

Teología política en las fronteras del Estado de Israel

Gabriel Muro*

La formación de los estados nacionales modernos comprende un complejo proceso de secularización con respecto a las ataduras religiosas medievales europeas. El orden jurídico de la modernidad secularizada, sin embargo, conserva en sí, por otros medios, las huellas de la teología política cristiana. Este trabajo explora los modos peculiares en los que se desarrolló el proceso de secularización propio de la cultura judía en la modernidad, proceso que posibilitó la formación del Estado de Israel, Estado secular y moderno que sin embargo reactiva y actualiza categorías fundamentales de la teología política judía.

PALABRAS CLAVE: Decisionismo – Secularización – Teología-Política – Israel

The formation of modern nation states comprising a complex process of secularization with regard to European medieval religious ties. The legal order of secularized modernity, yet retains itself, by other means, traces of Christian political theology. This paper explores the peculiar ways in which the process of self-secularization of Jewish culture in modernity, a process that enabled the formation of the State of Israel, secular and modern state than reactive and updates fundamental categories of Jewish political theology.

KEYWORDS: Decisionism – Secularization – Political theology – Israel

“Alza tus ojos y mira desde el lugar donde estás, hacia el norte, el sur, el este y el oeste. Porque toda la tierra que ves te la daré a ti y a tu descendencia, para siempre. Yo haré que tu descendencia sea como el polvo de la tierra. Si alguien puede contar el polvo de la tierra, también tu descendencia podrá ser contada. Levántate, anda a lo largo y a lo ancho de la tierra, porque a ti te la daré.”
(Génesis 13:14 - 18)

El desencantamiento de la dominación

La ilustración se edificó sobre las ruinas de la religión. Su misión histórica, como había sido la del Abraham en el pasaje del politeísmo al monoteísmo, fue derribar viejos ídolos y abandonar la casa paterna para alcanzar la mayoría de edad. En la cosmovisión ilustrada la religión es esencialmente “minorizante”: retiene a los hombres en una situación de fijeza

dependiente, en una búsqueda insaciable de consuelo. El vínculo entre teología y política, la batalla entre Iglesia y Estado, es el propulsor del nuevo mundo. ¿De qué naturaleza es ese vínculo?, ¿cómo funciona en la modernidad? Resulta imposible obviar este interrogante a las puertas de cualquier análisis acerca de Medio Oriente o del Estado de Israel.

Para Marx (1994), la religión es esencialmente ideología. Con Feuerbach, dictamina que la religión aliena la autocomprensión del hombre. La religión es un narcótico, un opio, que permite soportar la miseria del mundo y atravesar el valle de lágrimas. Para Marx, hay que comportarse frente al hombre religioso como con el drogadicto: hay que desintoxicarlo. Solo de ésta forma se habrá hecho libre, o al menos quedará preparado el suelo de la liberación. La religión es expresión de la miseria del mundo pero también una *protesta* frente a la miseria del mundo, contiene *en si* su propia crítica y la crítica del mundo. Para Marx, una vez que se

* Ensayista y sociólogo (Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires)

haga desaparecer el más allá, habrá que concentrarse en el más acá, es decir: la crítica de la teología se convertirá en crítica de la política. La religión vela la realidad de las relaciones de producción concretas, las atrapa con la red de lo eterno, desplaza la atención desde la tierra hacia el cielo, coagulando la posibilidad de socializar los medios de producción. La teología enturbia a la acción política.

En Max Weber, la religión y la política se entrelazan en las tipologías de la dominación. El Israel de Moisés es el clásico ejemplo de dominación carismática, así como las religiones son las principales portadoras del tipo de dominación tradicional, en donde la legitimidad se sustenta en una cadena mítica transmisora de poder y jerarquías adecuadas. La legitimidad propia de la dominación burocrática ya nada tiene que ver con la religión, es más: si persistiese el influjo social de la religión, la legitimidad política no necesitaría volverse racional en el sentido burocrático. El ocaso de las religiones en la modernidad, el *desencantamiento del mundo*, es la condición para el surgir de un nuevo tipo de dominación secular, asentada en un sistema legal complejo en compensación por la pérdida de la Ley divina.

La tesis weberiana según la cual la forma religiosa protestante hace posible la llegada del capitalismo es de una gran fecundidad, ya que revela el fondo de afinidad entre teología y política en la modernidad. La secularización no se da en ruptura radical con la religión, sino que se desprende de ella, rechazando luego su filiación. Podríamos decir, al revés de Marx y arrimándonos ya a Schmitt, que es la política moderna la que en verdad vela a la religión, y no a la inversa. Sin embargo, y esto es de importancia nodal, ya Marx destacaba la influencia que había podido tener el cristianismo en el surgir del capitalismo: el cristianismo es la religión abstracta por excelencia porque religa a los hombres según la medida abstracta del pecado original. Así, el cristianismo prepara el terreno para la escisión capitalista del hombre con respecto a su ser genérico. Es la fría productividad del trabajo abstracto, cuantificado y desligado fatalmente de su cualidad material. Para Weber (2003), el protestantismo engendra al capitalismo como continuación del ascetismo ahorrativo destinado a ganarse el cielo a través de la labor terrenal. En Marx, el capitalismo continúa al cristianismo a través de abstracción del ser concreto en Dios o en el Capital.

Estamos en condiciones de establecer una primera conclusión: las ideas y la economía interaccionan en forma dinámica. La religión no es pura superestructura, sino sería inconcebible que el cristianismo preparase la morada del trabajo abstracto o bien que el protestantismo fuese la primera encarnación del capitalismo. Las ideas no se matan, es cierto, pero hacen matar: son eficaces, hay *determinación en última instancia* de la base económica, pero a la vez implicación mutua.

Es una dialéctica *abierta*, en donde toda ideología conserva siempre un grado de autonomía frente a la base económica. Solo el marxismo vulgar, con el que Weber y Schmitt muchas veces discuten confundiéndolo con la propia teoría de Marx, es capaz de sostener un mecanicismo economicista en donde la economía, es decir el modo concreto en que se produce y se reproduce la vida humana, es la única determinación social que cuenta.

La idea de *determinación en última instancia* por parte de la economía utilizada por Althusser es una metáfora jurídica. Se trata de una metáfora que a pesar de su claridad analítica despierta nuevos interrogantes, iniciando un juego de remisiones estructurales en donde se juega el origen de la capacidad de que alguien o algo tenga el poder de decidir en última instancia.

La soberana decisión

Thomas Hobbes definía al estado de caos y de enfrentamiento social absoluto, la guerra de todos contra todos, como el espacio en el que “nada es injusto”. Allí donde aún no ha aparecido el Estado y su privilegio coercitivo, no hay criterios jurídicos ni éticos para juzgar una acción: “*Autoritas, non veritas facit legem*” (Hobbes, 2006), la autoridad, y no la verdad, hace la Ley. Esta fórmula clásica es retomada por Carl Schmitt para desenterrar al sucio secreto del estado moderno. En confrontación abierta con la teoría liberal del derecho, que reduce el poder de Estado a un conjunto de normas impersonales dispuestas para ser obedecidas, Schmitt (1998) opone el fondo común “forcluído” por el liberalismo: la instancia decisoria, única capaz de hacer que la ley sea obedecida. “*En la realidad de la vida jurídica importa quién decide*”. Toda la problemática de la legitimidad de la dominación weberiana puede encerrarse en esta sentencia. Aquél que decide será el que legítimamente tiene el poder de hacerlo, esté o no al descubierto. La teoría liberal del derecho intenta conjurar por todos los medios lo real de la decisión personal en política, deificando en su reemplazo a la pura norma jurídica, vacía e impersonal. La analogía queda así presentada: “*todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*” (Schmitt, 1998: 54). Es importante destacar que la teología a la que se refiere Schmitt es una en particular, la teología cristiana. La obviedad no es tal, teologías hay varias, lo característico del cristianismo es su pretensión de *universalidad*, al contrario del judaísmo, particularidad del *pueblo elegido*. La universalidad cristiana, es decir la igualdad de todos los hombres por la Fe en Cristo, es análoga a la forma universal de la ciudadanía moderna, en donde, en forma abstracta, todos los hombres son iguales ante el Estado de Derecho.

El Estado absoluto que emerge en la modernidad producto de las guerras de religión se vuelve un nuevo Dios. Cuando Luis XVI dice el “El estado soy yo” está al borde de decir la verdad: que ahora *él* es Dios. El legislador todopoderoso, detentador absoluto de la decisión, es la forma secularizada y racionalizada del Dios de la teología cristiana. Por eso, en la época clásica, el poder soberano aún emana de Dios. La corriente racionalista inmediatamente posterior atenuará cada vez más el rasgo divino del poder soberano envolviéndolo en un código republicano en donde la persona que decide se vuelve cada vez más *funcionario*.

“Lo característico del cristianismo es su pretensión de universalidad, al contrario del judaísmo, particularidad del pueblo elegido. La universalidad cristiana, es decir la igualdad de todos los hombres por la Fe en Cristo, es análoga a la forma universal de la ciudadanía moderna, en donde, en forma abstracta, todos los hombres son iguales ante el Estado de Derecho.”

El otro ejemplo clásico que da Schmitt para señalar la raíz teológica de las categorías jurídico-políticas es el de *estado de excepción*. Este estado, en el cual quedan suspendidos determinados derechos ciudadanos, es análogo al concepto de milagro en la teología cristiana, en donde Dios, de manera excepcional, interviene directamente en la tierra. El católico Carl Schmitt encuentra aquí el principio rector de la forma de gobierno que apetece: la dictadura. En ella, la verdad del poder no se oculta detrás de abstracciones tales como la voluntad general encarnada en el Estado o la normativa racional burocrática vacía. La democracia, dice Schmitt, “es la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda crítica” (1998: 62). El poder soberano auténtico, en cambio, se expresa por medio de la voluntad particular de jefe político, aquél que decide sobre el estado de excepción y sobre la relación amigo-enemigo. La política es, esencialmente, contienda. Distinción entre amigo y enemigo, entre fieles e infieles. Cuando el enemigo se convierte en enemigo absoluto, como es el caso del enemigo de clase en las revoluciones proletarias, la diada amigo-enemigo queda exasperada, reactivando las guerras de religión o entre grupos antagónicos. El problema de Schmitt es el mismo de Hobbes:

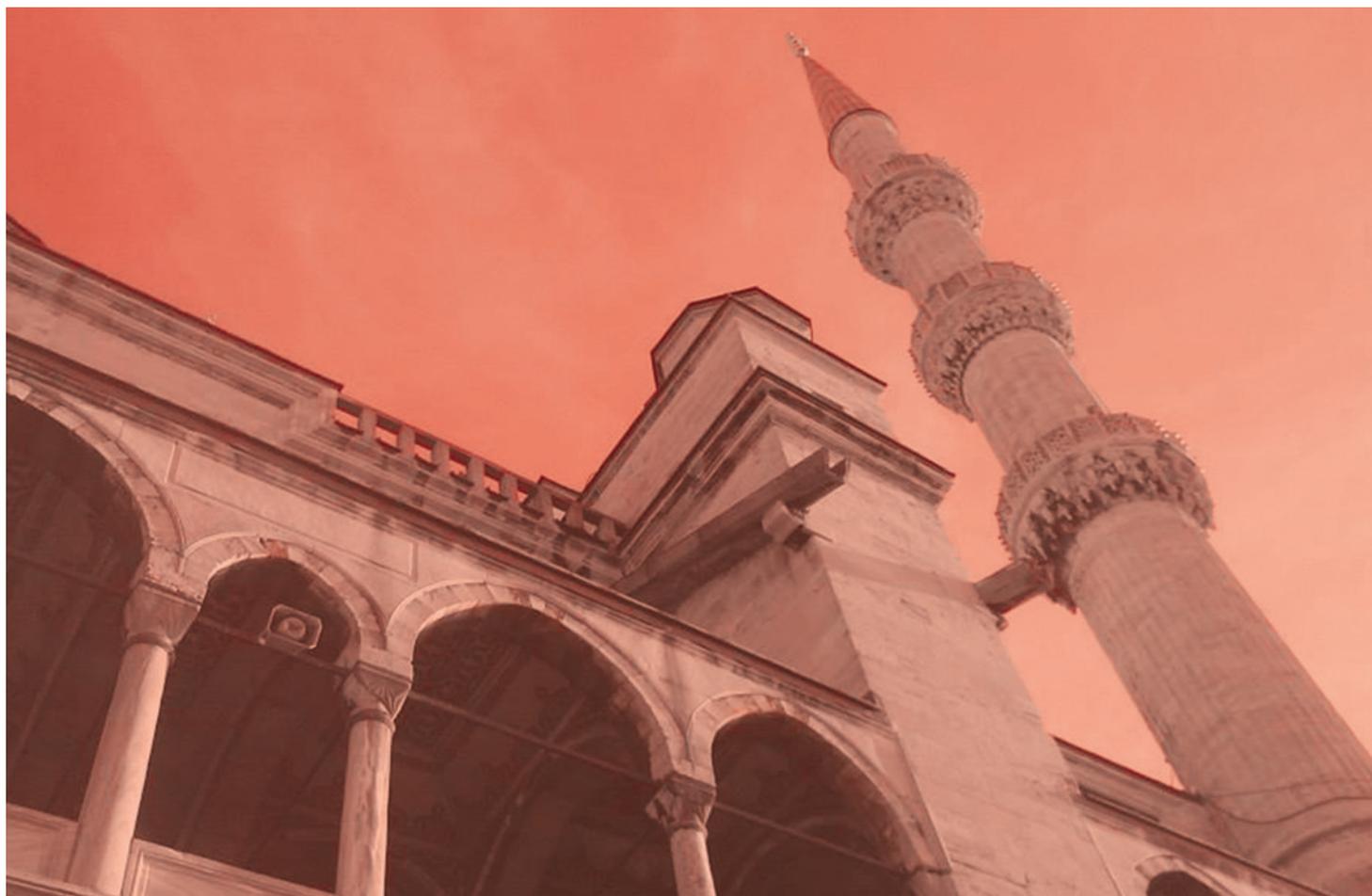
¿cuál es la mejor manera de mantener el orden y asegurar la obediencia? Encuentra en las formas parlamentaristas burguesas, enormes límites a esta cuestión central, ya que allí rige la discusión sin decisión.

“La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente” (Schmitt, 1998: 66). Para Schmitt, la sociología del concepto de soberanía queda así demarcada. El Estado absoluto moderno es un reflejo de la idea de Dios cristiano. Así se aseguraba su eficiencia: siempre es necesario que haya un solo legislador que decida entre las partes, una determinación en última instancia, de otra forma sería imposible decidir, legítimamente, en cualquier litigio.

Teología judeo política

Con el correr del tiempo la máquina empieza a funcionar por sí misma. Las huellas de la deidad decididora quedan envueltas en la bruma. La ilustración empieza a hacer su trabajo. Rousseau identifica a la voluntad general con la voluntad del soberano, pero la diferencia es abismal: el soberano ahora es el pueblo, “el concepto deísta y el concepto teísta de Dios se vuelven entonces incomprensibles para la metafísica política” (Schmitt, 1998: 69). A partir del siglo XVIII todo fundamento trascendente es cuestionado, relativizado, echado por tierra. Es un salto al revés, desde el cielo hacia la tierra. La teoría jurídica y la teoría del Estado se trasladan al mundo objetivo. El hombre ya no es concebido solamente como un ser obediente. Ser de razón, es capaz de determinarse según lo que considera *justo*. La ilustración es la mayoría de edad del hombre. La independización iluminista es la sublevación de la inmanencia. En el siglo XIX el proceso de reorganización epistémica se encuentra planamente desplegado: ahora, la Ley y el Estado se vuelven *positivos*. Comte se vuelve el mayor propagandista del destronamiento de Dios cuando dice que la historia evolutiva de la humanidad se divide en tres etapas: la teológica, la metafísica y finalmente, la científica, la mayoría de edad en donde se gozan de todos los derechos, se termina con toda forma de tutela, y se carga con el venerable peso de la responsabilidad individual. La religiosidad tradicional se vuelve, para el positivismo, una suerte de *patología* regresiva.

El judaísmo también tuvo su propia “ilustración”, la *Haskalá*. Influidos por las corrientes de pensamiento emancipatorio que recorrían Europa, los judíos se alinean y encuentran allí la posibilidad de su propia emancipación jurídica, la ansiada salida de los ghettos europeos a los que habían estado confinados durante siglos. Moisés Mendelssohn, principal referente de la *Haskalá*, introducirá la temática de la centralidad de la razón en el corazón del judaísmo, anteponiendo la ley mosaica y su estudio racional al cuidado milenarista de la creencia religiosa en sí. Las puertas de la *asimilación* quedan entreabiertas.



La religión judía hunde sus raíces teológicas en una idea esencial: la Alianza entre Dios y el pueblo. Si el pueblo reconoce a Dios como única deidad, Dios le promete una tierra para toda su descendencia. El pueblo judío es el *pueblo elegido* por Dios para realizar la Alianza. Abraham es el primero en recibir la promesa de la tierra, por eso es así bautizado: Abraham quiere decir “padre de muchedumbre”, el Patriarca. La circuncisión es la inscripción física de la Alianza, la firma, en el propio cuerpo y en el del hijo, de un pacto con Dios. Hay algo de relación jurídica en la Alianza entre Abraham y Dios, del orden de la teología jurídica. Sin embargo, se trata de una relación personal. Yavé se revela ante los profetas, lo teológico prima por sobre lo jurídico. La alianza de Dios es primero con Israel, en contra de la idolatría, pero para luego hacerse universal, concerniente a todos los pueblos. Pero es Israel el *pueblo elegido* para habitar la tierra de Dios y dar lugar a la expansión de su Ley. El pueblo de Israel está constituido sobre una espera gloriosa: la llegada del mesías y el momento de habitar la tierra prometida. Será un acontecimiento trascendental en donde quedarán transfiguradas todas las relaciones sociales y se alcanzará la “paz perpetua”. Así, según la descripción del “comunista primitivo” Isaías:

“Edificarán casas, y morarán en ellas; plantarán viñas, y comerán el fruto de ellas. No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma; porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, y mis escogidos disfrutarán la obra de sus manos. No trabajarán en vano, ni darán a luz para maldición; porque son linaje de los benditos de Jehová, y sus descendientes con ellos”. (Isaías 65:21-23)

El judaísmo constituye una topología religiosa, la tierra se encuentra planamente consagrada por la promesa de una redención social antes que por una redención post-mortem en los cielos. El mesianismo judío contradice ciertas sentencias de converso vertidas por Marx en “La Cuestión Judía” cuando pregunta y se responde: “¿Cuál era, de por sí, el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo”. (Marx, 1999: 12). Marx yerra al definir la esencia del judaísmo como religión de la necesidad prácticas y del egoísmo. Confunde la opresión histórica del judío, obligado por la dominación cristiana a ocupar el lugar del mercader, con algún tipo de esencia religiosa contradicha por las visiones de la tierra prometida o por la célebre sentencia del tanaj: «vanidad de vanidades, todo es vanidad» (Eclesiastés. 1:2). En el judaísmo, la problematización del egoísmo es la verdadera cuestión. “En el principio fue la relación” dice el Buber de “Yo y Tú”. Claro

que, en tanto religión, da un rodeo, mediatiza la relación del hombre consigo mismo a través de Dios: “Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en ello está todo el interés del hombre” (Eclesiastés 12:13). La posibilidad para el hombre de trascender su egoísmo es asegurada en relación al temor del juicio de Dios. Cuando Moisés desaparece durante semanas en su subida al Sinaí, el pueblo se entrega al puro egoísmo, es por ello que le arroja las tablas de la ley.

En todo caso, lo interesante del Marx de “La cuestión judía” es el modo en que realiza la crítica de la emancipación religiosa en el Estado burgués. Marx no deja de remarcar la diferencia crucial entre emancipación política de la religión y emancipación a fondo de la religión como emancipación humana. En la emancipación política el hombre se libera solo de manera abstracta, parcial. La religión es “*el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un mediador. El Estado es un mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad*” (Marx, 1999: 26). La temática aquí es nuevamente la de la teología política. Marx entiende que el Estado burgués puede prescindir de la religión, puesto que es su *realización secular*. La gran operación política de las luces consiste en escindir con un bisturí la actividad pública del hombre de su actividad privada. La religión puede profesarse sin problemas en la esfera privada, puesto que el verdadero Dios es ahora el Estado soberano. Los derechos del hombre, adjudicados benévolamente, aunque no sin limitaciones, también a los judíos, consagran al hombre individual, natural, meramente privado, en su biologicidad, en su mero derecho a la vida, a la conservación. No es poco en relación a la máquina despótica anterior. No es tampoco la realización final de la historia. Es una nueva escisión entre el ser genérico del hombre, su ser comunitario, y su ser privado. Por un lado, el Estado y su poder concreto, por el otro la sociedad civil y una comunidad política imaginaria, una ciudadanía laxa en donde el interés privado es ley: “*En el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal*” (Marx, 1999: 28).

Para los judíos europeos, la emancipación política de la religión representaba un gran salto, la apertura a un nuevo modo de ser, el fin de la opresión social que había recaído sobre sus espaldas desde el inicio de la diáspora y el extrañamiento de la tierra prometida. El judaísmo realiza su propio camino de secularización profundamente conmovido por el pensamiento ilustrado. Si uno de los fundamentos religiosos del judaísmo es la intervención de Dios en la Historia, el acaecer de su presencia en un pasado siempre redivivo, la secularización judía introduce una ruptura radical. El judío emancipado se hace consciente de su autonomía, su concepción de la historia se vuelve hacia el *saeculum*, hacia el mundo desencantado. El Dios judío es examinado con las gafas del pensamiento

racionalista y se lo encuentra distante y poco creíble. Sin embargo, en el siglo XIX, las categorías teológicas del judaísmo persisten no sólo en el cerebro de los judíos, sino en el cerebro de los cristianos secularizados, privatizados, que no cesan de humillar y de perseguir al judío con hambre de asimilación. El pueblo elegido y la tierra prometida resisten ya sin Dios. Por lo tanto, por primera vez, el destino religioso del judaísmo se vuelve una posibilidad histórica dispuesta a la acción del hombre ilustrado, aquél que ha abandonado la espera del mesías y su anuncio de la hora del regreso a la tierra prometida. En la teología política del judaísmo modernizado, el pueblo elegido y la tierra prometida se transfiguran en la nación israelí. Si la ilustración había traído la emancipación política de la religión judía frente al Estado cristiano, el sionismo trae la emancipación política de la religión judía al interior del judaísmo europeo.

El sionismo es el despertar de la conciencia histórica del judaísmo. Así lo expresa Herzl cuando llama a la creación de la nación judía: “*¿Podemos, en la esperanza de tiempos mejores, armados de paciencia y resignados a la voluntad de Dios, esperar a que los gobernantes y pueblos de la tierra se tornen más benévolos para con nosotros?*”¹ Aquí ya se produjo la ruptura. Es el momento “decisionista” del judaísmo moderno. Se ha abierto una rendija por la cual el sentido trascendente del mesianismo judío queda transfigurado. El tiempo mesiánico había sido de otro orden. La frustrada asimilación judía ilustrada determina la secularización de dos categorías fundamentales de la teología judía. Por un lado ya no resulta tolerable seguir esperando la hora del Mesías. Por su parte, la Tierra Prometida se vuelve objeto de lucha política. El Pueblo Elegido realiza la promesa sin aguardar la señal de Yavé. Según lo señala Schmitt, en la modernidad Dios se diluye en el mundo terrenal y en la inmanencia de la Historia. El judaísmo recorre el mismo camino, en pos de su propia supervivencia. La contradicción que atraviesa a la conciencia judía consiste, pues, en tomar las categorías propias del pensamiento teológico-político cristiano secularizado para realizar su propia supervivencia en tanto ejercicio de una libre conciencia religiosa y en tanto materialidad humana del morar libremente en tierra fértil.

Retomemos, entonces, a Marx (1999): “*los miembros del Estado político son religiosos por razón del dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, situado en el más allá de su real individualidad (...) La democracia política es cristiana por cuanto que en ella, el hombre, y no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo (...) La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del ser real, es en la democracia una realidad tangible, presente, una máxima secular.*” (:35).

1 T. Herzl, El Estado de los judíos, La semana, Jerusalén, Parte II P.45

¿Encontramos aquí una coincidencia entre Marx y Schmitt? Sí y no. Lo común a éstos dos alemanes es la interpretación de la democracia secular como continuación de la teología por otros medios. La diferencia, fundamental, es que el católico Schmitt encuentra en el catolicismo la clave del orden soberano, aquél que se perdió entre la neblina moderna de la “nomocracia”, el imperio de la norma. En cambio, para Marx, el cristianismo es esencialmente dualidad antes que unidad. Escisión y no unión. Los dos reconocen un continuum velado entre teocracia y democracia, pero Marx da en el clavo de lo particular mientras Schmitt solo llega hacia el límite de la generalidad. Lo propio de la operación cristiana, la desunión entre el ser individual y el ser genérico y su re-ligazón por medio del procedimiento abstracto del pecado original, se traslada a la escisión entre sociedad civil y Estado en la democracia secular.

“Por primera vez, el judío se vuelve el vigilante de la excepcionalidad que durante siglos fue la telaraña de su opresión. Así de hondo ha calado la excepción sobre el espíritu extraviado del judaísmo.”

El judío se libera de la opresión cristiana por medio de sus propias argucias. Se “particulariza” como judío en tanto ciudadano privado. Incorpora la conciencia histórica dando lugar a su propia conciencia nacional. El sionismo se constituye esencialmente como estado no-religioso en donde la libertad de conciencia estaría plenamente asegurada... pero solo lo estará el judío cristianizado.

¿En qué consiste la escisión cristiana? en el desprecio por la vida práctica. A excepción del protestantismo estudiado por Weber, que realiza la vida práctica en referencia a una abstracción superior o posterior: la recompensa en el más allá. El judaísmo, en cambio, sacraliza la vida práctica. El judaísmo sacraliza el alimento, la sexualidad o el baile. El cristianismo desprecia aquéllas necesidades prácticas, le resultan impuras por ser necesidades naturales (Rozitchner, 2009). Es Marx quien plantea esta diferenciación pero para fundamentar una nueva diatriba en contra del judaísmo “real”, cuando contrapone el “egoísmo corpóreo del judaísmo” (Marx, 1999: 15) al “egoísmo cristiano de la bienaventuranza”, es decir no-corpóreo y abstracto como el ciudadano particular del estado moderno secularizado que participa solo de modo abstracto en la esencia genérica del hombre, en el egoísmo bienaventurado de una sociedad civil

privada de lo público. El cristianismo rechaza bajo todas sus máscaras secularizadas al judío.

En el Estado judío, en cambio, podría haberse realizado la esencia laica del judaísmo, su vínculo con el ser genérico, que el cristianismo rechaza. Sin embargo, el judaísmo incorpora la escisión cristiana en los propios fundamentos de su Estado. Así, descarga sobre Palestina el peso de su contradicción trágica: su condición de judío cristianizado.

Estado de excepción

El estado de excepción es un estado muy conocido por el judaísmo. Pocos pueblos han padecido de manera tan reiterada la implacabilidad de su lógica. El judío ha vivido durante siglos bajo regímenes excepcionales orquestado por la Europa cristiana para cercarlo. El estado de excepción es la plataforma del nazismo en su ascenso hacia el control absoluto del *Reichstag* y su posterior disolución. Es también la lógica jurídica del campo de concentración nazi. Finalmente, es el régimen impartido en Palestina por los propios judíos desde hace más de cincuenta años. Por primera vez, el judío se vuelve el vigilante de la excepcionalidad que durante siglos fue la telaraña de su opresión. Así de hondo ha calado la excepción sobre el espíritu extraviado del judaísmo.

En Carl Schmitt, el soberano se muestra sin máscaras solo en el estado de excepción, cuando la norma queda suspendida y se revela la fuente del poder: la decisión soberana, acto de creación semejante en esto también a la creación de un Dios único. La decisión del soberano sobre el estado de excepción es la conjuración del caos social. En tiempos de crisis y de desorden, como era el caso de la República de Weimar, el soberano debe afirmar el principio de autoridad demarcando los principios irrevocables de la obediencia. La guerra civil es la amenaza que el ejercicio de la soberanía combate, ¿no sucede lo mismo en el Estado de Israel, en donde la guerra fratricida es aún hoy un peligro siempre presente? La guerra entre Israel y Palestina es una guerra civil dado que el Estado palestino es laxo en su constitución, su soberanía está siempre maltrecha y sus contornos indefinidos. Los sucesivos triunfos de Israel sobre las naciones árabes a lo largo de las varias guerras libradas a lo largo del siglo XX son la fuente del poder de soberanía israelí, primero constituido por el reconocimiento de las Naciones Unidas al finalizar la guerra de independencia, luego reafirmado por la vía del poderío desnudo de la supremacía militar. Los territorios ocupados de Palestina constituyen un caso paradigmático del estado de excepción. Allí, *la excepción se vuelve normalidad*. Democracia militarizada, el monopolio

sobre la decisión alrededor de la excepción palestina la posee el soberano israelí.

Lo paradójico del estado de excepción definido por Schmitt es que el soberano, aquel que decide sobre el estado de excepción, se encuentra al mismo tiempo por fuera y por dentro del régimen jurídico. Es lo que Agamben denomina la paradoja de la soberanía². Aquí nos enfrentamos a la importante relación entre Mesianismo y Ley. Walter Benjamín, influido por Carl Schmitt, realiza una analogía entre el tiempo mesiánico y el estado de excepción. En su octava tesis sobre filosofía de la historia, Benjamin cita a Kafka: “*el día del Juicio es un juicio sumario*.”³ El juicio sumario es, precisamente, expelido en una situación de excepción, como la guerra o la revuelta. Carl Schmitt, desde la teología política cristiana, vinculaba el estado de excepción como categoría jurídica al milagro cristiano. Desde la teología judía, el estado de excepción guarda parentesco con el tiempo mesiánico. No es difícil constatar, entonces, que ésta es la lógica que sostiene la ocupación de los territorios palestinos desde 1967: la suspensión de la ley es necesaria para asegurar su sostenimiento. El mantenimiento de los palestinos en una situación de semilegalidad es la condición para mantener el orden y asegurar la seguridad de Israel. La paradoja de la soberanía es el núcleo paradójico de la guerra fratricida.

La expansión incontrolada de los asentamientos judíos en territorio palestino evidencia el fondo mesiánico de la guerra perpetua entre Israel y Palestina. Los sionistas religiosos al mando de los asentamientos encuentran el sentido de su acción en una concepción plenamente mesiánica del Estado de Israel. Para ellos es inadmisibles ceder el territorio considerado parte del gran Eretz Israel antiguo, aquél que debe ser recuperado para sostener el advenimiento del Mesías. Por eso llaman a la guerra de los seis días “guerra de redención”, encontrando allí la señal del comienzo del tiempo mesiánico. A partir de ese momento, las coincidencias entre el sionismo religioso y el sionismo laico se harán cada vez más patentes. El ideario mesiánico de Abraham Isaac Kook se verá por fin reflejado en la política israelí de aval a los asentamientos a partir de la década del setenta. En 1994, cuando el gobierno laborista entiende, por la presión de los hechos, que debe negociar los territorios con la OLP, un sionista religioso, Baruch Goldstein, asesinan a 29 musulmanes que se encontraban orando por el Ramadán en la tumba de los patriarcas de Hebrón. En 1994, otro militante nacional-religioso asesina al primer ministro Itzhak Rabín bajo el juicio sumario de traición al pueblo judío. En los dos casos, rige el estado de excepción como remisión

al tiempo mesiánico. La ley sagrada solo puede procurarse siendo violada.

La guerra rizomática

Si las categorías jurídicas fundamentales de la modernidad son categorías teológicas secularizadas, entonces queda siempre una fisura en el orden jurídico que no puede ser curada por ningún Dios. En su lugar, solo resta ejercer la autoridad desnuda del poder decisional, que en el caso del Estado de Israel cobra la forma de la decisión militar. Las aporías del mesianismo secularizado no se presentan de igual forma en el Islam y en sus movimientos de liberación. En buena parte, como es el caso de Hamas en Palestina, de los Hermanos Musulmanes en Egipto o en la Irán de la revolución islámica, porque se trata de movimientos políticos abiertamente contrarios al proceso de secularización, defensores acérrimos de la actualidad perenne de la *teocracia*. El fundamentalismo islámico se encuentra más cerca del pensamiento contrarrevolucionario. Su anhelo es restaurar la ley divina resistiendo el proceso de secularización. Queda obturado el despliegue de las contradicciones propias de la ley humana y con ello la posibilidad de su superación.

Con la secularización de las categorías teológicas de pueblo elegido y de tiempo mesiánico, el Estado de Israel construye su soberanía de una manera peculiar al judaísmo, no extrapolable del todo a la teología política cristiana secularizada. Para Hobbes, el soberano se constituye como tal a partir de un pacto en donde todos los hombres convienen en trasladarle su uso de la fuerza al Estado con el propósito de resguardar su seguridad personal, es decir animados por el miedo al prójimo. En el caso del sionismo, la relación entre el soberano y los súbditos se complejiza. El estado de excepción, permanente consecuencia del enfrentamiento con Palestina, legitima en el Estado de Israel el servicio militar obligatorio para todos los israelíes. Se trata efectivamente de una situación excepcional, en donde la amenaza constante de conflicto bélico habilita la carrera armamentística al interior del Estado israelí. El pueblo entero se ve investido con los poderes del soberano. Por supuesto, la jerarquía de mando distribuye de manera desigual la instancia de la *decisión*, situando su lugar preferencial entre los altos mandos del Estado. La peculiaridad radica en que todos los ciudadanos israelíes son entrenados para la guerra, por lo que el monopolio de la violencia física circula de una forma muy especial en la sociedad israelí.

En los márgenes del orden jurídico israelí, los judíos fundamentalistas son los encargados de llevar adelante el proceso *rizomático* de construcción de asentamientos en los territorios palestinos. Son mecanismos de defensa al mejor *estilo deleuziano*⁴. Frente a la amenaza descentralizada del

2 Agamben, Giorgio (2007), “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, conferencia de Giorgio Agamben pronunciada en la Hebrew University of Jerusalem, en julio de 1992, publicado en “La potencia del pensamiento”, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires,

3 Ibid.

4 Baigorria, Osvaldo, La Guerra Rizomática, Artículo publicado en el suplemento Radar de Página/12, Domingo 8 de Febrero del 2019, Buenos Aires, Argentina.

terrorismo palestino, los asentamientos se vuelven una contraofensiva igual de nómada, fluctuante e ilocalizable. Armados hasta los dientes, allí viven junto a sus familias, asegurando el dominio y el control de los territorios ocupados. Se trata de una metáfora espacial perfectamente adecuada a las paradojas de la teología política israelí: situados en los márgenes de la legalidad y por fuera del aparato militar oficial, los fundamentalistas judíos se vuelven depositarios del antiguo mesianismo, perpetuando el expansionismo israelí, poniendo a resguardo la Tierra Prometida. No son del todo reconocidos en su accionar por el Estado, pero tampoco son del todo disuadidos a no actuar. Son la encarnación aporética de la secularización judía ●

Bibliografía

Agamben, G (2007). “El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin”, conferencia de Giorgio Agamben pronunciada en la Hebrew University de Jerusalem, en julio de 1992 , publicado en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Herztl, T (2004). *El Estado judío*. Buenos Aires: Editorial Organización Sionista Argentina.

Hobbes, T (2006). *Leviatán*. México: Fondo de cultura económica.

Marx, K (1994). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Marx, K (1999). *La cuestión judía*. Buenos Aires: CS Ediciones

Rozitchner, L (2009). *Diáspora, Estado y decadencia, escritos sobre judaísmo de Enrique Meler*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Schmitt, C (1998). *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & CIA

Weber, M (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de cultura económica.