

HISTORIA Y NEUTRALIZACIÓN: EL MESIANISMO JUDÍO DE GERSHOM SCHOLEM

Por *Emmanuel Taub*

RESUMEN

Nacido en una familia judía asimilada en Berlín, Gershom Scholem, el gran maestro de la mística judía, constituye uno de los pilares del pensamiento judío del siglo XX. Durante su vida se dedicó a una comprensión más profunda de la historia judía, la religión y la cultura, adquiriendo un profundo conocimiento del hebreo y de las fuentes. El objetivo de este trabajo es reconstruir la perspectiva mesiánica que analiza Scholem para intentar entender la relevancia teológico-política y filosófico-política de esta idea en su obra: vinculando su teoría a su papel político y de qué manera se relaciona ello con el movimiento sionista y la construcción del Estado de Israel.

ABSTRACT:

**History and neutralization:
the Jewish Messianism
of Gershom Scholem**

Born into an assimilated Jewish family from Berlin, Gershom Scholem, the great professor of Jewish mysticism, is one of the pillars of 20th Century Jewish thought. During his life was devoted to a deeper understanding of Jewish history, religion and

CONICET
– Universidad
Nacional de Tres de
Febrero (UNTREF)

RECIBIDO:
ACEPTADO:

culture, acquiring a deep knowledge of Hebrew and Jewish sources. The main objective of this article is to reconstruct the messianic perspective that analyzes Scholem, trying to understand the theological-political relevance and political philosophy of this idea in his work: his theory linking his political role and how it relates to the Zionist movement and the construction of the State of Israel.

PALABRAS CLAVES: *mesianismo, neutralización, sionismo, judaísmo, Gershom Scholem.*
KEY WORDS: *messianism, neutralization, zionism, judaism, Gershom Scholem.*



En sus reflexiones sobre la teología judía, Gershom Scholem explica que hay una diferencia entre la “teología de la revolución” y el ideal mesiánico dentro del judaísmo, y esto consiste en una transposición terminológica: “en su nueva forma, la historia se convierte en prehistoria; la experiencia humana (...) ya no se presenta como la experiencia auténtica ya que sólo será accesible para una humanidad redimida”.¹ Es por ello que, según Scholem, se le quitó valor a la historia previa haciendo

1. SCHOLEM, Gershom. “Reflections on Jewish Theology”, en *On Jews and Judaism in crisis. Selected Essays*, Edited by Werner J. Dannhauser, New York: Schocken Books, 1987, p. 287.

que desaparezca el elemento esencial de la libertad y la autonomía del hombre e instaló toda la discusión sobre lo real y los valores humanos auténticos en el plano de la escatología. Pero además, “abrió puerta tras puerta a un optimismo desinhibido de la Utopía que no se deja describir por los conceptos derivados de un estado no redimido del mundo.”² Esta es la actitud que está por detrás, para Scholem, de los escritos de los más importantes ideólogos del “mesianismo revolucionario” de los que es evidente, aunque algunos lo sepan y otros no, su vínculo con la herencia judía: Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor Adorno y Herbert Marcuse.³

El objetivo de este trabajo es reconstruir la perspectiva mesiánica que analiza Scholem para intentar entender la relevancia teológico-política y filosófico-política de esta idea en su obra y de qué manera, además, se relaciona ello con el movimiento

2. *Ibidem.*

3. Para ampliar esta perspectiva véase: LÖWY, Michael. *Utopía y redención. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidades electivas*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, 1997; BOURETZ, Pierre. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. Alberto Sucasas, Madrid: Editorial Trotta, 2012.

sionista y la construcción del Estado de Israel.

Siguiendo con esta idea, Scholem explica que, teológicamente, el mesianismo judío desde el tiempo de los profetas no perdió la visión de una humanidad “renovada, liberada y pacificada” y conectada de forma estrecha al reino de Dios. La alianza del hombre con Dios no sólo está en la revelación, sino también en la redención, es por ello que para Scholem “el verdadero reino de Dios es la actualización del verdadero humanismo”⁴; un humanismo que más allá de cómo fuera entendido en los siglos XVIII y XIX hay que comprenderlo –dice Scholem– como la imagen de Dios en el hombre que éste debe producir y realizar. Sin embargo, para Scholem hay un punto de encuentro entre la concepción secularizada y religiosa del mesianismo en su desarrollo reciente:

la liquidación de la persona del Mesías como portador del mensaje de redención, que encontraría en él su expresión y realización. Este elemento personal está conectado indudablemente con los orígenes históricos de la esperanza mesiánica. Y se ha vuelto ahora inmaterial para amplios círculos de judíos, incluso para aquellos que albergan fuertes sentimientos religiosos, y su

4. SCHOLEM, Gershom. “Reflections on Jewish Theology”, *op. cit.*, p. 287.

*única utilidad restante es simbólica, como resumen de todo lo implícito en la idea mesiánica.*⁵

— II —

El estudio y la perspectiva de análisis que Scholem le da a la investigación sobre la aparición mesiánica más relevante dentro del mundo judío desde Jesús marca un antes y un después en los estudios sobre la mística judía y sobre el mesianismo místico. Como él mismo señala, los acontecimientos sobre la aparición de Natán de Gaza y Sabbatai Sevi⁶ se describen en todos los libros de historia judía, pero sin embargo hay aspectos específicos que necesitan un tratamiento especial ya que, si no, “es imposible entender la verdadera naturaleza de ese intento grandioso, aunque abortado, de revolucionar el judaísmo desde adentro, así como su significado para la historia del judaísmo en general y para el misticismo judío en particular.”⁷

5. *Ibidem*, pp. 287-288.

6. Se utiliza la traducción del nombre del falso mesías común a la mayoría de las obras traducidas de Gershom Scholem, y por ello más conocida en el mundo académico. Sin embargo, una transliteración del hebreo debería pronunciarse “Shabtai Tzvi”.

7. SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad.

El sabbatianismo fue el movimiento mesiánico con mayor cantidad de seguidores y de mayores dimensiones en el judaísmo posterior a la destrucción del Templo, el exilio y la revuelta de Bar Kojba. Según

Beatriz Oberländer, Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 314. Es importante remarcar que el libro fundamental de Scholem al respecto es *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676* (New Jersey: Princeton University Press, 1975). Aunque utilizamos el libro, dada la vastedad del análisis y que, como intentaremos ver, lo que nos importa son, de manera general, las implicancias teológico-políticas de la aparición del Sabbatai Sevi con respecto a la ley y de forma particular el análisis de Scholem y su proyecto filosófico-político de fondo en ello —más allá del análisis general del supuesto mesías y de su tiempo— son sumamente útiles dos artículos que el propio Scholem escribió: esta octava conferencia, “Sabbatianismo y herejía mística” de 1941, como también el artículo “Shabetai Zevi and the Shabbatean Movement” publicado en SCHOLEM Gershom. *Kabbalah*, New York: Plume, 1978. Este artículo fue publicado en español en la compilación: SCHOLEM, Gershom. *El misticismo extraviado*, trad. Mónica Sifrim, Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2005. Véase también sobre una perspectiva general: LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Messianism*, New York: State University New York Press, 1992; así como los trabajos sobre mesianismo y misticismo de Moshe Idel.

Scholem, esto se debe a dos razones fundamentales: la primera, la situación específica que atravesaba el pueblo judío en el exilio y, por ello, la espera de la redención política y espiritual del pueblo que vuelva a reunirlos en la tierra de la promesa. Mientras que, en segundo lugar, se debió al grado de estancamiento de los judíos en los diferentes países y la situación sociopolítica específica del aquel tiempo, ya que viviendo entre cristianos y musulmanes, explica Scholem, la vida se caracterizaba por la inseguridad, la humillación y las persecuciones.⁸

*Un pueblo que había sufrido todos los tormentos del exilio y la persecución, y que al mismo tiempo había desarrollado una conciencia extremadamente sensible de una existencia vivida entre los polos del exilio y la redención, no necesitaba mucho para dar el paso final hacia el mesianismo. La aparición de Sabbatai Sevi y Natán de Gaza precipitó este paso al liberar las energías y potencialidades latentes acumuladas durante las generaciones anteriores. La erupción del volcán, cuando tuvo lugar, fue aterrador.*⁹

8. SCHOLEM, Gershom. *El misticismo extraviado*, op. cit., p. 11.

9. SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 313.

En un momento histórico marcado por las persecuciones, el exilio y el misticismo exacerbado sobre la base de la espera de la redención, se propagó la cábala luriánica¹⁰ a través de la idea del *tikkun*, “de la restitución de la armonía cósmica a través del medio terrenal del judaísmo místicamente elevado”, y se fue articulando directamente con la teología judía. Principalmente, como explica Scholem, el movimiento sabbatiano

bajo una naturaleza religiosa incorporó las transformaciones del mundo religioso judío, en el siglo XVI, que con la renovación espiritual en Safed elevó la cábala a una “posición predominante en la vida judía” articulándose con los elementos mesiánicos:

La cábala luriánica proclamaba una conexión íntima entre la actividad religiosa de los judíos practicantes (dar cumplimiento a los mandamientos de la ley y llevar a cabo meditaciones y oraciones) y el mensaje mesiánico. Ellos alegaban que todos los seres han estado en el exilio desde el comienzo mismo de la creación, y la tarea de restaurar todas las cosas al lugar que les corresponde se ha encomendado al pueblo judío (...) No obstante, la redención final no puede conseguirse sólo mediante un único acto mesiánico, sino que se llevará a cabo a través de una larga serie de actividades encadenadas que preparan el camino. Lo que los cabalistas llaman tikkun implicaba tanto el proceso por el que los elementos destrozados del mundo debían recuperar su armonía —lo que constituye la función esencial del pueblo judío— como el resultado final, es decir, el estado de redención anunciado por la aparición del Mesías, que marcaría el último estadio. La liberación política, y

10. Es importante señalar aquí que Moshé Idel ha confrontado y abierto al debate, a través de sus investigaciones, sobre la dependencia entre el sabbatianismo y la Cábala luriánica. Según Idel: “Como ha dicho Scholem con razón, en la Cábala luriánica el advenimiento del Mesías es el resultado de acciones humanas preparatorias más que la irrupción súbita del *eschaton* en el mundo. El Mesías individual era el signo de que se había alcanzado la edad mesiánica, más que su iniciación. El sabbatianismo, al contrario, representa un tipo de mesianismo centrado en la persona específica del Mesías, Sabbatai Sevi. Los actos redentores de este último y su *fatum* dialéctico especial —y no los del pueblo de Israel— debían inaugurar el *eschaton*. De este modo, el lurianismo y el sabbatianismo exponen versiones diametralmente opuestas del mesianismo que no se pueden reconciliar fácilmente”. (IDEL, Moshe. *Cábala. Nuevas perspectivas*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 341).

*todo el mito nacional conectado con ella, no se veían sino como símbolos externos de un proceso cósmico que tendría lugar, en realidad, en lo más hondo y secreto del universo.*¹¹

Como está argumentado en todos los trabajos de Scholem sobre el sabbatianismo, así como también en trabajos anteriores de la historia judía, las características particulares de las dos figuras, Natán de Gaza y Sabbatai Sevi, se juntaron y en su encuentro se dio el origen al movimiento. Es así que la enorme fuerza histórica de este nuevo mesianismo —dice Scholem— “nació el día en que Natán descubrió que Sabbatai Sevi, ese personaje singular, pecador, asceta y santo que soñara ocasionalmente con su misión mesiánica, era en realidad el Mesías”.¹² Y así, una vez que lo descubrió lo convirtió en símbolo: del movimiento, de la nueva era, de la posibilidad de redención. Y él mismo, Natán de Gaza, se convirtió cual “Juan Bautista y Pablo de Tarso”, en su portaestandarte, proclamador y profeta.

Una vez proclamado mesías ya nada sería lo mismo. El fervor mesiánico se apoderó lentamente de

todas las comunidades, y la efervescencia tuvo su origen en los factores religiosos y sociales junto con la pobreza y la persecución, alimentando la esperanza utópica. Scholem describe cuáles fueron los cinco factores que contribuyeron al éxito mesiánico del sabbatianismo: primero, el lugar desde el que provenía la llamada mesiánica: la Tierra Prometida, el centro de mayor grado de espiritualidad para el pueblo. Segundo, la restauración y la vuelta de un tiempo de profecía sobre la figura de Natán de Gaza, “el brillante estudioso y severo asceta que se había convertido en profeta.”¹³ Tercero, la reinterpretación de los elementos apocalípticos tradicionales y populares que conservaban las antiguas visiones escatológicas absorbiendo al mismo tiempo nuevas dimensiones. De esta manera, como escribe Scholem, “el simbolismo de Natán satisfacía a sus lectores por su uso de la terminología tradicional, y esa aparente continuidad familiar hacía posible que los nuevos elementos existieran, sin ser detectados, bajo la cubierta de la cábala antigua”.¹⁴ En cuarto lugar, la llamada del profeta al arrepentimiento que apelaba a todos los corazones judíos para asistir a la redención del mundo. Y finalmente, en quinto lu-

11. SCHOLEM, Gershom. *El misticismo extraviado*, op. cit., pp. 12-13.

12. SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 322.

13. SCHOLEM, Gershom. *El misticismo extraviado*, op. cit., p. 31.

14. *Ibidem*, p. 32.

gar, la transversalidad de los diversos elementos del movimiento que generaban que, por ejemplo, los conservadores vieron una continuidad en el cumplimiento de las expectativas tradicionales; pero al mismo tiempo los utópicos veían en el mensaje redentor la posibilidad de una nueva época y un tiempo que daría fin al viejo orden, de esta forma “el carácter nacional del movimiento atenuaba estos contrastes en la identidad emocional de sus participantes”.¹⁵

Mientras más se extendía la figura y la fama del mesías, y mientras más y más comunidades se abocaban al movimiento, éste se volvía más peligroso para los poderes de turno. Denunciado Sabbatai Sevi por fomentar la sedición, el mesías fue entregado a los turcos. Es así que a mediados de 1666 se le dio la posibilidad de elegir entre la muerte o la conversión al Islam. El 15 de septiembre de aquel año, Sabbatai Sevi se convirtió aceptando la apostasía, lo que produjo un efecto terrible sobre los líderes y seguidores del movimiento a los que ponía frente a un cruel dilema: “admitir que su fe había sido vana, y que el redentor era un impostor, o aferrarse a su fe y a su experiencia interior frente a una realidad exterior hostil y buscar una

explicación o justificación de lo que había ocurrido.”¹⁶

Por su parte, Natán de Gaza elaboró una explicación teológica sobre la apostasía como un misterio que formaba parte del plan divino y que pronto se develaría, lo que le permitió defender esa conversión bajo la defensa que allí se hallaba una continuación de la misión mesiánica. Su argumentación se centraba en que la apostasía era en realidad el cumplimiento de una misión para hacer llevar a lo alto las *chispas sagradas* que estaban dispersas entre los gentiles y se concentraban ahora en el Islam. De esa forma, la tarea del pueblo judío era restaurar las *chispas* de sus propias almas en el proceso de restauración –*tikkun*– según las exigencias de la Torá. Pero, como explicaba el anunciador, “había chispas que sólo el Mesías podía redimir, y para eso tenía que descender al reino de la *kelipá* o ‘cáscara’ y someterse externamente a su dominio, para llevar a cabo en realidad la parte final y más difícil de su misión que consistía en conquistar la *kelipá* desde dentro. Al hacer esto el Mesías estaba actuando como un espía enviado al campamento enemigo.”¹⁷

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, p. 41.

17. *Ibidem*, pp. 42-43.

— III —

Según Scholem el sabbatianismo entendido desde la óptica de un movimiento mesiánico apocalíptico y revolucionario puede ser comparado con el cristianismo primitivo en lo que se refiere a los conflictos que ambos atravesaron y generaron. El cristianismo, tanto en su forma católica como protestante, explica Scholem, describió las esperanzas mesiánicas judías en un tono de desprecio, tratándolas de materiales y carnales en comparación con el carácter más espiritual de su concepción. Pero, por otro lado, los judíos tienden a enorgullecerse de esta supuesta deficiencia: “Ellos no vieron un progreso espiritual en una concepción mesiánica que en verdad abdicara de la esfera histórica y negara que la redención es un acto público, manifiesto en esta tierra en alma y cuerpo.”¹⁸ Es por ello que, según Scholem, ellos se enorgullecieron por su rechazo a traicionar su ideal y desconfiaron de una espiritualidad cuya redención no era realizada en la tierra como en el cielo. Sin embargo, como bien aclara, en el mundo cristiano, lejos de ser negadas, las tendencias a no renunciar a la “realización histórica de la utopía mesiánica” se mantuvieron, pero fue-

ron poco a poco condenadas y estigmatizadas “oficialmente” como “judías” o “judaizantes”.

Estas tendencias pertenecientes al cristianismo primitivo estuvieron sostenidas por el mensaje del propio Jesús de la inminente llegada del reino de los cielos. Este mensaje tuvo una fuerte implicancia escatológica, que fue retomada más tarde por las investigaciones modernas—Scholem está pensando especialmente en los estudios de Albert Schweitzer¹⁹— resumidas en la pregunta: “¿Estaba el mensaje de Jesús relacionado con una dimensión particular de la existencia humana ahora redimida, o su proclamación sobre la inminente llegada del reino de los Cielos, o de su presencia entre nosotros, tuvo alguna relación con el mundo histórico?”²⁰ Según la perspectiva que retoma de Schweitzer, las creencias mesiánicas cristianas tienen dos caminos: la “Segunda venida” y el “milenio”.

La iglesia primitiva vivía sobre la certeza de una segunda venida, o *parousía*, que llegaría pronto como una victoria y un juicio sobre el mundo: sobre la base de las palabras del profeta Daniel (7:13-14) la cuestión, como sugiere Scholem, se centra en si son elementos escatológicos judíos

18. SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. 1626-1676, *op. cit.*, p. 94.

19. En especial *The Quest of the Historical Jesus* (1957). Es también importante para Scholem el estudio de Joseph Klausner: *From Jesus to Paul* (1961).

20. *Ibidem*.

que predicen una “aparición terrenal con características terrenales” o si por el contrario esta profecía “descarta todos los elementos políticos, históricos y terrenales.”²¹ Al mismo tiempo, y también sobre la base de la visión de Daniel sobre las cuatro bestias, se funda en el contexto de la escatología de la Revelación la visión del “milenio”; básicamente es la creencia en el milenio mesiánico, periodo que se extenderá entre la victoria del mesías y el juicio final. En todas estas imágenes Scholem señala una afinidad en cuanto a la expectativa mesiánica con la concepción del tiempo mesiánico del judaísmo:

En ambos casos la antigua paradoja judía de los sufrimientos del siervo de Dios es llevada a extremos. En ambos casos, también, se cristaliza cierta actitud mística de fe respecto a un acontecimiento histórico que, a su vez, recibe su fuerza de su propia naturaleza paradójica. Ambos movimientos comienzan por adoptar una actitud de intensa expectativa en relación con la Parusía, el advenimiento o retorno del Redentor, ya sea del cielo o del reino de la impureza. En ambos casos la destrucción de los antiguos valores en el cataclismo de la redención conduce a una explosión de tendencias antinómicas, en parte moderadas y veladas, y en

21. *Ibidem*, p. 95.

*parte radicales y violentas. En ambos casos hay una nueva concepción de la «creencia» como la realización del nuevo mundo de la Redención, y en ambos casos esta «creencia» supone una polaridad latente de paradojas más sorprendentes aún. Por último, en ambos casos al final se llega a una teología de una especie de Trinidad y de la encarnación de Dios en la persona del Redentor.*²²

Sin embargo, como profundiza Scholem en su comparación entre ambos movimientos mesiánicos desde la perspectiva judía, así como no se puede subestimar las influencias cristianas sobre el sabbatianismo —como por ejemplo a través de los marranos o las tendencias milenaristas— también existen grandes diferencias entre ambas concepciones: el despertar mesiánico también se nutrió de fuentes internas ya que sólo una minoría judía convivía con las comunidades cristianas protestantes.²³

Es por ello que se vuelve necesario remarcar la gran diferencia en torno al destino final del mesías tanto para el cristianismo como para el sabbatianismo, y, por supuesto, de

22. SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*, *op. cit.*, p. 333.

23. SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. 1626-1676, *op. cit.*, pp. 101-102.

qué manera desde allí se delimitó el futuro de la comunidad judía y sus propias paradojas. Según el gran maestro de la cábala, la paradoja de la crucifixión y de la apostasía se encuentran en dos planos totalmente distintos. Pero la segunda conduce directamente a un pozo sin fondo, porque la idea misma hace que casi todo sea inconcebible:

La conmoción que fue necesario superar en ambos casos es mayor en el caso del sabbatianismo. El creyente se ve obligado a poner aún más energía emocional, a fin de superar la terrible paradoja de un Redentor apóstata. La muerte y la apostasía no pueden provocar sentimientos iguales o semejantes, aunque sólo sea porque la idea de traición contiene un elemento menos positivo aún. A diferencia de la muerte de Jesús, la acción decisiva (o mejor dicho, la pasión) de Sabbatai Sevi no brindó ningún nuevo código revolucionario de valores. Su traición tan sólo destruyó el antiguo. Esto explica por qué la profunda fascinación de la concepción del Mesías indefenso que se entrega a los demonios, llevada a sus límites más extremos, condujo directamente a conclusiones nihilistas.²⁴

24. SCHOLEM, Gershom. *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., pp. 334-335.

La trascendencia de las consecuencias del sabbatianismo sobre la comunidad judía y su desarrollo espiritual es, en sus efectos, completamente diferente a lo producido hacia el interior del judaísmo por la figura de Jesús-mesías. Ya que a pesar de la conversión de muchos judíos al cristianismo en los primeros siglos tras su venida, el judaísmo reforzó su elementos constitutivos, acompañado esto con la destrucción del Segundo Templo, el rabinismo y el exilio.

Podemos sugerir que frente al advenimiento del cristianismo el judaísmo se reforzó y se fue cerrando sobre sí mismo buscando especialmente un resguardo teológico. Pero el sabbatianismo representa la primera revuelta seria del judaísmo desde la Edad Media, conduciendo a una “desintegración del judaísmo ortodoxo de los creyentes” a través de las ideas místicas ya que “su misticismo herético produjo una explosión de tendencias nihilistas más o menos veladas entre sus seguidores”. Y de esta manera, finalmente, “alentó el espíritu de anarquismo religioso con una base mística que, cuando coincidió con circunstancias externas favorables, desempeñó un papel muy importante, al crear una atmósfera moral e intelectual favorable al movimiento de reforma del siglo XIX”.²⁵

25. *Ibidem*, p. 325.

W. D. Davis ha analizado el monumental trabajo de Scholem sobre Sabbatai Sevi y la relación que mantuvo especialmente con lo que se generó en el cristianismo primitivo y la figura de Jesús-mesías. Sobre ese vínculo escribió que “la divinidad de Sabbatai Sevi no significó o implicó ninguna salida de ella, no supuso el surgimiento de una nueva religión”, sino que mientras se creyó en el advenimiento del mesías fueron aumentando inmensamente las “posibilidades de trascender las categorías tradicionales del judaísmo como ellas habían sido tradicionalmente entendidas”.²⁶

Esta aproximación de Davis es, tal vez, aquello que implícitamente quiere sugerir el maestro de los estudios sobre la mística, ya que es el mesianismo “revolucionario” y utópico aquel que invierte, teológico-políticamente, el orden. Es un mesianismo reconstruido e imaginado por los movimientos mesiánicos, como en este caso el sabbatianismo en el siglo XVII en la figura de Sabbatai Sevi, y sobre la base de los textos apocalípticos. Es por ello que en el caso específico de la figura sabbatia-

na su fuerza mesiánica se vio profundizada y exacerbada por la relación que establece con los textos cristianos: en la figura de Jesús pero especialmente en la lectura de Pablo de Tarso.

Aquello a lo que podríamos darle el nombre de un mesianismo originario o clásico en su forma más política y nacional, y en su forma escatológica (específicamente en la lectura rabínica), no implicaban la abolición de la ley o una “revuelta” de los valores. En la relación del cristianismo y el sabbatianismo se da una confrontación radical con el orden establecido, enfocado en la autoridad última para el judaísmo, la Torá. Como escribe Davis, “en ambos, las lealtades sociales, políticas y religiosas, y las opresiones fueron cambiadas, por lo que emergió una inevitable concentración en la persona del mesías en cuyo nombre fueron hechos los cambios. En ambos, la fe en el mesías se transformó en la marca primera del creyente”.²⁷

Y así como se dieron en ambos movimientos estas características también es posible sugerir que ambos movimientos fueron sumamente adherentes: los dos movimientos en un corto periodo de tiempo se expandieron extensa y considerable-

26. DAVIS, W. D. “From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi”, en SAPERSTEIN, Marc (Editor). *Essential papers on messianic movements and personalities in Jewish History*, New York – London: New York University Press, 1992, p. 339.

27. DAVIS, W. D. “From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Svi”, *op. cit.*, p. 343.

mente. Es por ello que Davis señala que en esto las características fueron muy peculiares, ello se debió a que tanto el sabbatianismo como el cristianismo “fueron entendidos para satisfacer las necesidades espirituales de los judíos y, especialmente, en el caso del último, de los gentiles” por una razón específica y fundamental: tanto el cristianismo temprano como el sabbatianismo emocionalmente “conducían la experiencia viva de la redención”.²⁸

Una diferencia esencial, sin embargo, entre el sabbatianismo y el cristianismo es el carácter particular de las personalidades mesiánicas: Jesús y Sabbatai Sevi. Ya que Sabbatai Sevi no era un maestro de la moralidad y es así que, como explicamos, “la diferencia entre ambos mesías tiene su expresión más clara en la apostasía de Sabbatai Sevi, y en la muerte de Jesús en la cruz”. Por ello Scholem llama a la apostasía el acto más execrable posible para la mente judía. Pero la apostasía de Sabbatai obligó a sus fervientes seguidores a tomar una decisión: imitarlo, o asumir que su destino era un llamado a un mayor rigor en la obediencia de la ley. Los sabbatianos se dividieron y siguieron alguno de los dos caminos. Pero esta diferencia fue más fuerte aún en cuanto a la ley ya que, como explica Davis, Jesús se volvió “la

28. *Ibidem*, p. 344.

Torá de los cristianos” y allí está el corazón del problema, “no en la imaginería apocalíptica y en las fantasías con que Sabbatai Sevi llegó a ser revestido”.²⁹

Por otro lado, al igual que muchos judeo-cristianos primitivos que mantuvieron el respeto a la Torá a pesar de creer en Jesús como el mesías, muchos sabbatianos siguieron este camino y con el tiempo volvieron a la corriente principal del judaísmo. Sin embargo, los sabbatianos que tomaron la figura de Sabbatai Sevi como un paradigma a ser imitado, al hacerlo “tuvieron que llamar bien al mal” y justificar la apostasía como mesiánica y redentora. Al hacerlo, finalmente, “destruyeron todos los valores caros al judaísmo. Ello implicó un último cinismo y nihilismo, nacidos sin dudas de una profunda desesperanza, en donde se moraron de la demanda de Dios. No es accidental que la doctrina más distintiva del sabbatianismo sea la redención a través del pecado”.³⁰

— IV —

En 1937 Scholem publica su famoso artículo sobre la “Redención a través del pecado”, donde profundizaría no sólo en el carácter parti-

29. *Ibidem*, p. 355.

30. *Ibidem*, p. 353.

cular del sabbatianismo y su herencia, sino también en la transformación nihilista que ella genera y en sus vínculos futuros con la ilustración judía. Scholem señala que su interés por el estudio de estos movimientos desde la apostasía del Sabbatai Sevi (el sabbatiano y sus herederos, particularmente el frankismo) se relaciona con las nuevas claves que ello proporcionará “a la comprensión de la historia de los judíos en el siglo XVIII como totalidad, y en particular, a los inicios del movimiento de la *Haskalá* (Ilustración) en numerosos países.”³¹

La doctrina de la violación de la Torá para lograr su cumplimiento mesiánico como fundamento del sabbatianismo y del frankismo es lo que mostró su carácter nihilista: la posibilidad de lograr la redención a través del pecado de violación de la ley de Dios, lo que —es tal vez la hipótesis principal de Scholem al respecto— “ayudó a allanar el camino para la *Haskalá* y el movimiento reformista del siglo XIX, una vez que su impulso religioso original fuera agotado”; y por ello señala que es un error pensar que el sabbatianismo no afectó a la historia judía, ya que “el deseo de liberación total que jugó un trágico rol en el desarrollo del nihi-

lismo sabbatiano no fue de ninguna manera una fuerza puramente autodestructiva; al contrario, debajo de la superficie de la falta de ley, del antinomialismo y la negación catastrófica, impulsos poderosamente constructivos estaban en acción”.³²

El sabbatianismo creó una etapa del mundo para la vida judía en donde por primera vez en la Edad moderna se creía estar viviendo en el tiempo donde el mesías había llegado a la tierra, en un “mundo restaurado.” Es por ello que los sectarios se consideraban a sí mismos como “la vanguardia del nuevo mundo” pero como consecuencia de ello no necesitaban renunciar a la religión paterna que los inspiraba, “ellos podían siempre reinterpretarla bajo la luz de la realidad suprema a la que ellos debían su nueva alianza descubierta”.³³

Luego de la apostasía, como hemos desarrollado, una gran parte de los seguidores aceptaron que el mesías debía cometer actos extraños, incluida su conversión, ya que eran necesarios para el cumplimiento de su misión. Esto era además congruente con la mentalidad judía posterior a la Expulsión, así como también con la “mentalidad marrana”. La necesidad nihilista de disfrazar en público la creencia mientras por detrás se

31. SCHOLEM, Gershom. “Redemption through sin” (1937), en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken Books, 1995, p. 82.

32. *Ibidem*, p. 84.

33. *Ibidem*, p. 90.

llevaba adelante la verdadera religión. Y con ello hay un elemento fundamental que se hizo presente a través del movimiento sabbatiano, y éste es el de la supuesta abolición de la Torá en el tiempo mesiánico y la llegada de una Nueva Torá a manos del Rey Mesías. Esto es interesante ya que estas ideas eran realmente marginales en la tradición judía y ni siquiera eran aceptadas de manera general: no sólo en la formación del ideal mesiánico y en sus antecedentes en la Torá y en otros libros del canon bíblico, sino tampoco en el pensamiento judío medieval. Como escribe Scholem:

*Especulaciones de esta naturaleza pueden ser encontradas en varios Midrashim y Hagadot, pero no poseían ninguna autoridad particular y eran fácilmente refutables por medio de otros pasajes exegéticos que sirvieran a efectos opuestos, con la consecuencia de que, en la tradición judía, toda esta cuestión se había permitido permanecer en suspenso. Incluso aquellos visionarios que soñaron a través de las épocas con un nuevo mundo de Dios en un mundo redimido nunca, de hecho, conectaron particularmente estas ideas con las actividades del Mesías.*³⁴

34. *Ibidem*, p. 96.

Todas estas nuevas verdades y realidades ya no se manifestaban de forma externa, sino que su valor fundamental se hallaba en su manifestación interna. Es así que en la elección del camino interno frente a la exterioridad política y nacional que fuera tradicional de la religión judía, “el mesianismo fue transformado en nihilismo”. De esta manera, “la ‘verdadera fe’ no puede ser una fe que el hombre profese en público. Al contrario, la ‘verdadera fe’ debe estar siempre oculta.”³⁵ Y el deber judío, según esta nueva conciencia, es negarla al exterior: “como si fuera una semilla que ha sido plantada en el fondo del alma y no puede crecer a menos que primero se la cubra. Por esta razón todo judío está obligado a convertirse en Marrano”.³⁶ Todo acto verdadero, entonces, es un acto que se lleva oculto a los ojos del mundo, un acto disimulado y oculto. Esto produjo una profunda revolución de valores, donde “lo que anteriormente era sagrado se ha convertido en profano y lo que anteriormente era profano se ha convertido en sagrado”.³⁷

Y si Scholem ya había dado cinco factores que ayudaron al éxito del sabbatianismo, ahora señala las cinco tesis fundamentales del sabbatia-

35. *Ibidem*, p. 109.

36. *Ibidem*, p. 110.

37. *Ibidem*.

nismo en su forma más radical: en primer lugar, “la creencia en la necesaria apostasía del Mesías y en la naturaleza sacramental de su descenso en el dominio de las *kelipot*.” En segundo lugar, “la creencia de que el ‘creyente’ no debe parecer lo que en realidad es.” En tercer lugar, “la creencia que la Torá *atzilut* [emanada o verdadera] debía observarse a través de la violación de la Torá *beriah* [de los preceptos]”. En cuarto lugar, “la creencia en la Causa Primera y en Dios de Israel no son lo mismo, el primero es el Dios de la filosofía racional, el segundo el Dios de la religión.” Y finalmente, se debe tener “la creencia en las tres hipóstasis de la Divinidad, todas las cuales han sido o serán encarnadas en forma humana.”³⁸

En base a estos principios básicos que caracterizan al sabbatianismo en su redención a través del pecado, según Scholem, el mundo del judaísmo tradicional había sido quebrado irremediamente sin posibilidad de volver a ser reparado, y ello, en el transcurso del tiempo y los siglos venideros tendrá diferentes y paradigmáticas lecturas.

Como ha analizado Amos Funkenstein de forma sumamente acertada, luego de la apostasía de Sabbatai Sevi las características del movimiento de antinomia y negación

38. *Ibidem*, p. 126.

de la ley pusieron en evidencia que el judaísmo ortodoxo en las vísperas de la secularización impulsada por el Iluminismo y la Emancipación fue socavado por otro proceso aún más temprano: justamente esta idea de la redención a través del pecado. Es así que desde Sabbatai Sevi y sus seguidores, hasta la teología nihilista de Jacob Frank³⁹, justificaron de mane-

39. Como explica Scholem, en uno de sus numerosos trabajos al respecto, Jacob Frank (1726-1791) se constituyó como el ala extremista de la herencia sabbatiana. Tenía la fama de nuevo líder, profeta y hasta de reencarnación del propio Sabbatai Sevi. La contribución de Frank, de quienes muchos seguidores se convirtieron al catolicismo en los años terribles entre 1756 y 1760, fueron tres: en primer lugar, incorporó especulaciones y términos metafísicos populares a través del uso de imágenes frente a la teología cabalística propia del sabbatianismo, especialmente a través de una Trinidad constituida por el Dios bueno –desconocido e inaccesible–, el Gran Hermano y la Virgen –ella– que combinaba la presencia divina, *sbejiná*, con la Virgen María. En segundo lugar, el carácter meramente nihilista que adquirió su sabbatianismo: a través del silencio el creyente verdadero con Dios en su corazón debe “pasar por todas las religiones, ritos y órdenes establecidas sin aceptar ninguna, aniquilando realmente todo desde dentro y estableciendo así la verdadera libertad.” Por último, y en tercero

ra concreta actos de violación de la ley como forma de redención y “el logro del movimiento sabbatiano para la historia judía fue realmente dialéctico: este preservó la idea mesiánica, mientras que al mismo tiempo lo destruyó completamente. Con esta destrucción, el sabbatianismo también preparó el camino para la disolución del judaísmo normativo”.⁴⁰

Para Scholem, según Funkenstein, el movimiento sabbatiano y su desarrollo fue una prefiguración en sentido positivo y negativo de su visión sobre el sionismo ya que ambos eran “movimientos nacionales para la redención alimentados por más de mil años de expectativas mesiánicas”, ambos eran guiados de manera elitista y autoproclamados de vanguardia, suspendidos sobre el abismo de la catástrofe y ambos fueron propensos

a la secularización más allá de sus objetivos. Mientras que por el otro lado, el sabbatianismo anhelaba el fin de la historia, “la liberación del pueblo judío de la historia”, el sionismo buscaba lo contrario, o sea, “la reentrada de los judíos a una etapa de la historia aquí y ahora, en *este* mundo. (...) Mientras los sabbatianos prepararon su propia destrucción, el sionismo tenía una real aunque limitada chance concreta.”⁴¹ Para Scholem el sionismo tuvo una “chance genuina” porque surgió de la secularización y de la “destrucción de las concepciones mesiánicas”⁴²: al abandonar el mesianismo como potencia redentora pero utilizando el sentimiento de necesidad de volver a la tierra prometida, el sionismo pudo tener su oportunidad.

— V —

En una entrevista realizada por Muki Tsur en el invierno de 1973-1974 ante la pregunta sobre el carácter no mesiánico del sionismo, Scholem explica que el sionismo no es un movimiento mesiánico y que es allí en donde reside su misterio, ya que si éste hubiese sido un movimiento mesiánico “se habría condeñado al fracaso de antemano.” Cita,

lugar, el frankismo propagó esta “religión nihilista como ‘el camino de Esau’ o de ‘Edom’, animando a los judíos a la asimilación pero sin creer realmente en ella, esperando la restauración milagrosa de un judaísmo mesiánico y nihilista a través de los dolores del parto de una conmoción universal.” SCHOLEM, Gershom. *El misticismo extraviado*, *op. cit.*, pp. 68-69.

40. FUNKESTEIN, Amos. “Charisma, Kairos and the Messianic Dialectic”, en *History & Memory. Studies in Representation of the Past*, Vol. 4, No. 1, Spring/Summer 1992, p. 133.

41. *Ibidem*, pp. 133-134.

42. *Ibidem*, pp. 134-135.

entonces, la argumentación que diera al respecto en una discusión que mantuvo en 1929:

*Rechazo firmemente que el sionismo sea un movimiento mesiánico y que pueda arrogarse este derecho (si no se trata de meras frases vacías) de emplear el lenguaje religioso para sus fines políticos. La redención del pueblo judío, a la que aspiro como sionista, no es en modo alguno idéntica a la redención religiosa, que espero en un futuro posterior. Como sionista, no estoy dispuesto a satisfacer requisitorias o nostalgias políticas que remiten más bien a un ámbito no político e inequívocamente religioso, el apocalipsis del fin de los días. El ideal sionista es una cosa y el ideal mesiánico otra. No hay ningún punto de contacto entre ambos, a no ser por las frases cargadas de pathos que se pronuncian en las asambleas populares y que hacen que nuestra juventud, a veces, se inflame de un espíritu de neosabbatiano, en última instancia condenado al fracaso. El movimiento sabbatiano no está en las raíces del sionismo, y los intentos de inculcarle tal espíritu le han causado ya graves desgracias.*⁴³

43. SCHOLEM, Gershom. «Hay un misterio en el mundo». *Tradición y secularización. Una conferencia y un diálogo*, edición Itta Shedletzky y

El deseo de Scholem, más allá de si este es real o es una configuración histórico-política a través de sus investigaciones es remarcar la división político-nacional y ético-universal del mesianismo, así como también la distinción entre política y religión, pero quitando del mapa simbólico directamente la característica originaria del ideal mesiánico. Más aún, traslada y evita concepciones que él mismo, como hemos visto, formuló y sugirió con relación al movimiento sabbatiano y al sionismo a través de las posibilidades de emancipación y secularización a la que este último alcanzó. Por ello señala que hay un riesgo catastrófico si el sionismo confunde los límites entre los planos “religioso-mesiánico” y la realidad “histórico-política”, porque la grandeza del sionismo para Scholem fue haber hecho que el pueblo judío asuma responsabilidad histórica y responsabilidad por los actos realizados. De esta forma afirma que “la entrada del pueblo judío en la historia significa que éste asuma la plan responsabilidad sobre sí mismo, sus hechos y sus omisiones” ya que “la actividad en la esfera política de la historia secular es algo distinto de la actividad en la esfera espiritual y religiosa.”⁴⁴

trad. Manuel Abella, Madrid: Editorial Trotta, 2006, pp. 113-114.

44. *Ibidem*, p. 114.

Es interesante agregar aquí que en un diálogo con Jörg Drews en 1976 por la cadena de televisión alemana ARD, Scholem argumenta que el sionismo era un movimiento revolucionario por dos motivos, ya que “se revolvió contra la asimilación de los judíos a los pueblos entre los que vivían, pero lo hacía también contra la ortodoxia que decía: «Por amor de Dios, estáis usurpando de mala manera lo que debe hacer el Mesías. Eso es cosa de Dios. Sólo cuando Él nos llame vendremos. Cuando el que llama no es más que un dirigente político, como Theodor Herzl o Weizmann, ¿qué se nos da a nosotros de ello?»”.⁴⁵

Si para Scholem el sionismo es revolucionario pero no mesiánico entonces podríamos decir que sus planteos constituyen una forma de vaciamiento en el sionismo de lo mesiánico o, por lo menos, de la figura personal del mesías. Es por este motivo que pareciera que Scholem con su trabajo sobre el falso mesías judío del siglo XVII pero también, y fundamentalmente, en su ensayo sobre el mesianismo, busca neutralizar la potencia del mesianismo como movimiento revolucionario con lo que ello podría conllevar —más

aún en el contexto de la constitución de los Estados nacionales, primero el alemán, luego el de Israel—, ya que es eso lo que da por hecho al tratar al sabbatianismo —paralelamente al cristianismo temprano— en el judaísmo; pero además intenta realizar, tal vez, una neutralización de la idea clásica del mesianismo judío, su dimensión nacional y política. En primer lugar, desde el corrimiento de esta idea de las clasificaciones, o el vaciamiento de Maimónides y su impronta; además, porque éste no necesitaba exclusivamente de la figura personal del mesías. Pero también, otra de las razones del por qué es que la visión mesiánica originaria atentaría con el sionismo o por lo menos produciría una confusión entre lo teológico-político de su dimensión con lo sagrado, hasta alcanzar el Estado de Israel moderno.

En el temor y la preocupación de salvaguardar el sionismo y al joven Estado de la confusión mesiánica, Scholem parece haber hecho todo lo contrario en su intento neutralizador. Esto nos demuestra el peso teórico y político del viejo maestro de la Cábala. Sin embargo, la realidad histórica produjo la confusión entre mesianismo y sionismo a pesar de los deseos de Scholem, demostrando que más allá de cualquier intento de neutralización o de minimizar su relevancia, el mesianismo fue históricamente la dimensión más política

45. SCHOLEM, Gershom. «... *todo es cábala*». *Diálogo con Jörg Drews, seguido de Diez tesis abhistóricas sobre la Cábala*, trad. Miguel García-Baró, Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 54.

del judaísmo desde el exilio hasta la declaración del Estado de Israel.

Como ha analizado Christoph Schmidt, hay una ética en Scholem que a diferencia de la constituida sobre el ideal mesiánico, como por ejemplo en Hermann Cohen o Martin Buber, se funda en la neutralización mesiánica. Una neutralización que hace posible un “pluralismo radical a nivel nacional, a saber, un pluralismo de la forma de vida judía, pero a su vez presenta este nivel nacional como el nivel de una interpretación simbólica, que en sí mismo representa una limitación que necesita de la alteridad”.⁴⁶ La dimensión mesiánica de la vida está relacionada directamente con el símbolo que la preserva y la eleva, y es por ello que la vida –según Schmidt– transformada en el símbolo puede convertirse en una ética nacional que sigue siendo radicalmente abierta al otro nacional y religioso. Recordemos que Scholem, en el contexto del análisis de la idea mesiánica y el problema de la redención en el pensamiento de los cabalistas, escribe que para

los pensadores de la Cábala el judaísmo era antes que nada “un *corpus symbolicum*, una representación simbólica de la realidad del mundo y de la tarea del hombre en ella”.⁴⁷ Lo que logra Scholem, según esta lógica, al correr el elemento mesiánico a la dimensión del símbolo –y específicamente en el ámbito de la cábala y la mística– es quitarle potencia a su peso político y “revolucionario” y, de esta manera, permitir la existencia y la figura del otro.

La magnitud de la idea mesiánica se corresponde con la infinita impotencia de la historia judía durante todos los siglos de exilio, cuando ni estuvo preparada para presentarse en el nivel de la historia del mundo. Hay algo preliminar, algo provisional sobre la historia judía; por ello su incapacidad de dar de sí misma todo. Porque la idea mesiánica no es solamente consuelo y esperanza. Cada intento de realización se desgarraba abriendo los abismos que llevan cada una de sus manifestaciones ad absurdum. Hay algo espléndido sobre vivir en la esperanza, pero al mismo tiempo hay algo profundamente irreal. Disminuye el valor sin-

46. SCHMIDT, Christoph. “Il messia antimessianico. Soggettività messianica e teologia politica nella teoria del simbolismo cabalistico di Gershom Scholem”, en FILORAMO, Giovanni (editor). *Le religioni e il mondo moderno. II: Ebraismo*, a cura di David Bidussa, Torino: Giulio Einaudi editore, 2008, p. 573.

47. SCHOLEM, “Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism”, en *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, op. cit., p. 34.

*gular de lo individual, y no puede realizarse por sí mismo, porque la incompletud de sus esfuerzos elimina precisamente aquello que constituye su valor principal. Por eso en el judaísmo la idea mesiánica ha obligado a una vida vivida a plazos, en donde nada puede ser definitivo, nada puede ser irrevocablemente consumado.*⁴⁸

Podríamos decir, siguiendo con la lógica de Scholem, que sobre las bases del ideal mesiánico es imposible construir un proyecto histórico a largo plazo, porque el mesianismo, por su propia esencia, lo destruirá. Pero no por algún tipo de carga revolucionaria implícita en ello, sino simplemente por lo efímero y provisorio a lo que obliga la esperanza mesiánica judía. La paradoja, que según Scholem, hace que nunca se comprometa del todo en la arena histórica devaluando al hombre que no puede realizarse totalmente: ése es el precio terrible del mesianismo que arrastra el pueblo judío. Es así que, para preservar la constitución del Estado moderno, Scholem necesita la neutralización del mesianismo; si no, esto sería imposible. Por ello, como escribe Schmidt, la teología que construye Scholem sobre el símbolo cabalístico es *katechónica* frente al mesianismo moderno⁴⁹, ya que

48. *Ibidem*, p. 35.

49. SCHMIDT, Christoph. "Il messia

antimesianico. Soggettività messianica e teologica politica nella teoria del simbolismo cabbalistico di Gershom Scholem", *op. cit.*, p. 578. Este concepto nace desde una de las ideas más interesantes y misteriosas que Pablo de Tarso ha dejado en herencia al mundo venidero. Figura esencial que aparece por primera vez en su *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, ha sido pensada en varios caminos y de diferentes maneras, idea que en su misma concepción es un misterio que aún continúa en un develamiento de sentido y en continua resignificación. Como ha escrito Ludueña Romandini al respecto, sobre esta idea "buena parte de la teoría política, desde el Medioevo hasta el presente, ha intentado fundar la legitimidad o la ilegalidad de todo poder constituido." Es de esta manera que en la filosofía política medieval, "los problemas del *katechon* y del *ánomos*, pilares de la filosofía política schmittiana, se inscriben en la *longue durée* de una reflexión milenaria sobre los fundamentos teológico-políticos del orden mundano". (LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010, pp. 227 y 244: véase específicamente el apéndice, "*Katéchon*. La vida suspendida entre dos Reinos y el mito de la soberanía anómica" en donde se retoma esta tradición desde Pablo de Tarso hasta los estudios modernos de Carl Schmitt a Giorgio Agamben, entre otros. Para una perspectiva del uso del *katéchon* en referencia al pueblo

de otra forma, apostar totalmente por el retorno a Sión y el compromiso con la tarea del Estado sería una quimera.

No es de extrañar que los matices del mesianismo han acompañado la preparación judía moderna para la acción irrevocable del dominio por lo concreto, cuando se comprendió el regreso utópico a Sión. Ésta es una preparación que ya no se permite ser alimentada por la esperanza. Nacida del horror y la destrucción de la historia judía en nuestra generación, está atada a la historia misma, no a la meta-historia; pero no ha renunciado totalmente al mesianismo. Pueda o no la historia judía ser capaz de hacer perdurar esta entrada en una esfera concreta sin perecer en la crisis de la pretensión mesiánica que ella misma virtualmente implica, ésta es la pregunta que fuera de su gran y peligroso pasado el judío de este tiempo se plantea para su presente y su futuro.⁵⁰

Debemos recordar que el propio Scholem escribió que Maimónides representa las más extremas tenden-

judío, véase TAUB, Emmanuel. *La modernidad atravesada, Teología política y mesianismo*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2008).

50. SCHOLEM, "Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism", *op. cit.*, pp. 35-36.

cias antiapocalípticas y por ello construye un relato sobre el mesianismo en donde fue "muy habilidoso ocultando la peligrosa dialéctica inherente al mesianismo, y con sus palabras cuidadosamente elegidas con las que enfatiza la función conservadora del mesías busca salvaguardar la Torá y la ley tradicional."⁵¹ Scholem, explicando la lectura que hace Maimónides por el uso político que ello tiene en cuanto a su perspectiva con relación al mesías –intentando mantener la calma en las comunidades judías frente a un tiempo tormentoso–, lo termina reproduciendo en sus propios trabajos y, en especial, en contra su análisis sobre la figura de Sabbatai Sevi.

De la misma manera que Maimónides, como antiapocalíptico, buscó neutralizar la potencia mesiánica por temor a sus consecuencias para las comunidades judías, Gershom Scholem intenta neutralizar desde su perspectiva académica el mesianismo a través de sus estudios –específicamente desvinculándolo del sionismo– para posibilitar un judaísmo en la historia sin interrupciones y la posibilidad del restablecimiento del Estado de Israel. De esta forma, la realización política de uno de los elementos que sostuvo

51. SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676*, *op. cit.*, p. 14.

teológicamente al pueblo judío –el ideal mesiánico– necesitó de la propia neutralización o vaciamiento de su potencial transformador (y revolucionario) para transformarse –a través del sionismo– en una realidad histórica, por lo menos ante los ojos ya cansados del gran profesor de la cábala...

