El Mesías y el acontecimiento-verdad en Alain Badiou: Historia, filosofía y psicología del cambio

The Messiah and the Truth-Event in Alain Badiou: History, Philosophy, and Psychology of Change

Abraham Alejandro Suárez Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
suarezabraham731@gmail.com
https://orcid.org/0009-0004-1945-0041
Recibido: 24 de septiembre de 2026. Aceptado: 23 de noviembre de 2026.

Resumen: Este artículo examina cómo el concepto religioso de Mesías, surgido en contextos de opresión y crisis del antiguo Israel, es retomado por el filósofo ateo Alain Badiou, a partir de su lectura de Pablo de Tarso, para formular su noción de acontecimiento-verdad. Mediante un recorrido histórico sucinto y un análisis filosófico que distingue entre el hecho, el acontecimiento, la declaración y el procedimiento de verdad, se propone que lo decisivo no es el cambio impuesto por las circunstancias ni el producido por la persuasión, sino la aparición de una verdad a la que un sujeto decide ser fiel y que, en la lectura de Pablo, se dirige a todos. Esta diferencia se contrasta, por analogía y no por identidad, con la reactancia, el efecto de dotación y la técnica de "quemar las naves" descritos por Jonah Berger, que modifican el costo de la inacción sin abrir una posibilidad nueva. Se concluye que la figura mesiánica, leída desde Badiou, sigue siendo pertinente en el siglo XXI para distinguir ambos tipos de cambio.

Palabras clave: acontecimiento-verdad, Pablo de Tarso, declaración, fidelidad, universalismo, reactancia

Abstract: This article examines how the religious concept of the Messiah, which emerged in contexts of oppression and crisis in ancient Israel, is taken up by the atheist philosopher Alain Badiou, through his reading of Paul of Tarsus, to formulate his notion of the truth-event. Through a concise historical survey and a philosophical analysis that distinguishes between the fact, the event, the declaration, and the truth procedure, it argues that what is decisive is neither the change imposed by circumstances nor the one produced by persuasion, but the emergence of a truth to which a subject decides to remain faithful and which, in Paul's reading, is addressed to everyone. This difference is contrasted, by analogy rather than identity, with reactance, the endowment effect, and the "burning the boats" technique described by Jonah Berger, which change the cost of inaction without opening a new possibility. It concludes that the messianic figure, read through Badiou, remains relevant in the twenty-first century for distinguishing between these two kinds of change.

Keywords: truth-event, Paul of Tarsus, declaration, fidelity, universalism, reactance

© 2026 Abraham Alejandro Suárez Martínez
Creative Commons BY-NC-SA 4.0
ISSN 2953-5336

Introducción

La palabra Mesías proviene del hebreo מָשִׁיחַ (*mashíaj*), que significa 'ungido'. Su término equivalente en griego es χριστός (*christós*); dicho término es empleado en la traducción griega de la Biblia Hebrea (LXX) y en los textos del Nuevo Testamento. Por ello, Jesús es identificado como el Cristo, es decir, el ungido de Dios. Tal vocablo posee diferentes acepciones y usos a lo largo de toda la Biblia, pero su sentido más común y ampliamente reconocido es el de 'salvador'. Como es sabido popularmente, en la tradición judeocristiana el concepto de salvador o Mesías se concibe como el ser o ente por excelencia, empleado por Dios para acabar con la maldad y el sufrimiento del mundo, trayendo consigo un reinado de paz, amor y verdadera felicidad.

Esto es así en buena medida por el influjo de distintos textos proféticos de la Biblia Hebrea y de la literatura cristiana en griego, por lo que resulta relevante, para entender esta palabra, hacer un sucinto recorrido histórico a través de la evolución de este concepto. Además, el concepto de Mesías, a pesar de ser de origen religioso, es retomado por el filósofo ateo Alain Badiou, quien recurre a la interpretación que de este hace Pablo de Tarso para explicar su concepto de acontecimiento-verdad. Sobre esta base, la tesis que se defiende en este artículo es la siguiente: el concepto de Mesías, forjado históricamente en contextos de opresión y crisis, y leído a través del acontecimiento-verdad de Badiou, permite distinguir entre un cambio impuesto por las circunstancias y la aparición de una verdad a la que un sujeto decide ser fiel. Para Badiou, el acontecimiento no se deduce del saber de la situación ni se define por la intensidad de sus efectos psicológicos: su significación depende de una declaración y de una fidelidad sostenida y, en el caso de Pablo, su alcance es universal. Esta diferencia se contrastará, por analogía y no por identidad, con dos conceptos de la psicología del comportamiento tomados de Jonah Berger: la reactancia, que explica por qué la persuasión directa suele fracasar, y el apego a lo establecido (efecto de dotación), frente al cual Berger propone la técnica de "quemar las naves". Como se verá, estos conceptos describen cómo se modifican los costos de la inacción y, precisamente por ello, permiten ver con mayor claridad lo que el acontecimiento no es. Con ello se busca examinar cómo el concepto de Mesías, leído desde Badiou, puede resultar relevante en el siglo XXI para pensar qué distingue a los cambios sociales, espirituales o culturales impuestos por las circunstancias de aquellos que abren una posibilidad nueva.

¿Qué se entiende por cristianismo y judaísmo?

Es menester definir, antes de iniciar nuestro breve recorrido histórico destinado a explicar cómo la palabra *mashíaj* comenzó a adquirir tal acepción, algunos de los conceptos que emplearemos a lo largo de todo el trabajo. Ello, con el fin de evitar, en la medida de lo posible, incurrir en equívocos o imprecisiones que puedan entorpecer la lectura del presente escrito. Nuestros dos principales conceptos por definir son cristianismo y judaísmo, los cuales deben ser entendidos como parte del concepto de religión. El teólogo suizo Hans Küng, al hablar de judaísmo, cristianismo e islam, los define como: "[…] sistemas vivos supraindividuales, internacionales y transculturales que han pasado por diversas constelaciones globales importantes (paradigmas) durante el curso de su historia milenaria" (Küng, 1993, p. 9).

Explicaré esta definición por partes, a fin de comprender con mayor claridad la cita. Cuando Küng afirma que estas religiones son "sistemas vivos supraindividuales", se refiere a que tales religiones sobrepasan a los individuos que las conforman, dado que, en realidad, la totalidad de los confesantes es lo que comúnmente denominamos religión cristiana o religión judía, pero no un individuo particular. Por ejemplo, una persona cristiana residente en la Ciudad de México es, de hecho, parte de la cristiandad; sin embargo, esa persona en específico no constituye la totalidad del cristianismo. Son, más bien, los millones de cristianos existentes en el planeta lo que se conoce como cristianismo; esto quiere decir que ningún individuo ni comunidad, por grande que sea, conforma el todo de una religión. Por consiguiente, al hablar del judaísmo o del cristianismo, nos referimos a la abstracción de la totalidad de creyentes en cierta doctrina.

Enseguida, la parte donde Küng señala también que estas religiones son "sistemas […] internacionales y transculturales" se refiere a que dichas cosmovisiones sobrepasan las fronteras geográficas y culturales de un país o territorio. De manera más sencilla: la práctica del judaísmo y el cristianismo en diferentes partes del mundo ha provocado que distintos usos, costumbres, conductas, formas de entender la vida o incluso festividades de distintos países y pueblos sean transformados, repensados o entendidos de distintas maneras gracias al influjo religioso. Ello provoca que dichas creencias permanezcan a pesar del cambio constante de las sociedades.

Ahora bien, cuando Küng dice que estos conjuntos de creencias son "sistemas […] que han pasado por diversas constelaciones globales importantes (paradigmas) durante el curso de su historia milenaria", lo que está dando a entender es que dichas cosmovisiones han atravesado diferentes etapas a lo largo de su historia, en las que variadas creencias, valores, conocimientos y demás elementos —lo que también podemos llamar paradigmas— han influido en la forma de entender y practicar estas confesiones. Un ejemplo de ello es el abandono de la práctica ritual oficiada en el Templo de Jerusalén. Para el judaísmo anterior al año 70 d. C., el Templo desempeñó un papel crucial en la adoración a Dios. Sin embargo, los rabinos y demás autoridades judías tuvieron que resignificar su culto debido a la destrucción del Templo en ese mismo año, a manos del Imperio romano. Es así como el judaísmo cambió de paradigma en su forma de veneración a la deidad y, por tanto, atravesó, como dice Küng, una constelación global importante.

Por consiguiente, podemos afirmar que tanto el cristianismo como el judaísmo son sistemas de creencias conformados por miles de individuos de diferentes partes del mundo. Estas creencias sobrepasan las fronteras y culturas del país donde se acepten, provocando su transformación de una u otra manera. Además, tales credos han atravesado diferentes formas de entenderse a sí mismos, lo que ha modificado, en mayor o menor medida, su forma de práctica, su teología y doctrina.

En el caso del judaísmo, la parte central de esta religión es la revelación que Dios hace a Moisés en el monte Sinaí, otorgándole el Decálogo como muestra fehaciente de una alianza entre Israel y Dios. Ese es el suceso fundacional del judaísmo, a partir del cual la tradición elabora sus diferentes concepciones del mundo, entre ellas la del Mesías. En el caso del cristianismo, la base fundamental es "la importancia omnideterminante de una figura humana concreta: la de Cristo Jesús" (Küng, 2006, p. 35). Esto quiere decir que la figura de Jesús de Nazaret y su resurrección como Mesías

enviado por Dios abarcan todo el pensamiento teológico y doctrinal del cristianismo. Entendidos estos dos conceptos, procedamos a describir de manera general el cambio que experimentó el concepto de Mesías y cómo llegó a ser sinónimo de salvador.

Conviene precisar, además, el vocabulario y las fuentes con que se describe el judaísmo, para no proyectar sobre él una mirada exclusivamente cristiana. La Biblia judía, o Tanaj, se compone de tres partes: la Torá o Pentateuco, que es la revelación de Dios a Moisés; los *Nevi'im* o Profetas, que son los libros proféticos; y los *Ketuvim* o Escritos, que son el resto de los textos bíblicos. Solo este conjunto de libros compone la Biblia judía y de él surge la idea mesiánica. En él, además, el nombre divino que escribe el Tetragrama (YHWH) no se pronuncia: la tradición judía lo sustituye por "Adonai", "Hashem" o, sencillamente, "Dios". Por esa razón, y porque "Yahvé" es una vocalización reconstruida modernamente, en este artículo se evita esa forma, salvo en citas textuales. Fuera del canon bíblico, la idea mesiánica fue elaborada también en los escritos talmúdicos, que recogen las discusiones e interpretaciones rabínicas del texto bíblico (el Talmud de Babilonia y el Talmud de Jerusalén), y en los textos intertestamentarios o apócrifos, que tampoco forman parte del canon.

El mesianismo judío es, en este sentido, un ideal profético con diferentes acepciones, inspirado en la idea de la salida de la opresión y la esclavitud y de la llegada a un mundo de plenitud y libertad, que los profetas formulan a partir del texto revelado de la Torá. El término *mashíaj* significa 'ungido' y, para el judaísmo, designa a quien recibe sacralidad divina para una misión, y no la encarnación de lo divino en el mundo material, que es una acepción cristiana. El Mesías es, así, un enviado de Dios que, según cada profeta en sus visiones, traerá la paz y la Ley divina al mundo. Para una visión más amplia de la idea mesiánica en el judaísmo, más allá de la perspectiva de Küng que aquí se adopta para definir las religiones, véanse Klausner (1955), Scholem (1971), Mowinckel (1975) y Taub (2013, 2021).

La evolución del concepto de Mesías

Según lo que nos dicen los especialistas Florentino García Martínez y Julio Trebolle Barrera (1997), la palabra *mashíaj* aparece solo 39 veces en todo el Tanaj; lo interesante de ello es la ausencia completa de la connotación de salvador ultramundano en dicha palabra. Más bien, *mashíaj* era usado para referirse a los sacerdotes, reyes y, extrañamente, a los profetas. Es decir, en tiempos del antiguo Israel, la figura del Mesías significaba, inicialmente, una serie de personas escogidas y apartadas para una actividad especial (p. 189). Tal término hace referencia a una práctica ritual y religiosa llevada a cabo sobre aquellas personas a las que se les había untado un aceite especialmente preparado, con la finalidad de consagrarlas al servicio de alguna divinidad; en el caso de los israelitas, sería el Dios de Israel. En el *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento: Pentateuco e Históricos*, escrito por Keil y Delitzsch (1875/2008) —dos hebraístas renombrados del siglo XIX—, se habla acerca del aceite derramado para la consagración de los *mashíaj* como:

> […] un símbolo del Espíritu, o el principio espiritual de vida, por su poder para sostener y fortificar la energía vital; y el aceite de la unción, que fue preparado de acuerdo con las instrucciones divinas, era por lo tanto un símbolo que procede de Dios y llena el ser

> natural de la criatura con los poderes de una vida divina. La unción con aceite, por lo tanto, era un símbolo de estar dotado con el Espíritu de Dios (1 Sam. 10:1, 6; 16:13, 14; Isa. 61:1) para las responsabilidades de un oficio al que la persona era consagrada. (Keil y Delitzsch, 1875/2008, p. 321)

En los tiempos bíblicos, el aceite se usaba para preparar alimentos y para tratar heridas y enfermedades; de ahí el simbolismo de la unción, que representaba al Espíritu divino sosteniendo (como alimento) y fortificando (como medicina) la vida de quienes estaban al servicio de Dios. Ahora bien, el ungimiento con aceite no era exclusivo de la cultura israelita, sino un ritual extendido en el Antiguo Cercano Oriente, que podía aplicarse también a objetos.

Según el doctor Benjamin D. Sommer (2009), un erudito y teólogo judío especialista en la cultura del antiguo Israel, existía un ritual que se hacía en el templo del dios Baal Hadad, en la ciudad de Emar, que data aproximadamente entre los siglos XIII y principios del XII a. C. Este templo se encuentra en lo que hoy es el norte de Siria, en donde se acostumbraba a ungir también a los participantes del culto sagrado a este dios; lo interesante es que se hacía también a sacerdotisas y a las estatuas o piedras que se encontraban en ese santuario (pp. 50-51), contrastando demasiado con el oficio sacerdotal de la Biblia Hebrea, que era exclusivo para los varones, y recordando también a la práctica de ungir los utensilios que utilizaba el sacerdocio israelita, atestiguada en el libro de Levítico.

Pero los paralelismos no se quedan ahí. Sommer también menciona (pp. 51-52) que esta idea se refuerza con Génesis 31:13, donde Dios se aparece a Jacob y se identifica —según la traducción del texto hebreo[1] que hace Sommer— mediante tres lecturas posibles: "el Dios del betilo que ungiste allí como estela", "Yo soy el Dios del betilo que ungiste allí como estela" o "Yo soy el Dios Betel a quien ungiste allí en la estela". Estos datos, junto con otros pasajes que hablan de estelas erigidas (Josué 4:20; 24:26-27; Éxodo 24:4) o que llaman a Dios "piedra de Israel" (Génesis 49:24), llevan a Sommer a sostener que, en ciertos círculos del antiguo Israel, algunas estelas ungidas pudieron concebirse como lugares donde la divinidad se hacía presente, de modo semejante al *salmu* mesopotámico.[2] Se trata de una hipótesis de lectura y no de un consenso, y debe distinguirse con cuidado del uso que interesa a este artículo: la unción de piedras u objetos no autoriza, sin una mediación argumentativa adicional, a tratarlos como "mesías" en el mismo sentido que a las personas designadas con el sustantivo *mashíaj*. Lo que estos datos muestran es que la unción era una práctica difundida de consagración, que confería sacralidad a personas y objetos; no muestran que el *mashíaj* fuera, para el judaísmo, una encarnación de lo divino. Esa idea pertenece más bien al horizonte

---

[1] הָאֵל בֵּית־אֵל אֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ שָּׁם מַצֵּבָה En la página ya citada Sommer pone el texto hebreo.

[2] En la ontología mesopotámica, el *salmu* (sumerio: *alam*) no designaba una simple estatua o imagen simbólica, sino una encarnación real de la divinidad o del rey. El *salmu* no "representaba" algo ausente: contenía y hacía presente aquello que encarnaba. Solo a través del ritual del *mis pi* ('lavado de la boca') la estatua adquiría capacidad de ver, oír y recibir culto, integrándose plenamente en la comunidad divina. Por ello, el traslado o la mutilación de un *salmu* divino se consideraba una catástrofe religiosa: significaba privar al país de sus dioses. Esta concepción de la imagen como presencia real, y no como símbolo, es el trasfondo contra el cual deben leerse tanto la condena bíblica de las imágenes cultuales como la noción de que el ser humano es *ṣelem* ('imagen') de Dios.

cristiano, que afirma, por ejemplo, que el *Logos* "era Dios […] y se hizo carne y acampó entre nosotros" (Juan 1:1-14, en Piñero, 2021).[3]

Por consiguiente, el panorama sobre el entendimiento de *mashíaj* hasta bien entrada la monarquía israelita fue muy similar a lo que observamos en los textos ya mencionados. Ahora bien, llegado el tiempo de la caída de Jerusalén en el año 586 a. C., a manos del rey Nabucodonosor II, y con el inicio del exilio babilónico, la tradición judía interpretaría diferentes pasajes de las Escrituras como atisbos de que la figura del Mesías sería algo más que un simple profeta, sacerdote o rey del momento. Dichos pasajes hablaban acerca del reinado y la superioridad israelita sobre otros pueblos. Versos como la bendición de Jacob hacia sus hijos: "No será quitado el cetro de Judá […]. Hasta que venga Siloh, expectación de las naciones" (Génesis 49:10, Biblia Textual, 4.ª ed.);[4] o el oráculo de Balaam, donde hay una bendición hacia todo el pueblo israelita: "De Israel se hará levantar un hombre. Que destruirá a los jeques de Moab […]" (Números 24:17).

La promesa que Dios hace a David en 2 Samuel 7:12-16: "Cuando tus días sean cumplidos y duermas con tus padres, entonces levantaré a tu descendiente después de ti […] y tu trono será estable eternamente". También la sentencia emitida por Moisés en la Torá, donde dice: "Les levantaré un profeta de en medio de sus hermanos, como tú, y pondré mis palabras en su boca […]" (Deuteronomio 18:18); por último, los llamados salmos reales, como el 2 y el 110, donde se nos habla acerca de una esperanza de gloria para Israel, son pasajes reinterpretados como referentes al Mesías.

Antonio Piñero (2008), un filólogo español especialista en estudios del Nuevo Testamento y cristianismo primitivo, menciona cómo la figura mesiánica empezaría a tener mayor auge después de que la soberanía política, religiosa y social de Israel fuera coartada por diferentes naciones extranjeras. El sentimiento nacionalista israelita empezaría a aflorar en la mente de diferentes judíos de la época, provocando un deseo de liberación y de restauración a la antigua forma de gobierno, en donde la casa de David era la elegida por Dios para mandar sobre Israel. Para los judíos exiliados, la restauración de su soberanía política era un símbolo de que Dios aún seguía protegiendo y cuidando a Israel, porque ello les permitiría ejercer la autonomía religiosa necesaria para guardar el pacto de Dios hecho con Israel en el monte Sinaí (pp. 236-239).

A partir de ahí, con todos los problemas que tendrían los israelitas para enfrentar el imperialismo de las potencias antiguas como Persia, Grecia o Roma, empezarían a formarse distintas profecías acerca de un personaje de corte real, el cual establecería una época de paz y reinado eterno. Esto puede constatarse en reconocidos libros proféticos como Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc., en donde tanto ellos como sus discípulos escribirían acerca de un personaje mesiánico en diferentes períodos de tiempo. En Jeremías 33:14-18 tenemos, por ejemplo, que la restauración del sacerdocio estaría unida a la llegada del Mesías: "Haré brotar de David un Renuevo justo, […] Nunca le faltará a David quien se siente sobre el trono de la casa de Israel; y a los sacerdotes levitas nunca les faltará quien en presencia mía ofrezca holocausto […]".

También tenemos textos como el de Zacarías 6:12-14, donde Dios le habla al sacerdote Josué diciendo: "He aquí un varón cuyo nombre es Renuevo brotará de sus

[3] Todas las citas del Nuevo Testamento son tomadas de esta versión.

[4] Todas las citas del Antiguo Testamento son tomadas de esta versión.

raíces […] y se sentará y reinará sobre su trono, siendo sacerdote sobre su trono […]". Versículos como estos provocarían la idea de un Mesías con una función sacerdotal. En otros pasajes escriturales como Malaquías 3, encontramos la idea del "Ángel del pacto" viniendo antes del día del Juicio de Dios y de la instauración total del reino mesiánico. Malaquías dice: "He aquí, Yo envío mi mensajero, el cual preparará un camino delante de mi presencia. Y vendrá súbitamente a su Casa, Adonai a quien vosotros buscáis, el Ángel del pacto […]" (3:1). Dicho pasaje pudo dar entrada al pensamiento judío en donde el Mesías sería alguien de origen divino y no puramente terrenal.

En esta línea, igualmente tenemos los famosos y polémicos pasajes de Isaías 40-55, en donde se habla de la misteriosa figura del Siervo de Dios, quien en ciertas lecturas posteriores fue identificado con el Mesías. Esto contribuyó a la concepción de que el Mesías pasaría por diferentes sufrimientos antes de la instauración de su reino. No obstante, tales padecimientos terminarían después en gloria; esto lo abordaremos más adelante en nuestro escrito. Por último, tenemos el libro de Daniel, que fue escrito o terminado de editar alrededor del año 164 a. C. En tal texto podemos encontrar una visión mesiánica mucho más formada, en donde un personaje llamado "hijo de hombre" ejerce una función salvadora sobre la tierra.

Leemos en Daniel:

> […] y he aquí con las nubes de los cielos venía uno como hijo de hombre, y llegó hasta el Anciano de días, y lo hicieron acercarse ante Él. Y le fue concedido señorío, gloria y un reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas lo sirvieran. Su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será jamás destruido. (7:13-14)

Vale la pena citar lo que nos dice aquí Antonio Piñero (2008):

> […] este personaje misterioso, que encarna en sí al pueblo entero de Dios, es ciertamente un ser humano, aunque sea agente divino: es como la silueta de Dios y a la vez prototipo de lo humano […] hay ya una idea mesiánica típica, pero sólo 150 años antes del nacimiento de Jesús. Esta idea tiene vigencia total en el Año 1. (p. 237)

Lo cierto es que existe una gran variedad de textos mesiánicos tanto en la Biblia Hebrea como en la literatura intertestamentaria; analizar cada uno de ellos nos tomaría una mayor cantidad de tiempo. Sin embargo, puede aseverarse la existencia de una serie de cambios en la figura mesiánica, los cuales estuvieron sujetos al momento de la historia israelita en el que se encontrara. No obstante, en las tradiciones concretas que aquí se analizan, el Mesías aparece como un enviado de Dios, investido de sacralidad para una misión y, en algunas de ellas, con rasgos divino-humanos, que emerge con frecuencia en los tiempos más turbulentos y oscuros de la historia de los israelitas y que, según distintos textos, trae salvación, paz y restauración a Israel y a las naciones. Se trata de una figura que cada tradición concibe de manera distinta y que no se reduce a una sola definición. Scholem (1971) ha subrayado que la idea mesiánica judía combina elementos restauradores y utópicos, y Mowinckel (1975) vincula su origen con la ideología real del antiguo Israel.

Antes de pasar al análisis filosófico de la figura del *mashíaj*, es necesario recalcar cómo la figura de un Mesías sufriente, promovida por los textos del Nuevo Testamento, tiene sus raíces mucho antes de que tales textos se escribieran. Para poder entender

correctamente el análisis de Alain Badiou hacia los textos paulinos, debemos conocer el significado especial del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesucristo, porque en tales conceptos se basa Pablo para el desarrollo de sus ideas teológicas, las cuales Badiou retomaría después para hablar del concepto de acontecimiento-verdad, parte central de su filosofía.

El Mesías sufriente

Como es bien sabido, la separación que existe entre el cristianismo y el judaísmo se ha dado principalmente por la interpretación tan dispar que ambas religiones tienen acerca del Mesías. Es, por mucho, la idea teológica más polémica que hay entre judíos y cristianos. Cuando comenzamos a adentrarnos en este tema, nos topamos con un reclamo muy usual hacia los cristianos. Tanto judíos como distintos académicos suelen acusar al cristianismo de reinterpretar distintos pasajes de la Biblia Hebrea para aplicarlos a Jesús, cuando en realidad dichos textos originalmente no tenían un significado mesiánico o simplemente hablaban en clave metafórica. El caso más conocido es el de Isaías 40-55, sobre todo en el capítulo 53, donde la exégesis judía posterior ha sostenido con frecuencia que el Siervo sufriente simboliza al pueblo de Israel; por otra parte, los cristianos aseveran que dicho Siervo es Jesucristo. El texto dice:

> […] Despreciado y desechado entre los hombres, Varón de dolores, experimentado en quebranto, Escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y lo tuvimos por nada. Es verdad que él mismo llevó nuestras debilidades y cargó las enfermedades. Pero nosotros lo tuvimos como contagiado, azotado y humillado por Elohim. Pero él fue traspasado por nuestras transgresiones, Molido por nuestros pecados. El precio de nuestra paz cayó sobre él, Y por su herida fuimos sanados. […] Por su conocimiento, mi Siervo, el Justo, justificará a muchos, Y cargará con los pecados de ellos […] (Isaías 53:1-12)

Daniel Boyarin (2012), un profesor judío emérito en estudios talmúdicos de la Universidad de California en Berkeley, en su libro titulado *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*, sostiene que la idea de un Mesías que padece por los pecados y dolencias de los hombres no fue originalmente cristiana y que, antes de Jesús, el judaísmo conocía ya la noción de un *mashíaj* sufriente. En palabras de Boyarin: "La noción del Mesías humillado y sufriente no era en absoluto ajena al judaísmo antes del advenimiento de Jesús, y siguió vigente entre los judíos hasta bien entrado el período moderno temprano" (p. 132; la traducción es mía).

Boyarin esgrime distintos argumentos para exponer el tan marcado origen judío de la teología cristiana. Por ello, en toda su obra él cita extensamente diferentes comentarios, libros y pasajes de la literatura judía rabínica, apócrifa, intertestamentaria y canónica. En este apartado trataremos de resumir algunos de sus argumentos, remitiendo siempre a su libro y a la bibliografía ofrecida en él. Conviene advertir desde ahora que varias de sus dataciones constituyen hipótesis discutidas entre los especialistas y no resultados establecidos. El profesor de la Universidad de California menciona que la única fuente antigua existente acerca de los rabinos interpretando Isaías 53 como una representación del pueblo de Israel es la obra *Contra Celso* (p. 152), del apologista cristiano Orígenes, escrita aproximadamente en el año 248 d. C. En ella dice: "Acuérdome que, una vez, en una disquisición con los que entre los judíos se llaman sabios, me valí

de estas profecías. Según el judío, esto fue profetizado sobre el pueblo entero, como si fuera un solo individuo" (*Contra Celso*, Libro I, 55).

Es decir, según Boyarin, no se conserva ningún testimonio anterior al cristianismo que interprete el pasaje de Isaías como una referencia metafórica al pueblo de Israel. Más bien, existen variadas tradiciones que, según el mismo autor, se remontan a una época anterior a Jesús o muy cercana a ella, en las que ciertos sectores del judaísmo entendían al Siervo sufriente como el Mesías. Parte de estas tradiciones pueden encontrarse en el Talmud palestino, el cual es una serie de libros que compilan debates gestados entre diferentes rabinos, todos provenientes de la región de Palestina. La primera cita es un comentario a Zacarías 12:12; el Talmud de Jerusalén dice:

> La Tierra se lamentará, todas las familias por separado. Dos amoraim, uno dijo, este es el elogio del Mesías, pero el otro dijo, este es el elogio de las inclinaciones malvadas. El que dijo, este es el elogio del Mesías, si en el momento están de luto estás diciendo que los hombres sean para sí mismos y las mujeres para sí mismas, cuando están alegres ¿no tanto más? (Sukkah 5:2 52-54)

Aquí, dos sabios judíos conocidos en su época como *amoraim* se encuentran comentando el texto de Zacarías 12, donde se menciona: "Y la tierra se lamentará, cada familia aparte […]" (12:12). Lo destacado de ello es lo dicho por uno de los dos sabios, quien menciona que el sufrimiento descrito por el profeta es por causa del Mesías; el otro sabio, sin embargo, trata de darle un sentido diferente, interpretando el texto como una referencia al placer sexual. Esta discusión es especialmente relevante porque muestra que, ya en el período amoraico —que es aproximadamente después del 200 d. C.—, existía en círculos rabínicos la idea de que el Mesías podía ser objeto de duelo, es decir, de que podía morir o sufrir una muerte que provocara lamento nacional.

Boyarin sostiene que esta versión del Talmud de Palestina es casi con toda certeza anterior a su paralelo en el Talmud de Babilonia. En la versión babilónica, el duelo ya no se refiere simplemente al Mesías, sino específicamente al Mesías hijo de José, una figura secundaria que aparece de forma clara solo a partir del Talmud de Babilonia y de textos posteriores. Según el autor, esta figura del Mesías hijo de José funciona como una construcción apologética posterior, que quizá fue escrita para evitar paralelos con la interpretación mesiánica cristiana, destinada a evitar las implicaciones teológicas de tradiciones más antiguas en las que el Mesías mismo (el principal) sufría o era muerto (p. 188, nota 19).

Según Boyarin, dichos pasajes del Talmud jerosolimitano serían incluso más antiguos que muchos de los textos presentes en el Talmud babilónico. A pesar de ello, el Talmud de Babilonia no está carente de distintas tradiciones que hablan del concepto de un Mesías sufriente. Dichas tradiciones datan de los siglos IV y VI d. C., aunque, según Boyarin, estas tradiciones son probablemente mucho más antiguas (p. 153). Debe recordarse, con todo, que ambos Talmudes fueron compilados siglos después de Jesús, de modo que fechar esas tradiciones antes del cristianismo es una hipótesis —la de Boyarin— y no un dato establecido. Uno de los pasajes más explícitos es el de Sanhedrín 98b:16, donde diferentes rabís emiten distintos nombres y títulos para el Mesías, a lo que uno de los rabinos dice:

> Y los rabinos dicen: "la lepra de la Casa del rabino es su nombre, porque se ha dicho: 'Sin embargo, son nuestros sufrimientos los que llevaba y nuestros dolores los que cargaba. Y nosotros lo considerábamos como castigado, golpeado por Dios y humillado' (Isa. 53:4)".

Tenemos también diferentes comentarios de maestros judíos que, ya bien entrada la época de la Edad Media, seguirían hablando acerca de los sufrimientos del Mesías. Por ejemplo, el cabalista premoderno ortodoxo rabí Moshe Alshek, comentando Isaías 53, dice: "Observo que nuestros rabinos aceptan unánimemente y afirman que el profeta habla del Rey Mesías, y nosotros tenemos el mismo punto de vista" (Driver y Neubauer, 1877, p. 258). Por eso, el profesor Boyarin (pp. 130-145) nos habla del uso de interpretaciones *midráshicas* a lo largo de los evangelios, como una forma de rastrear la tradición del Mesías sufriente anterior a Jesús. El *midrash* es una forma de interpretación bíblica usada por distintos rabinos; dicha exégesis fue altamente empleada en la época de Jesús. Esta técnica consistía en concatenar distintos pasajes de la Escritura sin ninguna relación aparente; sin embargo, la unión de diferentes pasajes traía como consecuencia una nueva enseñanza de tipo moral o teológico. Un ejemplo de ello son las mismas palabras de Jesús en Marcos 8:29-31, 38:

> Les seguía preguntando: —Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondió Pedro: —Tú eres el Mesías. Y les ordenó rigurosamente que a nadie hablaran de él. Comenzó a enseñarles que era necesario que el Hijo del hombre sufriera mucho y fuera rechazado por los ancianos, y los jefes de los sacerdotes y los escribas, que fuera asesinado y que resucitara después de tres días […] Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora sufrirá la vergüenza del Hijo del hombre cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles.

Es evidente la alusión a dos pasajes veterotestamentarios por parte de Jesús: el primero es el ya citado Isaías 53, cuando el nazareno menciona el sufrimiento del "Hijo del hombre". Por su parte, la expresión "Hijo del hombre" es frecuente en la Biblia Hebrea (por ejemplo, en Ezequiel), pero la figura que recibe el dominio sobre la tierra, otorgado por el "Anciano de días", remite a Daniel 7. A pesar de las opiniones sostenidas por otros eruditos, donde se afirma que dicha relación de pasajes es una elucubración cristiana, Boyarin difiere radicalmente de este punto, mencionando la influencia del personaje literario de Henoc como una figura divino-humana, lo que influyó en la formación de la idea de un salvador en forma de hombre, el cual posteriormente traería una nueva soberanía política para liberar a Israel de la opresión. Tales ideas tendrían su auge en la época del Segundo Templo, es decir, en el mismo período en que se escribiría el libro de Daniel.

Por ello, Boyarin infiere que los judíos tenían una tradición que relacionaba al Hijo del hombre con el Siervo sufriente. En su lectura, en el Evangelio de Marcos solo vemos al *midrash* actuando: el evangelista aplicaría a la figura de Jesús una interpretación mesiánica más antigua, para explicar su muerte y resurrección. De aceptarse esta tesis, dicha interpretación no podría tomarse como una invención cristiana posterior a la muerte del galileo, sino como una exégesis ya existente, aplicada por un cierto grupo de judíos a la persona de quien consideraron Mesías de Israel. Conviene subrayar, sin embargo, que se trata de una hipótesis discutida entre los especialistas y no de un resultado establecido.

> La descripción de Cristo prediciendo su propio sufrimiento y luego ese mismo sufrimiento en la narrativa de la Pasión, la Pasión de Cristo, no contradice de ninguna manera la afirmación de Martin Hengel de que "el cristianismo creció enteramente del suelo judío". (p. 156)

Entendida la raíz que llevó a concebir la idea de un Mesías sufriente, pasemos a la lectura filosófica que Badiou propone de Pablo.

Acontecimiento, declaración, fidelidad y universalidad en la lectura de Badiou

Alain Badiou es un filósofo y dramaturgo francés nacido en 1937; fue profesor de filosofía en la École Normale Supérieure de París desde 1999 y hoy es profesor emérito. Por esa institución pasaron, como alumnos o docentes, filósofos de la talla de Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Derrida y Louis Althusser, maestro de Badiou (Løland, 2023, p. 86). Badiou escribió un libro en 1997 titulado *San Pablo. La fundación del universalismo*; en dicho libro aclara su posición acerca del cristianismo, hablando de su confesión atea y afirmando que el núcleo de la predicación de Pablo es para él una fábula. Badiou acepta la figura del Jesús histórico; sin embargo, no cree en la resurrección porque, según él, dicha creencia forma parte de un imaginario. En palabras de Badiou:

> […] Pablo, quien, como veremos […] reduce el cristianismo a un solo enunciado: Jesús ha resucitado […], Pablo reduce el relato cristiano a su solo punto de fábula, con la fuerza de quien sabe que si se acepta ese punto como real se está dispensando de todo el imaginario que lo bordea […], digamos que para nosotros es imposible creer en la resurrección del crucificado. (Badiou, 1999a, pp. 5-6)

Antes de seguir conviene precisar qué entiende Badiou por acontecimiento, porque de ello depende todo lo que sigue. Según lo expone en *El ser y el acontecimiento* (Badiou, 1999b), un acontecimiento es una ruptura que no puede deducirse del saber de la situación en que sucede; su significación, además, no está dada de antemano, sino que depende de un procedimiento de verdad sostenido en la fidelidad. Por ello conviene distinguir cuatro cosas: el hecho, que es lo que ocurre y puede ser registrado por el saber establecido; el acontecimiento, que interrumpe ese registro; la declaración, mediante la cual alguien nombra lo ocurrido y se compromete con ello; y el procedimiento de verdad, que consiste en desplegar de manera sostenida las consecuencias de esa declaración. El sujeto, en consecuencia, no es simplemente un individuo que modifica sus creencias: es aquello que se constituye en la fidelidad a una verdad que no puede reducirse a la experiencia privada de quien la sostiene. De ahí se sigue que no todo cambio es un acontecimiento ni toda ruptura produce una verdad: una crisis, una conversión individual o un simple cambio de opinión pueden ser intensos sin ser por ello acontecimientos en el sentido de Badiou, para quien este no se define por la intensidad de sus efectos psicológicos.

Esta distinción es indispensable para leer a Pablo. Badiou, que se declara ateo, considera la resurrección una fábula; su materialismo, sin embargo, no es un sesgo que simplemente presuponga, pues se articula filosóficamente en el resto de su obra (Badiou, 1999b). Lo que le interesa del discurso de Pablo es su estructura formal: una declaración

singular —"Jesús ha resucitado"— que no puede deducirse del saber de la situación y a la que un sujeto se mantiene fiel. Deben distinguirse, por tanto, dos planos: la resurrección proclamada como verdadera por Pablo, que pertenece a su creencia teológica, y la estructura formal de una declaración y de una fidelidad que Badiou extrae de ese discurso sin compartir su contenido religioso. En consecuencia, la resurrección no debe entenderse aquí como una simple metáfora capaz de modificar una vida, sino como el contenido de una declaración a la que se sigue una fidelidad. Løland (2023, p. 89) resume la noción badiouana como un suceso —real, metafórico o literario— que puede formar una nueva subjetividad; pero esta síntesis no debe leerse como si cualquier experiencia transformadora fuese un acontecimiento-verdad.

Es así como la tradición mesiánica judeocristiana atestiguada en los textos bíblicos converge, para Badiou, en el discurso de Pablo. Badiou no ve en 1 Corintios 15 lo que veía Friedrich Nietzsche; para el alemán, el discurso paulino de la resurrección de Jesús era solo una forma de tiranizar a las personas, provocando que pongan su esperanza en una inexistente vida después de la muerte. Por el contrario, Badiou ve una figura militante, comprometida con una declaración y con sus consecuencias, que predica un mensaje cuyo alcance no se limita a una vida futura (Badiou, 1999a, pp. 65-66). Que Pablo diga de sí mismo que su vida cambió es significativo, pero no es lo esencial: lo decisivo, para Badiou, no es la intensidad de la experiencia privada de Pablo, sino que, a partir de una declaración singular, este se compromete con una verdad dirigida a todos. Las cartas de Pablo contienen, con todo, pasajes en los que él mismo habla de su antigua forma de vivir y de lo que significó para él el Mesías, como el siguiente:

> Si algún otro opina tener confianza en la carne, yo más: circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable. Pero lo que era para mí ganancia, lo he juzgado pérdida a causa del Mesías. Y más aún ciertamente: juzgo también que todo es pérdida ante la eminencia del conocimiento de Jesús, el Mesías […] (Filipenses 3:5-8)

Textos como este muestran que, para Pablo, lo que el Mesías introduce relativiza lo que antes valoraba, incluidas las prácticas religiosas judías que observaba desde niño. Con esto no queremos decir que Pablo haya dejado de ser judío; según diferentes estudios sobre el pensamiento paulino, el apóstol no quiso fundar una nueva religión, sino más bien un judaísmo renovado por el discurso del Mesías. Con ello Badiou está de acuerdo: Pablo no promulga para él un nuevo credo, sino que es portador de un mensaje que rompe los esquemas de dos figuras importantes del siglo I, los judíos y los griegos, y que se dirige a todos. Badiou retoma, a propósito de esto, uno de los pasajes más bellos de la literatura paulina; leemos en la primera carta a los Corintios:

> Y mientras que los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros, por el contrario, proclamamos al Mesías crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles. Mas para los llamados, tanto judíos como griegos, proclamamos que el Mesías divino es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios, más fuerte que los seres humanos. […] sino que escogió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios, y escogió Dios lo débil del mundo para confundir lo fuerte; escogió Dios lo plebeyo

> y despreciable del mundo, lo que no es para hacer ineficaz lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios. (1 Corintios 1:22-25, 27-29)

En dicho texto podemos ver una diatriba en donde Pablo muestra la insuficiencia del conocimiento racional para entender el mensaje de la cruz. El orden, la razón y la sabiduría están representados en el pasaje por "los griegos", figura que remite a la tradición filosófica del tiempo de Pablo. Pero también muestra la insuficiencia del discurso de las señales, representado por "los judíos", pues los milagros y las señales que algunos esperaban no encajaban con el mensaje de la cruz.

Esto es para Badiou una muestra de lo que implica una declaración que rompe con los discursos disponibles. Para el filósofo francés, Pablo no solo modifica su manera de pensar a raíz de su fe en la resurrección del Mesías; está también creando una nueva categoría de discurso: el contenido de su predicación ya no puede ser dicho ni entendido según la forma en que se estructuraba la comunicación en su tiempo (Badiou, 1999a, p. 46). Los griegos, por un lado, buscaban un orden establecido en el mundo para adaptarse a él; las propuestas éticas de buena parte de las escuelas helenas, por ejemplo, sostenían que lo bueno es lo conforme a la naturaleza (*kata phýsin*), es decir, que la conducta humana debe ajustarse al orden natural que los dioses o la naturaleza misma han dispuesto en el universo.

Por ello, pensar en una divinidad salvadora que viene a la tierra a morir por amor a los hombres, tras padecer la cruz y encarnarse en un cuerpo humano, resultaba una necedad para buena parte de la mentalidad griega, como lo registra el propio Pablo. Para varias corrientes filosóficas, la divinidad era tan superior y distinta del ser humano que le resultaba impensable tomar forma de hombre para morir de manera tan vergonzosa; e incluso para el platonismo, el contacto con la corporalidad suponía un rebajamiento de lo divino. Sin pretender agotar la diversidad del mundo griego, esa es la expectativa que, según Badiou, el mensaje paulino quiebra.

En el caso de los judíos, diferentes textos de la Biblia Hebrea narran experiencias de hombres que ven o hablan con Dios en forma humana (por ejemplo, Génesis 18 o Éxodo 24:9-11) y, como vimos, la literatura del Segundo Templo conoce figuras divino-humanas como el "hijo de hombre" de Daniel 7. Por ello, según Boyarin, la idea de una figura divina que se manifiesta en forma humana no resultaba en principio ajena a la teología judía de la época. Ello no significa que no hubiera controversia sobre la naturaleza de Jesús: las fuentes muestran que su divinidad fue objeto de polémica desde muy pronto.

El Evangelio de Juan (10:33) presenta a sus opositores acusando a Jesús de hacerse Dios; los informes rabínicos sobre las "dos potestades en el cielo" testimonian la reacción de ciertos sectores rabínicos ante doctrinas que percibían como una división de la divinidad, entre cuyos destinatarios pudieron contarse algunos cristianos (Segal, 1977); y Justino Mártir, en el *Diálogo con Trifón* (48), hace que su interlocutor judío objete que la preexistencia de Cristo como Dios y su nacimiento como hombre le parecen una afirmación paradójica y necia. Con todo, en el punto que nos ocupa, buena parte de la polémica se centró en cómo debía entenderse la intervención de Dios en la tierra: para muchos judíos de la época, la acción de Dios se manifestaba de manera privilegiada en milagros, signos y señales. Como vimos en los apartados anteriores, varios pasajes del Antiguo Testamento nos narran la superioridad que debería tener el Mesías sobre la

tierra; por ello, algunos judíos esperaban una señal de Dios tan milagrosa que rompería completamente con el sistema de opresión del mundo.

Sin embargo, los primeros cristianos no predicaban un mensaje de contenido bélico y político; en realidad, suscribían, según la hipótesis de Boyarin, un discurso del Mesías sufriente que ya habrían enunciado otros judíos, aunque se trata de una lectura discutida entre los especialistas. Para infortunio de algunos hebreos, dicha exégesis no exponía satisfactoriamente la fuerza del poder de Dios, porque, según ellos, tal mensaje no los liberaba del yugo romano impuesto hacía tanto tiempo. ¿Dónde estaba el caudillo de guerra como lo fueron Josué, David o Gedeón?; ¿en qué parte se encontraba el poder de Dios dejando a su Hijo abandonado en la cruz y permitiendo que lo golpearan? A pesar del milagro de la resurrección, para cierto grupo de religiosos israelitas, ello no significaba para nada un milagro divino.

Por eso, para Badiou, Pablo tuvo que presentar un discurso completamente nuevo para poder hacer universal el mensaje de Cristo; de ahí que ni la filosofía ni la ley judía fueran suficientes para tal proclamación: Pablo forma una "antifilosofía". Es bueno destacar que no por ello dejó Pablo de usar conceptos de filosofía griega ni de teología judía, esto para explicar o argumentar a favor de la convicción de la cual estaba convencido. Pero para Badiou, a pesar de ser ateo, el mensaje del apóstol no es en sí mismo irracional, sino creador y configurador de una nueva realidad (Badiou, 1999a, p. 80).

La experiencia de Pablo en el camino de Damasco debe leerse en este mismo marco. Para la lectura badiouana, ese encuentro no es el acontecimiento que Pablo anuncia, sino el signo subjetivo de la resurrección que proclama; no es, por tanto, su sustituto psicológico. Lo esencial no es que Pablo haya vivido una experiencia extraordinaria, sino que, a partir de una declaración singular, se comprometió con una verdad dirigida a todos. Por eso un relato de conversión, por intenso que sea, no basta para hablar de acontecimiento-verdad: hacen falta además la declaración, la fidelidad sostenida y el alcance universal.

El problema del universalismo ocupa, de hecho, el centro de la lectura de Badiou. Pablo le interesa menos como ejemplo de una interioridad transformada que como figura militante de una universalidad que atraviesa las diferencias. Para Badiou, la declaración de la resurrección funda una verdad que no pertenece a una comunidad, a una nación ni a una filosofía, sino que se dirige a todos; por eso su fórmula —"ni judío ni griego" (Gálatas 3:28)— no es una consecuencia más de la conversión, sino el problema filosófico que da sentido al libro. Esto no significa que el judaísmo careciera de fundamentos para una ética universal: la creación del ser humano a imagen de Dios (Génesis 1:27), el mandato de amar al extranjero residente (Levítico 19:33-34; Deuteronomio 10:18-19) o la visión de Israel como "luz de las naciones" (Isaías 49:6) son testimonio de ello.

Sin embargo, la actitud hacia los no judíos no fue uniforme y dependió del período y del grupo. Textos como el libro de los Jubileos (22:16) exhortan a separarse de las naciones; otras tradiciones, como la Tosefta (Sanhedrín 13:2), reconocen a los justos de las naciones un lugar en el mundo venidero; y autores grecorromanos como Tácito (*Historias* V, 5) atribuían a los judíos hostilidad hacia los demás pueblos, aunque se trata de una visión externa y polémica. Por ello, más que afirmar que el judaísmo despreciara a los no judíos, es más preciso decir que en el judaísmo del Segundo Templo convivían tensiones entre particularismo y universalismo (sobre esta tensión en el monoteísmo bíblico, véase también Assmann, 2006).

En el mundo grecorromano, por su parte, predominaba en buena medida una concepción de la excelencia (virtud) ligada al lugar de cada quien en la sociedad, aunque el estoicismo desarrolló nociones cosmopolitas de humanidad compartida; en ese marco, un esclavo podía llegar a ser un esclavo excelente dejándose, por ejemplo, dominar correctamente por otros. Con el cristianismo paulino, en cambio, la universalidad se formula de manera explícita y radical como principio de pertenencia; es esa formulación la que Badiou considera fundacional y la que, antes que la conversión individual, da sentido filosófico a su lectura de Pablo.

Paralelismos con la psicología contemporánea

Para ofrecer un último análisis sobre este tema, me gustaría mostrar que la figura del Mesías y la filosofía de Alain Badiou pueden contrastarse, de modo analógico, con algunos conceptos empleados en psicología y en marketing, y que ese contraste hace visible una diferencia más que una identidad. Según el profesor Jonah Berger (2020), de la Universidad de Pensilvania y experto en comportamiento humano y marketing, en su libro *The Catalyst: How to Change Anyone's Mind*, las personas poseen una necesidad innata de sentir que conducen sus propias vidas. De hecho, creo que la experiencia nos muestra esto como una verdad muy general: comúnmente, a las personas no les gusta que les digan qué hacer, lo cual se acentúa sobre todo en los períodos de la adolescencia. Sin embargo, es algo común en todo tipo de edades: cuando alguien intenta convencer, persuadir o imponer una postura a otra persona —por más razonable que sea la propuesta—, el sujeto por lo general no reacciona como un objeto inerte que simplemente se deja llevar. En su lugar, se activa lo que Berger denomina reactancia:

> La restricción genera un fenómeno psicológico llamado reactancia. Un estado desagradable que ocurre cuando las personas sienten que su libertad se ha perdido o se ha visto amenazada. Y la reactancia ocurre incluso cuando se pide a las personas que hagan algo, en lugar de decirles que no lo hagan. Ya sea para animar a las personas a comprar un automóvil híbrido o a ahorrar dinero para la jubilación, cualquier esfuerzo suele percibirse, de manera involuntaria, como una intromisión en la libertad de las personas. Interfiere con su capacidad de percibir su comportamiento como impulsado por ellas mismas. (p. 24)

Un punto clave del texto es que la reactancia no se activa únicamente cuando se prohíbe algo, sino también cuando se anima o se pide a alguien que haga algo. Ya sea una campaña para comprar autos híbridos o para ahorrar para la jubilación, cualquier intento de influencia puede percibirse como una intromisión en la libertad personal. Esto ocurre porque la persuasión introduce una explicación alternativa para la conducta propia: ya no es "hago esto porque quiero", sino "hago esto porque alguien me dijo que debería hacerlo". Esa segunda explicación amenaza la percepción de autonomía: la persona deja de sentirse "al mando" de sus decisiones. El concepto, no obstante, no es de Berger: fue formulado por Brehm (1966) como la reacción motivacional que sigue a la amenaza o la eliminación de libertades percibidas, y a esa literatura primaria remitimos al lector interesado.

Lo que nos interesa de este concepto es su consecuencia práctica: si la persuasión directa activa la reactancia, el cambio rara vez se logra diciéndole a la gente qué hacer.

Conviene, sin embargo, ubicar bien cada cosa: la reactancia es solo una de las cinco palancas que Berger propone para promover el cambio (reactancia, efecto de dotación, distancia, incertidumbre y evidencia corroborativa), y se atenúa devolviendo a las personas la sensación de control sobre su decisión. La técnica que Berger llama metafóricamente "quemar las naves", en cambio, pertenece a su capítulo sobre el efecto de dotación (*endowment*), es decir, sobre el apego a lo que ya se tiene o se hace, y busca vencer la inercia del *statu quo*, no la resistencia a ser persuadido. El efecto de dotación, por su parte, fue nombrado por Thaler (1980) y estudiado experimentalmente por Kahneman *et al.* (1990): las personas tienden a valorar más lo que ya poseen que lo que no tienen, lo que encarece el abandono del *statu quo*.

La expresión hace referencia al acto atribuido a Hernán Cortés, quien, según la tradición —independientemente de si es un evento mitificado—, al desembarcar en lo que hoy es la costa de Veracruz en México, quemó literalmente los barcos en los que venían él y sus hombres para obligarlos a hacer una incursión en el territorio que era desconocido para ellos, pero que, dadas las circunstancias de no retorno, no les quedaba otra opción que obedecer a Cortés para sobrevivir. En resumidas cuentas, lo que Berger plantea es que, cuando permanecer en la situación actual tiene un costo alto y volver atrás deja de ser una opción, las personas se deciden a cambiar (p. 70). La observación psicológica de Berger a esto es fundamental: la inacción es fácil. Seguir con las mismas creencias, políticas, productos o servicios requiere poco esfuerzo, poco tiempo y poco dinero; el problema, entonces, no es tanto la resistencia a ser persuadido (reactancia) como el apego a lo establecido, que solo cede cuando se hace visible su costo.

Creo que la experiencia cotidiana sugiere que, con frecuencia, las personas solo dejan o emprenden ciertas cosas cuando permanecer en la situación actual se vuelve demasiado costoso. Berger pone un ejemplo de una persona que eligió usar esta misma técnica y tuvo éxito: Sam Michaels dirigía el departamento de TI (tecnología de la información) de una empresa de entretenimiento de tamaño medio. Su trabajo incluía mantener actualizados el *software* y el *hardware* de las computadoras que utilizaban los empleados de la compañía. Cada vez que llegaban las actualizaciones, en teoría deberían haber sido sencillas de instalar, dado que los nuevos sistemas eran más rápidos, seguros y con más funciones. Aun así, un grupo de empleados se negaba sistemáticamente a cambiar. Esto, por razón de que aquellos empleados consideraban que sus máquinas antiguas "funcionaban bien", no querían aprender un nuevo sistema operativo ni arriesgarse a perder archivos o enfrentarse a alguna dificultad en no saber manejar el nuevo sistema operativo. Los costos de cambio —tiempo, esfuerzo e incertidumbre— pesaban más que cualquier beneficio futuro.

Sam intentó lo habitual: recordatorios, demostraciones de las ventajas e incluso conversaciones personales. Pero nada de eso le funcionaba. Entonces decidió aplicar una versión moderada de "quemar las naves". Envió un correo a todos los empleados que aún no se habían actualizado; en él no solo ofrecía ayuda para migrar, sino que anunciaba un cambio de política: en dos meses, cualquier equipo que siguiera usando Windows 7 sería desconectado de la red por motivos de seguridad. Además, el departamento de TI dejaría de dar soporte a las máquinas más antiguas, por lo que quien quisiera seguir con el equipo viejo podría hacerlo… pero por su cuenta y riesgo. Sam no destruyó los ordenadores ni borró el *software* antiguo. Simplemente dejó de

subvencionar el *statu quo*. Hizo visibles y reales los costos de la inacción y de querer conformarse con lo antiguo. El resultado fue inmediato: en una hora, la mitad de los rezagados había pedido ayuda para actualizarse. Al final de la semana, todos habían respondido (pp. 71-72).

Lo mismo hacen muchas otras empresas para que las personas compren sus nuevos productos: a las empresas que fabrican *smartphones*, como Apple o Samsung, se les ha reprochado con frecuencia dejar de dar soporte o piezas para sus modelos anteriores, lo que encarece conservarlos. Algo semejante se observa con frecuencia en el ámbito religioso: en el testimonio de muchos creyentes cristianos es común encontrar personas que en su momento detestaban o, por lo menos, no les interesaba el cristianismo, la figura de Jesús o cualquier cosa relacionada, y que terminaron convirtiéndose y acercándose solamente a través de problemas muy complicados, como la muerte de algún familiar cercano, una enfermedad tal vez terminal o la pérdida de cosas importantes como un patrimonio. Estos casos muestran, sin embargo, que la crisis puede favorecer un cambio, no que lo produzca por sí misma ni que todo cambio de este tipo constituya una verdad: la crisis puede igualmente provocar miedo, repliegue o restauración del orden anterior.

Es en este sentido, y con los límites que enseguida se precisan, que el concepto de reactancia, el costo de la inacción, el término Mesías y el concepto de acontecimiento-verdad pueden relacionarse. Como vimos a lo largo de este artículo, un *mashíaj*, en los textos más antiguos, designaba a la persona consagrada mediante unción para una misión ante Dios (la unción de objetos, como se vio, no basta para llamarlos "mesías"), pero la acepción de salvador y las profecías sobre ello se desarrollan sobre todo en tiempos de dificultad para Israel, en donde el pueblo judío atravesaba procesos de opresión que lo llevaron a mirar hacia aquello que había escuchado de sus antepasados, es decir, la promesa de salvación de Dios. Puede decirse, metafóricamente, que el *statu quo* se volvió insostenible y que la esperanza mesiánica floreció cuando las alternativas humanas parecían agotadas. Pero esta imagen es solo una analogía: nadie quemó deliberadamente las naves de Israel, y el Mesías esperado no era una estrategia de presión, sino una promesa.

Debe precisarse, además, el alcance del paralelo con Badiou, porque el diálogo con Berger no permite mostrar dos modalidades de un mismo mecanismo, sino una diferencia de lógica. "Quemar las naves" es la acción deliberada de un agente que modifica los costos de la inacción y restringe las alternativas de un individuo; su lógica es vencer la inercia mediante la presión y su fin es producir un comportamiento. El acontecimiento-verdad de Badiou es de otra naturaleza: es un suceso contingente, que no se decreta, no se programa ni se calcula desde las reglas de la situación existente y que, lejos de restringir las alternativas, abre una posibilidad que la situación no permitía reconocer como tal. Solo llega a ser acontecimiento en la medida en que un sujeto le es fiel y decide vivir según él; la fidelidad a un acontecimiento no persuade ni presiona: constituye un sujeto y despliega las consecuencias de una verdad. Lo que ambos comparten es, por ello, más limitado: que el *statu quo* es la opción por defecto y rara vez se abandona por simple persuasión (reactancia). La técnica de Berger se emplea aquí, en consecuencia, como contraste ilustrativo que permite ver mejor qué no es el acontecimiento, y no como explicación de este.

El caso de Pablo de Tarso permite ilustrar el apego a lo establecido. En términos del gran erudito del Nuevo Testamento N. T. Wright (2002), el celo que Pablo narraba tener al estar en el judaísmo, y por tanto antes de creer en Jesús, según Gálatas 1:13-14, no tiene nada que ver con el celo que pensamos los cristianos actualmente. Wright dice:

> Para el cristiano de nuestros días el "celo" es algo que se hace postrado de rodillas, o en la evangelización, o en obras de caridad; sin embargo, para el judío del siglo I el "celo" era algo que se demostraba con un cuchillo. Aquellos judíos del primer siglo que aguardaban una revolución contra Roma volvían su mirada a Finees y a Elías del Antiguo Testamento, y a los héroes macabeos dos siglos anteriores a Pablo, como modelos a seguir. (p. 33)

Wright menciona (pp. 32-35) que Pablo pertenecía a la escuela farisaica shammaita, que era la escuela farisaica más radical del tiempo de Pablo y que está en consonancia con su actitud de desprecio y persecución hacia los cristianos. Lo más equivalente que tenemos al judaísmo de Pablo, según Wright, es probablemente el sionismo religioso, como el de Yigal Amir, un judío extremista que mató al primer ministro de Israel, Itzjak Rabin, en 1995 por haber firmado un acuerdo de paz con los palestinos, considerando que estaba vendiendo la tierra prometida por Dios a Israel (p. 35). Como vemos, Pablo tenía bien plantado su *statu quo*: era un judío celoso al que era poco probable que le simpatizara cualquier tipo de doctrina que cambiara algo de su mentalidad religiosa, tanto que, como él mismo narra en Gálatas 1:13, persiguió a la Iglesia de Dios. Según su propio relato (Gálatas 1:13-16), ese *statu quo* se quiebra con lo que Pablo describe como un encuentro con Jesús. La cuestión histórica de ese encuentro excede los límites de este trabajo, y conviene distinguir aquí la reconstrucción histórica, la creencia teológica y el uso filosófico de una narración: Pablo lo cuenta como una revelación, la tradición cristiana lo cree como un hecho y Badiou lo retoma como figura de una declaración y de una fidelidad, sin compartir su contenido religioso.

Aquí conviene ser precisos: la transformación de Pablo no puede compararse con la de los trabajadores a quienes se obligó a abandonar Windows 7. No se trata solamente de una diferencia de magnitud entre dos cambios, sino de dos lógicas heterogéneas: la estrategia descrita por Berger modifica los costos de la inacción y restringe las alternativas de las personas, mientras que, en la lectura de Badiou, el encuentro de Pablo con Jesús es el signo subjetivo de una declaración que abre una posibilidad que su situación no permitía reconocer como tal y a la que él responde con fidelidad. El celo de Pablo es, en este sentido, el punto de partida contra el cual se mide la ruptura, no su causa: que un fariseo tan celoso se volviera portavoz de una verdad dirigida a todos, incluidos los gentiles, no se deduce de su situación anterior.

Un patrón semejante —el de los cambios que sobrevienen cuando permanecer resulta demasiado costoso— puede rastrearse, con las cautelas del caso, a lo largo de la historia humana, pero no por ello se convierte en una ley ni en una definición del acontecimiento. La crisis puede favorecer una transformación, pero no produce por sí misma un acontecimiento: también puede provocar miedo, repliegue o restauración del orden anterior. Episodios como la Revolución francesa o el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) suelen explicarse, en parte, por contextos de crisis y de trato considerado inaceptable; sin embargo, para calificarlos de

acontecimientos-verdad en sentido badiouano habría que reconstruir antes qué ruptura, qué fidelidad y qué universalidad estarían en juego, tarea que excede este artículo. Del mismo modo, el concepto religioso de Mesías no debe presentarse como la respuesta necesaria al sufrimiento: la esperanza mesiánica se formula históricamente en contextos de opresión, pero su historia es plural y contingente. Quizá lo más fértil sea, entonces, invertir la pregunta: no cómo una crisis obliga a cambiar, sino qué distingue un cambio impuesto por las circunstancias de la aparición de una verdad a la que un sujeto decide ser fiel, una verdad que no se deja deducir del sufrimiento que la rodea.

Conclusión

A lo largo de este artículo se mostró que el término Mesías, que en sus orígenes designaba a sacerdotes, reyes y profetas consagrados mediante unción, fue adquiriendo la acepción de salvador en épocas de opresión y crisis, hasta configurar, en las tradiciones aquí analizadas, la figura de un enviado de Dios que trae restauración y paz y que, en algunas de ellas, presenta rasgos divino-humanos. Siguiendo a Boyarin, se presentó además la hipótesis, discutida entre los especialistas, de que la idea de un Mesías sufriente no fue una invención cristiana tardía, sino una tradición judía anterior o contemporánea a Jesús, con la que los primeros seguidores de este interpretaron su muerte y resurrección.

Sobre esa base, la lectura que Badiou hace de Pablo de Tarso permite entender la resurrección, con independencia de su valor sobrenatural, como el contenido de una declaración de la que se despliega un procedimiento de verdad: un suceso contingente que no se deduce del saber de la situación, quiebra los marcos de pensamiento de su época —el orden racional griego y la expectativa judía de señales— y da lugar, mediante la fidelidad de un sujeto, a un discurso de alcance universal. El caso del propio Pablo, un fariseo celoso con un *statu quo* firmemente arraigado, muestra que el apego a lo establecido era fuerte; pero lo decisivo no es su experiencia privada, sino la declaración y la fidelidad a las que se compromete.

El contraste con la psicología de Jonah Berger, trazado siempre como analogía y no como identidad, ayuda a precisar esta diferencia. La reactancia explica por qué los intentos directos de convencer suelen fracasar, y el efecto de dotación, por qué el *statu quo* solo cede cuando se hace visible el costo de la inacción. Con todo, conviene recordar los límites del paralelo: "quemar las naves" es una acción deliberada que restringe las alternativas de un individuo y busca producir un comportamiento, mientras que el acontecimiento badiouano no se decreta ni se programa, abre una posibilidad que la situación no permitía reconocer y solo existe en la medida en que un sujeto le es fiel; asimismo, la esperanza mesiánica es una promesa y no una estrategia.

En conclusión, la tesis planteada se sostiene en los términos acotados en que fue formulada: el concepto de Mesías, forjado en contextos de opresión y leído a través de Badiou, permite distinguir un cambio impuesto por las circunstancias de la aparición de una verdad a la que un sujeto decide ser fiel, y no pensar el cambio profundo como el resultado de la mera persuasión ni de la crisis. En el siglo XXI, esta figura conserva su pertinencia para reflexionar sobre qué clase de sucesos, individuales o colectivos, pueden abrir paso a transformaciones sociales, espirituales y culturales genuinas, y sobre

qué las distingue de los simples cambios de conducta inducidos por la presión de las circunstancias.

Bibliografía

Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo* (G. González Diéguez, trad.). Madrid: Akal.

Badiou, A. (1999a). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.

Badiou, A. (1999b). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Berger, J. (2020). *The Catalyst: How to Change Anyone's Mind*. London: Simon & Schuster.

Boyarin, D. (2012). *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press.

Brehm, J. W. (1966). *A Theory of Psychological Reactance*. New York: Academic Press.

Driver, S. R., y Neubauer, A. (1877). *The Fifty-Third Chapter of Isaiah: According to the Jewish Interpreters* (Vol. 2). Oxford: James Parker.

García Martínez, F., y Trebolle Barrera, J. (1997). *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas*. Madrid: Trotta.

Justino Mártir (ca. 160/2018). *Obras escogidas de Justino Mártir: Apologías y su diálogo con el judío Trifón* (A. Ropero, Ed.). Viladecavalls: Clie.

Kahneman, D., Knetsch, J. L., y Thaler, R. H. (1990). Experimental tests of the endowment effect and the Coase theorem. *Journal of Political Economy, 98*(6), 1325-1348.

Keil, C. F., y Delitzsch, F. (1875/2008). *Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento: Pentateuco e Históricos*. Viladecavalls: Clie.

Klausner, J. (1955). *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah* (W. F. Stinespring, trad.). New York: The Macmillan Company.

Küng, H. (1993). *Judaísmo: Pasado, presente, futuro*. Madrid: Trotta.

Küng, H. (2006). *El cristianismo: Esencia e historia*. Madrid: Trotta.

Løland, O. J. (2023). *El apóstol de los ateos: Pablo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Trotta.

Mowinckel, S. (1975). *El que ha de venir. Mesianismo y mesías* (L. Gómez, trad.). Madrid: Ediciones Fax.

Orígenes (248/1967). *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Piñero, A. (2008). *Año 1. Israel y su mundo cuando nació Jesús*. Madrid: Laberinto.

Piñero, A. (Ed.). (2021). *Los libros del Nuevo Testamento: Traducción y comentario*. Madrid: Trotta.

Scholem, G. (1971). *The Messianic Idea in Judaism. And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books.

Segal, A. F. (1977). *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill.

Sommer, B. D. (2009). *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. New York: Cambridge University Press.

Taub, E. (2013). *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila Editores.

Taub, E. (2021). Del mesianismo profético al mesianismo político: reflexiones sobre la arqueología del poder soberano. *Cuadernos Judaicos, 38*, 260-289.

Thaler, R. (1980). Toward a positive theory of consumer choice. *Journal of Economic Behavior & Organization, 1*(1), 39-60.

Wright, N. T. (2002). *El verdadero pensamiento de Pablo*. Viladecavalls: Clie.

Abraham Alejandro Suárez Martínez es estudiante de la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), próximo a graduarse, y profesor adjunto de filosofía de la religión en el Centro de Artes Decorativas “La Cabaña” (Ciudad de México).