



Revista de filosofía

ISSN: 0185-3481

ISSN: 2954-4602

Universidad Iberoamericana, Departamento de filosofía

Galindo Ayala, Cossette

Los macabeos desde una lectura de Walter Benjamin. Entre la soberanía militar y el mesianismo utópico

Revista de filosofía, vol. 56, núm. 156, 2024, Enero-Junio, pp. 72-111

Universidad Iberoamericana, Departamento de filosofía

DOI: <https://doi.org/10.48102/rdf.v56i156.210>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=753978466003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los macabeos desde una lectura de Walter Benjamin. Entre la soberanía militar y el mesianismo utópico

The Macabees from the
perspective of Walter Benjamin.
Between Military Sovereignty
and Utopian Messianism

Cossette Galindo Ayala*

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO

cossette.galindo@ibero.mx

ORCID: 0000-0002-2690-584X



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este trabajo plantea un ejercicio de interpretación del relato bíblico¹ de los macabeos, su rebelión y resistencia religiosa, política y militar frente a la imposición imperial desde algunas perspectivas recogidas de los escritos de Walter Benjamin sobre la juventud. Se ponen de relieve temas como la situación religiosa ante el horizonte de la Ilustración; la relevancia que tiene la religión en los movimientos sociales juveniles; el mesianismo reinterpretado por el movimiento romántico de los intelectuales judíos de la *Mittleuropa*, según lo ha estudiado el académico Michael Löwy para, finalmente, ensayar una reflexión sobre la ideología de la soberanía militar en contraste con el mesianismo utópico.

PALABRAS CLAVE: macabeos, soberanía militar, mesianismo, utopía libertaria, Walter Benjamin, Michael Löwy.

Abstract

This work proposes an interpretation of the biblical story of the Maccabees, their rebellion, and religious, political, and military resistance against the imperial imposition, through some perspectives collected from Walter Benjamin's writings about youth. Topics like the religious situation before the horizon of the Enlighten Era; the importance that religion has in youth social movements; messianism as it is reinterpreted by the Romantic movement of the Jewish Intellectuals of the so call *Mittel Europa* as studied by the academic Michael Löwy will be highlighted to, finally, rehearse a reflection on the ideology of military sovereignty in contrast to utopian messianism.

KEYWORDS: The Maccabees, military sovereignty, messianism, liberal utopia, Walter Benjamin, Michael Löwy.

¹ Por “bíblico” nos referimos a la Biblia griega o Septuaginta que fue la base para el canon católico. Los libros I y II de los Macabeos no están incluidos en el Tanaj o Biblia hebrea, pero actualmente han cobrado relevancia para explicar la festividad de Janucá entre los estudiosos judíos. Todas las referencias bíblicas aquí señaladas provienen de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998).

Recepción 10-08-2023 / Aceptación 5-09-2023

* Licenciada en Lenguas y Literaturas Hispánicas por la FFyL, UNAM y doctora en Ciencias de las Religiones por la Universidad Complutense de Madrid. Realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Investigadora nacional nivel I del SNI. Su tarea como investigadora, docente y gestora cultural está centrada en la relación entre la experiencia mística y la revelación apocalíptica en las tradiciones judía, cristiana y musulmana, desde una perspectiva histórica, filosófica, literaria y social, así como en los procesos de diálogo intercultural e interreligioso. Actualmente coordina el Programa de Cultura Judaica del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Nunca comprenderemos el pasado si no deseamos el futuro.

Walter Benjamin, “La juventud y la historia”

La profanación de los santos lugares. Ilustración y romanticismo

Si algo nos atrae de los libros I y II de los Macabeos es su singular forma de narrar la historia. Relatan lo ocurrido en torno a un movimiento liderado por los hermanos de una familia judía sacerdotal, quienes se opusieron a que su pueblo fuese dominado por un imperio extranjero. I Macabeos comienza por describir al emperador Alejandro Magno y su gobierno sobre aquellos territorios, antes dominados por los persas. Cuenta su agonía en el 323 antes de la era común (a. e. c.), motivo por el cual dispone el reparto de su reino entre los nobles generales (los diádocos), quienes, en el año 301 a. e. c. entraron en posesión y se ciñeron la diadema por largos años. Fue durante el gobierno de Antíoco IV Epífanes, “el que resplandece”, proclamado así por considerarse la manifestación terrestre de Zeus, entre el 175-164 a. e. c., que la provincia de Judea entró en conflicto:

[...] surgieron en Israel unos hijos rebeldes que sedujeron a muchos diciendo: “Vamos, concertemos alianza con los pueblos que nos rodean, porque desde que nos separamos de ellos, nos han sobrevenido muchos males”. Estas palabras les parecieron bien, y algunos del pueblo se apresuraron a acudir donde el rey y obtuvieron de él autorización para seguir las costumbres de los paganos. En consecuencia, levantaron en Jerusalén un gimnasio al uso de los paganos, rehicieron sus prepucios, renegaron de la alianza santa para atarse al yugo de los paganos, y se vendieron para obrar el mal (I Mac 1, 10-15).

Según la nota bíblica a I Macabeos 1, 11, “hijos rebeldes” se traduce en la Biblia de los LXX como “hijos de Belial” (Dt 13,14), lo cual recuerda

al libro apócrifo I Enoc, cuando los ángeles o vigilantes deciden desobedecer a Dios y descender a la Tierra para unirse con las mujeres. Algunos estudios de crítica textual proponen que el trasfondo histórico del relato mítico de los vigilantes sería precisamente la situación que encontramos en Macabeos (I Mac 1, 1-15). Los judíos han traicionado su fe y han adoptado las costumbres extranjeras, en paralelismo con los ángeles o hijos de Dios que se rebelaron de su misión original: cuidar el perímetro de la Creación —entiéndase Judea—, para preservarla de los agentes del caos, sucumbiendo a los excesos mundanos.² Así, Deuteronomio, I Enoc y Macabeos denuncian la idolatría como el pecado más importante, pues niega la unicidad y trascendencia de Dios y devuelve al pueblo a la esclavitud.

En su contienda contra Ptolomeo, rey de Egipto, Antíoco Epífanes profanó Jerusalén:

Entró con insolencia en el santuario y se llevó el altar de oro, el candelabro de la luz con todos sus accesorios, la mesa de la proposición, los vasos de las libaciones, las copas, los incensarios de oro que recubrían la fachada del templo. Se apropió también de la plata, oro, objetos de valor y de cuantos tesoros ocultos pudo encontrar. Tomándolo todo, partió para su tierra después de derramar mucha sangre y de hablar con gran insolencia (I Mac 1, 21-24).

² George Nickelsburg indica dos posibles conflictos históricos como referencia de los desastres provocados por los ángeles rebeldes y su progenie: la guerra de los diádocos (323-302 a. e. c.) y la lucha ptolemaica-selúcida por el control de Palestina (217-198 a. e. c.). Otras opiniones apuntan hacia un conflicto dentro de la propia clase sacerdotal judía, que causó el surgimiento de varios grupos o sectas llevados por intereses distintos, pero que coincidían en denunciar la corrupción del partido sadoquita, regente del Segundo Templo. Dado que el grupo que había retornado a Jerusalén (*golah*) se consideraba la estirpe genuina, la nueva organización dejó al margen aquellas otras tradiciones sacerdotales de quienes permanecieron en Judea. George Nickelsburg, “Apocalyptic and Myth in I Enoch 6-1”, *Journal of Biblical Literature*, vol. 96, núm. 3 (septiembre de 1977): 391y siguientes.

Contraviniendo la política de su padre, que permitió a los judíos seguir su ley y religión, Antíoco Epífanes impuso acatar las prácticas de los paganos, al grado de levantar sobre el altar de los sacrificios la “abominación de la desolación”, la imagen de Baal Shamen o Zeus Olímpico (véanse: Dan 9,27; 11,31). El culto imperial regente y superador de los credos e identidades locales podría comprenderse como una forma de organización económica, política y religiosa trans-territorial, que se desarrollaba desde tiempos de los emperadores persas y que Alejandro de Macedonia implementó con audacia.

Para aproximarme a los libros de I y II Macabeos desde la lectura de ciertos textos de Walter Benjamin, me apoyaré en los estudios de Michael Löwy: *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía* (2015), donde recoge elementos centrales de su obra anterior *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (1988). El trabajo de Löwy perfila los rasgos de un campo de pensamiento surgido en el marco cultural del movimiento romántico, conformado por intelectuales judíos de la *Mitteleuropa* (Alemania e Imperio austrohúngaro) a comienzos del siglo xx. Löwy plantea, como primera tesis, que esta generación puede ser estudiada desde la noción de *afinidad electiva* entre el *mesianismo judío* y las *utopías emancipadoras*. En ellos —como en Walter Benjamin— dicha afinidad fue movilizaba bajo condiciones sociales-políticas en el marco del movimiento romántico que criticaba los valores de la modernidad, encauzada por una voluntad contradictoria:

En todo caso, se trata de una espiritualidad mesiánica/revolucionaria que teje, entrelaza, entrecruza de manera inextricable el hilo de la tradición religiosa y el de la utopía social [...] los temas proféticos, místicos o mesiánicos judíos son, al menos en cierta medida, secularizados en su utopía socialista. Pero no se trata de una secularización en el sentido habitual del término: la dimensión religiosa sigue presente en el corazón mismo de su imaginario político.

La dimensión religiosa no es abolida, sino conservada/suprimida —en el sentido dialéctico de la *Aufhebung*— en una profecía utópica y revolucionaria. En esta secularización paradójica, el universo simbólico religioso se inscribe explícitamente en el discurso revolucionario y lo carga con una espiritualidad milenarista, que parece escapar a las distinciones habituales entre lo sagrado y lo profano, lo trascendente y lo inmanente, la religión y el siglo.³

Para ejemplificar la afinidad entre el mesianismo y la utopía libertaria tomaré en consideración lo escrito por Benjamin en su ensayo “Diálogo sobre la religiosidad del presente”,⁴ el cual consiste en una conversación entre dos personajes con posturas divergentes, cuyo fondo sería la crítica a la banalización de las luchas sociales despojadas de una inspiración religiosa. *Mi amigo* y *yo* discuten antagónicamente las repercusiones que ha tenido en su tiempo la secularización:

Yo: Para nosotros, en los últimos siglos han estallado las viejas religiones. Pero creo que este hecho tiene unas consecuencias que impiden que celebremos sin más la Ilustración. La religión mantenía unidos a poderes cuya actuación libre es temible. Las religiones del pasado ocultaban en sí la necesidad y la miseria. Ahora éstas han quedado libres, y ante ellas ya no tenemos la seguridad que nuestros antepasados extraían de la fe en la comprensión de la justicia. Nos intranquiliza la consciencia de un proletariado, un progreso y unas fuerzas que nuestros antepasados podían satisfacer de manera ordenada, para obtener la paz, en su servicio religioso. Estas fuerzas no nos dejan ser sinceros, o por lo menos no en la alegría.

³ Michael Löwy, *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía* (Barcelona: Anthropos, 2015), 38.

⁴ Walter Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, edición al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, eds. (Madrid: Abada Editores, 2007), 17-35.

Mi amigo: Con la decadencia de la religión, lo social se nos ha vuelto más cercano. Se encuentra ante nosotros de modo más exigente, o más presente al menos. Tal vez más despiadado. Y a ello hacemos frente con sobriedad, con severidad tal vez.

Yo: Mas por completo nos falta el respeto a lo social. Usted sonríe; ya sé que digo algo paradójico. Quiero decir que nuestra actividad social, por severa que sea, manifiesta un defecto: ha perdido toda su seriedad metafísica, convirtiéndose en asunto de orden público y decoro personal. Para casi todas las personas que se esfuerzan socialmente, ya no es más que cuestión de civilización, como la luz eléctrica. Se ha desdivinizado el sufrimiento, si me permite esta expresión poética.⁵

Yo plantea una preocupación respecto a la “desdivinación” en la cual han entrado los hijos de la modernidad, ignorantes de los lazos profundos, sagrados, que sostienen a la comunidad, es decir, propone reconducir el caudal de la moral a las misteriosas raíces del espíritu como voluntad libre. En el ensayo “La enseñanza de la moral”, Benjamin argumentará que cuando la moral se intenta sistematizar, el mayor peligro es la normativización de la voluntad, lo que equivale a la represión de la libertad.⁶ Por su parte, *Mi amigo* afirma la tendencia lógica y, según él, más benéfica para la humanidad, pues “toda la cultura se basa en que los mandamientos de los dioses se conviertan en humanas leyes”.⁷

Desde entonces Benjamin criticaba la Ilustración como una suerte de nueva religión del progreso humano. También mencionaba el traslado del socialismo hacia una forma de convencionalismo. Esto debido a que la vida interior del individuo ha sido anulada por un optimismo social puesto únicamente en la idea de evolución, cuando sólo el individuo

⁵ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 19-20.

⁶ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 51.

⁷ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 20.

puede sostener las tensiones críticas frente al cuerpo colectivo. Se trata de “reconocer el dualismo de moralidad social y personalidad”.⁸ Yo insistiré en los riesgos que se advierten de esa *naturalización de lo social*, en la cual el intercambio humano es un mero efecto de las necesidades. Nutrir lo social requiere que el crecimiento ético no se afine en una suerte de mecanicidad de ciertos fines sociales, sino en una voluntad moral. *Mi amigo* responde que es perfectamente posible renunciar a todos los fines divinos supremos, pues el mundo, la unidad de todo lo múltiple, es la finalidad última, un sentimiento panteísta de la naturaleza encontrado desde los primeros jonios hasta Spinoza y Goethe.⁹

Podríamos suponer que el panteísmo o la divinización de la naturaleza propuesta por *Mi amigo* nos liberaría de la jerarquía Creador/creación; logos/materia. Pero la divinización de lo natural no garantiza el fin de la jerarquización, sino que posibilita la reintegración del orden político y social como orden natural; ello conduce a la identificación de ciertos gobernantes con potencias naturales (el rayo, el sol, la luna), esto es, a la apoteosis del poder humano, como ocurría en las religiones “paganas” que alimentaron el culto imperial. Lo que Antíoco Epífanes pretendía era, al tiempo que se consagraba como una divinidad a la usanza de Alejandro Magno, despojar a otro pueblo de sus símbolos religiosos y colocar en su lugar la imagen del Zeus Olímpico, *cosmocrator*. A ojos de los judíos, esto no sólo suponía una aberración, sino que era simplemente banal, idolátrico. Se trataba del endiosamiento de un ser humano, un intento de suplantar la concepción de un Dios trascendente al mundo, es decir, la de un creador irrepresentable. La ley imperial consideró por milenios que la organización social estamental descansaba en un destino cósmico, como si los decretos del Estado se inscribieran en una estruc-

⁸ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 26.

⁹ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 20-21.

tura tan perseverante como el movimiento de los astros. La idea de Zeus como jerarca supremo del Universo, dios del cielo y el trueno, no sólo no impedía el sometimiento jerárquico de los entes, sino que lo reforzaba. En cambio, la concepción de un Dios no identificable con la naturaleza, irrepresentable, no tanto superior como trascendente al mundo, alentaría una modificación de las estructuras sociales intramundanas de dominación. La historia de los macabeos trata, como otras narraciones bíblicas, del debate entre la fe en el Dios verdadero, que libera a su pueblo, y la idolatría que representan los dioses paganos del imperio y que le ha mantenido en la esclavitud.

En la argumentación de *Yô* detectamos el énfasis en el principio trascendente al mundo que supone no una jerarquía, sino una diferencia entre lo contingente y lo eterno, un dualismo, sí, que estructura la realidad, pues, según explica, de otra manera nos dejaríamos llevar por la indiferencia moral.¹⁰ Me parece importante señalar en este punto que el ensayo de Benjamin no alude a la preeminencia del monoteísmo judaico, sino que recupera la relación que el ser humano sostiene con el misterio, con una realidad incognoscible e inasimilable, una otredad radical que es análoga al *otro* social como otro trascendente y, por tanto, inalienable. Esto conformaría el núcleo ético de la utopía libertaria. En esta crítica la religión y el socialismo pueden resistir la instrumentalización de la enseñanza moral.

Volviendo al relato bíblico y a la historia del antiguo Israel, los macabeos son descritos como sacerdotes-guerreros que, en una suerte de “segunda salida de Egipto”, desafían la estructura imperial que amenazaba su pequeña provincia dedicada a venerar el nombre del invisible. Matatías, sacerdote del linaje de Joarib, dejó Jerusalén y fue a establecerse en Modín. Tenía cinco hijos: Juan (llamado Gadí), Simeón (Tasí), Judas (Macabeo), Eleazar (Avarán) y Jonatán (Afús). Al ser convocado por los enviados del rey para acatar la apostasía, y así gozar de los beneficios de

¹⁰ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 24.

ser miembro del imperio, Matatías declaró que jamás abandonaría la alianza de sus padres, se abalanza contra un judío que estaba dispuesto a realizar un sacrificio en el altar conforme al culto real y lo ejecuta. A continuación, convocó a quienes les importaba preservar la Ley y la alianza de Moisés a seguirlo a las montañas (I Mac 2, 15-28). Tras la muerte de Matatías, Judas fue nombrado jefe del ejército, hizo frente a las tropas imperiales y consiguió memorables triunfos; como un nuevo Moisés, alentaba a los rebeldes para liberarse de la tiranía mediante la intervención de Dios (I Mac 4, 8-11). Según esta referencia, la recuperación del Templo y su consagración por los macabeos sería paralela —aunque bajo términos de un espacio o territorio sagrado— a las tablas de la Ley recibidas por Moisés, tras haber destruido los resabios de idolatría:

Una vez que han vencido a sus enemigos, Judas y sus hermanos suben a purificar el lugar Santo y a celebrar la fiesta de la dedicación. El altar se hallaba destruido y lleno de maleza. Eligieron sacerdotes irreprochables y celosos de la Ley para purificar el lugar santo y llevaron las piedras de la contaminación a un lugar inmundo. Demolieron el altar para mejor purificarlo. Tomaron piedras sin labrar, como prescribía la Ley, y construyeron un nuevo altar como el anterior. Hicieron nuevos objetos sagrados y colocaron dentro del templo el candelabro, el altar del incienso y la mesa. Quemaron incienso sobre el altar y encendieron las lámparas del candelabro. Pusieron panes sobre la mesa, colgaron cortinas y dieron fin a la obra. El día 25 de Quisleu, celebraron un sacrificio conforme a la ley. Fue inaugurado el altar con cánticos, címbalos y liras. Durante ocho días celebraron la dedicación del altar y ofrecieron holocaustos y sacrificio de comunión y acción de gracias. Hubo grandísima alegría y el ultraje infligido por los paganos quedó borrado. Judas, de acuerdo con sus hermanos y con toda la asamblea de Israel, decidió que cada año, a su debido tiempo y durante ocho días, se celebrara con alborozo y regocijo el aniversario de la dedicación de altar (I Mac 4, 36-59).

Es probable que la tradición del pueblo que se resiste a la opresión imperial y se libera de la esclavitud viajara, reinterpretada, hasta los filósofos judíos-alemanes de la *Mitteleuropa* en los escenarios que vivió Benjamin, ahora con la noción de la burguesía liberal como opresora de la clase obrera. Como observa Michael Löwy, el judaísmo de Europa central a principios del siglo xx se caracterizó por una “especie de reactivación moderna del mesianismo”:

El mesianismo es precisamente el tema que concentra, como en una luz de fuego intenso, todos los aspectos *Sturm und Drang* de la religión judía —a condición, por supuesto, de desligarla de la interpretación liberal, neo-kantiana y *Aufklärer*, a saber, el mesianismo como perfeccionamiento progresivo de la humanidad— para reestablecer en toda su fuerza escatológica la tradición originaria, de los profetas de la Cábala y de la Biblia de Sabetay Tseví. No es sorprendente que la referencia mesiánica, en su doble significado, restauradora y utópica, se convierta en la *Schibboleth* de la anamnesis religiosa de esta generación romántica judía. Por otra parte, es evidente que este mesianismo judío, cargado de explosividad romántica, es susceptible de reactivación política de una manera distinta al mesianismo rabínico, quietista o abstencionista.¹¹

Löwy hace aquí dos distinciones importantes, por un lado, separa el mesianismo de la Ilustración —aquel giro “secularizante” en donde el tiempo mesiánico se posterga a un horizonte futuro en el cual el reino de Dios se transforma en el ideal del progreso—, mientras que el mesianismo profético conserva las raíces de un tiempo otro, una interrupción que recoge el jubileo sabático, de una justicia deseada y al fin lograda por otro lado, la segunda distinción se da entre el mesianismo judío romántico, activo políticamente, y el mesianismo rabínico, quietista o abstencionista. Estas diferenciaciones serán clave para lo que sigue.

¹¹ Löwy, *Judíos heterodoxos*, 35.

El espíritu romántico de la juventud

El ensayo titulado “La bella durmiente” anuncia un próximo despertar de la juventud al sentimiento de comunidad, a su potencial para transformar la historia. Plantea una alegoría de la juventud mediante el personaje de Hamlet quien, a pesar de constatar la corrupción de su familia, no se deja arrastrar por la misantropía, sino que surge en él un sentido de misión, de poner orden en ese caos. Benjamin observa que la juventud, contrario a la simple opinión que aprecia en ella una etapa de ilusión optimista primaveral, está comúnmente presa del pesimismo, al percibir la miseria de la sociedad y, aun así, no puede eludir el deber para enderezar el mundo. Pese a ser consciente de la maldad, Hamlet domina su ansia de venganza a fin de mantenerse puro, sin dejarse arrastrar por el delirio anarquista de libertad individual que lo conduciría a una esclavitud mayor. Para Benjamin, el representante universal de la juventud es Fausto, constantemente motivado por nuevos objetivos, pues lo propiamente juvenil es la fe inquebrantable, aunque el ideal sea por completo irrealizable o resulte desdichado.¹² Desde la perspectiva del materialismo histórico, el salto de la finitud de la vida individual al ideal de una vida eterna, es decir, a la vida de una comunidad en el tiempo, es lo que hace posible la resistencia. Veamos si es posible encontrar ciertos paralelismos en el lenguaje teológico del libro de los Macabeos.

Llegada la muerte del sacerdote Matatías, éste había encomendado a su hijo mayor, Simeón, la función de patriarca familiar, y a su otro hijo, Judas, la de jefe del ejército para vengarse de los paganos (I Mac 2:65-70). En un momento, las tropas de los judíos estaban exhaustas y eran mínimas en comparación con los sirios. Al ver los hombres esta

¹² Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 12.

desventaja, preguntaron alarmados a Judas sobre la exigua posibilidad de victoria, y así les contestó:

Es fácil que una multitud caiga en manos de unos pocos. Al cielo le da lo mismo salvar con muchos o con pocos, que en la guerra no depende la victoria de la muchedumbre del ejército, sino de la fuerza que viene del cielo. Ellos vienen contra nosotros rebosando insolencia e impiedad con intención de destruirnos a nosotros, a nuestras mujeres y a nuestros hijos, y hacerse con nuestros despojos, nosotros, en cambio, combatimos por nuestras vidas y nuestras leyes; Él los quebrantará ante nosotros; no les temáis (I Mac 3, 18-22)

Desde el imaginario de la victoria del pequeño sobre el grande, los sacerdotes guerreros son asistidos por ángeles en la figura de jinetes sobrenaturales que intervienen en los momentos cruciales del combate (I Mac 10, 29-30). Son signo de que la batalla librada por los macabeos tiene un carácter sagrado y puede comprenderse dentro de la tradición de la *guerra santa*, la de Yahvé como Señor de los ejércitos (Yahvé Shebaot). Ésta era una caracterización inscrita en la más antigua tradición israelita, en la que la imagen de Yahvé habría sido, desde un comienzo, la de un patriarca y líder guerrero. Así pues, los ángeles (*malakim*), tal como lo dioses en Mesopotamia y otras culturas vecinas, eran personificación de los astros, aunque reducidos por el *yavhismo* monoteísta a criaturas humanizadas, con libertad propia. Así pues, la convicción de que la victoria terrenal estaba asistida, si no es que determinada por el cielo, es común al talante apocalíptico de la época helenística.

Ahora bien, si, como vemos, la ideología macabea se apoyaba en la resistencia activa, política y militarmente hablando, también encontramos que parte de esta sociedad comenzaba a entregarse al martirio como una forma de resistencia pasiva, según encontramos en el libro los II Macabeos señala aspectos de las creencias y costumbres propias de la época helenística entre algunos grupos de judíos. Sobre todo, destaca la creencia en la resurrección, estrechamente

ligada a la exaltación del martirio y a la esperanza de retribución en el *más allá*.¹³ El primer relato de martirio con un desarrollo completo es el de Eleazar, uno de los principales escribas de Jerusalén, varón de avanzada edad, a quien obligaron a abrir la boca para tragar carne de cerdo, pero prefirió marchar voluntariamente al suplicio del apaleamiento (II Mac 6, 19-20). Mientras era golpeado se decía: “El Señor, que posee la ciencia santa, sabe bien que, pudiendo librarme de la muerte, soporto flagelado en mi cuerpo recios dolores, pero en mi alma los sufro con gusto por temor de Él” (II Mac 6, 30).

Posteriormente, siete hermanos, apresados junto a su madre, fueron flagelados con azotes, a fin de obligarlos también a consumir carne de cerdo. Al no convencerlos, se decidió que los desmembrarían y arrojarían los pedazos a calderos de aceite hirviendo. Así fueron llevados los hermanos a sufrir

¹³ En el libro del profeta Ezequiel encontramos por vez primera la creencia en una resurrección de los muertos, plasmada en la visión de los huesos secos como metáfora de la restauración de Israel, tras el exilio en Babilonia (Ez 11,14). Javier Alonso, “El Juicio Final en el judaísmo antiguo”, en *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, eds. Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura (Madrid: Edaf, 2010), epub. En Isaías la resurrección se asemeja a un banquete mesiánico: “Hará Yahvé Shebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente” (Is 25, 6-8); “¡Tus muertos vivirán! ¡Con mi cuerpo muerto resucitarán! ¡Despertad y cantad jubilosos moradores del polvo! Porque tu rocío es rocío de luz, la tierra parirá a las sombras” (Is 26, 19). Antonio Piñero, “El Juicio Final en el cristianismo primitivo. Lo que ocurrirá en los ‘últimos días’”, en *El Juicio Final en el cristianismo primitivo*, eds. Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura. Estas esperanzas conducirán a lo que se conoce como *escatología personal*, la creencia de una vida individual más allá de la muerte, que supone extraer las últimas consecuencias de la fe bíblica monoteísta: Yahvé, señor de la vida, con poder sobre las fuerzas del caos y de la muerte, es un Dios justo y misericordioso que no abandona a los suyos en la persecución (Prov 27, 10; 30, 15; Salmos 69:3.16; 116:3.8.16). Julio Trebelle, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo* (Madrid: Trotta, 2008), 248-249. La idea de la resurrección individual en cuerpo toma forma en el libro de Daniel (Dan 12:2). Este traslado se habría originado por el deseo personal de asistir a la restauración nacional, y también por el reclamo que generaba la falta de justicia ante la muerte de un justo sin retribución alguna, lo que se hizo más urgente durante la persecución de Antíoco Epífanes (Dan 1, 2-4; I Mac 1:60ss; II Mac 6, 10-60). Esta persecución y el martirio de muchos definieron la fe en la idea de la resurrección como una forma de recompensar su fidelidad a Dios. Jacinto Lozano

la misma suerte, cuando uno de ellos pronunció: “Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del mundo, a nosotros que morimos por Sus leyes, nos resucitará a una vida eterna” (II Mac 7, 9; véase también: Dan 12, 2-3). Otro hermano declaró: “Por don del cielo poseo estos miembros, por sus leyes los desdeño y de Él espero recibirlos de nuevo” (II Mac 7, 11). Finalmente, Antíoco intentó convencer al último hijo, prometió hacerlo rico, pero como no obedeció, llamó a la madre para que convenciera a su hijo de salvar su vida. Ésta se inclinó hacia su vástago y, burlándose del rey, dijo:

Hijo, ten compasión de mí que te llevé en el seno por nueve meses, te amamanté por tres años, te crie y te eduqué hasta la edad que tienes. Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que *a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia*. No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos en la misericordia (II Mac 7, 27-29) [énfasis mío].

Se considera que la fórmula *Creatio ex nihilo* surgió durante los años de dominación helenística en Judea. Demuestra un entrecruzamiento entre la fe en un Dios único, omnipotente sobre el caos y el Sheol, de raigambre judía, y la conceptualización típicamente griega de un *logos* afirmado en la negatividad del vacío. Bajo esta doctrina, la resurrección, como un acto que trae nuevamente a la vida aquello que ya no es, hace análogos los términos de creación y redención.¹⁴

Escribano y Lucino Anaya Acebes, *Literatura apocalíptica cristiana (Hasta el año 1000)* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2002), 23-24.

¹⁴ El desarrollo de esta idea dentro de los textos judíos plantea una trayectoria que puede brindar claves interesantes. Según expone Gershom Scholem, en la traducción griega del pasaje de Jeremías 4, 23 de la Biblia griega o Septuaginta (280-100 a. e. c.), la terminología abstracta *no ser* τὸ μή ὄν

La idea de resurrección puede relacionarse con la concepción sobre la historia en Benjamin, en el sentido de una ruptura escatológica — una interrupción— que trae al presente la memoria de los vencidos, de aquellos que murieron injustamente. Resucitar, en un sentido materialista, podría traducirse como hacer pleno el tiempo de la redención en el presente. Benjamin le da significado cuando, al comienzo de “La vida de los estudiantes”, se refiere a una forma de tiempo distinta al tiempo lineal e infinito del progreso, un “estado final”, captado sólo como idea abstracta (reino de Dios, revolución), del cual el sentido inmanente de la universidad y los estudiantes sería su metáfora:

Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados. La tarea histórica es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente. Pero dicho estado no habrá que exponerlo con la pragmática descripción de los detalles (instituciones, costumbres, etc.), a la cual preferentemente se sustrae, sino que tan sólo se puede captar en lo que es su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea francesa de la

(en latín *nihil*) suple el “mitológico” *tohu wa bohu*, derivado de Tiamat, monstruo femenino del mar, según el imaginario mesopotámico. Recordemos la frase de la madre en el libro II Macabeos (130 a. e. c.): “Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia” (II Mac 7:28). Filón de Alejandría (siglo I) declaró: “Él llamó ser a lo no-ser cuando creó orden del desorden [...] luz de las tinieblas”. Pablo de Tarso (siglo I) también hizo su aportación: “como está escrito: Te he puesto por padre de muchas gentes delante de Dios, de quien creyó que da vida a los muertos, y que llama las cosas que no son como si fueran” (Rom 4, 17) y establece esta misma idea como argumento de la resurrección. En el *Sefer Yetsirá* (siglos II-IV) se dice: “él convierte la nada en algo”. Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, trad. José Luis Barbero (Madrid: Trotta, 2008), 47-56.

revolución. El significado histórico actual de la universidad y los estudiantes, la forma de su existencia en el presente, sólo vale la pena describirlo en tanto que metáfora, en tanto que reflejo de un estado supremo, metafísico, de la historia. Sólo así es posible y comprensible.¹⁵

El ensayo “La posición religiosa de la nueva juventud” describe un horizonte en el que la juventud se encuentra sola y perpleja, confundida, al estar alejada de religiones y asociaciones ideológicas. Esta juventud, afirma Benjamin, es equivalente a los primeros cristianos, para quienes el mundo se hallaba “tan inundado por lo santo” que la contemplación mística les paralizaba, les orillaba al silencio y la inacción. Pero de esta contemplación de confianza ilimitada surge también el escepticismo, la crítica y la mirada que distingue lo sagrado de lo profano. Podríamos decir que el escepticismo sacude a la juventud del sueño idolátrico del mundo y el progreso:

Mas su ilimitado escepticismo (que no es sino confianza ilimitada) les obliga a amar la lucha. Aun en la lucha puede surgir Dios. Luchar no significa condenar por ello al enemigo. Pero las luchas de la juventud son juicios divinos. Luchas en las que esta juventud se encuentra dispuesta por igual a vencer y a perder. Porque aquí lo único importante es que a partir de estas luchas se manifieste lo santo en su figura. Esta lucha mantiene a la juventud lejos por entero de la mística, que sólo ofrece al individuo un simulacro de la redención en cuanto no exista la comunidad religiosa en cuanto tal. La juventud sabe que luchar no significa odiar, que se debe a su propia imperfección que todavía encuentre oposición y su juventud no impregne aún todo. La juventud quiere encontrarse en esa lucha, en la victoria como en la derrota, eligiendo entre lo santo y lo profano. Sabe que en ese instante ya no tendrá enemigos ante sí, sin por ello caer en el quietismo.¹⁶

¹⁵ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 77.

¹⁶ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 76-77.

Según la traducción citada (2007), las luchas de la juventud son “juicios divinos”, pero en una anterior (1989) se recurre al antiguo término medieval “ordalías”,¹⁷ referido a una forma de tortura con agua o metal hirvientes, mediante la cual sólo Dios determina la inocencia del acusado. Me interesa señalarlo como un posible significado de lo que Benjamin refiere como una violencia divina, una lucha santa o llevada por un valor sagrado. No obstante, en el contexto del materialismo histórico, esta interrupción o intervención no estaría dada por Dios, sino por la relación que los estudiantes guardarían con lo intocado por la historia, la propia comunidad por venir. Es ahí que la juventud sale de la parálisis mística y entra en el decurso de una comunidad en el tiempo. Desde este sentido, lucha y lenguaje se equiparan. En la antigua tragedia griega, el héroe se caracteriza por el silencio como estado de una profunda soledad —individualidad mística—, aunque después surge la palabra que se eleva por encima del derecho convencional para persuadir. Conforme este sentimiento de silencio individual se libera por la palabra, la tragedia se desata en drama, lucha o debate, cuyo escenario es la historia. Según expone Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán*:

Para el derecho ateniense lo importante y más característico es sin duda el salto dionisiaco, es decir, el hecho de que la palabra ebria, extática, pudiera transgredir el perímetro regular del *agón*, y que de la fuerza persuasiva del discurso vivo surgiera una justicia mucho más elevada que la que surge del proceso de los clanes conteniendo con armas o con formas verbales obligatorias y codificadas. El logos transgrede en consecuencia la ordalía en dirección a la libertad.¹⁸

¹⁷ Walter Benjamin, *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, trad. Juan J. Thomas (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989), 47.

¹⁸ Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, en *Obras*, libro I, vol. 1, Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero (Madrid: Abada Editores, 2006), 326.

En el ensayo “Romanticismo” encontramos la percepción generalizada que considera a la juventud como una estación romántica, colocada en un marco de idealidad: amor y *fe en algo mejor*.¹⁹ Pero es ahí, en esa tendencia a la idealización, que se corre el mayor de los riesgos de caer en el *filisteísmo*.²⁰ Benjamin critica la noción de *experiencia completada* como una falta de sentido de lo “nuevo”, lo “grande”, lo “futuro”, intrínseca al discurso de la vida “adulta” y del filisteo. Al contrario, lo bello y lo verdadero son “in-experimentables”, se orientan hacia lo imposible como valores que alimentan el brío de la auténtica juventud.²¹ El sentimiento de juventud no significa entonces vivir para el presente, sino experimentarlo críticamente y observar la renovación del tiempo como la germinación de semillas que otros sembraron en el pasado. Esto sólo puede vivirse mediante un *pathos* que implica una ética tendida en la comunidad transgeneracional. La conciencia del otro que precede y del otro que sucede rechaza la conformidad y en esta apertura ya no se es repetición de lo existente sino procreación redentora. Recuperar la memoria de las generaciones anteriores, consideradas como un simple medio

¹⁹ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 42-43.

²⁰ La nota a la edición consultada explica: “La palabra alemana *Philister* era utilizada desde finales del siglo XVIII por los estudiantes de la universidad para referirse despectivamente a las personas de la generación de sus padres que, gozando de una situación económica acomodada, carecían de gusto artístico y literario y no se recataban en exhibir públicamente su mal gusto. La traducción literal de esta palabra de origen teológico (los filisteos eran los enemigos del pueblo elegido) está autorizada por la Real Academia Española, que en su diccionario define filisteo en sentido figurado del siguiente modo: ‘Dícese de la persona de espíritu vulgar, de conocimientos escasos y poca sensibilidad artística o literaria’”. Benjamin, “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, nota 2, en *Obras*, libro II, vol. 1, 17. No olvidemos que el icónico gigante Goliat, contra quien pelea el joven pastor, futuro rey David, era filisteo. La lucha del pequeño contra el grande es un tópico concretado de forma distinta en cada época, y también alimenta la épica de los macabeos contra el imperio helénico. Según la nota de la Biblia de Jerusalén, filisteo proviene del latín *Philistaeus*, variante de *Philistinus*, según los escritos de Flavio Josefo, a su vez derivado del griego *philistinoi*, utilizado por Filón de Alejandría. En última instancia, proviene del hebreo *pēlišṭī*, gente de Plešt (Filisteo).

²¹ Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 56.

para un progreso mayor, esto caracteriza a esta juventud que interrumpe la progresión e impide que se arrastre y trate a las generaciones presentes como simples medios para las siguientes. Por ello Benjamin habla de un momento de negatividad, de escepticismo, que simultáneamente es una contemplación de la utopía: “Pero hay una juventud casta y *renunciadora*, llena de reverencia a los descendientes”.²²

Los relatos de I y II Macabeos, sobre todo el segundo, están impregnados de una atmósfera idealista, propia del clima helenístico que los envolvía. Se asemeja a una novela épica porque habla de la identidad de un pueblo; también, con una terminología más moderna, un *roman*, porque implica un ejercicio intertextual desde la propia literatura, una interpretación actualizada de temas e historias bíblicos anteriores: el éxodo, el exilio en Babilonia, el retorno auspiciado por los persas hasta llegar a la época helenística, en una suerte de ritualidad historiográfica. El triunfo de los macabeos sobre los seléucidas, gracias al auxilio de las huestes angélicas, puede interpretarse como una forma de violencia divina en el sentido de que es racionalmente incomprensible y su finalidad es destruir la idolatría. El martirio es también una forma de violencia inspirada en lo divino, por la ruptura escatológica que interrumpe la dinámica del derecho imperial y confía en una justicia trascendental. Finalmente, la restauración del templo, tanto como la resurrección de la comunidad, son términos paralelos en esta antigua narrativa, derivadas de la comprensión del acto re-creador divino como acto redentor. Para Benjamin, la redención, encausada por la juventud, viene a plantear una restauración de ese estado metafísico supremo, cuya metáfora es la universidad, y una “resurrección” de las generaciones en el ideal de lo nunca experimentado.

²² Benjamin, *Obras*, libro II, vol. 1, 88.

Una crítica de la ideología macabea desde el mesianismo utópico

En los apartados anteriores he intentado una lectura de los libros I y II Macabeos como fuentes de un imaginario estimulante respecto al espíritu de una comunidad en resistencia ante la imposición imperial, en diálogo con los escritos de Walter Benjamin sobre la juventud. Nos situamos en el contexto de las posturas que tomaron los intelectuales judíos en tiempos de una sociedad burguesa y un sistema capitalista orientados al progreso ilimitado, el cual amenazaba con devorar los matices de la inteligencia crítica y los anhelos de la sensibilidad comunitaria. Si el romanticismo europeo fue un movimiento amplio de crítica a la modernidad, los intelectuales judíos se vieron a su vez en la doble tarea crítica de reconocerse en los márgenes de ese mismo movimiento, dada su condición otra. Como observa Michael Löwy, ante el romanticismo de la *germanidad* ancestral, la idealización de la aristocracia medieval y el cristianismo protestante o católico, los jóvenes intelectuales judíos de la *Mitteleuropa* de principios del siglo xx encontraron dos salidas según una visión romántica del mundo:

[...] o bien un retorno a sus *propias raíces* históricas, a su propia cultura, nacionalidad o religión ancestral, o bien la adhesión a una utopía romántica/revolucionaria de carácter universal. No es asombroso entonces que un cierto número de pensadores judíos de la *Mitteleuropa*, próximos a la sensibilidad romántica, hayan elegido simultáneamente estas dos vías, en la forma del (re)-descubrimiento de la religión judía y de la simpatía o identificación con las utopías revolucionarias.²³

²³ Löwy, *Judíos heterodoxos*, 34.

Para algunos, los dos caminos —el del retorno a sus raíces culturales y la adhesión a la utopía revolucionaria— se funden en uno, pues el mesianismo judío se encuentra imantado por el ideal revolucionario bajo la noción de *afinidad electiva*. Aun cuando Walter Benjamin pertenece a una constelación de intelectuales judíos embriagados de espíritu mesiánico y de utopía libertaria, todos ellos son también sobrios propulsores de un trabajo crítico. Como puntualiza Michael Löwy:

En realidad, en esta cultura romántica, la *Zivilisationskritik* y la utopía son dialécticamente inseparables: no se puede criticar radicalmente la realidad social existente sin tener, explícita o implícitamente, un paisaje de deseo (*Wunschlandschaft*) —la expresión es de Ernst Bloch—, la imagen de una realidad diferente, es decir, una utopía. E inversamente: no puede existir utopía auténtica sin el trabajo de la negatividad, sin la “crítica radical de todo lo existente” (Marx).²⁴

El componente crítico del mesianismo utópico es clave, pues desarticula el potencial alienante y mecanicista de la ideología, cualquiera que ésta sea. Löwy aclara la diferencia entre utopía e ideología, esta última como punto de partida del totalitarismo. La utopía trata del *no lugar* en el sentido de su potencial subversivo, orientado hacia la transformación del orden actual. La revolución que efectuaron aquellos intelectuales judíos respecto al judaísmo ortodoxo, tanto como al judaísmo liberal (asimilatorio), llevó a algunos al sionismo, a otros al marxismo y otros más al anarquismo, pero aun ahí impulsaron su propio sentido crítico y divergente, heterodoxo.²⁵ El sentido crítico refiere a un pensamiento de los márgenes, una periferia consciente, según señala Löwy usando el

²⁴ Löwy, *Judíos heterodoxos*, 8.

²⁵ Löwy, *Judíos heterodoxos*, 8-10.

término de Hannah Arendt, de su condición de *paria*.²⁶ En esto coincidían Arendt y Benjamin, así como en la preeminencia de la historia de los vencidos:

En efecto, la crítica a la tradición cultural y política de los vencedores está en el centro de la re-interpretación benjaminiana del materialismo histórico —que exige, por un movimiento dialéctico complementario, la salvación (*Rettung*) de la tradición de los vencidos, desde la revuelta de los esclavos de Espartaco hasta los espartaquistas alemanes de 1919, pasando por las barricadas de junio de 1848, la Comuna de París [...]»²⁷

La función crítica resulta de vital importancia para comprender los relatos bíblicos como textos escritos en un momento dado por autores que obedecían a cierta ideología política. Según el estudio histórico de Shaye J. D. Cohen,²⁸ el periodo macabeo en Judea duró un siglo, de la revuelta del 164 a. e. c. a la entrada de los romanos en el 63 a. e. c. Durante este tiempo los macabeos aumentaron su poder y prestigio. Comenzaron como rebeldes contra el Imperio seléucida, pero menos de diez años después de la muerte de Judas Macabeo, su hermano Simón fue nombrado sumo sacerdote por un comunicado del emperador Antíoco Epífanes. Entre el 140 y 130 a. e. c. los seléucidas tuvieron que resignarse a aceptar la independencia del Estado macabeo. Llegado el tiempo de sus sucesores, la llamada dinastía asmonea, los herederos de los antiguos sacerdotes acabaron siendo reyes, implementaron una política exterior agresiva, se aliaron con los romanos en contra de los seléucidas e hicieron de Judea un reino más poderoso aun que el de David y Salomón. Su caída se produjo

²⁶ Löwy, *Judios heterodoxos*, 36.

²⁷ Löwy, *Judios heterodoxos*, 68.

²⁸ Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Louisville y Londres: Westminster John Knox Press, 2006), 3-5.

tanto por enemigos externos como internos. Durante los reinados de Juan Hircano (135-104 a. e. c.) y Alejandro Janeo (103-76 a. e. c.), muchos judíos se opusieron a su gobierno; éstos no serían helenizantes ni “sin ley”, sino fieles cansados de sus modos autocráticos de gobernar. Pero su fin definitivo se debió a un poder externo que primero jugó el rol de amigo y aliado. Mientras los seléucidas todavía eran fuertes, los romanos se aliaron estratégicamente con los asmoneos, pero una vez que el poder seléucida disminuyó y los asmoneos se fortalecieron, los romanos comprendieron que eso podría ser una amenaza para sus ambiciones. Tras la conquista de Jerusalén en el 63 a. e. c., el nacionalismo judaico ya no era compatible con una visión imperial, así que los asmoneos fueron desplazados y se implementó una nueva dinastía.

La fusión romana-judía llegó a su cúspide con los reinados de Herodes el Grande (37-4 a. e. c.) y Herodes Antipas (4 a. e. c.-39). Roma transitó de un gobierno por medio de reyes vasallos a uno ejercido por funcionarios, llamados procuradores o prefectos. Algunos de ellos fueron brutales, otros corruptos, otros incompetentes. Por estos errores, aunados a la pugna entre judíos y paganos, se desató una guerra en el año 66, que se conoce como la gran o primera revuelta judía. Tomados por sorpresa, los romanos sufrieron algunas derrotas, pero en el año 67 Vespasiano marchó de Siria a Galilea y comenzó la reconquista. Hacia el 68, el país entero, salvo Jerusalén y otros sitios, había sido pacificado. Vespasiano aprovechó el vacío de poder que dejó el suicidio de Nerón y él mismo fue proclamado emperador en el 69. Para consolidar el triunfo contra los judíos, encomendó a Tito, su hijo, el sitio y la conquista de Jerusalén. En el año 70 el Segundo Templo fue destruido. Algunas operaciones pendientes se resolvieron más tarde, como la toma de Masada (73-74 d. e. c.). No fue la última revuelta, pues entre los años 115 y 117 los judíos de Egipto, Chipre y Cirenaica se rebelaron, lo que provocó una represión y disminución de la judería egipcia. La otra gran revuelta fue la de Bar Kojba (132-135), cuya consecuencia fue la paganización de la ciudad de

Jerusalén (reconstruida bajo el nombre de Aelia Capitolina) y el cambio de nombre de Judea a Palestina.

Según hemos revisado, el emperador sirio Antíoco Epífanes decretó el sometimiento de los judíos a las leyes del imperio, no sólo económicas y civiles, sino también en el orden de lo religioso. Este derecho, que se instaaura y defiende a través de la violencia, puede ser reconocido bajo el término de *violencia mítica*, según explica Walter Benjamin:

La función de la violencia en el proceso de fundación de derecho es doble. Por una parte, la fundación de derecho tiene como fin ese derecho que, con la violencia como medio, aspira a implantar. No obstante, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia. Lejos de ello, sólo entonces se convierte verdaderamente en fundadora de derecho en el sentido más estricto y directo, porque este derecho no será independiente y libre de toda violencia, sino que será, en nombre del poder, un fin íntima y necesariamente ligado a ella. Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, es el principio de toda fundación mítica de derecho.²⁹

A esta violencia fundadora y conservadora de derecho y poder corresponde el establecimiento de fronteras, tras “la paz” lograda. Recordemos el relato de los macabeos sobre la ocupación helenística: “Después del saqueo, las tropas de Epífanes edificaron en la ‘Ciudad de David’ una muralla grande con torres poderosas, situando ahí su ciudadela. Este lugar albergará la guarnición sirio-macedonia y a los judíos helenizantes, y será una amenaza para el templo, situado en el monte Sión” (I Mac 1, 32-33).

²⁹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, introducción y selección de Eduardo Subirats, trad. Roberto Blatt, (Barcelona: Taurus, 2001), 39-40.

Las fronteras, reconoce Benjamin, funcionan como una aplicación tácita que simula una prohibición de transgredirlas de forma “igualitaria” para ambas partes, pese a que uno sea el dominador y otro el dominado. Los muros generan una ambigua ilusión de equidistancia o equivalencia entre ambos lados de un territorio ocupado. El que esta ley no esté escrita manifiesta su fuerza como algo que se perpetúa inevitablemente, su condición de destino.³⁰ A este derecho perpetuado míticamente mediante la violencia ejercida por los seléucidas, se oponen dos formas de resistencia por parte de la población judía liderada por los macabeos: la revuelta o revolución armada asistida por los ángeles de Dios o la entrega pasiva, mediante el martirio, que suscita la “otra escena” de la escatología y la resurrección. En principio, ambas tendrán relación con lo que entendemos, en términos de Benjamin, por *violencia divina*:

Lejos de fundar una esfera más limpia, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra profundamente idéntica a toda violencia de derecho, y la intuición de su común problemática se convierte en certeza de la descomposición de su función histórica, por lo que se hace preciso eliminarla. Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica. De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal, aunque incruenta.³¹

³⁰ Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 41.

³¹ Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 41.

La contraposición entre violencia mítica y violencia divina que Benjamin dejó cifrada en su famoso ensayo “Zur Kritik der Gewalt” (“Para una crítica de la violencia”) es fuente de un amplio análisis y una discusión sobre filosofía política que parte de la propia ambigüedad de la palabra *Gewalt*.³² Como argumenta Diego Fernández, si la violencia mítica se deja reconocer, la violencia no mítica, des-expiatoria (como eliminación de la dinámica circular de derecho y culpa) es misteriosa e inaccesible para los seres humanos. Esto es, “no hay para nosotros un uso de la violencia que pueda llegar a ser justo”.³³

Benjamin habría anunciado este planteamiento desde sus “Notas para un trabajo sobre la categoría de la justicia” (1916) donde discute con la *Metafísica de las costumbres* de Kant. El término *Gewalt* es utilizado por Kant bajo el significado de “dominio, de ejercer control sobre un bien de mi arbitrio”. El ejemplo que propone Kant es el de un territorio que no sólo es poseído físicamente, mediante la ocupación y la fuerza, sino que se considera el legítimo derecho a poseerlo y defenderlo con la violencia. La pregunta de Benjamin es si existe realmente ese derecho a poseer, es decir, ¿hay un fundamento metafísico que justifique la propiedad, más allá de la mera fuerza? A ello responde que la posesión es siempre injusta. Ningún *orden de la posesión* (*Besitzordnung*) puede conducir a la justicia. En “Para una crítica de la violencia”, este orden de la posesión

³² La ambigüedad de la palabra y el concepto mismo de *Gewalt* se pierde cuando se traduce simplemente por “violencia”. Esta ambigüedad no proviene tanto de su carácter conceptual como de su uso cotidiano. El término deriva de la raíz indogermana *val* (latín *valere*), cuya forma verbal *giwaltan, waltan*, significaba “poseer la facultad de disponer de algo” e “implica cierta potencia, autoridad o señorío, pues sugiere la libertad de actuar conforme a su anhelo sin restricción alguna”. Se trata de un término que tendría la connotación, por un lado, de potestad y, por otro, de violencia. Niklas Bornhauser, citado en Diego Fernández H., “La tarea de una crítica de la violencia”, en *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*, ed. Gustavo Leyva (Ciudad de México: Gedisa/ UAM, 2022), 95.

³³ Fernández, “La tarea de una crítica”, 93.

será paralelo al *orden del derecho* (*Rechtordnung*) con lo cual Benjamin descubre el abismo que separa derecho y justicia.³⁴ Fernández prosigue su argumentación con algo más ilustrativo. En el ensayo “Sobre Kafka” (1934), Benjamin refiere el texto kafkiano titulado “El nuevo abogado”, el cual relata la historia de Bucéfalo, un caballo que abandona los campos de batalla como corcel de Alejandro Magno para dedicarse al estudio de las leyes. Así como el movimiento de conquista de Alejandro va hacia adelante, el estudiante traza un movimiento hacia atrás. Si, como jurista, Bucéfalo es fiel a sus orígenes (violentos), al estudiar y no ejercer su profesión es que puede trabajar por la justicia: “la puerta de la justicia es el estudio”.³⁵ Según apunta Fernández, el texto de Kafka es afín con “La vida de los estudiantes” de Benjamin, pues el estudio supone las posibilidades para romper el mundo corrupto del derecho. El estudiante busca o investiga no para encontrar, sino para no ser conocido, identificado, fijado y gobernado. El estudio como práctica crítica será, pues, el “antídoto improbable para una lucha que se libra por otros medios”.³⁶

Aquí la pregunta sería: ¿los macabeos son efectivamente los agentes de esta violencia divina, revolucionaria, opuesta a la violencia mítica del derecho imperial? Una clave radica en la mención que hace Benjamin de Coré, levita rebelde contra la consagración de Aarón y Moisés, aniquilado por Dios:

Como ejemplo de la violencia del tribunal divino, se pasa de la leyenda de Níobe a la banda de Korah. Aquí alcanza esta violencia a privilegiados, levitas, y los alcanza sin anuncio previo, sin que medie amenaza; golpea y no se detiene ante la aniquilación. Pero no deja de percibirse que esta violencia

³⁴ Fernández, “La *tarea* de una crítica”, 96-97.

³⁵ Walter Benjamin, *Sobre Kafka*, citado en Fernández, “La *tarea* de una crítica”, 104.

³⁶ Fernández, “La *tarea* de una crítica”, 105.

es en sí misma redentora, ni oculta la profunda relación entre su carácter incruento y esa cualidad redentora. Y es que la sangre es símbolo de la mera vida. La resolución de la violencia mítica se remite, y no podemos aquí describirlo de forma más exacta, a la culpabilización de la mera vida natural que pone al inocente e infeliz viviente en manos de la expiación para purgar esa culpa, y que, a la vez, redime al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Es que la dominación del derecho sobre el ser viviente no trasciende la mera vida. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquélla exige sacrificios, ésta los acepta.³⁷

De acuerdo con el artículo que Petar Bojanić dedica a esta figura bíblica en el texto de Benjamin, Coré representa a aquel rebelde que sucumbe junto con su tribu por efecto de la violencia divina (Ex 6, 21; Núm 16). No es un revolucionario ni un mesías porque, como caracteriza Benjamin a él y a sus compañeros, se trata de unos levitas “privilegiados” (*Bevorrechtete*),³⁸ aquellos que Dios aniquila pues están fuera de la ley, pero, a la vez, buscan fundar un nuevo derecho:

Dios defiende la ley y aniquila todo lo que está fuera de ella (ya sean rebeldes o “privilegiados”). Benjamin muestra enseguida que esta rebelión no es una revolución sino una creación de derecho y de ley. Son aniquilados porque buscan privilegios en el marco de la ley existente, y son privilegiados por-

³⁷ Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 41-42.

³⁸ Como se explica en la Biblia, los levitas conformaban un grupo elegido por Dios para funciones sacerdotales, por ello sus miembros no tendrían derecho a la heredad ni a poseer tierras, serían sustentados por la comunidad mediante las primicias de las ofrendas dadas en el tabernáculo. El capítulo donde se explican estas ordenanzas sobre los levitas (Dt 18) y su importancia para preservar el nombre divino advierte también sobre el peligro de la idolatría que aguarda a los israelitas al entrar a la tierra prometida.

que su posición está ya fuera de la ley (lo que, por otra parte, distingue su rebelión contra Moisés y Arón de su rebelión contra Dios). La razón por la cual Korah es un falso revolucionario privilegiado reside en su riqueza y en la influencia que posee en el seno del pueblo y en la rebelión misma. Él no es pobre, es un hombre político, y no un revolucionario.³⁹

Como explica Bojanić, la violencia contra Coré es divina porque no produce un nuevo derecho ni privilegio, no produce nada, sin embargo, al ser una violencia insospechada, incalculable y, por ello, imputable a Dios —Coré es consumido por el fuego— se hace necesario un resarcimiento de la comunidad, pero en otro horizonte, a la espera de un mundo por venir, cuando Dios levante a toda la comunidad de la tierra, justos e injustos (Sanhedrín, 108a).⁴⁰

Hemos supuesto que, dentro del texto bíblico, los macabeos podrían considerarse como agentes de una violencia divina o mesiánica, una violencia que se rebela contra la violencia fundadora y conservadora del derecho de los seléucidas. La violencia que opera en la guerra contra los seléucidas, en la reparación y dedicación de los santos lugares, remite al *novum* que está en el acto creador, erigido sobre el caos o la nada, y también en el momento destructivo de Moisés cuando se arroja contra los ídolos (en los textos proféticos los ídolos se equiparan a la nada). La violencia divina operaría también en el momento de inmolación o martirio, pues remite al *novum* de la otra escena propiamente escatológica: la resurrección. Ambos momentos serían formas de violencia divina, ya que no intentan fundar un nuevo derecho, sino destruir o renunciar al existente. La violencia divina, como expresión del acto creador y su con-

³⁹ Petar Bojanić, “La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo (Números 16)”, *Acta Poetica*, vol. 31, núm 1 (enero-junio de 2010): 153.

⁴⁰ Bojanić, “La violencia divina en Benjamin”, 159.

secuencia, el establecimiento de la justicia, serían el contenido principal de la escatología mesiánica. Pero, como apreciamos en el estudio histórico de Shaye J. D. Cohen, los macabeos pasaron de ser unos sacerdotes de provincia que se rebelaron contra el imperio, a una casa sacerdotal sumamente poderosa, autocrática, apoyada por el imperio romano, es decir, de ser agentes del mesianismo utópico revolucionario, sucumbieron a pretensiones de poder cual levitas privilegiados. ¿Cómo puede darse esta transmutación?

Al funcionar como un acto de conquista de lo existente sobre lo *no existente*, del Dios verdadero sobre los ídolos, la fórmula creadora de cuño helenístico *creatio ex nihilo* trae consigo la bendición de una voluntad divina no sujeta a las dialécticas del derecho, pero también la potencialidad de un vacío susceptible para la fundación de otro derecho mítico. Si la acción violenta de los macabeos se inspira en la violencia divina contra los ídolos, ellos mismos se instituyen como los nuevos agentes de un derecho mediado y sustentado por la violencia, impulsados por el fin de preservarse en dicha soberanía y no por la justicia misma, esto es, por la destrucción de la idolatría, que consiste precisamente en que los seres humanos se adjudiquen derechos divinos. Así lo esclarece Stephanie Graf:

En esta pretensión o arrogancia de remplazar lo divino por lo humano reside el fetichismo, o la idolatría, de la violencia mítica. La violencia divina, por el contrario, es antifetichista porque se sustrae del control de lo humano [...]. La cesación llevada a cabo por la violencia divina se puede entender, frente a este trasfondo, como la cesación de la idolatría: fundamentalmente la confusión del poder, es decir, la fuerza detrás del derecho, con la justicia.⁴¹

⁴¹ Stephanie Graf, “Violencia divina, lenguaje divino. Walter Benjamin y la descentralización de la soberanía”, en *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*, ed. Gustavo Leyva, 447.

El relato de los macabeos emana su amplio poder ideológico a partir de esta ambigüedad, pues conserva las raíces del gesto mesiánico de la salida o éxodo que empuja al pueblo a rebelarse contra el imperio y la idolatría, aunque los registros históricos demuestran que se trata de una dinámica semejante al pseudomesianismo al estilo de Coré. Se trata de una rebeldía que intenta fundar otro derecho, la cual es derrotada por la imposición de un derecho mayor, el romano, en el año 70.

Durante la llamada Diáspora, existente pero intensificada por la destrucción del Segundo Templo, nació un nuevo tipo de judaísmo y, con él, una forma de internacionalismo: el judaísmo rabínico. Según expone Cohen, en el siglo II el término *rabí* se convirtió en un título genérico para designar a un miembro de la sociedad que, desde el siglo II al VI, desarrolló un cuerpo voluminoso de literatura. La más temprana de estas obras fue la Mishná (en el año 200), objeto de dos gigantes comentarios: el Talmud de Jerusalén (400) y el Talmud de Babilonia (500). El judaísmo creado por los rabinos se convirtió en la forma prevalente hasta el siglo XIX.⁴²

Es posible que la tradición rabínica haya tendido sus ramificaciones hasta llegar a la generación de intelectuales judíos de la *Mitteleuropa*. Todos ellos, aunque no estrictos practicantes de la ley judía, fueron herederos de dicha tradición, se dedicaron a la traducción e interpretación de textos, no sólo religiosos o sagrados, sino clásicos, filosóficos, literarios. Aunque se distanciaron de la tradición religiosa, no renegaron de su judaísmo: lo transfirieron hacia una recuperación espiritual afincada en su mayoría en los ideales del socialismo utópico. Imaginamos a Walter Benjamin en Marsella, apurado y entregando su tesis *Sobre el concepto de historia* a su amiga Hannah Arendt. La estampa del judío que viaja con su libro bajo el brazo nos remite a una antigua memoria, pues el libro ha sido y sigue siendo una forma de residencia y de resistencia ante las persecuciones.

⁴² Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 6-7.

Recientemente, el profesor José Luis Villacañas ofreció una conferencia titulada “Walter Benjamin, un rabino laico”, en la que resalta el vínculo que Benjamin mantuvo con la tradición judía, mediante su amistad con Gershom Scholem, quien le habría transmitido los conocimientos tradicionales (el Talmud, la Cábala), que él traduciría a su programa de filosofía. Por este camino, llegó al punto no de intentar construir un sistema, sino abocarse, como los talmudistas, al comentario de los textos. Practicaba la lectura infinita, pero no tenía un texto sagrado; esto le da su carácter laico.⁴³ Para ahondar en la noción de *rabino laico*, cito aquí la semblanza que escribió Theodor Adorno sobre Benjamin:

Traspuso la idea de texto sagrado a una Ilustración a la que la mística judía se disponía a cambiar, tras las huellas de Scholem. Su ensayística es el tratamiento de los textos profanos como si fueran sagrados. En modo alguno se aferró a reliquias teológicas o, como los socialistas religiosos, dio un sentido trascendente a la profanidad. Más bien esperaba únicamente, de la radical y abierta profanización, la posibilidad de la herencia teológica que se desfilfarrara en aquélla.⁴⁴

Es inevitable considerar que su último trazo biográfico haya sido la de ese rabino laico, expulsado de Europa, caminando por las colinas de Portbou sin pasaporte o salvoconducto; un gesto del judío amparado ya ni siquiera en los textos, sino en la palabra viva, en la oralidad. De acuerdo

⁴³ José Luis Villacañas, “Walter Benjamin, un rabino laico”, conferencia impartida durante el ciclo: Filosofía y pensamiento judío, coordinado por Roberto Navarrete para el Seminario Red Internacional de Pensamiento Judío (RIPEJ), Grupo de Investigación en Historia y Ontología del Presente, Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid: Centro Sefarad-Israel, 23 de noviembre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=ZKz2t8ugA78>.

⁴⁴ Theodor W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin. Recensiones, artículos, cartas*, trad. Carlos Fortea (Madrid: Cátedra, 1995), 18-19.

con el propio Benjamin, existe la posibilidad de una resolución no violenta de los conflictos: la conversación es ese “medio limpio”, apoyado en lo que llamó “cultura del corazón”; sus precondiciones son “cortesía sincera, afinidad, amor a la paz, confianza y todo aquello que en este contexto se deje nombrar”.⁴⁵ El lenguaje sería esa puerta abierta hacia la trascendencia, en una constante resignificación en el campo de la inmanencia. Stephanie Graf propone una analogía entre violencia divina y lenguaje divino en Benjamin, según la cual el límite entre lo humano y lo divino es lo que impide la propagación de la violencia mítica, apoyada en la noción de soberanía, paralela a un lenguaje que aspira a capturar la verdad, como un poder mundano que se pretende divino:

El objetivo es desvelar, con Benjamin, cómo evitar la trampa de la soberanía, es decir, cómo abrir espacios de un ejercicio de lo político libres del gobierno soberano y sus pretensiones universales. Sería un espacio en el que las particularidades pudiesen comunicar entre ellas sin tener que subsumirse a disolver en la “comunidad sin comunidad” mítica que la soberanía representa. Para que este ejercicio político distinto a las políticas soberanas pueda abrirse, la soberanía se tiene que exponer como fetiche. La figura de la violencia divina, al asegurarse que el lugar de Dios se mantiene desocupado por la política humana, sirve justamente para eso [...]. Hay una idea análoga en el misticismo judío, según la cual sólo cuando todas las combinaciones de las letras posibles se hayan hecho para formar el nombre divino tendremos una instantánea de la verdad. El hecho de que la vida humana no alcanza para esto no desmiente la verdad en el mundo, sino solamente enfatiza su no disponibilidad. Al mismo tiempo, revela las pretensiones de la verdad —traducido a lo político: las pretensiones soberanas— como falsas. Ahí está el vínculo con la violencia divina, que devela la pretensión de verdad de la violencia mítica como falsa.⁴⁶

⁴⁵ Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, 34.

⁴⁶ Graf, “Violencia divina, lenguaje divino”, 449-451.

Hay que reconocer que la fiesta de Janucá, que conmemora la dedicación del templo por los macabeos, funciona típicamente como una celebración dirigida a niños y jóvenes. Alienta no la memoria de los vencidos o de los ausentes —para ello hay otras conmemoraciones—, sino la de los vencedores, y con ello implementa una exaltación de la lucha armada que, a la postre, se ha transformado en una cultura militar al servicio de la soberanía del Estado como suplantación humana del poder de Dios en la tierra, como idolatría. Los textos de Benjamin dedicados a la juventud nos brindan claves de interpretación del relato de los macabeos, en cuanto a la visión mesiánica de la resistencia y la rebeldía hacia el imperio de aquel tiempo. Sin embargo, *Para una crítica de la violencia* nos permite interpretarlos a la luz de una perspectiva crítica, anuncia la realidad actual de un Estado —en realidad, de cualquier otro Estado— apoyado en la violencia fundadora del derecho, implícita en sus fronteras y muros, irónicamente impuestos a la antigua Palestina, aquella nomenclatura dada por otra violencia fundadora del derecho del Estado romano. Como rabino laico, Benjamin nos invita a observar los acontecimientos del pasado en su reincidencia actual y conjurar su repetición, mediante la interrupción emancipadora. De otra forma, al estudiar el pasado como mera reliquia, como mistificación de hechos ocurridos, violamos la responsabilidad de lectura que la propia tradición judía nos enseña:

Como si fuese un rabino leyendo una página de la Guemará, el berlinés establece un hilo secreto que le permite comprender el presente deteniéndose en el pasado, pero no bajo la perspectiva de quien viaja hacia el ayer para entender cómo era aquella otra época, sino para que ambos tiempos se entrelacen en un proceso semejante al que produce la traducción de una lengua a otra. Ambos, el pasado y el presente, se modifican en el acto de cruzar un puente imaginario.⁴⁷

⁴⁷ Ricardo Forster, “Walter Benjamin y la pregunta por el mesianismo judío”, en *Por el desfiladero de la cultura y la barbarie. En torno a lo judío* (Buenos Aires: Akal, 2015), 204.

Benjamin transmite su testamento para la juventud. Lo hace con la exigencia que demuestra el amor genuino: no dirigida a la destrucción, sino a la revitalización de ciertos rastros perdidos que conducen a sendas todavía no encontradas. Confía plenamente en ese espíritu crítico y creador, que late con fuerza al compás del verso y quiere sentir la juventud como estación de la humanidad emancipada en todo su vigor, como pulso redentor de la historia.

Referencias

- Adorno, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin. Recensiones, artículos, cartas*. Texto fijado y anotado por Rolf Tiedemann; Traducido por de Carlos Fortea. Madrid: Cátedra, 1995.
- Alonso, Javier. “El Juicio Final en el judaísmo antiguo.” En *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, editado por Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura. Madrid: Edaf, 2010. Versión en libro electrónico: Genie Company, 2012.
- Benjamin, Walter. *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Traducido por Juan J. Thomas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1989.
- . *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Introducción y selección de Eduardo Subirats. Traducido por Roberto Blatt. Barcelona: Taurus, 2001.
- . *Obras*, libro I, vol. 1. Edición al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada Editores, 2006.
- . *Obras*, libro II, vol. 1. Edición al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada Editores, 2007.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Bojanić, Petar. “La violencia divina en Benjamin y el caso de Korah. La rebelión contra Moisés como primera escena del mesianismo (Números 16).” *Acta Poética*, vol. 31, núm. 1 (enero de 2010): 135-161.
- Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville y Londres: Westminster John Knox Press, 2006.
- Fernández H., Diego. “La tarea de una crítica de la violencia.” En *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*, editado por Gustavo Leyva, 85-108. Ciudad de México: Gedisa/UAM, 2022.

- Forster, Ricardo. “Walter Benjamin y la pregunta por el mesianismo judío.” En *Por el desfiladero de la cultura y la barbarie. En torno a lo judío*. Buenos Aires: Akal, 2015.
- Graf, Stephanie. “Violencia divina, lenguaje divino. Walter Benjamin y la descentralización de la soberanía.” En *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*. Ciudad de México: Gedisa, Universidad Autónoma Metropolitana, 2022.
- Leyva, Gustavo, editor. *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia*, editado por Gustavo Leyva, 437-462. México: Gedisa/UAM, 2022.
- Löwy, Michael. *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona: Anthropos, 2015.
- Lozano Escribano, Jacinto, y Lucino Anaya Acebes. *Literatura apocalíptica cristiana (Hasta el año 1000)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2002.
- Nickelsburg, George. “Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-1.” *Journal of Biblical Literature*, vol. 96, núm. 3 (septiembre de 1977) 383-405.
- Piñero, Antonio. “El Juicio Final en el cristianismo primitivo. Lo que ocurrirá en los ‘últimos días’.” En *El Juicio Final en el cristianismo primitivo y las religiones de su entorno*, editado por Antonio Piñero y Eugenio Gómez Segura. Madrid: Edaf, 2010. Versión en libro electrónico: Genie Company, 2012.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Traducción de José Luis Barbero. Madrid: Trotta, 2008.
- Trebolle, Julio. *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*. Madrid: Trotta, 2008.

Villacañas, José Luis. “Walter Benjamin, un rabino laico.” Conferencia impartida durante el ciclo: Filosofía y pensamiento judío, coordinado por Roberto Navarrete para el Seminario Red Internacional de Pensamiento Judío (RIPEJ), Grupo de Investigación en Historia y Ontología del Presente, Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Madrid: Centro Sefarad-Israel, 23 de noviembre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=ZKz2t8ugA78>.