercicio de la incorporación de otros sectores populares para construir un contrapoder.

El esfuerzo de Agamben por hacer del mesianismo paulino una elegante y sofisticada estructura abstracta lo provoca la necesidad de esquivar todos los índices materiales del mesianismo, especialmente la encarnación y la forma material del mesías mismo. La clave del mesianismo se encuentra en su materialidad, en la encarnación del actor político, eslabón de la temporalidad mesiánica misma. Lo que nuestro autor constantemente realiza en su comprensión del mesianismo paulino es truncar lo que para Pablo son efectos y consecuencia del evento mesiánico, del término mesiánico mismo que

los ha desatado, es decir, de un mesías y su aceptación por una parte del “pueblo de Israel” que funge por su sustancia como el “verdadero Israel”, lo que produce el *resto*. De este modo, el pensador italiano abstrae los efectos del mesianismo del mesías mismo, concibiendo únicamente fenómenos que parecen ser insustanciales, sin ninguna referencia material y que no construye ninguna identidad política. Finalmente, para Agamben el mesianismo es un paradigma antipolítico en el que se diluyen todos los índices políticos materiales que el mesianismo debe transformar, como el instituir, el partido, el movimiento, el gobierno y, sobre todo la generación del actor político mesiánico propio de la ruptura, que implica una dialéctica de la encarnación entre el singular, los otros y el pueblo, más que la generalización de que el actor político o el mesías somos todos y el pueblo en general. En él los elementos del mesianismo se muestran como oposiciones a lo político: la comunidad mesiánica, el *resto*, no es ni un partido ni un grupo, sino aquella consistencia que coincide con la comunidad en *sí*, que se opone al poder y que se encuentra en todos y en diferente grado:

...Foucault, en una entrevista de 1977 con Jaques Rancière, habla de la plebe como elemento inasignable y absolutamente irreductible a las relaciones de poder, que no es simplemente externa respecto a éste, sino que marca en cualquier modo el límite: <<La plebe probablemente no existe, pero la hay [*il y a de la plèble*]. Se da la plebe en los cuerpos, en las almas, en los individuos, en el proletariado, pero con extensión, forma y energía e irreducibilidad toda vez diversa. Esta parte de plebe no representa tanto una exterioridad respecto de las relaciones de poder, cuanto más bien su límite, su reverso, su contragolpe>> (Foucault, 421) (Agamben; 2008: 59).

No negamos este aspecto, que correspondería a un carácter “popular”, como un *ethos* que resiste y sobrevive al poder dominador. E. Dussel ha propuesto una distinción entre pueblo y lo popular en torno a la cuestión del populismo, como lo propio del pueblo, lo que está de fondo en el concepto de pueblo como “bloque de los excluidos”, que se extiende y se encuentra en diversos sectores del pueblo, precisamente populares y del que ninguna clase en específico es portadora de manera esencialista:

Todos los movimientos sociales, la Diferencia, no suman toda la población que constituye el “pueblo”. El pueblo es mucho más, pero esos movimientos sociales son el “pueblo para sí”, son la “conciencia de pueblo” en acción política transformadora [...] lo “popular” es lo propio de pueblo como *plebs*, como actor colectivo (no como “sustancia” que recorre

metafísicamente la historia como “sujeto histórico”, demiurgo omnipotente e infalible, de ciertas ortodoxias cuasi-anarquistas de la izquierda extrema) (Dussel; 2012:188).

Es muy pertinente la distinción de Dussel, sobre la que nos gustaría hacer una pequeña incisión para señalar un elemento implicado en la conformación del actor colectivo. Lo popular existe, pero no siempre con una dimensión política consciente y activa, sino que aquella materialidad irredenta de los oprimidos, fuente de lo popular mismo, contraparte del poder vigente, para generarse como actor todavía necesita su encarnación mesiánica, es decir, su condensación, aquello que amalgama lo propio del pueblo, la *plebs*, y lo genera como pueblo actuante. Ciertamente el pueblo excede cualquier parte, pero precisamente éste se condensa para producir su materialidad mesiánica y dicho momento no se detiene en la formación de los movimientos sociales. Si bien los movimientos sociales son la organización de demandas y necesidades en donde el pueblo adquiere una forma distinta al pueblo en sí y deviene ya actor político, todavía se enfrentan a la necesidad de su conformación popular de un *corpus* político unitario, ámbito al que puede entrar algún sector de los movimientos sociales, asumiendo un papel que trasciende el carácter específico y particular de su demanda. El momento mesiánico es, en cambio, posterior y aborda la opresión que se halla dispersa en diversas demandas, se relaciona con la totalidad de ellas. Ahora se trata del actor político unitario y de lo popular en su máxima expresión, con capacidad de condensar a gran parte de los oprimidos, como *corpus* político transformador del todo, no sólo de una parte. Los movimientos sociales surgen del pueblo como actores que irrumpen, pero por sí solos no pueden producir una ruptura. Para que su irrupción se vuelva ruptura efectiva del orden es necesario que transforme al pueblo a su causa, que la transforme como popular y en lo popular tendrá que incluir otras exclusiones. Aquí la función del movimiento social se convierte en mesiánica y pasaría a configurarse, a través de su apertura, en un pueblo encarnado, un sólo cuerpo con partes distintas. Incluso cada movimiento social según su demanda específica enfrenta la tarea de generarse un respaldo popular, porque de lo contrario su demanda se mantiene en trato directo con el poder vigente, fuera de la incumbencia popular, siendo así un actor político parcial o con una demanda tratable por el poder. Esto nos indica que hay una dimensión de lo popular que excede al movimiento social y que éste no encarna mientras permanezca en su propia naturaleza específica.

El momento mesiánico del actor político que enunciamos aborda tanto los movimientos sociales, como, sobre todo, ese exceso popular que no es movimiento social y que en la aparición del elemento mesiánico adquiere su vocación transformadora. Los pueblos no tienen una vocación política *per se*, ésta es generada y propuesta por el término mesiánico, aunque el pueblo es portador de dicha potencia política que una parte mesiánica ha de acrecentar. Lo “popular” del pueblo aparece como relaciones del pueblo oprimido consigo mismo, alcanzando una de sus mayores expresiones en un mesianismo. Es decir, en el surgimiento de un elemento material en el que es expresado como encarnación de lo popular mismo, el cuerpo singular que es conformado por una multiplicidad y lugar de estancia de los muchos. En este sentido, el exceso de lo popular y el término mesiánico coinciden y lo que parecía una escisión del pueblo en sí es en realidad la expresión condensada de sí mismo en un término que lo hace inteligible, encarnado y no disperso. De esta manera, lo mesiánico como abreviación, encarnación, es un lugar surgido del tránsito de lo particular a lo común, es algo detrás de lo particular que, sin embargo, no es esencialista, no tiene en sentido estricto un ser determinado, sino que es popular en esencia, donde lo popular es lo común como un lugar de encarnación, sitio de tránsito, de uso y de hospitalidad. Esto no significa que sea un mero vacío, es un lugar que es alguien y algunos para que sea hospedado lo otro y en donde lo otro es surgido a su vocación transformadora, depende de una término material, lo que implica una condensación de lo múltiple contraído en una “materia tosca” a tal grado que se encarna. Dicha encarnación es el lugar de exposición de lo popular en la multiplicidad de los oprimidos.

El actor mesiánico, el creador del tiempo mesiánico, viene incluso posterior a los movimientos sociales, es un momento más material que las existentes organizaciones de las demandas, exigencias y necesidades sociales. La función mesiánica no consiste sólo en la organización de una demanda, sino en la reunión de las demandas existentes y del exceso del pueblo para llevarlas a su despliegue, lo que implicaría un desarrollo de la ruptura mesiánica, es decir, su “gobierno”. Sin un instituir, de un despliegue de la ruptura, la ruptura no será propiamente concebida en su mesianidad.

No es la mera ampliación de la diferencia la que genera el pueblo en sentido político, sino la abreviación de ésta misma ampliación la que genera el actor mesiánico. El *resto* mesiánico no puede consistir únicamente en dicho carácter insustancial que se presenta en todo pueblo en un instante decisivo y espontáneo, porque precisamente es desde este carácter popular difuso y extendido en diversos sectores del pueblo que se encarna una propuesta mesiánica, misma que vuelve sobre ese “pueblo inmaterial” que está en el fondo de las almas y los cuerpos, para devenir verdadero cuerpo material. La consistencia de *resto* de la que habla Agamben aún necesita adoptar una forma más real y salir completamente a la luz de entre las sombras de las almas de los cuerpos, tomar carne, incluso para despertar dicho sentimiento de oposición al todo. Así como el mesías presupone a la parte que se escinde originariamente del todo, ésta parte igualmente presupone la posibilidad de despertar políticamente lo “popular” del pueblo, que lo popular en tanto exigencia de los oprimidos sea el sentido del pueblo todo. Es una parte la que extiende su escisión hacia los otros para que se conforme el *resto* que ya no es parte sino extensión, pero insostenible sin su parte y que se desquebraja sin una cierta presencia del mesías. Todas las partes de esta dialéctica mesiánica se hayan unidas sin abandonarse en momentos superadores. En el fondo se trata del problema irrenunciable, desde Hegel, pasando por Marx hasta Luckacs, de la clase en sí y la clase para sí. Por un lado, Agamben ve paradójico que del pueblo se escinda un partido que sea la conciencia de la clase proletaria y, en su *Homo Sacer*, se declara contra el proyecto político moderno de producir un pueblo indiviso: ¿acaso aboga por mantener fracturado al pueblo sin alguna salida política, anulando la posibilidad de la liberación? :

Estandarte sangriento de la reacción y enseña insegura de las revoluciones y de los frentes populares, según los casos, el pueblo contiene en todo caso una escisión que es más originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que le divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad. Bien visto hasta eso que Marx llama lucha de clases [...] no es otra cosa que esa guerra intestina que divide a todo pueblo y que sólo tendrá fin cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, Pueblo y pueblo coincidan y no haya ya, propiamente, pueblo alguno [...] En esta perspectiva, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento –impecable y metódico– de colmar la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia de un pueblo de los excluidos. En este intento coinciden, según modalidades diversas y desde distintos horizontes, derecha-izquierda, países capitalistas y países socialistas, unidos en el proyecto –vano en última instancia, pero que se ha realizado parcialmente en todos los países industrializados– de producir un pueblo

uno e indiviso. La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura (Agamben; 2010:226-228).

Aquí es inevitable preguntar a Agamben ¿qué significaría la posición contraria a un pueblo sin fractura? ¿Mantener la posición fundamental que él mismo concibe como negativa y fundante de la biopolítica? Es necesario distinguir el proyecto moderno de limpiar a todo Pueblo de su *pueblo* de los excluidos buscando una identidad cerrada y excluyente, de un proyecto liberador que hace irrumpir la exigencia de los excluidos en la política y su resolución en un orden nuevo. ¿Es posible una política liberadora evitando restaurar la fractura biopolítica entre excluidos y la clase dominante? Como ha mostrado la ontología política de E. Laclau, la fractura política del pueblo (el antagonismo) es irresoluble por una síntesis dialéctica definitiva. Sin embargo, de lo que se trata es de colmar políticamente desde los excluidos la fractura irreparable del pueblo. A esta cura parcial Laclau llama populismo:

A fin de comprender el pueblo del populismo, necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo –es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad [...] el rechazo de un poder realmente activo en la comunidad requiere la identificación de todos los eslabones de la cadena popular con un principio de identidad que permita la cristalización de las diferentes demandas en torno a un común denominador –y este requiere, desde luego, una expresión *simbólica positiva* (Laclau; 2005:108).

El tiempo mesiánico como su actor, el mesías, no es una resolución definitiva y absoluta, escatológica, pero sí la encarnación que nos dota de una solución provisoria, una interrupción política profana. Un pueblo sin fractura sólo es posible con la desaparición de una de las clases que conforman el antagonismo, lo que Agamben mal entiende como el reino mesiánico o la disolución de las clases: la impolítica. Aquí es donde distinguimos nuestra visión sobre el mesianismo del mesianismo occidental como impolítica y proponemos un mesianismo político-profano, que asume completamente su materialidad y su circunstancia presente. En este sentido, hay un cierto grado inicial de constitución mesiánica en la organización de una exigencia particular (los movimientos sociales) contra el orden, en el sentido de que logra condensar a los afectados por determinada causa e irrumpir en el orden. Pero el enfrentamiento a la Totalidad dominadora y su posibilidad de destitución liberadora requiere no sólo presentarse en la forma de movimiento social, sino

de aquello que denominamos una “amplitud popular abreviada”, que es la encarnación mesiánica tanto de una exigencia ya organizada como de los sectores populares que se hallan sin organización (esta es la materialidad fuerte del mesianismo), porque su exigencia no se reduce a una cosa en particular, por lo que este exceso popular se expresa mediante una idea de un orden otro, como reino mesiánico que se abre y comienza mediante su presentación condensada, en el mesías (relación popular-singular-popular).

La condensación mesiánica no es sólo una necesidad estratégica, sino que es la forma en la que el pueblo de los oprimidos, como exceso más allá de una exigencia determinada, se concibe y se comunica a sí mismo. No deja de ser exceso, pero no es ya inaprehensible, sino que es un exceso que se presenta. Éste es el sentido de la encarnación. Implica que si surge de la materialidad de los oprimidos una parte y una singularidad “mesianizable” que incorpora ese exceso popular necesariamente también lo abrevia. Incorporar no significa simplemente mera extensión sino abreviación y abreviación es la presentación encarnada de un exceso (una operación material-metafísica). Sin embargo, la encarnación no es un acto de cierre y supresión del exceso, sino lugar de estancia. Es así como el pueblo de los oprimidos se concibe mediante su hipóstasis mesiánica. Podríamos expresar en qué consiste la condensación que produce al mesías como actor político de la siguiente manera: una amplitud popular de difícil aprehensión por la vía de una unificación esencialista y común se interrumpe a sí mismo por un término singular (nodo primario del *resto*) en el que dicha amplitud se sostiene precisamente porque el exceso popular es su fuente y los otros lo han interrumpido para sí en su yo, para ser para los otros. Aquello que excede al yo y por su clamor lo interrumpe, reconfigurándolo a su ser más originario, se vuelve su soporte y por ende él se convierte en soporte de lo que lo soporta a él, en el que este acto de portación que vuelve “mesianizable” al yo funge como lugar material de hipóstasis popular, y ahí el pueblo se encarna, se fusiona con su división. Esta serie de relaciones y sustituciones del uno a los otros y de los otros al uno, produce la trabazón de relaciones humanas en las que vuelven sobre sí mismas potenciando la posibilidad de la encarnación y presentación del pueblo como actor. Es una especie de carne sobre carne.

En este momento culmen de la constitución del tejido del pueblo como actor político es cuando aparece la posibilidad real de enfrentar y comenzar a penetrar en la superestructura de la Totalidad dominadora y en cuya conformación de “negatividad configurante” le es inherente la proyección de un reino en que guarda un gobierno plegado, embrionario. El mismo Laclau mostró cómo sólo un conjunto de demandas articuladas como una unidad excedente, a diferencia de una demanda precisa, resulta intratable por el poder y entonces es posible el actor de la ruptura:

En México, durante el periodo de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI) la jerga política solía distinguir entre las demandas precisas, que podían ser absorbidas por el sistema de un modo *transformista* (para utilizar el término gramsciano), y lo que era denominado *el paquete*, es decir, un gran conjunto de demandas simultáneas presentadas como un todo unificado. Era sólo con estas últimas que el régimen no estaba preparado para negociar –generalmente respondía a ellas con una despiadada represión– (ibíd.: 108-109).

Como sabemos, la ontología política de Laclau es también una lógica del liderazgo, y ese momento de unificación de las demandas es logrado por éste. Estando de acuerdo con Laclau en el aspecto del liderazgo para la política, nosotros queremos profundizar en los elementos metafísicos-materiales para explicar lo que aparecerá a los ojos de algunos como la recuperación de un arcaísmo grotesco de la figura del líder o del caudillo y que para nosotros es la conformación material de una lógica mesiánico-popular. Para el actor político popular o colectivo es necesario que se sostenga en una subjetividad, en singulares capaces de ser portadores de los otros en tanto que pueblo de los oprimidos. En la historia de la política latinoamericana, de países excluidos y colonizados, un elemento clave y característico es la conformación de sujetos políticos singulares emanados del pueblo mismo durante largos procesos de liberación y producidos por dichos procesos como su materia más acabada. En este sentido, creemos que hace falta una comprensión filosófica de aquello que ante el prejuicio de una mirada superficial aparece como un simple “líder” y que expresa la cuestión misma de la subjetividad política, del militante al liderazgo, el eslabón del pasaje de la ética a la política y en donde copulan. La producción de estas subjetividades se gesta desde el pueblo excluido, se generan en una lucha donde su subjetividad se va creando como una emanación popular hasta ser expuesto en la posición paradigmática de una comunidad o pueblo (que conocemos como liderazgo), la exposición

de un ejemplar singular que la condensación de las interpelaciones y procesos de lucha social forjan. Si es que puede ocurrir el fenómeno popular-político de una expresión coincidente entre un pueblo y una singularidad es porque ésta expresa de antemano una historia de solidaridad en la que un singular se hace reconocido portador de la exigencia popular de los oprimidos. La coincidencia entre lo popular y la singularidad, bajo la relación en la que toda una comunidad se vuelve actor social interpelante y dentro de ella ocurre una irrupción en la que una singularidad asume su responsabilidad, genera otro nivel en el que la exigencia social, la protesta, la disidencia y la comunidad misma se trasfigura como agente propiamente político, se encarna, adquiere una forma incisiva. Cuando en la comunidad popular de exigencia social, interpelante, alguien singular irrumpe concentrando la exigencia misma, potencializa a la comunidad y vuelve sobre ella para generarse como agente político. En una comunidad consciente de su exclusión y que ha organizado sus demandas existe en un primer plano una cierta horizontalidad de la organización social, pero de ésta puede producirse una excedencia, un *plus* de solidaridad, de comunidad amalgamada en la responsabilidad subjetiva, en la que precisamente se produce un mesías, como a la manera de Lévinas: “todos somos responsables de los otros y yo más que los otros”. Estamos, pues ante una contracción de la excedencia que no queda en un comunitarismo en el que se halla el riesgo de que la responsabilidad pierda su arraigo en la singularidad. Ya no se trata de detenernos en el momento de “todos somos el mesías” en el que llegamos a una especie de extensión del mesianismo a la que se pretende llegar sin la asunción y efusión de un mesías. A la llamada de responsabilidad para con los oprimidos que a todos nos incumbe no responde un todo en general, sino una subjetividad y subjetividades que dicen Yo.

Cuando las exigencias de los sectores oprimidos se hacen propiamente populares y se arraigan en la singularidad pueden producirse mesianismos. Es decir, esa subjetividad tiene detrás de su emergencia una historia ética de compromiso y servicio, que se va configurado hacia lo político, hacia su aparecer mesiánico. El mesías es un pueblo condensado, una producción histórico-ética de un pueblo en proceso de liberación, en relación interpelativa y de responsabilidad con la singularidad, no es una figura que se produzca artificialmente y que se encuentre a disposición de ser cumplida por cualquier

tecnócrata de la política, es una producción material de los pueblos, de sus interpelaciones y esperanzas. Esta subjetividad mesiánica es un misterio que el concepto habitual de líder o caudillo no logrará nunca captar. Detrás de lo que Laclau define como “significante vacío”, el liderazgo (movimiento o el nombre de un líder) que aglutina diversas demandas, se encuentra el paradigma histórico del mesías (no sólo como temporalidad o mejor dicho como temporalidad que se remite a su subjetividad) en el que aquí nos remontamos para acceder a su materialidad. La idea de incorporación de los oprimidos es una figura que se encontraba ya contenida en la figura del mesías en el judeo-cristianismo, especialmente en el cristianismo con la formulación de la idea de la encarnación, y que nunca se terminó de comprender en sentido político ni su materialidad de fondo.

[Paréntesis.

Encorporación

La idea de incorporar a los otros, a un pueblo, en un cuerpo unitario se remite en su forma más definida al paradigma del cuerpo de Cristo, el cual guarda una metafísica absolutamente política. Sin embargo, éste paradigma tiene parte de sus antecedentes en la idea misma de la Alianza que el pueblo de Israel establece con Yahveh. Con la idea de una nueva alianza del profeta Jeremías y la figura del Siervo de Yahveh del profeta Isaías se concentra en la teología cristiana un mesianismo que comienza a mostrarse como una nueva modalidad del pacto político de redención. Si los pactos políticos de Israel con Yahveh dieron lugar a una relación, legislación u orden por mediación de los patriarcas, los profetas o Moisés, la construcción de un mesianismo influenciada por la figura del Siervo de Yahveh daría lugar a una comprensión de una alianza más materializada y que implica una metafísica de la carne, incluye al cuerpo singular como paradigma y nodo del cuerpo político general. En *Is* 42 6-7 puede leerse:

Yo; Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes.

El Siervo de Yahveh es pues núcleo de la Alianza-Pueblo, no ya un mediador, no ya una ley, sino alguien quien es la alianza y es “formado” como signo del pueblo. En este sentido, la unión de los muchos para ser pueblo se convierte en el acto propio del tiempo mesiánico y es la actividad que realiza, en este paradigma, el Siervo de Yahveh. De una reducción del todo de Israel el Siervo constituye un *resto* que volverá sobre la multitud, es decir, toda la humanidad que será incorporada en la alianza universal de los pueblos. Hace años E. Dussel había analizado dicha figura del Siervo y precisaba que es una de esas configuraciones,

propias de la conciencia colectiva antigua en el mundo semita, que pueden denominarse *personalidad incorporante*: “una noción simbólica que unifica y significa simultáneamente un individuo particular y la comunidad. Un individuo que siendo parte simboliza y realiza la totalidad social; una sociedad que se comparte como una persona moral” (Dussel; 1969: 151).

Dicho símbolo de unificación social es la principal clave de una lógica en el mesianismo, que habría de sustentarse en una materialidad popular, para dejar de ser una idea de la mentalidad primitiva y revelar su dialéctica. En Pablo de Tarso esta dialéctica entre el todo y el particular, la expresa en su argumentación de la redención por el mesías, es decir, un hombre:

En efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte por un solo hombre ¿por cuanta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinará en la vida por uno solo, por Jesucristo (*Rm 5 17-18*).

Lúcidamente, Porfirio Miranda en *El ser y el mesías*, reconocía esta lógica como profundamente dialéctica, que atiende la causalidad estructural del hombre en la transformación del mundo, es la base material que la hace posible: “Lo que verdaderamente necesita ser entendido en la concepción yahvista y paulina de los orígenes es la causalidad humana” (Miranda; 2013: 39). No se trata, sin embargo, de un simple individuo en el que siempre se ha comprendido vulgarmente el mesianismo, como tampoco de la humanidad en abstracto, sino del mesías, del sujeto encarnado, como condición de posibilidad de la construcción de un tejido popular. Se trata al final de cuentas y en última instancia de la singularidad que asume a los otros. Ambos son una sola materialidad, en la que no pueden separarse en estricto sentido político un pueblo de la particularidad mesiánica. Como sucede con la figura del Siervo, la praxis particular de cristo coincide con los oprimidos, porque los incorpora en su causa y es por esta relación que una impresión entre los muchos y uno se da para conformar un pueblo políticamente unitario. La aparente exaltación de la figura individual del mesías no contiene ningún sentido por la individualidad misma, sino que es por el hecho de que su obra excede toda individualidad. En esa particularidad del *alguien*, se ven reflejados los otros. Al investir a una particularidad mesiánica, cuya praxis es para los otros, popular, un pueblo se enviste a sí mismo como actor y se enviste del mesías. El pueblo, en esta metafísica, es obra de la particularidad que es la última instancia que lo porta. Es así que el paradigma del mesías expresa no una imagen ideal, sino el elemento más concreto y real de la materialización histórica de un pueblo, pero en un dinamismo en donde ocurre el tránsito incesante de lo singular a lo comunitario y de lo comunitario a lo singular.

En oposición al particular que se eleva al universal, a la idea de una multitud indiferenciada y al culto al individuo representante, la “personalidad incorporante” del mesías constituye la reparación de la escisión entre la singularidad, haciendo posible una alianza, forjando el eslabón de un cuerpo político. En la fusión del singular y lo común que se da en la naturaleza mesiánica el singular adquiere una determinación por los otros, la comunidad, y ésta adquiere su soporte último, su fundamento dinámico. Se trata del eslabón estructural de toda sociedad liberada. Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* había registrado el hecho de la encarnación misma del hombre en el hombre a través del otro, de la humanización de su naturaleza:

En esta relación se muestra, también, en qué medida la necesidad del hombre se ha hecho necesidad *humana*, en qué medida, pues, el *otro* hombre se ha convertido para él, en cuanto hombre, en necesidad: en qué medida el hombre en su ser más individual, es, al mismo tiempo, ser genérico. El *comunismo* como superación positiva de la propiedad privada, como *autoalienación humana*, y, por ello, como verdadera *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre. Por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir humano [...] Este comunismo es, en cuanto naturalismo pleno=humanismo; es la *verdadera* solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género (Marx; 2010: 141-142).

Quizá hoy en día lo que queda de la idea de comunismo, más acá de la imagen una sociedad que instaure relaciones plenamente comunitarias y horizontales, es aquello que tiene como punto de partida al singular en el que un pueblo, los otros, los muchos sean retomados y encarnados en la construcción misma del cuerpo común, a través del regreso de la esencia humana de ser para el otro, pero ya no abstracto sino encarnado en el presente histórico de una unificación popular para la transformación, lo cual inserta este “comunismo del cuerpo” en un ámbito profano de lo mesiánico en tanto adviene al mundo. Es la idea del tiempo mesiánico como evento de la trabazón entre la masa y el singular en donde se presenta el problema de un liderazgo extendido, de la subjetividad militante, que habría que radicalizar y retornarlo a la materialidad de la “personalidad incorporante”.

Como sabemos el paradigma del cuerpo político fue expresado con claridad por Pablo con la imagen del cuerpo místico de cristo en *ICor* 12 12-30

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un cuerpo, judíos, griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu. Así también el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos [...] Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte...

Aunque el cuerpo del mesías es singular, en la ascensión de los oprimidos, adquiere un cuerpo extenso de partes y de miembros. Comienza, así, el entramado de relaciones por los que el tejido comunitario (existente en potencia) se encarna y se da forma política, pero no para pasar simplemente al acto sino para que la relación singular-comunidad se mantenga girando en la *encorporación*¹⁸ que sostiene

¹⁸ Ahora es prudente enunciar una dimensión más profunda que la incorporación de la que hemos hablado: la *encorporación*. La encorporación se trata de una dimensión más material de la metafísica mesiánica, en la que el actor político proviene y se funda en y desde la relación ética. Desde esta relación ética el actor político es antes una subjetividad ética cuya fuente es el otro en cuanto oprimido, en la que su oficio político se sostiene sobre la base de portar a los otros en la propia carne, la encarnación, la materialidad mesiánica. Se trata no sólo de incorporar formalmente una multiplicidad de exigencias de distintos sectores populares o movimientos sociales, sino además de que el término que incorpora surge y está fundado en una subjetividad de consistencia ética. Alguien, una subjetividad, que en su composición material, en su cuerpo, ha adquirido

un cuerpo político. Un cuerpo, como actor político en su máxima expresión, consistiría en esta incesante relación en la que surge como un “fundamento dinámico”. Es por esto que la comunidad es el cuerpo extenso del mesías, la cual se despliega, a su vez, como tal a partir e inseparablemente del cuerpo singular del mesías que no es sino el de la comunidad en un singular. Una vez más, con Pablo, se reitera claramente la metafísica política del mesianismo. En esta metafísica la posición del mesías no puede simplemente diluirse, sino que garantiza la efusión mesiánica de su paradigmática singularidad a la comunidad misma. En este sentido no todos somos el mesías originario en cuanto miembro, pero sí en cuanto cuerpo y sólo en cuanto somos miembros del cuerpo podemos, entonces, cada uno y en uno mismo sustituir al mesías. Todos somos el mesías en la medida que en uno nos ha asumido en su singularidad y cada uno del nosotros se adscribe y encarna ese mismo paradigma de la singularidad en uno. El mesías como encorporación de los muchos es la superación de la individualidad que ocurre por la individualidad misma.

El paradigma del *corpus mysticum* de cristo guarda en su interior la resolución de la escisión entre la pluralidad y la unidad, particularidad y universalidad, que hoy día corresponde al problema de la diversidad de los movimientos sociales y su reto de unificación. Comprender la lógica política detrás de la tesis del cuerpo místico de cristo significa tener en cuenta un ámbito irrenunciable para la organización de una alternativa política. Es un ámbito que no puede ignorarse por las disidencias, autonomías y movimientos sociales alternos a todo proyecto hegemónico, pues renunciar a captar el espíritu mesiánico por el cual puede advenir para los movimientos sociales organizados como parte pero fragmentados con respecto a un cuerpo significa existir sólo como miembro y jamás actuar en la dimensión política de un cuerpo. Parece que en la actualidad los miembros del hipotético cuerpo de la sociedad y del siempre esperado actor político, se encuentran desmembrados, en parte porque han ignorado que como miembro contienen en su naturaleza un engranaje que lo vincula con un cuerpo en el que adquiere sentido y que no se ha deseado experimentar. Cuerpo místico del mesías es el ascenso de un singular o miembro que perdiendo su singularidad de miembro se eleva a la posición (mesiánica) que capta y abraza la conexión material y ficcional a la vez de las partes de los miembros para que estos puedan adscribirse. El gran intento de unir la materialidad de un cuerpo, de un singular, y su más allá, la excedencia de lo multiplicidad de las partes de un pueblo, como la única manera de acceder a una comunidad que transite los caminos de la transformación política es lo que se encuentra en el fondo de la figura del mesías, que es sobre todo un cuerpo extenso.

Como sabemos, T. Hobbes construyó su teoría del Estado sobre la idea del Leviatán, frente al cual “no existe poder en la tierra que se compare”. Su teoría, como el mismo C. Schmitt había indicado, tiene una carga totalmente esotérica. Dicho esoterismo consistía en la simbología a la que recurría el autor para signar su

un compromiso y responsabilidad con la liberación de los oprimidos. Digamos que en la encorporación mesiánica se da una mínima autonomía entre el pueblo de los oprimidos y la subjetividad mesiánica, es decir, una heteronomía en su grado más material de militancia en la singularidad que pone su carne a disposición de la causa de los oprimidos. La encorporación es una encarnación que ha crecido hasta grados cada vez más amplios, en los que aquello que encorpora van de las particularidades de diversas exigencias a un terreno más “general”, en donde éstas se hacen confluír políticamente en la materialidad de la subjetividad ética y la integridad del sujeto que atraviesa distintos ámbitos de conformación del actor político transformador.

propuesta política. El icono del hombre gigante compuesto de una serie de pequeños hombres que simboliza la unificación de la multitud en una Persona-Estado, es una analogía directa con el cuerpo místico de cristo. El misterio o aspecto místico que contiene el Leviatán es que responde al problema inherentemente político de cómo puede devenir una multitud desunida en una unidad y, más aún, en una sola Persona.

...unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás [...] *como si cada uno dijera: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado [...] Esta es la generación de aquel gran Leviatán [...] de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa (Hobbes; 2014: 141).

La estructura que responde a la pretensión política de unificar una multitud coincide con la del cuerpo místico de cristo, pero el cómo de esta unificación es lo que distingue a la materialidad mesiánica de la unificación por el Estado-Leviatán. Ciertamente como ha precisado G. Agamben en su obra *Stasis*, el Estado en Hobbes, como la unificación de una multitud por un soberano, sólo puede construirse bajo la ficción de una persona artificial que le dota de un verdadero cuerpo político (*body pilitical*):

El cuerpo político es, así, un concepto imposible, que vive solo en la tensión entre la multitud y el *populus-rex*: esto es siempre ya en acto de disolverse en la constitución del soberano; éste, por otra parte, es sólo una *artificial person*, cuya unidad es el efecto de un dispositivo óptico o de un enmascaramiento (Agamben; 2015: 53).

Sin embargo, no estaría aquí propiamente el problema, pues sabemos que la cuestión de la unificación de las diferencias, es decir la cuestión del Estado, es un *imposible necesario* que sólo una pretensión mística puede atender y no podemos tampoco ignorar que es la sustancia íntima del mesías como personalidad incorporante. Al perder el problema de acercarse a la unificación de un pueblo, es decir el Estado, perdemos también la razón de ser de la mística, de la metafísica. El encuentro ético con el otro y la respuesta a su exigencia corresponde en escala a la materialidad nuclear del Estado, en su esencia. Es por esto que las exigencias contra el Estado tengan su origen en la pérdida de esta relación y por la misma razón ésta corresponde al sentido auténtico de su legítima creación. El verdadero problema se encuentra en la existencia o no de la materialidad que soporta la única forma de la unificación que es mística y ficcional, pero no por eso irreal. Si la “unificación” de la multitud desunida que conforma a la Persona-Estado depende de que ésta se disuelva en el soberano, entonces su carácter místico carece de la materialidad ética del mesianismo y por contrario depende de la coacción que surge frente al miedo a la muerte en la guerra civil, donde la multitud abandona su potencia política al soberano. Aquí un aspecto de la multitud se desprende y se une a un soberano, pero el trasfondo material ético de la multitud se encuentra por igual diluido a la dispersa y desunida multitud que se encuentra sin mesianismo.

Según Agamben “en los Evangelios la multitud que circunda a Jesús no se presenta nunca como una entidad política –un pueblo– sino siempre en los términos de una masa o de una <<turba>> [...] Falta el término con valor político *dêmos* (*populus*), así que el evento mesiánico transforma ya siempre el pueblo en una multitud o masa informe (Agamben; 2015: 72)”. Lo único que sustenta la posición de Agamben es una cuestión terminológica, pues no puede negarse que el movimiento del fundador del cristianismo representa el llamado a la construcción de un movimiento de masas a partir de un liderazgo profético que posteriormente será aclamado como mesías y como tal ejecutado. Bajo este simple detalle la función mesiánica del cristianismo es totalmente lejana a la idea de la disolución de un pueblo en una masa informe. Por el contrario, de una masa informe de oprimidos es que se forja una opción mesiánica. En el evento mesiánico existe, en efecto, una disolución, como en Pablo, del pueblo de la vieja alianza bajo la ley al mismo tiempo que se le opone ya un *pueblo-resto* que es tal por y en el mesías bajo una nueva alianza. Pablo expone la misión unificadora en la vocación mesiánica que adviene a partir de la escisión del Pueblo de Israel, lo que abre el mesianismo a una incorporación:

Así que, recordad cómo en otro tiempo nosotros los gentiles según la carne, llamados incircuncisos [...] estabais a la sazón lejos de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la Promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Más ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo [...] el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo (*Ef* 2, 11- 17). Aquel que es la cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de juntas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor (*Ef* 4 15-17).

Se trata entonces de que no es en las diferencias, según la carne, sobre las que se construye la unificación en el cuerpo mesiánico, pero eso no significa que éstas sean simplemente excluidas, sino que a través de ellas se expresa aquello verdaderamente común, lo que permite adherirse a la promesa mesiánica a través de la encarnación concreta en una subjetividad del *ser para el otro*. Porque no es precisamente en el repliegue en nuestra diferencia, al sí mismo de cada particularidad, donde se abre el espacio que hace posible una comunidad con el otro. Lo mesiánico es precisamente ese lugar en cada uno que no es una identidad, pero sí el golpe de una irrupción que pone en cuestión la carne y es en la carne cuestionada donde se abre la habitación para el diferente, particular materialidad de la del mesianismo que hemos enunciado antes. Este materialismo mesiánico que se inaugura con la relación con otros cuerpos y encarnándolos mediante la asunción de exigencias que se convierten en actos políticos una vez que se encorporan en un sujeto y en cada uno, es el que funda una nueva dimensión de la materia carnal: el cuerpo espiritual que es el origen de lo político. Ya J. Taubes había mostrado la lógica neumática que compone al mesianismo como nueva política liberadora en Pablo:

El cuerpo es el Mesías, a través de cuya pasión los hombres se encuentran en una humanidad redimida de toda división [...] El cuerpo del Mesías es la

humanidad. La humanidad se identifica con Adán. La mayoría de las veces se define como punto central de la doctrina paulina la “mística de Cristo”, pero con más exactitud la teodicea paulina gira en torno a los siguientes focos: Adán y Cristo o el *prótos* Adán y el *éschaton* Adán [...] En la contraposición del *prótos* Adán y el *éschatos* Adán está representada en forma histórica la contraposición de *psique* y *pneuma* (Taubes; 2010: 89). En la comunidad cristiana, el hombre de la Antigüedad tardía deja que su yo se extinga en favor de aquel super-yo que, viniendo del más allá, desciende sobre los hombres. En todos los miembros de la comunidad, aquel super-yo es uno y el mismo, de modo tal que la comunidad representa el nosotros *pneumático*. El centro espiritual del hombre es ese super-yo del más allá: “y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (ibíd: 92).

La multitud no es la forma de lo mesiánico, pues lo mesiánico implica ya la encarnación del pueblo de los oprimidos antes de toda representación política y que no consiste en la transferencia del poder a un soberano, sino que comienza en la conformación de un cuerpo político alternativo, que surge en la oposición y división del “pueblo” bajo el dominador soberano. Existe un pueblo entre la multitud desunida, el pueblo representado en el soberano al que ha abandonado su potencia. Ese pueblo es el que surge desde una multitud disoluta que supone ya un conjunto de singularidades rebeldes y de cuerpos particulares desobedeciendo el viejo pacto que los oprimía, pero a la que le resta descubrirse como verdadera comunidad en cuanto que le falta un cuerpo mesiánico para que su ruptura persista, lo cual pone al actor político transformador en el irrecusable problema de la organización y un gobierno. El gobierno, el Estado, como cuerpo mesiánico, se abre aquí como el lugar de despliegue de una negatividad]

Un actor político mesiánico comienza a crecer hasta dimensiones populares, es decir para conformar un pueblo, cuando condensa una exigencia más abarcante, más popular, con una propuesta de transformación del orden hacia los pobres y excluidos, pero nunca se determina a alguna demanda particular ni adopta la identidad de ningún movimiento social específico. Incluso ahí cuando es un movimiento el que se inscribe en dicha tarea mesiánica, éste tiene que comenzar a rebasar su propio “yo colectivo” y abrir espacio en sí mismo para la encorporación de esa dimensión popular. Existe en la sociedad un amplio sector popular que no está organizado en torno a demandas específicas ni en movimientos sociales, más allá incluso de la sociedad civil, que tiene una exigencia es más ambigua, pero guarda la intuición de otro orden político. Lo popular como exceso del que venimos hablando, es el que constituye la materia fundamental de una encarnación mesiánica, de un actor político y de transformación viable. Es decir, que aquel momento de condensación no se realiza sólo a través de la unificación de distintas demandas específicas, sino, y quizá

principalmente, de la encarnación realmente material de los sectores populares que no tienen la forma de “movimiento social”, que incluso puede abarcar otros sectores no propiamente excluidos pero populares. Es así que la encarnación mesiánica incluso se da antes o por sobre el movimiento social llegando propiamente a lo “popular” del pueblo y sería en este sentido un aspecto más metafísico el que está de fondo, y es este exceso el que por medio de la encarnación se entiende políticamente. Hay encarnación con respecto a dicha densidad del exceso popular. Esto no significa demeritar el importante lugar de los movimientos sociales en la configuración de una sociedad nueva, sino que muestra que lo político, en cuanto a la constitución de un actor, es mucho más complejo y encarna en sentido estricto algo que se encuentra difuso y abstracto. Se muestra también el hecho de que hay una materia popular que no pertenece a ninguna demanda en específico y que es la que propiamente da lugar a la generación de la condensación mesiánica sobre la cual los mismos movimientos sociales deben volver.

Como vamos explicando en este capítulo nuestra concepción del reino mesiánico no es escatológica ni tiene la forma del cumplimiento de un ideal, sino de una encarnación, una interrupción, que no es la postración de un ideal sobre la tierra, sino la batalla política del pueblo de los oprimidos que atraviesa al umbral de la ruptura hacia un reino que implica un gobierno como despliegue de su ruptura. En ésta ruptura no definitiva es en la que subsisten los antagónicos, pero bajo la resolución frágil, provisoria y temporal de un interruptor mesiánico que no sólo redime en un escape impolítico, sino que vence políticamente al anticristo. En este sentido, los excluidos, a través de su término mesiánico que hace de sí una estancia de adscripción popular, los encarna, para posteriormente ser reiterado y encarnado ahora en el pueblo (crea así un cuerpo popular), logran acceder a la posición de penetrar en la estructuras del poder para transformar el orden y así la finalidad política de los excluidos es devenir un reino que, en cuanto profano y provisorio, se toca con el gobierno. La especificidad de la situación latinoamericana que hoy vivimos, a diferencia del discurso impolítico y nihilista de occidente, y la adopción realmente mesiánica de su forzada herencia cristiana, ha sido luchar en el lugar del mal para hacer advenir ahí la liberación. Interrumpir el orden es entrar en él para transformarlo, no la sustracción y el éxodo que se opone a un poder desde una trascendencia que no irrumpe.

Para llevar a cabo esta penetración en la política, el mesianismo tiene que descender a lo profano. ¿Acaso no es el sentido mismo de lo mesiánico, su advenimiento, su descenso del trasmundo de lo esperado al mundo concreto?

El error que comúnmente se comete es pensar al actor político de la liberación por medio de una relación directa con el sujeto que encarna la fractura social. Se trata de otro sentido de encarnación, de forma literal, de quien vive una situación en carne propia. Esta posición se encuentra relacionada con una comprensión parcial del paradigma del mesías que trae una redención esotérica al ser portador de todos los sufrimientos, un mesías que coincide con la víctima, que en el hecho de ser víctima alcanza su dimensión mesiánica, redentora. Es en esta dimensión en la que se entiende la muerte del mesías que el cristianismo perdió el trasfondo político y la materialidad verdadera de su misterio. Su carácter mesiánico no está, como en un mal entendimiento del Siervo del profeta Isaías, en el hecho de ser aquel que sufre castigos indecibles, sino en el hecho de que los sufre, de que es víctima, por tomar partido para con la víctima misma. Incluso en la figura del Siervo se encuentra esta encarnación radical de los excluidos, en una liturgia material en donde el cuerpo por causa del otro se expone al poder. En el crucificado se plasma la conformación del carácter mesiánico no por el sufrimiento en sí, sino por el hecho de que efectivamente la crucifixión es la ratificación la encarnación material-política: es decir, es ya un cuerpo popular que aglutina a los oprimidos y para el Poder es necesario darle muerte. El mesías de todos los oprimidos está, en efecto, en carne propia y radicalmente, con los oprimidos. Ocurre una impresión perfecta entre el mesías y los oprimidos mismos y a través de este mesías ahora los oprimidos son un pueblo, tienen un símbolo, un rey-servidor que coincide con ellos a la perfección, en carne, por lo que ahora las puertas del reino, el gobierno y el poder se han abierto para los excluidos. En la cruz lo que termina de suceder es la encarnación política por la que puede haber resurrección. La derrota, como la figura del mesías vencido, no es constitutiva, en sentido estricto, de un mesianismo distinto al mesianismo victorioso y monárquico, sino consecuencias políticas del mesianismo auténtico, efectos de su propósito de encarnar a los oprimidos y aglutinarlos simbólicamente, lo que es políticamente una victoria popular. Porque en el ministerio y muerte del crucificado se dio la encarnación entre oprimidos y el mesías, y el paso lógico es

la resurrección y el acceso al reino. Por eso, la posición de que el conductor de las transformaciones sociales las realizará quien encarna el sufrimiento de todas las injusticias, como la clase obrera para Marx, indica únicamente la fuente del actor político, pero no su fundamento que adviene para alcanzar un carácter redentor. El oprimido no es redentor por su sufrimiento, sino por lo que produce en su interpelación, en su condensación consigo mismos, en sus relaciones en las que generan un agregado potenciador de su lucha y causa, un plenipotenciario. El desdoblamiento del que sufre todas las injusticias en un ser que sufre por las injusticias del otro produce un mesías.

El actor político no se constituye por esencialidad del oprimido, sino en la encarnación misma del pueblo de los oprimidos, de los otros, lo que implica la dislocación interna, subjetiva, del ser para los otros, que es donde comienza la fisura del pueblo mismo. Los oprimidos como materia fundamental del pueblo tienen que encarnarse. Esto implica entrar en relación consigo mismos y asumirse en sí, es decir a través de la subjetividad, a sí mismos. Lo que decimos es que incluso el devenir actor político de los oprimidos consistiría en desdoblarse de su condición para ocupar la posición mesiánica. Esto constituye el tejido del pueblo en sentido político y es la materialidad mesiánica que da lugar al actor político, este constituirse para ser constituido en portador de los oprimidos mismos, no la esencialidad del sufriente más radical y portador último de la mayor exclusión, como pensaba de alguna manera Marx:

...una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal confiere el carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece, sino la *injusticia a secas*, que ya no puede invocar un título *histórico*, sino su título *humano* (Marx; 2014: 72-73).

De esta manera la concepción de la *klesis* mesiánica que Agamben equipara al proletariado marxista¹⁹ obvia la dislocación del pueblo de los oprimidos que presenta a ambos como algo sutilmente distinto de los oprimidos en sí, de los portadores de toda

¹⁹ El concepto mesiánico de resto presenta indudablemente más de una analogía con el proletariado marxista, que no puede coincidir con sí mismo en cuanto clase y excede necesariamente tanto la dialéctica de los estatus como la dialéctica social de los *Stände*, puesto que ha sufrido <<no una *injusticia particular*, sino la *injusticia absoluta* (*das Unrecht schlechting*)>> (Agamben; 2000: p. 59).

injusticia. El pueblo de los oprimidos realiza un movimiento dialéctico imperceptible, “inmóvil”, en su propio sitio, en el que se separa de sí permaneciendo en su ser más propio, se encarna en su aspecto más popular para al mismo tiempo encarnar a los oprimidos. Este movimiento continúa en el pueblo, se ha generado desde sí, como materialidad encarnada a partir de sí misma. El pueblo sólo puede encarnarse a través de una abreviación de sí mismo, sólo encontrándose consigo mismo a partir de su desprendimiento mesiánico que, como fuente popular, él genera. El desprendimiento mesiánico que se da desde el pueblo de los oprimidos ocurre como un estiramiento de sí, de su materialidad que lo hace perteneciente y distinto a sí en parte, pero que ha de contraerse a su núcleo popular mediante una identificación material desde la cual vuelve sobre sí para formarse como un “otra vez de sí”, es decir, como una *recurrencia*, materialidad encarnada a partir de su propio desprendimiento y contracción. El término mesiánico en el que se da un pueblo como actor liberador no pertenece en sentido estricto a ninguna clase o sector del que originariamente haya procedido, sino que ha alcanzado la constitución, la posición, el lugar de lo propiamente común o popular, de la entrega, la sustitución y la disposición. El proletariado o la *ekklesia* mesiánica, como agentes de transformación, no pueden ser comprendidos como una “clase especial”, sino como la producción acabada que de la materialidad de los oprimidos se forja consigo mismos. El *resto* mesiánico no es una clase ni permanece en la posición de los oprimidos en sí, sino que es el resultado de la interpelación de los oprimidos sobre sí mismos en cuanto pueblo y en este sentido es el actor que llega hasta el trasfondo de la humanidad que subyace en el hombre perteneciente a los estamentos de la sociedad, pues de ahí puede reunir y aglutinar a un pueblo a favor de la humanidad de todos que a través de los oprimidos aparece negativamente.

Es necesario reparar en la lógica de contracción que se despliega del desprendimiento de un *resto* mesiánico del pueblo, que comienza como una escisión y tiende a la encarnación, de lo contrario el *resto* mesiánico sería un mero detonador de una disolución del pueblo-todo en el que dicho *resto* no jugaría ningún papel de concentración y persistencia política que concentre un proyecto y vocación liberadora. Sabemos que la *ekklesia* mesiánica histórica se organizó como forma concentrada de la comunidad dispersa, aglutinador de la mera consistencia en los cuerpos de los oprimidos frente a los poderes de

diversas partes del mundo. Sería falso decir que la *ekklesia* no fue algo distinto del pueblo de los oprimidos y que no los aglutinó en torno a una serie de creencias mesiánicas y organizaciones instituidas.

No hay irrupción o evento mesiánico que no genere un actor político persistente y esto significa producir algo distinto de la comunidad en sí, porque la división que provoca una ruptura política es ya una diferenciación de la comunidad misma y su despliegue que vuelve a sí, pero ahora tiene la potencia de generarse como un “nuevo todo” surgido de la ruptura. Una vez dada una escisión de la comunidad política, esta necesariamente se despliega hacia la expansión de su división, expandir a todo el pueblo la exigencia de justicia de los oprimidos, y, en este sentido, incluso la división mesiánica misma expresa una escisión de la comunidad en donde ahora se encuentra en una lógica paradójica que constituye el ser propio del actor político: presentar al pueblo y al mismo tiempo ser una escisión de su totalidad. Pero la escisión y la unificación se da aquí por la abreviación mesiánica. Si el actor político simplemente fuera la comunidad en sí nunca sería propiamente un agente de la acción política, pues entrar en movimiento u organizarse implica ya abandonar su en sí. Algo como un “partido” o *ekklesia* no es sino la forma de la persistencia de la división del pueblo que produce el *resto* mesiánico. Esta lógica es inevitable en todo proceso de liberación auténtico mediante un actor político que asume su responsabilidad mesiánica. Dicha asunción de los oprimidos en un parte como en el sujeto genera una distinción del pueblo en sí.

El *resto* mesiánico no puede coincidir, en su forma, con la comunidad misma, pero el *resto* es ella misma contraída sobre sí. El *resto*, lo *popular*, la *plebe*, como consistencia está en las profundidades del pueblo como rebeldía contra el dominio, pero se despierta en sentido político por la convocatoria de la parte mesiánica del pueblo que ya tiene la proposición de encarnarlo, por lo que el *resto* en sentido político es algo que se logra por la parte mesiánica misma y esto significa que el pueblo no es permanente ni persiste por sí mismo, sino a través de su anclaje a la propuesta mesiánica concentrada en una forma, en una *ekklesia* organizada. Por lo tanto, no sólo es necesario, sino propio de la lógica de la ruptura y división mesiánica del pueblo el que exista un “partido”, como parte o *resto*,

distinto de la clase en sí de los oprimidos, pues es esta misma parte, siempre con la intención de encarnar la causa de los excluidos, la que provoca el despertar de la *plebe* en el pueblo con carácter político. El hecho de que exista una *ekklesia* o “partido” distinto de la clase y dado que una transformación revolucionaria es tanto general como individual, se debe a que la generación de la revuelta individual que ha de coincidir con una revolución general, es posible mediante la concientización que genera una *ekklesia* y que ha de lograr transformar las individualidades. La conciencia mesiánica de ser pueblo, de ser singularidad popular, no surge espontáneamente desde el pueblo sin interpelación en su interior ni sin escisión que vuelve sobre el pueblo mismo para completar el proceso de encarnación. Esta tarea originariamente puede realizarla una comunidad, pero al adoptar dicha función una parte de la comunidad sufre una transfiguración de su consistencia como miembro horizontal de la comunidad a formador del carácter político de la comunidad, tal el caso del profeta y el mesías. Lo que resulta imposible es el presupuesto antipolítico desde el que Agamben pretende criticar un hecho que por esencia es político e inherente al mesianismo mismo, cuando indica: “también cuando la *ekklesia*, como comunidad de las vocaciones mesiánicas, quiera darse una organización distinta de la comunidad misma – pretendiendo, a la vez, coincidir con ella–, el problema de la recta doctrina y de la infalibilidad (es decir, el problema del dogma) deviene en crucial del mismo modo” (Agamben; 2008: 37). Lo ideal para el pensador italiano es que no se de una organización distinta de la comunidad y que nada externo a ella pretenda coincidir con ella misma, lo que niega el principio que da surgimiento al *resto* mesiánico y niega por igual el proyecto mesiánico explícito en Pablo de construir una hegemonía mundial en torno al mesías, lo que implica el momento en que una parte escindida de la comunidad a partir de la ruptura mesiánica busque construir un pueblo desde el aglutinamiento a la causa de los oprimidos.

Si lo anterior no es una lógica política que podemos encontrar en el mesianismo, entonces el mesianismo comienza a ser incomprensible como paradigma de una política alternativa. Sin negar los elementos anárquicos que en el mesianismo se encuentran, afirmamos que estos, sin embargo, no se traducen a una postura impolítica, pues el proyecto de Pablo era construir no un simple poder sino una “hegemonía” y una peculiar institución apegada a la comunidad y organizarse a partir de ciertos principios derivados del evento mesiánico y del mesías. Se trataría en dado caso de una negatividad y un

anarquismo muy particular, en el que el actor de la ruptura permanece e instituye una nueva forma de organización bajo los principios mesiánicos de la ruptura y bajo el paradigma del mesías mismo. Es así que no existe la aporía que denuncia Agamben, sino un momento necesario de la lógica política del *resto* mesiánico. La idea de mantener un pueblo fracturado, imposibilitando su unificación, lo generaría un “resto” que no asume su papel conductor y aglutinador. Se trataría de un mesianismo truncado, en el que Agamben presenta un supuesto actor político de la fractura, pero que se disuelve en ella sin aspiraciones de transformación alguna, sino que lo mesiánico para Agamben es la posición romantizada del no-todo, de los eternos excluidos contra el poder sin proyecto de liberación, nada más lejano al mesianismo histórico de Pablo. Sin traspasar el umbral que la interrupción, es decir, la entrada del reino mesiánico, de esa apertura a un tipo nuevo de “gobierno”, la ruptura misma pierde todo sentido. ¿Cuál sería el sentido de la ruptura mesiánica si ella no ha de desplegar su reino, gobernar y persistir? No es la entrada del actor político de la ruptura en el ámbito de la sutura política lo que plantea una problemática sino cómo ha de conservar su negatividad y cómo su negatividad da lugar a una nueva modalidad de la creación.

Tenemos, pues, un todo como unificación de los oprimidos, producto de la fractura originaria del orden, a partir de su *resto* mesiánico y su adscripción a él, pero que sin embargo no es un todo acabado porque se enfrenta al todo de la ficción del poder y a aquellos que no son oprimidos, que no son subjetividades populares. De esta manera el *resto* mesiánico como actor político es un todo abreviado frente a la totalidad porque si simplemente fuera un resto como mera parte entonces no puede enfrentarse al todo ni tener un carácter liberador. Por esto su lógica es la de construir un todo de los excluidos con la intención de desplazar la totalidad dominadora. El *resto* no puede ser simplemente una parte opositora al todo, un no-todo como lo presenta Agamben, sino el todo que quiere construirse a partir de la negación, de la ruptura y de la parte.

El *resto* mesiánico se encuentra entre el todo y la parte. Más allá del todo porque descansa en una parte generada por la fractura y más allá de la parte porque no se autorepresenta como agente privilegiado, sino que gana a los oprimidos y excluidos y los

presenta en incorporación como un actor unitario. El pueblo como resto mesiánico es ese espacio de encarnación de una amplitud popular por una parte y de la parte reconocida por los otros según su previa incorporación metafísica y en última instancia subjetiva. Ya no se trata, sin embargo, de que el actor político mesiánico, de transformación, sea aquel determinado por padecer la injusticia absoluta del orden, sino que el actor mesiánico es el resultado de que un *resto*, que se escinde del todo de los oprimidos e irrumpe, logre en la condensación de exigencias ser un “lugar” en el que los oprimidos podrán asentarse. Nos afirmamos como pueblo con algo que no somos ni portamos plenamente en sí y que está más allá de nosotros, nos excede, pero a través de nuestra relación con esa materialidad metafísica de lo popular es que nos adscribimos a un término como pueblo y también lo portamos como punto de anclaje de nuestra subjetividad política. Una vez más he aquí el misterio político de la encarnación, cuya lógica no es una simple transustanciación de una cosa en otra, sino materialización de relaciones y excedencias que sin embargo se enraízan en uno, se encarnan y nos determina, nos cambia. Aquello por lo que hay unión entre los hombres no se ve ni es una característica esencial. Eso es lo mesiánico.

Comenzar a conformar al pueblo como sujeto político en esta trabazón de relaciones yo-otro-todos/todos-otro-yo, en la que se da una transformación de la subjetividad y de la subjetividad al todo y del todo que interpela a la subjetividad, así también con las cosas y las estructuras del mundo. Así, llegamos a dilucidar que el mesianismo es una fuerza de la subjetividad (una intimidad encarnada, material), que surge en mí y que soy Yo en carne y conciencia interior para los otros, unidos para operar en las cosas del mundo real, en las estructuras de la política profana.

[Paréntesis

Por un actor político profano. Crítica al mesianismo teológico absoluto.

Las luchas sociales actualmente en América latina comienzan a desvincular su exigencia de su posible carácter mesiánico, con el cual obtendrían su conformación clave para constituirse como una fuerza política liberadora, capaz de interrumpir la historia. Tender hacia la dirección mesiánica (la unidad del tiempo presente del reino mesiánico en el actor político y la realización de una exigencia popular total, incorporante de los sectores populares) de una demanda no significa diluir una exigencia precisa en una generalidad,

sino hacer aparecer en toda exigencia particular aquello que es lo propiamente humano, lo propiamente excluido y oprimido y que sea comunicable y abierta a la sociedad. Recluir la exigencia social a la esencia particular impide que se haga presente el *ahora* de la ruptura y se conforme el actor político mesiánico, que es lo que surge de lo común que subyace a toda particularidad. Que la particularidad revele en su exigencia aquello que identifica a las particularidades de todos los oprimidos. Hoy en día la exigencia como particularidad política revela no la intención de construir una unidad por medio de la diferencia, sino la particularidad misma, dejando de lado la tarea política de construir una exigencia “total”, “general”. Lo que pareciera lo más concreto en la particularidad de múltiples exigencias se convierte en una abstracción, porque ocurre con actos desvinculados de todo el pueblo y se sitúan lejanos a presentar su exigencia como la exigencia con la que han de identificarse todos los oprimidos. Actos y exigencias que se vuelven políticamente abstractas es lo que producen las exigencias concentradas como individualidades de grupo o incluso colectivas, como la forma en la que actualmente se presentan algunos movimientos sociales. Lo mesiánico sería que los movimientos sociales produzcan no tanto un movimiento social, sino el movimiento de la sociedad, y eso es lo que está faltando. En cambio, la metafísica-material de lo mesiánico como la irrupción de un catalizador, una “encarnación” portadora del espíritu popular o común de las exigencias particulares en un todo, genera un actor político capaz de realizar actos de transformación. La crisis de la izquierda que hoy presenciamos, aplicando las palabras del joven Benjamin, como algo “fragmentado e incoherente”, en parte se debe a la renuncia del aspecto mesiánico al que pueden llegar las exigencias que en su particularidad atienden el núcleo mesiánico, *in-corporante*, que ellas mismas contienen. Los movimientos sociales han adoptado como forma política de acción su propio contenido particular, su estructura es la de una particularidad que tiende a frenar el impulso liberador de su exigencia que subyace a su particularidad misma, impidiéndoles construir y estar abiertos a la lógica mesiánica de la unidad catalizadora de las exigencias políticas.

Así como para el sujeto que decide sobre su condición social, irrumpiendo y surgiendo como mesiánico en su presente, así los movimientos sociales deben continuar con la producción de la cohesión misma que los creó, es decir: la decisión de los sujetos que se condesó y unificó en una exigencia, lo que resultó en su organización. En vez de atender la totalidad a la que tienden las exigencias de los oprimidos y a su unificación para lograr una ruptura mesiánica, han generado pequeños mesianismos dispersos y con demandas de salvación alejadas de la totalidad social. Así también hace falta reconocer la necesidad de una cohesión unitaria a nivel general para construir un actor político. En nuestra opinión, el carácter mesiánico está conformado de la legitimidad ético-política de una exigencia que bien puede estar suscrita a un ámbito particular y (siendo un aspecto clave) en su desarrollo como “espacio” en el que otras exigencias pueden expresarse. Es decir, tiene la capacidad de generar una exigencia popular, construir un “todos” de los excluidos. Ahí se abre propiamente el comienzo de una comunidad en sentido político, no como suposición abstracta.

Esta comprensión de lo mesiánico se encuentra ya muy lejana a la concepción teológica que concibe lo mesiánico como un poder divino que preexiste como fuera de la historia, sin sujeto, y que por medio de su poder divino terminará con el mal en el mundo. Esta es una idealidad que piensa una acción de salvación absoluta, pero que no tiene una subjetividad más que en la forma abstracta de dios mismo. Sin embargo, políticamente, la hipótesis de liberación crítico realista adquiere una subjetividad concreta y por ende ha de desprenderse de su carácter de potestad teológico-metafísica, convirtiéndose en un mesianismo real, profano.

El problema radica en la intelectualidad de ultraizquierda que ha concebido un actor político bajo la expectativa mesiánica en el sentido puramente metafísico. Piensan incluso que es posible una “encarnación” de la idea pura, que ésta camine, como idea pura, en la tierra o que cumpla con todos los índices del relato hipercrítico y utópico. El problema se encuentra en la concepción misma de “Reino mesiánico”, “liberación”, “revolución”, “comunismo”; ideas concebidas como abstracciones absolutas a las que se les asigna, en el mejor de los casos, un sujeto igualmente absoluto “adecuado” para esa abstracción, de tal forma que ningún actor histórico se ajusta y más aún es presentado bajo la idea de una omnipotencia mesiánica en su sentido teológico. Bajo la imagen épica de que los verdaderos tiempos mesiánicos o revolucionarios serán aquellos en los que un poder ilimitado y todo poderoso terminará con la opresión en la tierra, se piensa un actor político sin sujeto. Con dicha imagen se mantiene vigente la concepción de una especie de “mesianismo insustancial” que por ser absoluto resulta ser vacío.

Si bien la teoría hipercrítica actual (de Hard y Negri, Agamben, por mencionar algunos), ha intentado superar las vanguardias revolucionarias y los actores pre-establecidos (proletariado, partido, etc.), se ha recargado al polo extremo, recurriendo a abstracciones que desean postular como actores de las transformaciones a agentes absolutos como la “Multitud”, “Pueblo” o “Comunidad”, manejadas como entelequias inertes de la acción política, como una entidad absoluta donde se diluye toda singularidad y forma. De esta manera, la teoría presenta un actor político que es divino, el cual contiene una potestad milagrosa de poner fin a todo poder político mundano. Bajo esta idea, opinamos, resulta ineficaz pensar incluso la posibilidad de una praxis de interrupción mesiánica de la historia, porque precisamente se pretende una acción a partir de la postulación de una nulificación nihilista de la historia misma y, por ende, de lo político. Para esta idea teológica de lo mesiánico, nada estrictamente político ni histórico puede ser mesiánico más que su aniquilación, lo que plantea lo mesiánico mismo como lo suprahistórico y algo como una política, una historia y una vida, es trasladada a una trascendencia en la que su actor político celeste puede declarar: “mi reino no es de este mundo”.

Si ninguna política mundana puede ser legítima o fundarse en lo mesiánico, entonces lo mesiánico nada tiene que ver con la humanidad y su praxis profana. Justamente esto sucede cuando la “acción” y el “actor político” mesiánico son pensados como aspectos teológicos sin política, como mera oposición lógica a lo histórico y a la política mundana. Hardt y Negri, por ejemplo, sostienen en su *common Wealth*, un paradigma similar y han sugerido un actor político, que poniendo fin a la política profana, abandona el ámbito mismo de la política para, a través de la estrategia del éxodo, inaugurar un mundo liberado en el que la multitud se organiza plenamente, sin jerarquías ni unidad alguna:

...la lucha de clases en el contexto biopolítico cobra la forma de un éxodo. Por éxodo entendemos, al menos inicialmente, un proceso de sustracción respecto a las relaciones del capital mediante la actualización de la autonomía potencial de la fuerza de trabajo (Hard-Negri; 2011: 165). Proponemos la multitud como un concepto adecuado para organizar políticamente el proyecto de éxodo y liberación, porque estamos convencidos de que [...] las formas de organización basadas en la unidad, la dirección central y la jerarquía no son deseables ni efectivas (ibíd.: 178).

A su actor político absoluto e ilimitado, la Multitud, le corresponde igualmente una acción política absoluta e ilimitada: “Se entiende que la multitud, definida de esta manera, viniera a connotar a las categorías más bajas de la sociedad y de aquellos que carecían de propiedades, puesto que son los más visiblemente excluidos de los cuerpos políticos dominantes, pero en realidad es un cuerpo social abierto e inclusivo, caracterizado por su

ausencia de límites y su estado originario de mezclas entre categorías y grupos sociales (Hardt-Negri; 2011: 56). Según los autores la multitud es cuerpo social abierto e inclusivo, pero ¿quiénes o cómo han incluido a todos los sectores de pobres y excluidos? Somos partidarios de la amplitud de inclusión de todos los oprimidos, del lumpenproletariado, pero no es verdad que la amplia masa de los oprimidos sea un actor de convocatoria en sí mismo. Para ser abierto e incluir es necesario constituirse como actor político, es decir, devenir algo distinto de la multitud de todos los excluidos, momento que la supone y que la organiza. Este actor absoluto no conoce abreviación mesiánica, es un todo que satura lo político. Pero para Hardt y Negri la multitud es ya, de antemano, actor y es inclusiva incluso antes de toda praxis, funciona como una categoría lógica, retórica, pero de cuyo contenido sólo podemos presuponerle que se refiere a “todos los excluidos reunidos”: ¿por quién y en torno a qué? Lo mixto de un actor político es una construcción política que realiza un actor.

En una oposición a T. Hobbes, nuestros pensadores oponen la multitud a la voluntad de acción unitaria que necesariamente debe reducirse a un representante, de lo múltiple de la multitud se reduce a lo uno. Así que aquel uno representativo de Hobbes resulta poco adecuado para las exigencias de un actor más radical y por eso se acude a la antítesis de la multitud que es un “actor” mixto e ilimitado. He aquí el carácter “verdaderamente revolucionario” del actor político, contenido en un concepto propicio que rebase las limitaciones de un pueblo condensado. Su mesianismo teológico es el de “sólo una fuerza ilimitada e incontrolable de la llamada multitud arrasará con nuestros opresores”. Al mesianismo burdo de “un hombre vendrá a salvarnos” se le opone simplemente el mesianismo burdo de la antítesis del mesianismo teológico absoluto: “el poder ilimitado de la multitud salvará el mundo”. Ya Ch. Mouffe ha mostrado en *En torno a lo político* (Mouffe; 2011: 114-122) lo defectuoso de la propuesta de Hardt y Negri. Concordamos en que el discurso en torno a la multitud termina por ser una retórica mesiánica en el sentido que venimos denunciando, donde sólo se expresa el deseo de un salto redentor que supera la política y cuyo actor es la multitud de todos los pobres, que es planteada como un sujeto que colma lo político anulándolo. En su *Agonística* Mouffe declara:

Por supuesto en el caso de los postoperaístas ya no es el proletariado, sino la multitud, el sujeto político privilegiado. Pero en ambos casos el Estado es percibido como un aparato de dominación monolítico que no puede ser transformado. Debe “extinguirse”, a fin de dar lugar a una sociedad reconciliada más allá de la ley, el poder y la soberanía. De hecho la democracia absoluta presupone la posibilidad de un salto redentor hacia una sociedad más allá de la política y la soberanía, en la cual la multitud podrá en forma inmediata gobernarse a sí misma y actuar de manera concertada sin necesidad de ley o de Estado –una sociedad donde el antagonismo habrá desaparecido– (Mouffe; 2014: 88).

La multitud tiene la forma teológica de dios mismo, el absoluto saturando el mundo. Tomando la vía del actor político absoluto la izquierda radical ha esquivado el tratamiento y análisis de la potencia mesiánica real de los pueblos que, dada una multitud, comienza a abreviarse hacia la producción de sí misma como actor. Una política mesiánica (no impolítica), en la que existe política después de la ruptura, es aquella en la que vencer al anticristo implica todavía una política compleja en la que “el león yacerá con el cordero”.]

Así como no existe el actor político preestablecido, tampoco existe el actor político bajo esta idealización del paradigma de lo “mesiánico”, bajo la cual sólo es mesiánica la

utopía de terminar de manera absoluta con las contradicciones sociales y establecer la plena liberación de la humanidad. Es decir, se piensa aún que el actor político revolucionario surge no como una construcción material adscrita a cada circunstancia histórica, sino como “encarnación” de la idealidad de la teoría crítica abstracta. En este sentido, afirmamos que no son las idealizaciones abstractas y trascendentes las que se encarnan en un sujeto, sino que es el actor político mismo el que debe llegar a encarnación de la materialidad misma de la exigencia de liberación mundana. Lo mesiánico es una construcción popular, comunitaria y no una entidad preestablecida, es la conformación histórica de la subjetividad misma en un apego a las exigencias de su presente. Lo claro está en que el mesías es precisamente la fuerza de retracción mundana del actor político, que implica una necesaria encarnación a través de la exigencia de los excluidos en una relación que va del singular a la comunidad y de la comunidad a una subjetividad mesiánica.

Lo que está en el origen de toda organización, colectivo, comunidad política o movimiento social como una unidad, es el sujeto que se decide por una exigencia y debe también buscarse al final, solo que en una forma acrecentada de unificación que pasa ahora por las exigencias particulares. No se puede vencer al Leviatán si lo mesiánico renuncia a la constitución de un cuerpo político popular a gran escala, pero no sólo para erigirse según la forma del Leviatán, sino porque debe permearlo todo, todas las cosas, para conformar un gran cuerpo comunitario. El mesianismo no se puede reducir en su realización a una deserción de la totalidad mundana en la que sólo un resto se salvará, sino en un movimiento popular, de masas y en la transformación de la realidad. Un movimiento social no enclaustrado ni una subjetividad militante exclusiva a una causa particular, sino generador de un movimiento de masas, popular, de subjetividades de cuerpo popular. Una lógica que va del eslabón mesiánico de la singularidad portadora de los muchos hasta construir la *efusión* mesiánica comunitaria para la conformación del cuerpo completo del mesías en el que el singular se encuentre con lo general en el esfuerzo de reparar su escisión. El mesías, abreviación del actor político, como el portador de una materialidad profunda no es simple, contiene una serie de relaciones complejas que explican la consistencia apretada de la categoría mesías.

Palabras finales para atravesar el umbral mesiánico de la interrupción

Hacia una brevísima reflexión sobre la posibilidad de una relación de lo mesiánico con el Estado, según la puesta en juego de su esencia.

La materialización del reino mesiánico comienza en aquella decisión irruptora que funda el actor político, decisión no sólo frente a una situación, sino una decisión por una causa, por una opción, decisión sobre su propio ser para pertenecer a otros y para entrar en el espacio de la acción política en donde la materia del cuerpo individual se abre a la metafísica de lo mesiánico y lo mesiánico a su materialización. Volvamos a lo que W. Benjamin afirma en el “Fragmento teológico-político”:

El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de los elementos esenciales de la filosofía de la historia. Con ello, da lugar a una concepción mística de la historia, cuyo problema es susceptible de exponer a través de una imagen. Si una flecha indica donde está la meta en que actúa la *dynamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de una intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la Humanidad en libertad se aleja de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que solo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso; siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero un efímero en su totalidad, en su totalidad espacial y temporal, a saber el ritmo de la naturaleza mesiánica. Pues la naturaleza es sin duda mesiánica desde su condición efímera eterna y total (Benjamin; 2012:127-128).

Si el mundo profano está movido por la búsqueda de la felicidad y la intensidad mesiánica se mueve hacia otra dirección, no queda más que, en este espacio de acción, lo mesiánico se adecue en su irrupción a nuestra mundanidad, surja de nuestra misma naturaleza. Irrumpir en el mundo significa ya adoptar una acotación mundana. ¿Acaso no es por la intensidad misma de lo profano, por su lógica, donde adquiere una dimensión mesiánica, que quiere ser cumplido en el mundo y no permanecer trascendente? Una vez

que lo mesiánico irrumpe en el mundo profano, éste adopta una naturaleza de lo efímero, pero a la vez la condición natural se vuelve mesiánica.

La intensidad mesiánica que desea realizarse requiere un pequeño quiebre del mundo profano, ya que no puede simplemente adecuarse al mundo tal como lo conocemos. Opinamos que es a través de esa ruptura y de la interrupción del actor político que “el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino (ibíd: 127)”. Lo profano puede dar un giro en su profanidad (el régimen profano de lo histórico) hacia lo mesiánico. El comienzo de este giro debe darse necesariamente por una ruptura en la que lo mesiánico se hace profano, contingente, efímero y lo profano se hace mesiánico. Esa ruptura es provocada por los actores y en cada singular en quien ocurre y se retrae dicho drama. Ocurre una ósmosis entre lo profano y lo mesiánico. Es un hecho que lo profano “no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa (ibíd: 127-128)”. Lo realmente mesiánico, el mesianismo como suceso, sólo podrá realizarse, librado del reino como *télos* inalcanzable que se persigue, como aproximación profana. El reino mesiánico, a través de su única posibilidad de existir, es decir, en el mundo, es la irrupción-interrupción, el comienzo de la transformación misma de la naturaleza y de lo mesiánico. La restitución integral religiosa, que es paradigma de la restitución mundana, se fusiona con la materia por medio de una transformación que comienza con la irrupción del actor histórico, del mesías. Como sucede con la encarnación, donde la religión soluciona su misterio en la materialidad, así también ocurre con la restitución integral de la religión donde incluso ya no es paradigma de lo mundano, sino que en el mesías la restitución religiosa es la restitución mundana.

Ahora la profanidad, propia de la humanidad, en donde aspira a la felicidad, adquiere su carácter mesiánico por la interrupción del actor mesiánico mismo. El tiempo mesiánico no es aquí estrictamente un tiempo, sino materialidad y por tanto su temporalidad cae de la eternidad al acaecer de la naturaleza, de los cuerpos. Por lo mismo el tiempo mesiánico, que es el actor mesiánico (el único tiempo real), es todo un tiempo eterno abreviado y aplicado a la mundanidad. Ya no existe, pues, una continuidad lineal de la historia, sino que existen rupturas de los actores de transformación que se insertan en la historia como un lapso eterno de tiempo provisorio, en el que el reino mesiánico tiende a

desplegarse mediante el orden profano y, así, consumarse. Esta mundanización de lo mesiánico ocurre porque ahora la naturaleza misma urge de redención y surge desde su reclamo lo mesiánico. El actor de la transformación debe ser comprendido en su correcta estructura y temporalidad, que está inscrito en lo profano y donde el reino adquiere vigencia. Una vez dada una irrupción mesiánica y el despliegue de su negatividad el reino mesiánico se contrae al gobierno (una *oikonomia*), su carácter escatológico se ha difuminado aunque pueda persistir como religión pero sin interrupción política, tal como ha sido con el cristianismo. Entre la historia concreta de las irrupciones transformadoras no existe continuidad alguna, sino mediante la vinculación de su índice mesiánico. No existe para el interruptor un largo plazo porque en tanto surge como ruptura histórica es discontinua, al menos que se eternice, pero este mesianismo profano actúa en lo provisorio. Otros actores vivirán lo que en el ahora concebimos como el largo plazo que persigue a la escatología, que no es la temporalidad del interruptor del *tiempo-ahora* y su conexión será por una discontinuidad.

El mundo mesiánico, bajo la profanidad, se cumple, se realiza, en el terreno y *ritmo* de la felicidad (es decir, del cuerpo), en la satisfacción de la materia, pero no se trata de la materia sin más, sino aquella mesiánica que aparece como exigencia de justicia al otro, de los oprimidos, la que se expresa en la encarnación. Lo mesiánico, nos dice Benjamin, que pertenece al ámbito profundo de la interioridad, no tiene cumplimiento ni final como el de la satisfacción de la felicidad, sino que sufre la irrealización que no pertenece a este mundo. Lo mesiánico en aquel sentido sufre y padece su incumplimiento al que la religión transmundana y la profanidad misma lo someten en su estructura eterna y paciente del tiempo futuro: “pues en la felicidad todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que solo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento (ibídem)”. Sólo el mundo terreno puede proporcionarle al reino mesiánico la posibilidad de un cumplimiento o, más todavía, lo profano es único terreno de su realización. De la misma manera, es en lo mesiánico donde lo profano encuentra su salvación y su consumación total, da lugar a otra vida transformada de lo profano. Quizá este sea el secreto más íntimo del pensamiento mesiánico, que ha sido formulado como una intensidad infinita sólo para ser cumplida en lo profano, una vez que se ha redescubierto lo

infinito en la materia. Su misterio se revela en la irrupción mesiánica en el mundo profano, pero como ruptura, es decir como actor político liberador, portador del espíritu y exigencia total de los oprimidos, el rugido de la materialidad que se ha hecho ya espiritual, espíritu viviente, naturaleza mesiánica. Es así que lo mesiánico y lo sagrado se descubre emergente en la materia, en la naturaleza. Como cuando Pablo habla de los gemidos y los dolores de parto de la creación:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha manifestado en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (*Rm* 8, 18-23).

El gran filósofo y exegeta Porfirio Miranda, había puesto en conexión, en su *Marx y la Biblia. Crítica al a filosofía de la opresión*, este pasaje de Pablo con las primeras formulaciones que Marx había hecho de su noción de materia:

Entre las propiedades innatas de la materia, la primera y la principal es el movimiento, pero no solamente como movimiento mecánico y matemático, sino más bien como instinto, espíritu vital, tendencia, tormento (para emplear la expresión de Jacob Boehm) de la materia (Marx; 2014: 162).

En la crítica a los jóvenes hegelianos, Marx va rescatando las relaciones que en las abstracciones de la religiosidad han perdido su carácter terrenal: “Su amor humano debe dejar sitio al amor religioso; su deseo de felicidad terrena a las aspiraciones hacia la felicidad eterna; la satisfacción profana, a la santa esperanza; la comunión con los hombres, a la comunidad con Dios (ibíd: 216). El trasfondo está en que la naturaleza y la condición terrenal de la humanidad surge el verdadero espíritu de la redención. Se trata, entonces, de una especie de regeneración de lo profano, que es precisamente su estado de corrupción lo que exige lo mesiánico y donde éste descubre su sentido verdadero a través de la materialidad que habita en lo profano y que es donde surge este mesianismo materialista, es

decir, de las relaciones de encarnación de lo común en lo singular, del amor y la justicia con el otro. Lo que ha de transformarse es pues lo profano, el mundo, la creación que por la causa del hombre ha devenido en vanidad y corrupción. Como el mal ha entrado en el mundo por el hombre, es por el hombre que la redención llega, por el mesías, y es entonces que por el elemento de la materialidad humana (un aspecto de la naturaleza que adquiere una espiritualidad vital en su relaciones con los otros) la naturaleza misma en su profanidad y fugacidad se descubre mesiánica, en la potenciación que le da a la carne la encarnación. La humanidad en su transformación mesiánica de encarnación de los oprimidos transforma a partir de sí, de su condición material, corporal, lo profano y el estatus de la naturaleza misma. Esta condición efímera y perecedera es la patria de lo mesiánico, porque sólo en su fugacidad, en su condición finita de la carne, es que se abre lo mesiánico en la disposición misma en el mesías de su materia, de su cuerpo.

Una vez que la transformación de lo profano y su giro hacia lo mesiánico se ha dado por la irrupción desde la naturaleza, la carne, la subjetividad accede al elemento nodal de toda transformación y al núcleo de una organización de un mundo plenamente mesiánico, humanizado. Pero como todo, aunque mesiánico, se conduce sobre lo terreno, las formas, instituciones y dispositivos continúan ahí, pues este evento mesiánico material no tiene que ver con la imagen donde toda opresión y rasgo del mundo antiguo desaparece mágicamente, sino lo que ha llegado, lo que ha advenido es el sujeto que ha encarnado a los otros, los hombres encarnados, éste tiene que recomponer lo profano mismo.

El mesías interrumpe la historia, le pone fin, pero la irrupción es fin y si es un auténtico final político-apocalíptico, es una opción, el rasgo de un nuevo tipo de negatividad y el sentido mesiánico de la apocalíptica, que entrevé un tiempo que despliega la ruptura y el final. El instrumento para finalizar la historia se ha convertido en *fundamento negativo* y como negatividad se expone a su comprobación al mundo, es decir, tiene que demostrarse en el gobierno y en el Estado o por lo menos pasar por ellos para suprimirlos. Proporciona la opción de ruptura exclusiva para su presente, se vuelve opción de una posible elección, misma de una política que abraza lo que para el pensamiento parece una contradicción: una política mesiánica como realización de una negatividad, de una finitud que ha de cumplirse y acaecer con el mundo profano.

La ruptura revolucionaria es la presentación de una opción a la que le es inseparable una elección, una decisión. Que la metafísica de lo mesiánico se realice a través de una subjetivación (el mesías) es resultado de su intensidad misma y se presenta como opción a elegir dentro de la espectralidad de lo mesiánico, la posibilidad de una definición, y como tal le es inherente un sentido herético, una *haieresis*.

El ocaso y el final en el que las cosas mundanas encuentran su realización es el propio que exige el reino mesiánico. De esta forma, el reino mesiánico busca su realización en la condición efímera de la naturaleza, se vuelve material porque ahí descubre el terreno de su intención de llevar las cosas a su ocaso que comparte con la naturaleza que, en este sentido, es mesiánica. Continuando la tesis benjaminiana, afirmamos que un elemento fundamental es que el reino mesiánico tiende a su realización histórica, que se somete en su propio impulso a la materia contingente y efímera y que se reconfigura para realizarse. El caer al mundo de la idea metafísica del reino también transforma la historia. La historia ya no es conducida por el régimen de la profanidad, pero tampoco el reino de dios es su meta ni éste permanece fuera de la historia, sino que se realiza por su interruptor mesiánico. Quien conduce el mundo profano a su liberación, que ya no tiene la forma de una meta sino de una presencia interruptora, es la subjetividad mesiánica, en quien la idea trascendente del reino se cumple a través de su metafísica materialista en la que encarna a la comunidad. La comunidad aunada a su término mesiánico, ahora se constituye como cuerpo político. En esta configuración ha logrado en materia la estructura misma que todo Estado ha usurpado siempre, el de contener un pueblo, representarlo, sólo que en el cuerpo mesiánico ha arrebatado la esencia del Estado y la ha realizado en pura materia encarnada.

Este mesianismo tiene otra estructura que aquella de la escatología que comprende el tiempo mesiánico en un “ya y un todavía no”²⁰, pues es un mesianismo completamente

²⁰ El pensamiento judío como cristiano han distinguido una doble estructura del tiempo escatológico, bajo la unificación de lo que en apariencia se entiende como una contradicción, donde el tiempo mesiánico se cumple en parte, pero con la reserva de que permanece un resto incumplible o postergado al tiempo futuro. Bajo la conocida fórmula del “ya y todavía no”, han hecho de un tiempo dos tiempos y, así, han mutilado el sentido interruptivo y la fuerza política del mesianismo que seguramente el fundador del cristianismo intuían a la perfección y no encontraban contradicción en el hecho de decir: el reino mesiánico no es de este mundo y al mismo tiempo exclamar que el reino mesiánico está entre nosotros. Una nueva categoría aparece como el centro gravitacional hacia el que se precipitan inmanencia y trascendencia, reino mesiánico y mundo profano. Estas distinciones, esta bifurcación, se contrae en el mesías y en él se resuelve la separación de estos dos mundos.

sumergido en lo profano, que precisamente reconduce profano mismo a lo mesiánico. Tanto lo profano como el reino se reconducen en el sujeto de la acción política transformadora que hemos de denominar mesiánica, por la metafísica material del reino como relaciones comunitarias que articula y condensa.

Este materialismo abre lo mesiánico al ámbito de su cumplimiento provisorio (la única forma en que lo mesiánico puede cumplirse) su instauración y su despliegue en este mundo. Así que la construcción del reino mesiánico es arrebatada de las manos de la escatología y la idealidad trascendente para pertenecer a la humanidad y la humanidad en su conformación irruptora de actor político mesiánico. Dicho arrebato sucede en el emerger del actor transformador de la historia que en el momento mismo de la irrupción retrae toda metafísica del reino a sí mismo y la abre para sí mismo. En su revelación, lo mesiánico surge a lo profano, cae a la contingencia y sólo puede parodiar su idealidad utópica una vez que se encarna, se convierte en una negatividad que ahora se pone a prueba, se desarrolla. Es decir, pensar el mesianismo como una “negatividad configurante” nos lleva al terreno inevitable de la organización política y nos sitúa en el problema de pensar el mesianismo como verdadero paradigma de lo político, más allá de la condición impolítica y anárquica en la que las reflexiones filosóficas de actualidad lo contemplan y en las que se ha truncado, según nuestro parecer, la lógica del mesianismo. Pero como la interrupción mesiánica no se refiere a un cambio fenoménico del estado objetivo de las cosas, lo que instaaura está en relación y sujetado al actor político, el portador de la interioridad mesiánica y de la mundanidad efímera, en el que se amalgama la naturaleza mesiánica.

De esta manera aparece el problema ineludible del Estado que en el advenimiento de lo mesiánico se ha puesto en cuestión y se ha revelado, más allá de la esencia de su ser dominador, una nueva relación política lo excede y realiza su esencia. La transformación mesiánica subyace a todo cambio revolucionario, su praxis opera en los niveles estructurales del mundo profano y es por esto que necesariamente toca la sustancia de las instituciones de opresión. El evento mesiánico no es el derrumbe fenoménico y épico de las cosas de este mundo, se trata de una irrupción profunda no por lo espectacular de lo que pueda erigir, sino por hasta donde su transformación profundice en todas las apariencias de lo profano. Pero como ya se ha insistido en el último capítulo, el hecho significativo del

mesianismo es la encarnación. La encarnación es la forma en que una transformación persiste en y a través de lo profano. Esta nueva materialidad mesiánica, naturaleza más que naturaleza o incorporación de otra naturaleza que la consagra con un espíritu que surge de una relación ética con otros cuerpos. Metafísica materialista del mesianismo, que es el acontecimiento como el surgir a un evento, como encarnación del otro y como encarnación de ese mismo evento, es ya un *instituir* que se tiene el impulso de persistir e irradiarse. Cualquier movimiento de ruptura que quiera persistir tendrá que vérselas con la organización en niveles bien profanos y tarde o temprano con el Estado. Más allá de toda concepción del Estado moderno y de la macro institución del poder como determinación, aquí la cuestión se remonta al espacio al que entra la persistencia de la ruptura mesiánica.

¿Comienza, así, la constitución, la esencia, del fundamento de un posible “Estado” mesiánico, de toda organización que pretenda hacer persistir la acción de transformar la realidad y ser efectiva? Nuestra concepción es la siguiente: el Estado, el verdadero Estado en cuanto su esencia, si se nos permite hablar así, no existe sin encarnación de la comunidad y la subjetividad mesiánicas. El popular *corpus* mesiánico está más allá del Estado en cuanto está más acá del Estado, en cuanto este *corpus* contiene las relaciones mesiánicas de encarnación y así realiza la esencia del estado en materia y en ella se diluye. Puede advenir entonces una verdadero instituir legítimo. La institución no puede hacer lo mesiánico permanente ni propiamente realizarlo, sino que mientras exista la encarnación mesiánica la institución adquiere sentido y es verdadera. Cuando acontece la encarnación las formas institucionales se vuelven secundarias, porque estas se retrotraen a la encarnación que las instituye y las rinde reales, materiales, encarnadas.

Una vez que una ruptura mesiánica se ha irradiado en un pueblo y se convierte en su sentido común, en su religiosidad, esta no puede sino permear y comenzar a asentarse y le es inherente exigir que funja como la nueva estructura de su instituir. Lo mesiánico, en cuanto su encarnación de los oprimidos, es más que el Estado como macro institución objetiva y “universal” pues así realmente es una escisión de la materialidad mesiánica. Sin embargo, como la unificación de lo singular y lo general, en el cuerpo mesiánico se realiza la esencia de aquello que llamamos Estado. No es que el mesianismo necesite del Estado, sino que él lo comienza a gestar embrionariamente desde el momento de su irrupción y de

la incorporación de los oprimidos en su cuerpo, su esencia de forma material. Si el propósito del Estado es en última instancia contener a todo un pueblo, organizándole bajo la idea de que es un lugar objetivo de la realización del pueblo mismo (que como sabemos continuamente se escinde de los cuerpos, y del pueblo, incluyéndoles para su dominio), el mesías realiza esta operación a ras de tierra, de forma efectiva y desde el singular, le da realidad en la encarnación del pueblo y del pueblo que confirma su encarnación consagrándolo, encarnándolo, conformando así el cuerpo extenso del mesías-pueblo: un organismo viviente lleno de encarnaciones mutuas de la comunidad en lo singular. Entonces, la esencia del Estado como condensación de lo particular en lo general, de la pluralidad en una unidad, no le es ajena a la lógica mesiánica y es su realización perfecta en cuanto que es real por su materialidad. En este sentido, el Estado no se le presenta como algo propiamente fuera de sí, sino que la ruptura mesiánica con su *corpus* de encarnación (las relaciones de encarnación entre subjetividad-pueblo) contiene de forma inmanente la esencia del Estado en cuanto la conformación de un pueblo, antes de toda legislación e instituciones de otra índole. Dada una encarnación mesiánica del pueblo en el singular y del singular en el pueblo, logrando una condensación por la consagración material y ética, las apariencias institucionales, la leyes y demás organismos se vuelven solo aparentes frente a la realidad material que realiza la esencia de un Estado legítimo y sólo bajo esta base material las estructuras de organización de la comunidad para la vida en común podrán generarse o devenir inmanentes a la comunidad, emanadas de ella. El pueblo no existe para el Estado, es el Estado el que es creado para la comunidad. Y por esto una conformación de relaciones mesiánicas como las que hemos intentado presentar aquí puede crear y hacer del Estado, es decir su instituir, una existencia encarnada, porque este sería sus relaciones recíprocas de encarnación.

En esta nueva forma de la materialidad y el cuerpo mesiánico puede hacerse posible y real en el mundo profano y, a la vez, es el tejido del reino mesiánico. Ahora el reino mesiánico, contraído a su más acá de la materialidad, no es el ideal infinito que el gobierno mundano debe alcanzar sin jamás lograrlo, sino precisamente la persistencia y contención de la encarnación mesiánica. El reino mesiánico, de esta manera, adviene antes del Estado, está debajo de todo instituir. Pero como la irrupción mesiánica no es un corte a raja tabla del orden antiguo, no es el terreno limpio de la nueva e inmaculada construcción, sino el

comienzo y despliegue de la transformación, ahí donde el régimen de la dominación reinaba, tiene primero que erigir el reino en el gobierno, es decir, colmarlo de la materialidad mesiánica, llenar todo de sus relaciones de encarnación y sobrepasarlo. Sólo de esta manera es que lo mesiánico entra por lo más profano, parodia misma del Dios que se ha humillado para revelarse al mundo, para excederlo, estar sobre él, atravesándolo y tornándolo menos poderoso.

Como afirmaba F. Rosenzweig, “es necesario que el judío esté en el Estado, porque el Estado no puede estar en el judío (Rosenzweig; 2003:179)”. Esta concepción marca la actitud propicia del sujeto mesiánico. Sin embargo de esta actitud se abren dos vías de lo mesiánico. Por un lado el mesianismo podría ser la reserva en el mundo, aislado de la historia y del Estado que, sin derrocarlo, se retira a la eternidad del pueblo en existencia política paralela, en espera de la solución suprahistórica de las contradicciones. Esta vía es al final la que Rosenzweig denominaría “política mesiánica” en *La estrella de la redención*:

Así el pueblo de la eternidad tiene que olvidar el crecimiento del mundo: no le es lícito pensar en él (Rosenzweig; 1997: 389). No le es lícito reconocer en el hoy la resolución de las contradicciones, porque sería entonces infiel a la esperanza en la solución final de las contradicciones. Para conservar incólume la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo (ibíd.: 393). Y por eso la verdadera eternidad del pueblo eterno tiene que permanecer siempre ajena al estado y a la historia universal, y hasta serles enojosa (ibíd.: 396).

Aquí recobramos el encuentro que se da entre la profanidad y lo mesiánico, en donde sobre la base de la encarnación, se realiza lo mesiánico en el mundo y, entonces, la irrupción en el mundo lo hace entrar a lo histórico para cambiar su rumbo. Se apodera, así, de la historia y la abre a lo eterno por una ruptura, una incisión en el tiempo, que cambia la estructura del tiempo y de la eternidad para operar dentro y poderlo exceder. Para esta nueva estructura del tiempo mesiánico, lo mesiánico eterno no es la eternidad, el pueblo encarnado mesiánicamente se lanza a la verdadera aventura de sus exigencias, se realiza en todas las cosas y se cumple en este tiempo histórico para realizarse según el ritmo profano en el que está inscrito y que ha cambiado no para volverlo eterno y sagrado sino para hacer a la eternidad accesible a los hombres. Este tiempo mesiánico, con su dialéctica de la

interrupción y su reino materialista, desborda las instituciones al hacer emerger en ellas su esencia materializada en las relaciones mesiánicas, se cumple, se realiza y se *termina*, como eternidad fugaz, falible, provisorio. Pues su irrupción radical en el mundo hasta lo más profano lo ha arrojado a esta caducidad, pero ella misma le permite revelarse por completo, es decir cumplirse, otorgándole un final, un sello que en última instancia tiene su raíz en la carne. Ese es el tiempo mesiánico del dios que se ha hecho humano de una vez por todas, que habiéndose encarnado tiene también que perecer, ser provisorio, y eso significa que ya vino al mundo.

Otra vía de pensar la relación del mesianismo con el Estado es la que restituye el mundo a su materialidad mesiánica. Si bien el Estado como institución objetiva y externa no es la realidad de un pueblo, como sí lo pensaba Hegel, no se trata, sin embargo, de que el lugar de lo mesiánico sea exclusivamente el retiro de un “resto” (como en caso del lugar histórico de la iglesia cristiana) dentro y que pervivía con el Estado como cosa distinta a éste. Por el contrario, se trata de retomar el elemento apocalíptico y negativo del mesianismo que no pudo dejar sobrevivir un Estado que sea distinto del cuerpo mesiánico de la encarnación, que se comienza a generar en la irrupción-interrupción del actor político popular. Son los sujetos los que deben constituir el Estado y no el Estado constituirnos como sujetos. La posición de Rosenzweig de una política mesiánica como un pueblo eterno que se sustrae del Estado, pero persiste a la par de éste, ¿no deja todavía de pie el viejo Estado? ¿No la retirada a la temporalidad de lo eterno es el aislamiento de lo mesiánico y su renuncia a la transformación?

La disolución del Estado no es su desaparición sino su restitución a su materia mesiánica, lo que lo excede y lo reduce. Que quede reducido en la subjetividad el Estado como institución y en cambio la institución sea colmada de corporalidad mesiánica. ¿Para la ruptura mesiánica y su *corpus* político, “Estado” ahora podría significar la instauración de una negatividad, contención de la materialidad mesiánica en movimiento mismo, haciéndose siempre *ungible*, mesiánico?

¿Es posible, entonces, un Estado mesiánico? Quizá sí, pero sólo como materialidad de la encarnación, es decir, haciendo realidad su esencia y sometido a la profanidad del mundo mediante la cual el mesianismo materialista es posible. Bajo esta situación el

instituir al que puede aventurarse este mesianismo profano parece bastante frágil, sobre todo porque al final depende de lo humano y de la carne en lo profano. En este caso lo mesiánico que podría sostener algo como un Estado es endeble y pequeño, pero justamente esa condición es la que puede penetrar en las formas del mundo para transformarlas y mientras la materialidad mesiánica se mantenga podrán las estructuras de una institución sostenerse. Al final parece que no hay lugar fuerte para la realización de lo mesiánico fuera de las relaciones que denominamos de encarnación, porque apelar a otro tipo de determinaciones bajo la forma puramente institucionalista extrema y del derecho que pudieran garantizar la permanencia de lo mesiánico sería precisamente el comienzo de la deshabilitación de lo mesiánico, es decir, una desencarnación de la política. Quizá sólo el instituir sostenido por el esfuerzo persistente y endeble de las relaciones mesiánicas, destinado a durar sólo mientras dure la encarnación que en la relación singular-comunidad está construida, puede lograr una abreviada durabilidad. Aunque la condición materialista de este mesianismo esté destinada a perecer, en su estatus de provisorio encuentra un simulacro de eternidad porque es ahí el pequeño ámbito en el que puede realizarse la encarnación del oprimido y realizar justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia.
- Agamben, G., 2000, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, Giorgio, 2001, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, G., 2008, *El reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Agamben, G., 2010, *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma.
- Agamben, G., 2010b, *Signatura rerum. Sobre el método*, Anagrama, Barcelona.
- Agamben, G., 2011, *Desnudez*, Anagrama, Barcelona.
- Agamben, G., 2012, “La liturgia y el Estado moderno”, en *Teología y lenguaje*, Las cuarenta, Buenos Aires.
- Agamben, G., 2012b, “Il messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”, en *La potenza del penseiro*, Neri Pozza, Vicenza.
- Agamben, G., 2013, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo, Argentina.
- Agamben, G., 2015, *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo Sacer, II, 2*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G., 2016, *Che cos'è la filosofía*, Quodlibet, Italia.
- Benjamin, W., 1993, *Metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona.
- Benjamin, W., 2008, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México.
- Benjamin, W., 2016, *Libro de los pasajes*, AKAL, España.
- Benjamin, W., 2012, *Agelus Novus*, COMARES, Granada.
- Benjamin, W., 2012a, *Escritos políticos*, ABADA Editores, Madrid.
- Benjamin, W., 2012b, *Origen del Trauerspiel alemán*, Editorial Gorla, Buenos Aires.
- Benjamin, W., 2015, *Sobre el amor y temas afines. Un problema europeo. Fragmentos y esquemas*, Gorla, Buenos Aires.
- Bloch, E., 2017, *El principio esperanza*, T. III, Trotta, Madrid.

- Buber, M., 2006, *Caminos de utopía*, FCE, México.
- Duch, Ll., 2014, *Religión y política*, Fragmenta Editorial, España.
- Dussel, E., 1969, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI-CREFAL, México.
- Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
- Dussel, E., 2012, *Pablo de Tarso en la Filosofía política actual y otros ensayos*, San Pablo, México.
- Dussel, E., 2015, *Filosofías del Sur*, Akal, México.
- Feuerbach, L., 2013, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid.
- Hegel, G. W. F., 2018, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid.
- Hobbes, Thomas, 2014, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.
- Illich, I., 2016, *Los ríos al norte del futuro*. Entrevistas con David Cayley, Edición de Jean Robert.
- Kantorowicz, Ernst, 2012. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología medieval*, AKAL, Madrid.
- Kelsen, H., 2004, *Ensayos sobre Jurisprudencia y Teología*, Fontamara, México.
- Knohl, I., 2004, *El mesías antes de Jesús. El siervo sufriente de los escritos del Mar Muerto*, Trotta, Madrid.
- Koselleck, R., 2003, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-textos, Valencia.
- Laclau, E., 2010, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires,
- Lévinas, E., 1987, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- Lévinas, E., 2004, "Textos mesiánicos" en *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid.
- Löwith, K., 2007, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires.

- Marx, k. –Engels, F., 1974, *Sobre la religión*, Sígueme, Salamanca.
- Marx, K., 2008, *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, Anthropos, Barcelona.
- Marx, k., 2010, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, COLIHUE, Buenos Aires.
- Marx, K., 2013, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Pre-textos, Valencia.
- Marx, K. – Engels, F., 2014, *La sagrada familia*, AKAL, España.
- Miranda, P., 2008, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, UAM-I, México.
- Miranda, P., 2013, *El ser y el mesías*, CEFMiranda, México.
- Mouffe, Ch., 2007, *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires.
- Negri, A. –Hard, M., 2011, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, AKAL, Madrid.
- Peterson, E., 1999, *El monoteísmo como problema político*, Mínima Trotta, Madrid.
- Peterson, E., 1966, *Tratados teológicos*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Prodi, P., 2008, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Katz, Buenos Aires.
- Prodi, P., 2014, “Corrupción en la iglesia: ¿existe una era constantiniana?”, en *Concilium* (358), pp 83- 96.
- Rabinovich, Silvana, 2010, *Palestina/Israel: la pequeña puerta por la que, a pesar de todo, aún puede entrar el Mesías*, en http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-08/rabinovich_mesa_8.pdf.
- Rosenzweig, F., 1997, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca.
- Rosenzweig, F., 2003, *Confluences, politique, histoire, judaisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Scholem, G., 1976, “El sentido de la Torá” en *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, México.
- Scholem, G., 2004, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Mínima Trotta, Madrid.
- Scholem, G., 2000, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo” en *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid.
- Schmitt, C., 2005, *Nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum eu ropaeum*, Struhart y Cía, Argentina.

- Schmitt, C., 2008, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Fontamara, México.
- Schmitt, C., 2007, “El Führer defiende el derecho”, en Yves-Charles Zarka, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Antropos, España.
- Schmitt, C., 2009, *Teología política*, Trotta, Madrid.
- Schmitt, C., 2013, *Teoría del partisano*, Trotta, Madrid.
- Taubes, J. 2007, *Del culto a la cultura*, Katz, Buenos Aires.
- Taubes, J., 2007b, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid.
- Taubes, J., 2010, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Ticonio, 2009, *Libro de las reglas*, Ciudad Nueva, España.
- Voegelin, E., 2014, *Las religiones políticas*, Trotta, Madrid.
- Žižek, S.-Gunjević, B., 2018, *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis*, AKAL, España.