



ISSN 1850-2512 (impreso)
ISSN 1850-2547 (en línea)

UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Documentos de Trabajo

Universalidad, política y mesianismo: el "pueblo
de Israel" como concepto teológico-político

N° 286

Emmanuel Taub

Departamento de Investigaciones
Mayo 2013

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

I

En 1995, en su trabajo sobre el *Homo sacer*, Giorgio Agamben analiza desde una perspectiva biopolítica la idea de “pueblo”. Allí propone que para pensar su significado político se debe tener presente los dos sentidos se contienen dentro del concepto de “pueblo”: por un lado, lo que llama el conjunto *Pueblo*, como el cuerpo político integral, mientras que, por otro lado, el subconjunto *pueblo*, aquel que es entendido como la multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos. “Pueblo –escribe Agamben– es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos.”¹

Agamben sostiene que en el concepto “pueblo” se reconocen las parejas categoriales que definen la estructura política original: «*nuda vida*» (*pueblo*) y «*existencia política*» (*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoè* y *bios*. Y es de esta manera como el “pueblo” lleva consigo la fractura biopolítica fundamental.

Ahora bien, retomando la problemática biopolítica sobre la idea de pueblo, al mismo tiempo que recuperando y repensando los postulados de Agamben, proponemos aquí analizar la idea de pueblo pero desde la perspectiva del pueblo del Antiguo Israel para observar de qué forma se construye la idea de “pueblo judío” y cómo, desde allí, entender la dimensión impresa en el sentido mismo del pueblo judío a la luz de la tesis agambeniana. De esta manera, diremos que es el pueblo de Israel, “*Am Israel*”, la idea desde la que podemos pensar al pueblo como “estructura política originaria” para observar, a la luz de esta categoría, qué es lo que ocurre con la fractura biopolítica fundamental planteada por el filósofo italiano.²

Entenderemos, entonces, al pueblo de Israel como categoría política y teológica que, a través de su devenir histórico, llega hasta nuestro tiempo arrastrando en su pasaje los conceptos políticos secularizados que hacen a la teoría política moderna. El pueblo de Israel, desde la concepción bíblica, no es –como diría Agamben– ni el *popolo* italiano, ni el *peuple* francés, ni el *pueblo* español; como tampoco lo es el *people* inglés ni el *Volk* alemán. Es el pueblo elegido por Dios, desde la exterioridad de quien lo nombra y consagra, que se reconoce a sí mismo generando y conformando su propia identidad desde la existencia de un pacto entre el mismo Dios y el hombre.

Es así que intentaremos desarrollar aquí dos vertientes de análisis sobre este concepto: por un lado, la dimensión político-nacional y sacerdotal-espiritual que se alojan en su conformación y marcan su existencia. Y por otro lado, la manera en que se sale del ensimismamiento onto-teo-lógico para hacerse como universalidad, como concepto universalizado.

II

El pueblo de Israel es en sí mismo, como resultado de los pactos que hacen a su existencia, al mismo tiempo pueblo-de-sacerdotes y pueblo-de-guerreros.³ Esta doble dimensión contiene el sentido de lo teológico y lo político como dimensiones propias y constitutivas del pueblo y, como punto de unión en la búsqueda de una política posible, constituye la identidad mesiánica judía.

Es así que para entender la doble dimensión teológica y política del pueblo debemos analizar la figura de Moisés. Si en un principio Dios reconoce en la figura de Abraham, el primer hebreo, a su pueblo de entre el resto de las tribus fundando el primer pacto de identidad e identificación (en el nombre, en lo físico y en el compromiso de la fe), es con Moisés con quien renueva el pacto de con el pueblo y, al mismo tiempo, universaliza el carácter judío ya no hacia un sí mismo, sino hacia la humanidad toda, hacia el otro como totalidad. “*¡A ti te fue mostrado eso, para que sepas que el Señor Él es Dios y no hay nadie fuera de Él.*” (Deuteronomio 4:35). Moisés es un líder político que comprende el sentido anterior que lo trasciende y que está por encima de él. Es el sentido de unidad del pueblo, antes que el de líder como tradicionalmente se entiende. Y también, a través de su figura se produce la consagración del pueblo judío como un pueblo de sacerdotes. Un pacto renovado que apunta no sólo al sentido de pueblo sino al resto de los hombres y que podemos analizarlo a través de un triple movimiento.

1. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 226.

2. Para un análisis minucioso sobre la estructura de la filosofía de Agamben véase LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros: I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010.

3. Para un desarrollo del pacto de herencia y el pacto de identidad véase TAUB, Emmanuel. *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Buenos Aires - Madrid, Miño y Dávila Editores, 2008.

En primer lugar, Dios transmite, a través de Moisés, los Diez Mandamientos y las leyes para los hombres. Dios pacta con el pueblo de Israel: "Entonces Moisés tomó la sangre y la salpicó sobre el pueblo, diciendo: ¡Miren, la sangre de la alianza que el Señor selló con Uds. acerca de todas estas cuestiones." (Éxodo 24:8). Dios toma al pueblo como suyo para transformarlo en un pueblo de sacerdotes. La idea de santidad sobre este pueblo que se comienza a constituir. "Ustedes serán para Mi un reino de ministros y una nación sagrada" (Éxodo 18:6); "Sean santos, pues Yo, el Señor, Dios de Uds., soy Santo." (Levítico 19:2). Y también fueron dados los estatutos y derechos, las leyes morales en formas de mandamientos, y la consagración de Dios, como Dios Único y Uno, fuente del monoteísmo. Leyes de carácter moral que son la base del pueblo y que a su vez requieren la presencia de todo el pueblo. Como explica Emmanuel Levinas, el carácter de los lazos universales de la ley, en el marco de los Estados y las naciones, garantizan el lado-a-lado de los hombres, sin embargo, el carácter de los mandamientos (Éxodo) como de las leyes, que Moisés vuelve a repetir (Números y Deuteronomio), dadas por Dios exigen la presencia del pueblo, porque en el fondo, lo que están exigiendo es la garantía del cara-a-cara en donde "todo el pueblo está presente frente a todo el pueblo. Cada uno dirá Amén."⁴

Están presentes todos los hombres del pueblo y junto a ellos los extranjeros con los que conviven, así como también las mujeres y los niños. Todo el pueblo debe presenciar la ceremonia, tanto la primera vez que Moisés baja las leyes como en los momentos consecutivos a través de los años que tardan en atravesar el desierto y llegar a la tierra prometida. Porque el pacto entre Dios y el pueblo es también el pacto por la humanidad de los hombres. Por eso es necesario que incluya a los extranjeros (no-judíos), a los pobres, a los huérfanos y a las viudas. No es una cuestión de escritura solamente, sino también de lengua. Para que este pacto alcance su carácter universal.

Un pueblo de sacerdotes, junto a las leyes morales y la particularidad de que sea la palabra de Moisés, o sea, Dios mismo en su boca, el que cierra este pacto, el que le da el carácter universal al pueblo judío. Es por ello que la redención de la humanidad, desde la herencia del pueblo judío como pueblo consagrado por Dios, se encuentra en el respeto y en la observancia de sus derechos y ley. Dios entra en la historia y se coloca en la relación entre los hombres, Dios elige a Moisés y habla a través de su boca. Moisés es el único profeta al que Dios deja sus espaldas al pasar, mientras le cubre el rostro para que no muera (Éxodo 33:11).

Hermann Cohen, el gran filósofo judío del neokantismo, ha escrito que Moisés representa la doble relación para con Dios y para con Israel. Esta doble relación está dada por el papel del profeta como "instrumento" para la construcción nacional del pueblo judío, y por otro lado, como intermediario individual con la revelación de Dios a través del espíritu. Dios y Moisés tienen una relación que Cohen ha llamado de "inmediatez". Una inmediatez en su papel de representante del pueblo, lo cual lo convierte en "mensajero". Ocupación que trasciende al propio Moisés en el momento en que Dios le dice que le transmitirá todos sus preceptos, convirtiéndolo en "maestro".

El monoteísmo es el valor más profundo del pueblo judío, y para universalizarlo y consolidarlo, Dios, a través de Moisés, tuvo que despertar la conciencia nacional de un pueblo, a través de su propia figura. El pueblo judío como pueblo-de-Dios es un pueblo entre los pueblos, una excepción, un resto.⁵

Moisés es líder, intermediario y mensajero de Dios, maestro, pero sin embargo y ante todas estas cosas, Moisés es humano, es otro hombre más. Por ello también Moisés cae en el pecado y es castigado por Dios, quien de esta forma reafirma su humanidad; él es maestro sin palabra, no sólo en la dificultad para hablar, sino en su deseo de poder pasar sus saberes a todo el pueblo. Pero por sobre todas las cosas, Moisés resguarda la condición de pueblo sobre su propia figura, por sobre la figura de cualquier otro pueblo, "gracias al ser humano Moisés, queda protegida la espiritualidad de la revelación."⁶

4. LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2006, pp. 113 y 117.

5. El concepto de "resto" es fundamental en su vínculo con la idea de pueblo y del devenir de un tiempo mesiánico; a su vez, es preciso analizar este concepto en relación a las catástrofes atravesadas por el pueblo judío y su relación teológica con lo que queda y con el período exílico, en el que Dios modelaba a su pueblo: "la nación como tal será destruida, pero una pequeña minoría sobrevivirá de la catástrofe. Esos sobrevivientes, el resto, se volverán a Dios, ellos serán un pueblo sagrado, en ellos la elección será completada. El resto era un objeto de fe, una realidad futura, un elemento en la concepción de Isaías del nuevo tiempo..." Véase LINDBLUM, Johannes. *Prophecy in ancient Israel*, Oxford, B. Blackwell, 1962, p. 366.

6. COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, presentación de Reyes Mate y trad. José Andrés Ancona Quiroz, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 58.

En segundo lugar, es el hecho político en sí, en donde Moisés representa la figura militar de un pueblo judío que al mismo tiempo que sagrado es guerrero. El pueblo de Israel también es un pueblo guerrero que se va construyendo. Su historia desde la salida de Egipto hasta la llegada a la tierra de Canaán no es solamente un viaje, sino el desplazamiento de un pueblo que avanza y en ese movimiento destruye y atraviesa las tierras.⁷ Pero, a su vez, Dios va consagrando en este mismo transcurrir al pueblo como propio. Es la liberación de Egipto el elemento constitutivo del pueblo.

El pueblo judío, desde su Antigüedad, no es tan sólo un pueblo de sacerdotes que pervive desde la palabra, sino también un pueblo guerrero en donde descansan los usos de Dios para la guerra y un ideal político (teológico-político). El pueblo judío es santificación –pueblo de sacerdotes– y búsqueda política –como ejército que conquista y selecciona. Cuando Dios elige al “pueblo de Israel” como su pueblo, está construyendo lo que llamamos el *pueblo-de-Dios*, y así, sobre el pueblo, su herencia de normas morales, civiles y sociales que dan punto de partida a la historia del hombre en su vínculo con Dios como historia de la humanidad.

La historia del pueblo de Israel es la historia del devenir de los conceptos y ordenanzas que Dios le dio a Moisés y que éste explicó, *con la palabra de Dios en su boca*, al pueblo. Pero al mismo tiempo, ésta historia es el devenir de Dios a través de su ideal mesiánico, representado por el pueblo que lo lleva consigo. En este sentido, como afirma Hermann Cohen, el mesianismo es la forma en que frente a la destrucción, el destierro, el cautiverio y la existencia de una nación sin estado, surgió esta esperanza fundada en el más audaz valor humano.⁸

La idea o noción de “Pueblo”, desde la perspectiva aquí analizada, no va necesariamente unida a una tierra, porque el pueblo judío es *exilio* desde su concepción misma, y allí su carácter de unicidad, diferencia y universalidad. El pacto del pueblo judío es un pacto de Dios hacia el pueblo (como inspiración de una moral y por ello es el pacto del hombre con el hombre, pero desde su distancia de rehén, desde su lugar sobre mí, desde su idea de otro y desde la imposibilidad de su rostro) no con un gobernante. Y luego le es dada la ley⁹. Por eso, el peso sacerdotal del pueblo. Por eso, también, las palabras de Moisés traspasando su carácter profético a los ancianos. Pero al mismo tiempo, este pueblo es un pueblo guerrero y elimina al que Dios indica proclamando su unicidad y destruyendo a quienes con sus “prácticas horribles” en honor a ídolos desvían al pueblo. El pueblo consagrado por Dios es el fundamento del judaísmo.

III

El pueblo de Israel contiene en sí mismo búsqueda de universalidad. Universalidad que está dada en su propia conformación, como el pueblo que debe amar al extranjero, a la viuda, al huérfano y al padre; pero también universalidad dada por el devenir mesiánico que constituye, finalmente, su sentido de exterioridad. Esto es lo que llamaremos el «ser-mesiánico» de su existencia exílica.

Podemos ver entonces, tres posibles vías de interpretación, tres caminos para pensar la universalidad del pueblo judío desde nuestro tiempo: por un lado, a través de los postulados de Hermann Cohen, la relación entre revelación, monoteísmo, existencia ética y mesianismo. Por otro lado, en el sentido de la “oración” para Franz Rosenzweig y, finalmente, con Emmanuel Levinas, la lectura que hace del *sanedrín* –Tribunal Supremo–, para pensar cuál es el aporte del judaísmo hacia el resto del mundo.

7. Son sumamente interesantes, y confirman esta idea, las leyes de la guerra (Deuteronomio 20) que le fueran dadas a Moisés por Dios, y por éste al resto del pueblo. Estas leyes se dividen en aquellas que tienen que ver con la selección de los hombres para la guerra, como también, en la forma en que se hará la guerra y en las cosas que se tiene que evitar en ella. Estas leyes, sin embargo, son modificadas cuando se tienen que enfrentar contra aquellas ciudades que Dios da por heredad. Allí no quedará persona con vida. Se destruirá al Hethéo, al Amorrheo, al Cananeo, al Pherezeo, al Heveo y al Jebuseo (Deuteronomio 20:17). ¿Cuál es la razón para dicha excepción? Según las palabras de Dios, para que ellos no enseñen “para que no les enseñen las prácticas horribles que hacen en honor a sus ídolos, provocando que Uds. transgredan contra el Señor, Dios de Uds.” (Deuteronomio 20:18).

8. COHEN, Hermann. *La religión de la razón...*, op. cit., p. 189. Para ampliar el análisis sobre el mesianismo judío véase TAUB, Emmanuel. “El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley”, en *Pensamiento de los Confines*, número 26, Buenos Aires, Guadalquivir, junio de 2010.

9. Como bien remarca Alberto Sucasas ya la Ley misma tiene una dimensión doble constitutiva del pueblo judío y del tiempo, “la hermenéutico o textual (lectura e interpretación del texto sagrado, ante todo de la Torá, registro escrito de la teofanía) y el ético o histórico (relación entre los hombres a la luz de las exigencias y promesas de la Ley revelada). Constituye un indicio de la unidad subyacente a ambos dominios el hecho de que una sola palabra —Torá— designe tanto el universo prescriptivo de la Ley como el orden textual de la Escritura.” Véase su texto: “Entre Escritura e historia: el tiempo en la experiencia judía”, en SUCASAS, A., y ZAMORA, J. (Editores) *Memoria - política - justicia. En diálogo con Reyes Mate*, Madrid, Editorial Trotta, 2010.

El sentido de la universalidad que el pueblo judío debe exteriorizar hacia fuera de la “correlación” con Dios está contenida en su propia conformación, como el pueblo que debe amar al extranjero, a la viuda, al huérfano y al pobre; pero también universalidad dada por el devenir mesiánico que constituye, finalmente, su sentido de lo “por venir”. Esto es su «ser-mesiánico», constitutivo a su existencia.

Como hemos descrito, la figura paradigmática de la universalidad está dada a través de la lectura bíblica en la figura del “extranjero”. Se dice en Éxodo 22:20: *“No hostigues ni oprimas al extranjero pues extranjeros han sido Uds. en Egipto.”* Es así que a continuación, en Éxodo 23:9 se nos recuerda que *“... Uds. ya conocen los sentimientos de un extranjero, pues fueron extranjeros en Egipto.”* Es recurrente en la lectura bíblica encontrar el recuerdo de la esclavitud en Egipto. Se dice en Deuteronomio 10:18-19: *“Él hace justicia para el huérfano y la viuda, ama al extranjero proporcionándole pan y vestimenta. Amen al extranjero, pues extranjeros fueron Uds. en Egipto.”* Y finalmente, podemos pensar en las palabras que se nos dicen, e incluyen todos los elementos presentes hasta aquí, en el Deuteronomio 24:19-22: *“Cuando recojas la cosecha de tu campo, si olvidas alguna gavilla en el campo, no vuelvas a recogerla. Será para el extranjero, para el huérfano o para la viuda. Así el Señor –tu Dios– te bendecirá en todos tus emprendimientos. Cuando sacudas tus olivos, no recojas todo el esplendor tras de tí –serán para el extranjero, para el huérfano y para la viuda será. Cuando recojas las uvas de tu viñedo, no recojas los racimos incompletos –lo que quede será para el extranjero, para el huérfano y para la viuda será. Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto. Por eso te ordeno hacer esto.”*

Es en la obligación con el trato hacia el “extranjero” en donde debemos interpretar el sentido universal contenido en la constitución del pueblo de Israel. Y, además, en el mismo movimiento se incluyen también las figuras de la viuda, el huérfano y el pobre. Todos ellos no sólo son representadas como iguales, sino como aquellos que determinan por su marginalidad, su pertenencia y su miseria, la identidad del pueblo-de-Dios. Es allí donde se resguarda este sentido universal que cierra la fractura biopolítica originaria. Mejor dicho, esta fractura biopolítica profanada en su constitución histórica, ya que la originalidad creadora que desde la revelación conforma el sentido originario del pueblo-de-Dios no halla presente esta fractura.

Es en la figura del extranjero en la que Dios hace referencia a la humanidad venidera, la humanidad no-judía. Hermann Cohen, establece la conexión entre el particularismo judío –como “Pueblo elegido”– y el universalismo judío –como “unidad mesiánica de toda la humanidad”– a través de la idea de “Dios como aquel que ama al extranjero”. Ya que este extranjero es ante todo, el no-judío, pero está contenido en la Biblia, es hijo de Adán, “padre de todos los seres humanos”¹⁰ e hijo de Noé.

Según Cohen, entre Dios y el hombre existe una correlación, una relación de reciprocidad. Relación directa entre el espíritu del pueblo y el espíritu de Dios. Esta correlación se consolida y se basa en el espíritu que une a Dios y al hombre, a la razón teórica y a la moral. El amor es, según esta concepción, la expresión más íntima de la correlación; el conocimiento es el que esclarece de manera más exacta la intimidad de la relación; el espíritu de conocimiento en el lazo que une a Dios con el ser humano: “La correlación de Dios con el ser humano, tal como la establece la creación y la revelación, exclusivamente adquiere su cabal significado cuando acepta las exigencias morales.”¹¹

¿Cuál es, entonces, la esencia de la moralidad? la moralidad consiste en esta correlación entre Dios y el ser humano. Pero sin embargo, esta correlación no puede consumarse si antes no se consuma la correlación entre un hombre y el otro, “la correlación entre Dios y el ser humano es, en primer lugar, la correlación del ser humano, en cuanto prójimo, con Dios.”¹² Es ésta, según el filósofo alemán, la correlación que convalida el sentido de la religión. Es en la importancia que plantea el problema del prójimo, por el cual la religión entra en los campos de la razón como razón en la moralidad. Es así que no es posible escindir ética y religión, ya que parten del concepto del prójimo.

La conciencia nacional apela primero al israelita que sin embargo encierra en sí misma un doble sentido. Este doble sentido deviene del origen, ya que es tanto hijo de Adán como hijo de Abraham. Es por ello que la antinomia entre israelita y extranjero quedaría saldada para el filósofo a través de la idea de *forastero residente*. Este forastero que viaja y se relaciona con el pueblo es el que ha tomado el sentido de *huésped*.

10. COHEN, Hermann. *El prójimo*, trad. Andrés Ancona, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, p.8.

11. COHEN, Hermann. *La religión de la razón...*, op. cit., p. 71.

12. *Ibidem*, p. 88.

Dentro de este sistema filosófico coheniano, la compasión constituye un papel preponderante. Ella tiene que ser despojada de los sentimientos reactivos y reconocida como actividad plena y entera. La voluntad moral, “la voluntad pura”, está determinada por este factor del afecto. La compasión es, para Cohen, la “llave para descubrir al prójimo”, y al mismo tiempo y por ello, es un movimiento reflejo, que tiene que crear al prójimo, ya que él me regresa a mí mismo.

Como Cohen explica en uno de sus más importantes ensayos sobre judaísmo de 1916, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten (El ideal social en Platón y los Profetas)*, son los profetas quienes equipararon al pobre y al justo y es esta equiparación decisiva ya que representa un punto relevante en el desarrollo del mesianismo: “Y el mismo Mesías se vuelve, por eso, portador del estandarte de la pobreza. Él toma para sí toda la culpa de los hombres porque toma para sí todo el sufrimiento de los hombres. Cabalga en su asno por el mundo, sin el encanto de la fuerza de los héroes y de la belleza de los dioses, como el símbolo del sufrimiento humano. Desprecia todo interés por el encanto estético del mundo, sólo representa la miseria del hombre en su miseria social.”¹³ Es a través de la pobreza como se reconoce al prójimo, la pobreza como mayor pecado de la humanidad, como el “sufrimiento universal” de la humanidad. Y es desde la pobreza donde el sentimiento de compasión sale al encuentro del pobre, del prójimo.

Para Hermann Cohen, a diferencia de Emmanuel Levinas, es a través de la pobreza como se reconoce al prójimo, la pobreza como mayor pecado de la humanidad, como el “sufrimiento universal” de la humanidad. Y es desde la pobreza donde el sentimiento de compasión sale al encuentro del pobre, del prójimo. En Levinas es en el rostro del otro, en su desnudez, como apertura al infinito –revelación de Dios– el que me convoca. Pero no lo hace desde su condición material de pobreza, sino desde su condición espiritual de víctima (en cuanto posición asimétrica con el otro al que siempre estoy en deuda) o rehén (en cuanto responsabilidad y obsesión por el otro hasta llegar a la sustitución, *ser-uno-para-el-otro*) que me reclama y me proclama, en la que el rostro del otro, mi prójimo, es el lugar de la Revelación. Víctima que encontramos figurada en la viuda, el huérfano y el pobre.

Cuando Dios menciona a los extranjeros está haciendo referencia a los no-judíos, de la misma forma que cuando habla de los pobres, de la viuda o del huérfano, se está haciendo cargo del otro que, como explica Levinas, es siempre pobre, siempre víctima: porque es su pobreza lo que lo define como otro. Porque nuestra relación es la de ofrenda y don hacia ellos. Es la manera de presentarnos frente a el otro en un diálogo ético, de pararse-frente-a este otro en un acercamiento que nunca lleva las manos vacías. Ya que la vida espiritual es esencialmente vida moral.

Frente al extranjero siempre se hace presente el recuerdo del pasado como extranjero y siervo en Egipto. Recuerdo que como escribe Cohen “conmemora la liberación de la esclavitud de Egipto, esclavitud que no es deplorada, menos aún maldecida, sino, al contrario, es celebrada con gratitud por ser la cuna del pueblo judío.”¹⁴ El pueblo-de-Dios fue extranjero (no-judío) cuando sirvió como siervo de Egipto. ¿Qué esconde esta aparente contradicción? Esta paradoja afirma el carácter diaspórico y exílico del pueblo judío ya que afirma que su carácter de pueblo sometido a otro pueblo lo vuelve un igual a ese otro universal que es el extranjero. El judío sometido es igual a un no-judío. Por eso el recuerdo del pasado como siervo, por eso recordar la pena en el alma de un extranjero que no puede conservar sus valores, por eso también, el horizonte lejano de redención restitución.

Para Cohen la esencia de Dios es la moralidad, y solamente la moralidad. Y esto es lo que conforma la naturaleza divina. Esta idea hay que distinguirla de lo que podemos considerar la naturaleza física o material, ya que ella es la creación de Dios. Es por ello que, según Cohen y en oposición a Spinoza, Dios no puede ser pensado como naturaleza, porque es esa distinción la que está implícita en el concepto de “unidad divina” porque para Cohen “el significado mismo de toda la creación es ser un vehículo para la moral.”¹⁵

13. COHEN, Hermann. “El ideal social en Platón y los Profetas”, en COHEN, H. *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Edición al cuidado de Marcelo G. Burello y Emmanuel Taub, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2010, p. 289.

14. COHEN, Hermann. *La religión de la razón...*, op. cit., p. 333.

15. COHEN, Hermann. “*Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*” (“Afinidades de la filosofía kantiana en el judaísmo”), en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlín, C. A. Schwetschke & Sohn, 1924, T. I, p. 295.

La naturaleza y la moralidad no son una.¹⁶ Sin embargo, ambas tienen su origen y se encuentran garantizadas por la Unidad de Dios. Ambas, a pesar de su diferencia, interactúan y están conectadas a un mismo punto, el hombre. Así es que explica Cohen que “cuando yo vivo en conformidad con los conceptos morales, no soy un animal, no soy la mera criatura de la naturaleza, sino miembro del universo moral.” Y es solamente la idea de Dios la “que me da la confianza de que la moral se convierta en realidad en la tierra. Y porque no puedo vivir sin esta confianza, no puedo vivir sin Dios.”¹⁷

Al postulado sobre la Unidad de Dios, fundado en base al precepto de Dios Único y su relación con la moralidad, hay que considerarlo como origen del monoteísmo y como aquello que el monoteísmo herencia a la humanidad, o sea, la idea de una moral fundamentada en el sentido de Dios Único. También es la base del sentido mesiánico aferrado al tiempo histórico de aquello por lo que se espera. Es la posibilidad de pensar en una «humanidad confederada» como ideal mesiánico. De esa forma Cohen lee el mesiánico texto kantiano *Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden)* y escribe que “aquel que cree en la *paz perpetua* cree en el Mesías, pero no en el Mesías que ya ha venido, sino en aquel que debe venir y que vendrá”¹⁸. Para Cohen una humanidad confederada representa el futuro mesiánico del hombre. Y nosotros quienes profesemos el monoteísmo mesiánico creemos en la humanidad mesiánica. El Dios mesiánico es el redentor de la humanidad y, a través de la humanidad, el redentor del hombre. El concepto de «futuro mesiánico», explica Cohen, es el arquetipo del monoteísmo y representa la base del judaísmo.

Kant es uno de los fundamentos filosóficos de Cohen, sin embargo el filósofo judío no puede ser leído sin relacionarlo con el pensamiento de Maimónides. Tanto es así que le dedica un ensayo al estudio de la ética del gran filósofo medieval –*Charakteristik der Ethik Maimunis (La ética de Maimónides)*. Y es así que leyendo a Maimónides, Cohen construye su teoría de la ética. Si Dios es Dios de la ética, quien la consagra, y la relación con los seres humanos debe ser inherente a Él. El hecho de «saber de Dios», conocerlo, no debe entenderse como conocimiento de su esencia, sino por su significado como parámetro de eticidad. “«Saber de Dios» es amar a Dios, y amar a Dios es conocimiento de Dios” esos son los fundamentos básicos y más importantes, según Cohen, que promovió Maimónides.¹⁹ Es a través de la teoría del conocimiento y amor a Dios desde la que Maimónides construye su concepto de «estar cerca de Dios», *hitkarbut*: acercamiento. Cohen interpreta, de esta manera, el mundo-por-venir como el *evento presente* de «estar cerca de Dios», persiguiendo los atributos de verdadera amabilidad y justicia, o sea, a través de la imitación ética del fundamento ético del ser de Dios. Es interesante remarcar que la palabra *hitkarbut* viene de la misma raíz que *korban*, sacrificio: para acercarse o estar cerca de... Dios. Mientras que a través del *korban*, sacrificio, indisponemos algo o alguien –elevándolo del mundo de los vivos al mundo de los cielos–, a través del *hitkarbut*, del acercamiento a Dios, nos elevamos en el mundo de los vivos al conocimiento de Dios.

De esta manera, según Cohen, la idea mesiánica implica el conocimiento universal de Dios: “La idea mesiánica es el espíritu que realimenta al judaísmo y a su resistencia histórica. (...) el conocimiento profético de Dios significa amar a Dios –como se refleja a través del amor al otro, al compañero.” De esta manera, “el último y el sentido más articulado de la teoría de Maimónides de los atributos, que Dios es (...) el Dios de la ética, esto es el Dios de la humanidad. Dios como el paradigma y el ideal para la imitación del hombre y para el ser del hombre: únicamente como ideal ético del hombre Dios se relaciona con el mundo y con la humanidad (...) La ética de Maimónides significa el conocimiento mesiánico de Dios.”²⁰

Cohen plantea la universalismo mesiánico del pueblo-de-Dios como la unidad mesiánica de toda la humanidad habilitando de esta manera la posibilidad de vida mesiánica para el tiempo histórico. El extranjero al que Dios ama, el otro, el vecino, hace al sentido propio que el judaísmo incluye en su exclusividad: una inclusividad exclusiva. Y a través de la lectura que Cohen recupera de Maimónides, el mesianismo contenido en el pueblo-de-Dios como monoteísmo, como el «conocimiento de Dios» que reza en la oración más importante del judaísmo, el *shemá*: *Shemá Israel Adonai eloheinu, Adonai Ejad* (“Escucha Israel Adonai es nuestro Dios, Adonai es Uno”). Y, por otro lado, monoteísmo que se expresa,

16. Es importante para entender y desarrollar esta idea la obra de Franz Rosenzweig y la distinción entre Creación, Revelación y Redención vinculado al concepto de Dios, Hombre y Mundo. Cfr. *Der Stern der Erlösung (La estrella de la redención)* en el tomo II de sus escritos.

17. COHEN, Hermann. “Religiöse Postulate” (“Postulado religioso”), en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlín, C. A. Schwetschke & Sohn, 1924, T. I, p. 5.

18. COHEN, Hermann. “Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum”, *op. cit.*, p. 302.

19. COHEN, Hermann. “Charakteristik der Ethik Maimunis” (“Características de la Ética de Maimónides”), en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlín, C. A. Schwetschke & Sohn, 1924, T. III, p. 261.

20. *Ibidem*, *op. cit.*, pp. 288-289.

también, en el *hitkarbut*, el «estar cerca de Dios», como un sentido de vida consagrado a la ética, amor al otro que se exterioriza en la imitación de Dios como fundamento ético.

En un temprano texto de 1881, *Der Sabbath in seiner culturgeschichtlichen Bedeutung (El sábado. Su significación histórico-cultural)*, Cohen traza la significación del *shabat* desde las mitologías saturninas y el día dedicado a la deidad hasta su universalización y sentido profético. Dentro de este recorrido intenta señalar de qué forma, a través de la exégesis bíblica, el *shabat* es “en sus orígenes un día de descanso para los esclavos, para los mercenarios, para las clases trabajadoras.”²¹

Pero más allá del sentido político-cultural, el *shabat* contiene un sentido mesiánico acabado y consagrado/consagrante de las prácticas religiosas del judaísmo, desde los inicios de su existencia: el *shabat* trasciende los tiempos y al pueblo de Israel, desde la Antigüedad a nuestros días y a los días que vendrán. El sentido mesiánico del *shabat* en donde se universaliza la no-laboriosidad del hombre como “animal sabático”, pero también la del esclavo y el extranjero. Es la posibilidad de convivencia mesiánica en el tiempo histórico desde el sentido místico y ritual de la vivencia-en-el-*shabat*, al mismo tiempo que su secularización da sentido al descanso semanal. Su vivencia mística al consagrarnos al *shabat* nos permite vivir la *shejiná*, divina presencia, apropiándonos del puro-presente mesiánico que se asemeja a un *shabat eterno*.²²

Cohen expresar que “el sábado, nombre genérico de todas aquellas instituciones sociales que favorecían a los pobres, pudo ser convertido en ideal ético para todo el pueblo” y que fueron los profetas quienes “al mismo tiempo que proponen la reconciliación de los pueblos y anuncian la época del Mesías, claman por la santificación del sábado.”²³ Esto lo planteará Cohen bajo la figura de la paz y las celebraciones judías. El *shabat* es símbolo de la alegría y del devenir mesiánico ya que señala un momento en que los hombres se igualan en su libertad y su consagración a Dios, es por ello que el *shabat* es signo de paz. Y la paz es “el espíritu de la santidad. (...) en cuanto fin del hombre, es el Mesías, que libera a los hombres ya los pueblos de toda discordia, apacigua la discordia en el hombre mismo y obra finalmente la reconciliación del hombre con Dios.”²⁴

Ahora bien, la celebración del *shabat* es, según Franz Rosenzweig, “la fiesta conmemorativa de la Creación”. Es así que a través del *shabat* se le da existencia al año, más aún, se conmemora la obra de creación y el inicio de la vida del hombre, es sagrado y profano, es séptimo día y primero. “El sábado es el sueño del cumplimiento final.”²⁵

Pero detrás del *shabat* reposa la oración, y es ella, según Rosenzweig, la que nos ayuda a “traer el Reino de los cielos”. La “oración justa” transforma la eternidad en ahora y es la oración la que encuentra su consagración en el *shabat*. Allí encontramos dos elementos, nuevamente los propio del pueblo-de-Dios y lo que éste da, su universalidad. En el mediodía del *shabat*, a través de la oración, el pueblo-de-Dios “es más que el pueblo elegido: aquí es el pueblo «uno», el «único», el pueblo del Uno. (...) el individuo acontece la eterna unión de Dios con su pueblo y de su pueblo con la humanidad.”²⁶

La oración es la súplica de iluminación. Es el llamado al rostro de Dios, es la consumación del instante en el que nos vemos iluminados, acceso a la *shejiná*. Dirá Rosenzweig que la oración “funda el orden humano del mundo”, porque solamente “el fin de los días es común a todos” y la oración es un faro que nos ilumina, un faro que “le ilumina a cada uno lo que a todos ilumina: únicamente lo más lejano, el Reino.”²⁷

21. COHEN, Hermann. “El shabat en su significación histórico-cultural”, en COHEN, H. *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, op. cit., p. 47.

22. Es muy importante la relación del *shabat* con *Iom Kipur*, el Día del Perdón (o la Reconciliación), uno de los fundamentos del judaísmo: es el día de los días, *shabat shabatón*, sábado de sábados. El día del regreso, del retorno al camino de Dios –*t’shuva*: “día en el que deberán ayunar. Ésta es una ley eterna. (...) Ésta será para ustedes una ley para todos los tiempos: proveer expiación a los hijos de Israel una vez al año por todas sus faltas” (Levítico 16: 31 y 34). El día del perdón, como dice en la Torá, “es un día sagrado que deberá afligir sus almas. Deberán ofrecer una ofrenda de fuego a Dios. En ese día no hagan ningún tipo de trabajo en absoluto. Es el día del perdón en el que ustedes obtienen la expiación ante Dios, Señor de ustedes. El que no ayune en ese día será cortado de su pueblo. Quien haga cualquier trabajo en este día especial, Yo destruiré a esa persona de entre su pueblo. No hagan ningún trabajo. Es decreto perpetuo para todas las generaciones en todo lugar donde habiten. Shabat shabatón será para ustedes, día en que deben ayunar.” (Levítico 23: 26-32).

23. *Ibidem*, págs. 102-103.

24. COHEN, Hermann. *La religión de la razón...*, op. cit., p. 354.

25. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, p. 373.

26. *Ibidem*, pp. 371-372.

27. *Ibidem*, pp. 322 y 349.

Finalmente, en sus *Cuatro lecturas talmúdicas* (*Quatre lectures talmudiques*) Emmanuel Levinas publica una conferencia llamada “*Vieux comme le monde?*” (“¿Viejo como el mundo?”). Presentada en un coloquio en donde se preguntaban sobre la necesidad al mundo del judaísmo, el texto gira en torno a un comentario del tratado *Sanhedrin* (36b-37a) del *Talmud*. Este versa sobre el Tribunal Supremo de justicia, el sanedrín. Éste, según los sabios, constituye el ombligo del universo (tomando la metáfora erótica que parte del *Cantar de los Cantares*), o sea, según nos lo comenta Levinas, existe para el judaísmo un carácter de centralidad de la justicia absoluta. Justicia que ejerce el sanedrín: justicia de la Torá.

La pregunta que recorre la reflexión de Levinas es la pregunta por si es necesario al mundo el judaísmo: qué es lo que el judaísmo le da al mundo por lo que se vuelve necesario y por lo que sale de su retiro de la historia. Y la respuesta la encontramos en la significación universal del Tribunal de justicia, de la justicia fundada en los preceptos divinos: es la protección del universo. “El universo —explica Levinas— únicamente subsiste por la justicia que se hace en el sanedrín. El papel del judaísmo, cuyo centro es el sanedrín, es un papel universal, una diaconía al servicio de la totalidad del ser.”²⁸

Pero el texto continúa su comentario y la justicia necesita, como el sanedrín, jueces que la conformen. Pensando en jueces el texto talmúdico habla de un “cerco de rosas”: “aunque la separación no sea más que una cerca de rosas, no habrá en ella brecha alguna.” Levinas se pregunta por su significado. La rosa es una tentación, figuración del mal según la Biblia, y sin embargo sólo un cerco de rosas separa la virtud de la tentación por el mal. Ese es el significado de la metáfora. Los jueces deben ser hombres excepcionales: “el judaísmo concibe la humanidad del hombre como susceptible de una cultura que lo preserve del mal, pero superándolo de él por un simple cercado de rosas.”²⁹ Pero ya no es el juez al que refiere el texto, como observa Levinas, sino al pueblo judío como pueblo-de-Dios. Y el objetivo esencial del texto talmúdico es el de la realización de un ser humano en el que una cerca lo proteja de la tentación; esta cerca es el cumplimiento de los preceptos, las *mitzvot*. “Lo que nos detiene [del mal] no es en absoluto el yugo insoportable de la Ley, que a san Pablo le daba miedo, sino una cerca de rosas. La obligación de cumplir los mandamientos no es para nosotros una maldición: nos trae los primeros perfumes del paraíso.”³⁰

Y es esto lo que el judaísmo aporta al mundo: “un modo de existencia guiado por las *mitzvot*”. Y sin embargo no es suficiente. Porque el texto talmúdico prosigue y lo que cuenta ahora es de un sabio que rezaba por unos “bribones” de su vecindario para que hicieran *t’shuvá*, para que volvieran al origen, para que regresaran al camino y revean sus acciones (metafóricamente a *t’shuvá* le ha quedado el significado de “arrepentimiento”). Sin embargo, no fue hasta que el sabio murió que los bribones no se dieron cuenta que ya nadie rezaría por ellos, y entonces hicieron *t’shuvá*. Estos nos muestra, según Levinas, que no sólo son suficientes los preceptos, sino que también deben ir acompañados por la responsabilidad hacia el otro. Y en eso se fundamenta el sentido universal de la justicia dada por Dios a través de sus profetas. La responsabilidad por el otro: el “no matarás” que constituye el momento pre-ontológico en donde el Otro se nos revela a través de la epifanía del rostro.

IV.

En el pueblo de Israel existe un sentido de universalidad que está dado por la figura del extranjero, así como en la figura de amor a la viuda, al huérfano y al pobre. De esta manera desde la concepción del pueblo de Israel no hay una fractura biopolítica originaria de donde partir dada por la distinción entre *zoe* y *bios*. Sino, al contrario, existe una fractura propia y constitutiva del pueblo judío que es aquella dada por su sentido sacerdotal y su sentido guerrero. Distinción que se contrae en una esperanza mesiánica en donde conviven lo político-nacional con lo ético-espiritual. Porque está contenido en su doble sentido: lo político como extensión del carácter guerrero y nacional y lo ético como expresión de su carácter sacerdotal.

Es así que buscamos pensar en una política posible, en donde el universalismo mesiánico del pueblo-de-Dios sea la unidad mesiánica de toda la humanidad habilitando de esta manera la posibilidad de vida mesiánica para el tiempo histórico. El extranjero al que Dios ama, el otro, el vecino, hace al sentido propio que el judaísmo incluye en su exclusividad: una inclusividad exclusiva. Por un lado, a través de la lectura que Cohen recupera de Maimónides, el mesianismo contenido en el pueblo-de-Dios como monoteísmo,

28. LEVINAS, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. Miguel García-Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996, p. 134.

29. *Ibidem*, p. 138.

30. *Ibidem*, p. 140.

como el «conocimiento de Dios» que reza en la oración más importante del judaísmo (*Shemá*). Y por otro lado, en el monoteísmo que se expresa en el «estar cerca de Dios», como un sentido de vida consagrado a la ética, amor al otro que se exterioriza en la imitación de Dios como fundamento ético.

Es así que la universalidad como proyecto teológico-político del pueblo-de-Dios está dada en su devenir mesiánico a través del presupuesto teológico de Dios Único, origen del monoteísmo. Como posibilidad de imitación y acercamiento a Dios, como vida digna de ser vivida.

V.

La universalidad como proyecto teológico-político del pueblo-de-Dios está dada en su devenir mesiánico a través del presupuesto teológico de Dios Único, origen del monoteísmo. Como posibilidad de imitación –¿acaso la mimesis benjaminiana?– y acercamiento a Dios. Como vida digna de ser vivida, oración y destello mesiánico a través del *shabat* y como ley, fundamento de un hombre justo, *tzadik*. Esto hace a un proyecto y posibilidad teológico-política de aprehensión de lo mesiánico en el tiempo histórico, a la espera de lo-que-está-por-llegar (¿acaso el tiempo que resta?).

En la idea de pueblo-de-Dios no aparece la fractura biopolítica que muestra aquello que no puede ser incluido en el todo pero que tampoco puede pertenecer al conjunto en el que ya está incluido, como dice Agamben. En este sentido, el pueblo de Israel –desde su concepción bíblica– responde e incluye en sí misma el doble sentido de inclusión/universalidad.

Ahora bien, este elemento que marcó al pueblo judío con su sentido de pueblo, ya que unió en sí mismo creencia religiosa, identidad nacional y legitimidad en sus normas (Torá), en lo que refiere al cumplimiento de las leyes y mandamientos, sin embargo, conserva más allá del tiempo la ley primera y fundamental que reconoce su sentido de pueblo y es la llave, a su vez, para su universalización (ley universal): el “no matarás”. Este es el momento pre-ontológico sobre el cual pensar la relación de otredad. Donde, como explica Levinas, el rostro es ya en sí mismo la exigencia de “no matarás”, es su significación misma, la imposibilidad del asesinato, es el lugar original de la Revelación. “El otro cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes.”³¹ Es por ello que para Levinas la relación con el Otro siempre es una relación ética: “Dios, es el Otro.”³²

Lo que Levinas ha identificado como la Revelación de Dios en el rostro del Otro es lo que Agamben no llega a contener del todo cuando en *Il tempo che resta (El tiempo que resta)* retoma la problemática del pueblo judío. Agamben escribe acertadamente que la partición que se da en la ley hebrea es la partición fundamental, la que divide entre judíos y no-judíos. Es la que aparece en la Biblia entre los conceptos de *am* (pueblo judío) y la de *goj* (pueblo de no-judíos). Dice Agamben, “*Am* es Israel, el pueblo elegido, con el cual Yahvé ha establecido una *berit*, un pacto; *gojim* son los otros pueblos.”³³

Analizando esta interpretación bíblica, ya no habla de la idea de pueblo, como aquella que contiene la escisión biopolítica fundamental (*Pueblo y pueblo*), sino que ahora, dice, lo que contiene el término pueblo es la “falla teológico-política originaria” (*Am* y *goj*). Explica que esta falla teológico-política originaria, es la que da origen a una división incesante de la categoría pueblo, división reconocida por Pablo, en la antítesis *circuncisión/prepucio*, pero que enseña que el pueblo siempre estará dividido.

Es pertinente entender esta “falla” o escisión según los objetivos agambenianos de la lectura de la Epístola a los romanos de Pablo. Sin embargo, es por esta lectura por la que necesita transitar para poder pensar la construcción del tiempo mesiánico desde una lectura cristiana. Primero, a través de la explicación que da sobre el advenimiento del Jesús-Mesías, y luego a través de la idea paulina del *katechon*.³⁴ A pesar de ello, deja a la deriva el deslizamiento judío que se produce en el momento de ruptura histórica, o sea, en la aparición misma de Jesús, y luego, la conformación del cristianismo. El pueblo judío como centro de la historia en la que Dios y el hombre se “co-relacionan” directamente, se retira de

31. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sígueme Ediciones, 2006, p. 109.

32. *Ibidem*, p. 225.

33. AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Editorial Trotta, 2006, p. 54.

34. Para el desarrollo de la idea del *katechon* véase el Apéndice de *La comunidad de los espectros*, op. cit. de Fabián Ludueña Romandini: “El *Katechon*: la vida suspendida entre los Reinos y el mito de la soberanía anómica.”

ese tiempo consagrado a la eternidad en el momento en que Jesús-Mesías es transformado en religión, pero específicamente es refundado el tiempo histórico desde ella. Si la síntesis hace que con la llegada del Mesías (y el tiempo mesiánico) todos sean iguales en la práctica de la Ley dada por Dios (que todos vuelvan a Dios), entonces el judaísmo debe permanecer en el tiempo histórico como resto, alejado pero nunca del todo afuera, mientras aguarda por la llegada del Mesías.

Y es esta vía la que decide tomar Agamben en la lectura de Pablo, pero que sin embargo, deja pendiente la manera en la que el pueblo-de-Dios, desde la misma lectura bíblica, redime esa “falla teológico-política originaria” universalizando aquello que es anterior, pre-ontológico, a la división del pueblo, o sea, el reconocimiento del otro, y de los universalmente otros, en Dios.

VI.

En 1913, dentro de su libro de relatos *Betrachtung* (*Contemplación*), Franz Kafka escribe un pequeño texto llamado “*Das Gassenfenster*” (“La ventana a la calle”):

Quien vive en aislamiento y querría, no obstante, de vez en cuando integrarse; quien en razón de los cambios de las horas del día, del clima, de las relaciones profesionales, o de cosas por el estilo, querría sin más ni más ver un brazo cualquiera al que poder agarrarse, no va a poder aguantar mucho tiempo sin una ventana a la calle. Y lo que sucede con él es que no busca absolutamente nada, y, como hombre cansado que es, pasea su mirada, apoyado contra el antepecho de su ventana, entre la gente y el cielo; y no quiere nada, y tiene la cabeza un poco echada atrás; así y todo, los caballos abajo lo arrastran consigo en su séquito de coches y ruido, y así, finalmente, en la comunidad de los hombres.³⁵

Quien vive en aislamiento, consagrado al tiempo mesiánico a la espera del Reino, del *shabat-eterno*, quien se ha retirado del tiempo histórico y “de vez en cuando” busca integrarse. Quien, como el pueblo-de-Dios, se transforma en ventana y aquel que necesita un brazo de quien agarrarse. Porque no puede estar, por completo, ajeno a la historia. Aquel hombre cansado es el devenir mesiánico que conserva la espera del pueblo-de-Dios, que pasea su mirada entre la gente y el cielo. Lugar en donde se encuentra. Pero que sin embargo, siempre tiene la cabeza un poco echada atrás, como queriendo mirara solamente al cielo.

Pero a pesar de ello, el pueblo-de-Dios no es el *Angelus Novus* y la tempestad no sopla desde el Paraíso empujándolo hacia el futuro. Sino por el contrario, los “caballos abajo” los arrastran consigo, en el barullo de una humanidad aturdida por el sonido del progreso que lo devuelve, a la comunidad de los hombres. El pueblo-de-Dios no puede desprenderse, en definitiva, de tiempo histórico, o mejor dicho, de la comunidad de los hombres, humanidad sufriente del extranjero, la viuda, el huérfano y el pobre.

35. KAFKA, Franz. *Relatos completos*, trad. F. Zanutigh Núñez, N. Mendilaharsu de Machain y José Luis Borges, Madrid, Losada, 2006, pp. 31-32.