

Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política.

Carl Schmitt and Jacob Taubes: Apocalyptic Logic, Secularization, Politics.

Tomas Borovinsky *

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 18 de noviembre de 2014

Resumen: *El objetivo de este trabajo es el de explorar las matrices apocalípticas que subyacen a los debates mantenidos entre Carl Schmitt y Jacob Taubes para así contribuir a captar el corazón de la política en la escena contemporánea. De este modo, encontraremos en Carl Schmitt a un apocalíptico de la contra-revolución quién clamará por una fuerza o dique (katechon) como la única esperanza para salvar la política, enfrentando el triunfo de la economía (neutralización político-estatal); mientras que veremos en Jacob Taubes a un apocalíptico de la revolución que lucha por el fin de este mundo de injusticias en el que vivimos.*

Palabras clave: *Carl Schmitt; Jacob Taubes; apocalíptica; secularización.*

Abstract: *The aim of this paper is to explore the apocalyptic matrices underlying the debates between Carl Schmitt and Jacob Taubes to grasp the core of politics in the contemporary scene. Thereby, we will find in Carl Schmitt an apocalypticist of the counter-revolution who will argue in favor of a force or dyke (katechon) as the only hope of saving politics, facing the triumph of economy (political-state neutralization); whereas in Jacob Taubes we will see an apocalypticist of the revolution who longs for the end of this world of injustice as we know it.*

Keywords: *Carl Schmitt; Jacob Taubes; Apocalyptic; Secularization.*

* Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires), becario posdoctoral del CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani) y docente universitario (UBA).
Correo electrónico: tomas.borovinsky@gmail.com

No se espera sino que se experimenta una profecía exitosa. El Apocalipsis (o escatología) contemporáneo no debe defenderse del fracaso de las previsiones, sino que debe convivir con su propio éxito.

Ernesto De Martino

Introducción

En el presente artículo pretendemos contraponer el pensamiento de Carl Schmitt (1888-1985) con el de Jacob Taubes (1923-1987), teniendo en consideración fundamentalmente el carácter apocalíptico y escatológico de los mismos, en un mundo secularizado. Buscamos poner sobre el tapete la racionalidad teológico-política que se esconde bajo determinadas concepciones de la política utilizando justamente a Schmitt y a Taubes como indicadores. Indicadores radicalmente contrapuestos en lo político, aunque coincidentes en cuanto al lenguaje común y por tanto en lo relativo a la importancia existencial del decidir qué posición se toma frente al *final*. Un final entendido como Juicio (Final), donde el hombre debe decidir tarde o temprano frente a la finitud del tiempo, del hombre y la historia.

Por eso tomamos aquí dos pensadores radicales de signo político contrario, que a su vez pertenecen a dos grupos religiosos distintos –dato importante para pensar este particular caso de teológico-político en el marco de los estudios sobre secularización conceptual. Sin embargo quizás esté de más remarcar que ni Schmitt es un único representante del pensamiento católico, ni Taubes lo es del judaísmo. Ambos asumen, como veremos más adelante, posiciones eminentemente polémicas de lo teológico-político hacia adentro y hacia fuera de sus propias tradiciones.

Para esclarecer estas cuestiones es que realizaremos una lectura que ponga en evidencia de qué modo a cada toma de posición en relación a la política y al hombre subyacerá una determinada visión teológico-política. Cada postura política implicará

una posición específica en relación a la apocalíptica. Lo que está en juego para estos pensadores de lo existencial es la pregunta por el lugar de la política frente al final de los tiempos.

Origen de la lógica apocalíptica

Existe un cierto tono apocalíptico que atraviesa determinadas visiones de la filosofía y la política contemporánea, parafraseando libremente a Jacques Derrida¹. Más allá de las modas, pasadas y presentes, creemos que, al menos parcialmente, ese tono responde a una semántica de la modernidad que abarca todo un abanico de pensamientos que atraviesan las batallas políticas de los últimos siglos. En ciertas visiones cristalizadas, liberalismo y marxismo por ejemplo, comparten una misma visión de la historia comprendida como un progreso hacia una meta política inexorable. Hegel, en este sentido, no sólo es un pensador capital de la filosofía moderna sino que además constituye un autor que llevó esta lógica, con todo lo que ella implica, al paroxismo. Pensador de los finales, Hegel encarnaría aquella filosofía moderna entendida como “forma secularizada del cristianismo”², en palabras de Leo Strauss.

Hegel es un pensador de los finales que afirma que sólo al final del recorrido podemos decir la verdad. ¿Pero de dónde proviene esta lectura finalista de la historia como progreso, esta historia lineal que apunta hacia una meta concreta? Como explica Karl Löwith, semejante forma de leer la historia universal occidental como filosofía de la historia es una representación “específicamente bíblica”³, al mismo tiempo que es una justificación teórica del arribo de la burguesía al poder en el siglo XIX, donde la historia se dirigiría “hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una

¹ Derrida, Jacques. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México: Siglo XXI, 2003. 11.

² Strauss, Leo. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. 207. Para una lectura de la visión de la modernidad, véase: Strauss, Leo. “Las tres olas de la modernidad”. *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Comp. Claudia Hilb. Buenos Aires: Prometeo, 2011. 51-66.

³ Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Editorial Katz, 2007. 74.

voluntad divina”⁴. Una voluntad divina en proceso de secularización pero signada por su origen teológico-político.

Hay entonces una apocalíptica y una escatología moderna, de origen netamente teológico, que sobrevive secularizada en las grandes tradiciones de la filosofía y la política occidental. Una lógica apocalíptica a partir de la cual Jacob Taubes señala, nada menos, que “Hegel busca hacer derivar en forma estricta su propio sistema del Nuevo Testamento, en particular de las sentencias de Jesús en el sermón de la montaña y del Evangelio de Juan”⁵. La escatología y la apocalíptica encuentran su origen en el pueblo judío –génesis y redención– y es difundida culturalmente, en su modo teológico y secularizado, por el mundo cristiano. Hegel y Marx encarnan esta lógica elevada a sus últimas consecuencias donde “la filosofía de la historia de Hegel es llevada hasta el final por la filosofía de la revolución del marxismo”⁶. Como sostiene Hegel mismo: “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”.⁷ Si hay un principio de la historia, explica Alexandre Koyré en un texto que marcó a fuego la interpretación de Hegel de Alexandre Kojève⁸, entonces la historia tiene que tener un final⁹. Una apocalíptica secularizada, diríamos nosotros.

El mundo antiguo anterior a la cristianización encerraba concepciones ciertamente diferentes a las de nuestro mundo moderno signado por la impronta judeo-cristiana (secularizada). Si decimos que la figura que representa la concepción moderna, occidental y hegemónica del tiempo y la historia es *la línea*, donde hay un inicio y un final, la figura que podría representar a ciertos antiguos sería *el círculo*. El mito antiguo constituye la narración del origen, la repetición de lo idéntico donde encontramos que, como señala nuevamente Jacob Taubes: “en el eterno retorno de lo

⁴ Löwith, *op. cit.* 74.

⁵ Löwith, *op. cit.* 191.

⁶ Löwith, *op. cit.* 117.

⁷ Hegel, Georg. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 1997. 44.

⁸ Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2000.

⁹ Koyré, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 2000. 135-173.

idéntico el adónde coincide con el de dónde. El origen como la fusión del de dónde y el adónde es el medio del mundo místico”. Y continúa diciendo que “el poder abarcativo del origen es la naturaleza, pues proscribire todo acontecer hacia el cielo del florecer y el marchitarse. Los dioses de la naturaleza son los *baales* y el más sagrado de los dioses *baales* es Dionisos”¹⁰. En ese sentido es que debemos recordar lo señalado por Humphrey Kitto cuando decía que “sobre todo, los griegos se negaban en forma terminante a distinguir entre la Naturaleza y la naturaleza humana. Así pues, las fuerzas que rigen el universo físico deben regir también el universo moral”¹¹. Es por ello que podemos hablar de un politeísmo griego que funciona como una “religión natural” donde, además, el “instinto griego a favor de la armonía y la lógica se advierte en la creación del sistema olímpico presidido por Zeus”¹².

La temporalidad griega antigua estaba dividida entre el *aión*, el *kairós*, y el *chronos* que “se oponen como cualitativamente heterogéneos”¹³. Por un lado, está el tiempo lineal del *chronos* y por otro el “tiempo oportuno, el tiempo propicio”¹⁴: el *kairós*. El equivalente del *tempos* griego no es el *chronos* sino el *kairós*. El *kairós* se aleja de la tradicional definición moderna del término ocasión y viene a estar asociado más bien a una imagen compleja y heterogénea de la temporalidad “que nos remite a la calidad del acuerdo y de la mezcla oportuna de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico”¹⁵. Otra definición importante del *kairós*, trabajada por Giorgio Agamben, se encuentra en el *Corpus Hippocraticum* y señala que “el tiempo es aquello en lo que hay *kairós* y *kairós* es aquello en lo que hay poco tiempo”. En este sentido para Agamben el *chronos* es *kairós* contraído y abreviado.

La concepción que heredó Occidente –y que triunfó por sobre la visión griega– es aquella signada en cierto modo por el mesianismo y la apocalíptica judía (en parte,

¹⁰ Taubes, Jacob. *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010. 31.

¹¹ Kitto, Humphrey. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 2007. 226.

¹² Kitto, *op. cit.* 229.

¹³ Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2006. 73.

¹⁴ Marramao, Giacomo. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008. 129.

¹⁵ Marramao, *op. cit.* 130.

luego cristiana). Esta concepción es la que persistirá de forma secularizada en las filosofías de la historia hegelo-marxistas, en las visiones progresistas de la historia – incluidas las liberales y algunas conservadoras–, en las teorías revolucionarias y también como contraposición en las contra-revolucionarias. La concepción judeocristiana de la historia lineal es aquella que atraviesa a Occidente, siendo esa aún nuestra concepción de la historia y del tiempo. De ahí que algunos pretendan frenarla o “andar con cuidado” (conservadores o “contra-revolucionarios”) y otros quieran acelerarla (progresistas o revolucionarios de distinto tipo).

Otra diferencia fundamental entre los antiguos y los modernos radica en que para los últimos la sociedad perfecta es alcanzable. Porque para los antiguos “todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá”¹⁶, no puede haber un mundo perfecto definitivo como sí piensan los modernos. Desde la perspectiva antigua, a diferencia de los modernos (Hegel), ningún régimen político dura para siempre. Por eso la querrela entre los antiguos y los modernos, leída en clave teológico-política y temporal, es fundamental para entender de qué modo se erige una disputa en la que se juega la voluntad de acabamiento por el lado de los modernos: siendo este un rasgo profundamente judeo-cristiano. Porque después de todo: “La querrela entre los antiguos y los modernos nos parece más fundamental que la querrela entre Platón y Aristóteles o la querrela entre Kant y Hegel”¹⁷.

Siguiendo este argumento de la importancia de la temporalidad para pensar la política es que pensadores como Giorgio Agamben sostienen que todo pensamiento verdaderamente político debe medirse con la concepción vigente del tiempo y de la historia: tanto para pensarse en esa unidireccionalidad como para repensar el tiempo (otra temporalidad) para construir quizás otra política. Como sostiene Agamben: “Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada

¹⁶ Platón, *República*, 546 a.

¹⁷ Strauss, Leo. *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008. 238.

experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer”, porque además “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo”¹⁸. De ahí la recuperación del concepto de *cronotopo* que realiza Jan Assmann del pensamiento de Mijail Bajtín. Sobre esto Assmann afirma que de “todas las formaciones y construcciones de sentido, la construcción cultural del tiempo es la más básica y extensa. Ella constituye el verdadero marco de la historia, cuya forma y cuyo curso sólo se entiende desde este punto de vista”¹⁹.

Además señala Assmann la importancia del aporte de Agustín de Hipona en su concepción entre tiempo lineal y tiempo cíclico porque “la muerte de Jesús en la cruz era el acontecimiento único e irreversible que, para todos los que creen en él, da al tiempo la forma de una línea. Mientras los paganos yerran en círculo, los cristianos caminan hacia la meta de la Redención”²⁰. Y donde, como señala Jan Assmann, “un pueblo vive en el tiempo lineal de la historia sacra o en el tiempo cíclico de la historia profana” porque “en esta concepción agustiniana del tiempo cíclico y el tiempo lineal es esencial la exclusividad de la división”²¹.

También atraviesa de diverso modo a nuestra experiencia del tiempo moderno el concepto de aceleración. Como dice Sibila Tiburtina en un texto apocalíptico: “Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas”²². Subyace a la lógica apocalíptica una idea de aceleración y abreviación de las jornadas. Sostiene en este sentido Marcos (13, 20): “Y si el Señor no acortase aquellos días, no se salvaría nadie, pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha acortado los días”²³. La contracción del tiempo tiene, desde el punto de vista teológico, un

¹⁸ Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004. 131.

¹⁹ Assmann, Jan. *Egipto. Historia de un sentido*. Madrid: Abada, 2005. 22.

²⁰ Assmann. *Egipto... cit.* 24. También véase en Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca Homo Legens, 2006. 478.

²¹ Assmann. *Egipto... cit.* 24.

²² Sibila Tiburtina. *Sibyllinische Weissagungen*. München: Heimeran, 1951. 276.

²³ *Nueva Biblia de Jerusalén. Libro de Job*. Barcelona: Desclée De Brouwer, 1998. 1484.

sentido apocalíptico. Porque como dice Reinhart Koselleck: “el acortamiento del tiempo, ya sea producido por Cristo o por el Anticristo, constituye un presagio del fin del mundo”²⁴. Solo considerando aquel tono y aquella urgencia es que podremos acercarnos a la disputa que une en íntima enemistad a Carl Schmitt con Jacob Taubes.

Apocalíptica, *katechon*, decisión: Carl Schmitt versus Jacob Taubes

Carl Schmitt y Jacob Taubes están opuestos por el vértice. Ambos se paran sobre el problema del apocalipsis y la secularización pero tomando posiciones políticas diametralmente opuestas. Schmitt será un jurista (católico) conservador y Taubes un filósofo (judío) revolucionario, pero ambos pensadores tendrán una mirada teológico-política (Schmitt será una influencia capital en Taubes) en la que la apocalíptica, la escatología y el mesianismo jugarán un papel central.

En este sentido, para ser esquemáticos, podemos decir que la escatología es el final del tiempo, que el mesianismo es el tiempo del final y que la apocalíptica es el final del mundo. Dice Giorgio Agamben que “el tiempo mesiánico es el tiempo que el tiempo nos da para acabar”, es el “tiempo que resta”²⁵. Por eso es fundamental “corregir ante todo el equívoco común que consiste en igualar el tiempo mesiánico con el escatológico”²⁶. También es importante concebir una concepción concreta de lo “apocalíptico”. Una vez más Agamben sostiene en una definición bellísima que “el apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: contempla cómo se cumple el fin y describe lo que ve”²⁷.

Teórico de la política que supo hacerse un lugar entre los fundamentales del siglo pasado a fuerza de grandes y polémicos textos, a fuerza de una vida comprometida y seria, consideramos a Carl Schmitt como un pensador ineludible para

²⁴ Koselleck, *op. cit.* 38.

²⁵ Agamben. *El tiempo...*, cit. 72.

²⁶ Agamben. *El tiempo...*, cit. 68.

²⁷ Agamben. *El tiempo...*, cit. 68.

la presente, porque además como señala Ernst Jünger: “Carl Schmitt es uno de los poquísimos pensadores del siglo XX que verdaderamente ha hecho escuela”²⁸.

Pensador que pretendió encontrar la especificidad de lo político en la distinción amigo-enemigo, sus lectores especializados varían al ponderar el peso de lo teológico-político en su teoría. Aquí nosotros no podemos dejar de remarcar que nos ponemos del lado de aquellos que valoran fuertemente este peso asfixiante de lo teológico-político en Schmitt. En su obra *Der Begriff des Politischen* Schmitt intenta encuadrar y delimitar un problema inabarcable mediante la antes mencionada búsqueda de la especificidad de lo político. De ahí surge la distinción fundamental e inconciliable (amigo-enemigo) siendo esta capaz de marcar “el grado máximo de intensidad de una unión o separación”²⁹. En el mismo libro, afirma también que los conflictos extremos sólo pueden ser resueltos por los propios implicados en el mismo y remarca que: “en rigor solo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de la vida”³⁰.

Sin embargo, en el propio Schmitt habitarán distintos momentos y tensiones. Así como reivindicará en distintos lugares de su obra la importancia de la homogeneidad³¹ para pensar la política democrática, también rescatará una cierta idea de pluralismo al pensar la Iglesia católica. Schmitt dirá que la historia de la Iglesia “conoce ejemplos de asombrosa adaptación, pero también de rígida intransigencia; de capacidad para la resistencia varonil y de flexibilidad femenina; de orgullo y humildad extrañamente mezclados”³². Hay una diversidad interior a la Iglesia que funciona como una *complexio oppositorum*.

²⁸ Jünger, Ernst. *Los titanes venideros. Ideario último*. Barcelona: Península, 1998. 68.

²⁹ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2005. 56.

³⁰ Schmitt. *El concepto... cit.* 57.

³¹ Schmitt, Carl. *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, 2002. 22. Ver también: Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 2006. 225.

³² Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Buenos Aires: Areté, 2009. 52.

Pero volviendo a la cuestión de la enemistad, Schmitt encontrará en el liberalismo/socialismo universalista a verdaderos enemigos problematizadores que lo interpelarán teóricamente, ya que para el autor el liberalismo intenta disolver, diluir, el concepto de enemigo trasmutándolo en mero “competidor” en el caso del liberalismo, o deviniendo criminal también bajo el liberalismo y bajo el comunismo. Además, para Schmitt la plural tolerancia liberal hacia lo ajeno posibilita la aparición de fracciones políticas internas que pueden poner en riesgo el orden establecido. Para Schmitt, en palabras de Heinrich Meier: “El liberalismo figura allí como la ‘nueva fe’ que apuesta y se deshace en esfuerzos para lograr que la economía, la industria y la técnica terminen por ‘vencer’ al Estado, la guerra y la política”³³.

Según el autor, el liberalismo implica una concepción neutralizadora del conflicto que no hace más que postular el fin de la lucha política, suponiendo que entonces las tensiones pasarían a ser sólo económicas. Pero esta visión yerra al olvidar que si hay un verdadero conflicto económico extremo, es debido a que éste devino en hecho político. Aquí liberalismo y marxismo postulan un error coincidente, opuesto por el vértice. Si los liberales consideran el fin de lo político ahí donde sólo quedan conflictos económicos, los marxistas vislumbrarán en el fin de los conflictos económicos el ocaso del conflicto político³⁴.

En este sentido, muchos de los señalamientos de Carl Schmitt sobre la intensa coincidencia entre capitalismo y comunismo serán comunes a muchos otros pensadores como Alexandre Kojève, Karl Löwith, Martin Heidegger o al propio Jacob Taubes. Pero sobre esta matriz común Schmitt dirá en un texto de 1955, por su parte, que en diversos aspectos fundamentales...

el socialismo coincide con la economía política clásica y su liberalismo. Porque también el núcleo científico-social y filosófico-

³³ Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, 2008. 110.

³⁴ Kojève, *op. cit.* 437.

histórico del liberalismo atañe al orden de prelación de la producción y la distribución. El progreso y la libertad económica consisten en la liberación de las fuerzas productivas³⁵.

Para Schmitt es evidente la ligazón materialista entre comunismo-marxista y capitalismo porque hay una fuerte “vinculación histórico-temporal del socialismo a la imagen histórica del progreso técnico y su ilimitado aumento de la producción”³⁶.

De lo que se trata desde esta óptica es de concebir que la supuesta radical diferencia entre comunismo y capitalismo se disuelve porque ambas están signadas por la primacía de una fe frente a la que nadie parece ser neutral: la economía (o quizás más bien la técnica). Como señala Heinrich Meier: “La nueva fe es el ‘giro hacia lo económico’, el trabajo en pos del triunfo de la ‘sociedad industrial y comercial’, la ideología según la cual el destino no reside en la política, sino en la economía”³⁷. Porque después de todo: “Los marxistas de hoy son los burgueses de pasado mañana”³⁸. De ahí que para Schmitt, como para tantos otros, no haya verdaderas diferencias de fondo entre ambas versiones materialistas. Recordemos lo señalado por Martin Heidegger al afirmar que

esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y Estados Unidos son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal.³⁹

³⁵ Schmitt, Carl. *Apropiación, partición, apacentamiento*. En *El nomos de la Tierra en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum*. Buenos Aires: Struhart, 2005. 368.

³⁶ Schmitt. *Apropiación... cit.* 369.

³⁷ Meier, *op. cit.* 110.

³⁸ Meier, *op. cit.* 111.

³⁹ Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2003. 42.

Para Schmitt, la cuestión del materialismo irá por encima de la distinción entre mundo soviético y anglosajón, aunque es claro que para el autor no será exactamente lo mismo un bando y otro. Las diferencias entre ambos quedarán signadas por las potencialidades telúricas de cada uno de estos mundos. Pero ambos polos del espectro acordarán en pretender llevar a término la política mediante la instalación del imperio de la justicia definitiva. El precio a pagar es evidentemente alto.

Schmitt quiere contener ese final, detenerlo mientras que Taubes pretende acelerarlo. Schmitt busca defender al hombre y a la historia por medio de la política y Taubes busca, como veremos a continuación, llevar la lógica de la historia a su conclusión revolucionaria. Taubes a favor del descongelamiento de la historia mediante la aceleración y Schmitt, paradójicamente, a favor de la neutralización de la lógica apocalíptica que es justamente de origen (judeo) cristiano.

Por eso es fundamental recordar lo que sostiene Jacob Taubes al decir que a fin de cuentas “todos los conceptos cristianos que conozco son o llegarán a ser en algún momento explosivos de tan políticos”⁴⁰. Y si bien el judaísmo es teología política y “esa es su cruz”, lo cierto es que también “la *politicidad* originaria del movimiento cristiano era perfectamente percibida tanto por los romanos como por los judíos y, para todos en el mundo antiguo, estaba claro que el Reino implicaba una cuestión de poder y soberanía”⁴¹. Dado que si bien es verdad que los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado y la política son conceptos teológicos secularizados, según indica la divisa schmittiana⁴², también es cierto, que como nos dice Jan Assmann “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados”⁴³, afirmación que no anula a la primera sino que más bien la compone y

⁴⁰ Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007. 86.

⁴¹ Ludueña Romandini, Fabián. “La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katechon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”. *Confines*. 26 (2010): 35. Este texto fue incorporado ampliado en *La comunidad de los epectros. Antropotecnica I*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010. 227.

⁴² Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart, 2005. 57.

⁴³ Assmann, Jan. *Potere e salvezza. Teologia politica del'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Torino: Einaudi, 2002. 20.

la completa, porque como continúa Taubes: “como no hay teología sin implicaciones políticas, tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos”⁴⁴.

En Occidente, “el curso de la historia se desarrolla en el tiempo” y “la esencia del tiempo está comprendida en su unidireccionalidad”⁴⁵. Porque a fin de cuentas, como señala Jacob Taubes: “desde la perspectiva de la historia, el origen se vuelve comienzo, al que siguen un medio y un final. La historia misma es el medio entre creación y redención”⁴⁶. Hay una lógica que persiste como matriz de la temporalidad que, con el proceso de inmanentización-secularización, genera la dinámica revolucionaria de la modernidad. Como dice Taubes, en un pasaje sutilmente schmittiano, “una historia de las revoluciones europeas es lo mismo que la historia de la pérdida de la sustancia católico-cristiana de Europa”⁴⁷. El olvido de lo teológico-político sintoniza con la aceleración de la dinámica social del progreso y de la historia. Es decir: la lógica apocalíptica occidental sería de origen judeo-cristiana – como ya explicamos en la sección anterior –, pero el propio olvido de lo teológico-político acelera este proceso. La secularización tiene como efecto colateral la supervivencia de lo teológico-político. Paradojas de la modernidad.

A los ojos de Schmitt, Rusia acecha desde el Este el porvenir alemán de la misma forma que por el Oeste el mundo anglosajón amenaza con homogeneizar la singularidad alemana. Uno es frente al otro, “metafísicamente” hablando, materialismo de signo contrario. Aunque es también cierto que si bien iguala a estas dos versiones del materialismo mundial, desde el punto de vista telúrico se tratará de mundos distintos. En este sentido el mundo anglosajón será para Schmitt el referente del mar mientras que Alemania será una potencia terráquea, e Inglaterra encarnará el lado mitológico del monstruo marino que lleva el nombre hebreo de Leviathan [enroscado]. Y si bien no pretendemos en este trabajo ahondar en los orígenes y en las

⁴⁴ Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura*. Buenos Aires: Katz, 2007. 267.

⁴⁵ Taubes. *Escatología...* cit. 21.

⁴⁶ Taubes. *La teología...* cit. 195.

⁴⁷ Taubes. *La teología...* cit. 150.

amplias tradiciones que esconde este monstruo bíblico, lo cierto es que podemos decir algunas palabras sobre el Leviathan.

El Leviathan es una imagen del Tanaj que hace aparición en diversos pasajes – como en el Génesis, Isaías y en el Libro de Job– donde el terror reina en sus dientes, liberando destellos mediante sus estornudos, brotando antorchas de sus fauces y asustando hasta a las olas⁴⁸; apareciendo en el mismo libro y al mismo tiempo otra bestia, en este caso terrestre, llamada Behemoth. Pero más allá de todas las polémicas que encierran estas dos imágenes y sus posibles orígenes pre-hebreos, fenicios y célticos lo importante aquí es remarcar que mientras Leviathan aparece como un animal marino, un cocodrilo de proporciones, una ballena o un pez gigante, el Behemoth aparece como un rinoceronte, un gran toro o un elefante. En síntesis: podemos animarnos a decir con Schmitt que este monstruo que es el Leviathan es para la teoría política moderna un “símbolo de la unidad política, es, no ya un <corpus> cualquiera o un animal, sino una imagen de la Biblia, ciertamente del Antiguo Testamento, revestida en el curso de muchos siglos de interpretaciones míticas, teológicas y cabalísticas”⁴⁹.

En Schmitt la tensión entre lo cristiano y lo judío, y entre lo universal y la singularidad tienen una importancia capital. Sobre esto Ernst Jünger dirá: “Carl Schmitt estaba literalmente fascinado por el judaísmo, que consideraba como la oposición esencial al catolicismo en la lucha por la interpretación de la historia universal” y agrega Jünger que Schmitt “decía que era mucho más interesante discutir con la intelectualidad judía que con la pequeñoburguesa de Berlín”⁵⁰. En esta clave es que resulta fundamental considerar algunos pasajes del gran texto de Schmitt dedicado al Leviathan con respecto a ciertas interpretaciones místicas judías de este monstruo marino que aparece en el Tanaj. En *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* Schmitt se refiere al pueblo judío como un pueblo anormal, cuya

⁴⁸ *Nueva Biblia de Jerusalén, Libro de Job*, Desclée De Brouwer, Barcelona, 1998, p. 905.

⁴⁹ Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Granada: Comares, 2004. 2.

⁵⁰ Jünger, *op. cit.* 69.

situación es incomparable con cualquier otro pueblo. Aquí Schmitt afirma también que en determinadas interpretaciones de carácter esotéricas, judeocabalísticas afirma: “el Leviathan representa el «ganado de las mil montañas» es decir los pueblos paganos. La Historia universal aparece como una lucha de los pueblos paganos entre sí. Los judíos están al margen y contemplan cómo los pueblos de la tierra se matan entre sí. Comen de la carne de los pueblos muertos y viven de ella”⁵¹. Siendo a su vez sumamente inquietante que este pensador fundamental afirme que “lo que buscamos, y aquello por lo que luchamos, es nuestra propia naturaleza no adulterada, la pureza intacta del pueblo alemán. 'Al defenderme del judío', dice nuestro *Führer Adolf Hitler*, 'luchó por la obra del Señor’”⁵². Porque si para Schmitt es clave esta disputa es también en parte por las implicancias que podría tener aquel “judío real” sobre el que Karl Marx teorizó. En este sentido, parafraseando a Jorge Dotti, el antijudaísmo metafísico y teológico-político de Schmitt se hace carne al intentar al menos mínimamente ingresar en este campo de batalla que es Schmitt. A los ojos del jurista, es el “judío real” el que encarnaría en parte al menos muchas de las características del liberalismo al implicar por su propia observancia religiosa un acatamiento meramente superficial de la ley de los Estados, al tener una supuesta supremacía la ley religiosa judía. De esta forma, es entendible que los judíos sean partidarios de una cierta secularización que adquiriría la forma de un “desapego neutralizante”. Como afirma Dotti, “desarraigo y conciencia libre son, entonces, los dos puntos sobre los cuales se focaliza el antijudaísmo schmittiano”⁵³. Una conciencia libre que nos recuerda a aquel lejano “germen del liberalismo” que podemos encontrar en Hobbes. Una especie de persistente devenir liberal del judío. Al menos desde una lectura determinada.

Siguiendo parte de este razonamiento sobre el “judío real” es que otra de las figuras intelectuales más relevantes a los ojos de Taubes –nos referimos a Ernst

⁵¹ Schmitt, Carl. *El Leviathan... cit.* 6.

⁵² Schmitt, Carl. “La ciencia del derecho alemana en su lucha contra el espíritu judío”. *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Comp. Yves-Charles Zarka. Barcelona: Anthropos, 2007. 102.

⁵³ Dotti, Jorge. “Introducción”. En Schmitt, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra, 2009. 58.

Nolte⁵⁴– planteará una polémica –inmediatamente después de la muerte de Taubes– en relación a la “racionalidad” del ataque a los judíos por parte del nazismo en la guerra civil europea. Sobre esto es que Ernst Nolte afirmará que

el “núcleo racional” del antijudaísmo nazi consiste en la realidad fáctica del gran papel representado por cierta cantidad de personalidades de origen judío –y manifiestamente en virtud de las tradiciones universalistas y mesiánicas propias del judaísmo histórico– en el seno del movimiento comunista y socialista⁵⁵.

En este sentido, al menos parcialmente, Nolte dará la razón a la hipótesis teológico-política de Taubes (de la que seguiremos hablando más adelante) y en parte también a la de Schmitt.

Esta podría ser una parcial explicación del antijudaísmo metafísico de Schmitt que podría ser traducido también como judeofobia política y antisemitismo teológico. Porque a fin de cuentas como parece haber dicho Schmitt: “la Iglesia existe solo porque los judíos no han aceptado, porque no viven en la fe. La Iglesia es conscientemente ambivalente: soy cristiano, pero al ser cristiano no es posible más que con una dosis de antisemitismo”⁵⁶. Será aquello lo que podemos recordar la sentencia de Karl Löwith cuando dirá sobre Schmitt que: “Quien está en el mundo como si no fuera de este mundo y para quien el caso decisivo extremo no es la guerra

⁵⁴ Afirma Taubes: “Incluso como profesor de filosofía, sólo estoy interesado en la historia, y de hecho pienso que la historia la han anulado de mala manera los historiadores en ella especializados. Las excepciones confirman la regla: Ernst Nolte en Berlín, Reinhart Koselleck en Bielefeld, en los que se logra la mezcla de teoría y empiria que yo busco”. Taubes, Jacob. *La teología... cit.* 161.

⁵⁵ Carta de Ernst Nolte a François Furet publicada en: Furet, F. y Nolte, E. *Fascismo y comunismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999. 53. Para la visión de Nolte del exterminio de los judíos ver: Nolte, Ernst. *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. 480.

⁵⁶ Taubes, Jacob. *La teología... cit.* 194. Esta afirmación de Schmitt es relatada por Taubes en una conferencia en la Casa Heinrich Heine el 19 de marzo de 1986.

sino el Juicio Final, por principio no puede distinguir entre enemigos privados y públicos”⁵⁷.

En este sentido la cuestión del Imperio, la apocalíptica y el *katechon* serán de vital importancia para la comprensión de la seriedad y la gravedad del pensamiento de Schmitt y su relación con Taubes. De ahí que sea relevante recordar algunas palabras de Walter Ullmann sobre ciertas recuperaciones y nostalgias del viejo Imperio medieval (de origen “absolutamente alemán”). Como afirma Ullmann, “existió entre los historiadores alemanes una obsesión casi morbosa por el Imperio medieval, no, sin embargo, en su marco puramente histórico, sino en su relación con la Alemania moderna”⁵⁸. Donde además señala el autor sobre cierto pensamiento que flotaba en el aire entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial: “Así como una vez el Imperio lideró hegemónicamente a Europa bien podría la moderna Alemania ser quien dominara hegemónicamente a la moderna Europa”⁵⁹.

El *katechon* de la lectura de Carl Schmitt es: “la fuerza que retarda la *katargesis* y el develamiento del misterio de la anomia”⁶⁰. El *katechon* schmittiano se erige como un dique que pretende detener el final, como un dique que busca detener el fin del hombre frente al final. Por eso para Carl Schmitt, el *katechon* será la única política posible en la Tierra. Por eso pese a todo Taubes no deja de ser un apocalíptico pensador de la aceleración y Schmitt se erige en la figura del “apocalíptico de la contrarrevolución”⁶¹.

En tanto el *katechon* es entendido a la manera de la unidad de la República Cristiana cuando la figura del Imperio se erige como una fuerza capaz de detener la

⁵⁷ Löwith, Karl. *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt en Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. 68.

⁵⁸ Ullmann, Walter. *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 2003. 35.

⁵⁹ Ullmann, *op. cit.* 37.

⁶⁰ Ludueña Romandini, Fabián. “El Mesías ante la ley: Imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella”. *Revista Eadem Utraque Europa*. 2 (2011). 64.

⁶¹ Taubes. *La teología... cit.* 159.

aparición del Anticristo y con ello el fin del *Eón* presente, como una fuerza *qui tenet* en palabras de Saúl de Tarso. “Lo que retiene”, se lee en la traducción de la segunda carta a los tesalonicenses traducida por Giorgio Agamben. Cuando el que retiene sea quitado será revelado el “sin Ley” al que Jesús aniquilará, dice Pablo. Quizás también aquí, un alto precio a pagar.

Es por ello que Schmitt rescata su lectura del *katechon* señalando que: “El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *katechon*”⁶². Un *katechon* que es recuperado por Schmitt de forma tal que “el *katechon* no es exclusivamente el Imperio o el Estado (como piensan muchos de sus interpretes) sino más bien una *fuerza* o potencia que asegura la postergación del *eschaton* y por lo tanto, la posibilidad misma de la historia”⁶³. Según el jurista alemán, este *katechon* funciona como una barrera que retrasa el fin del mundo, a la manera de una paralización escatológica que al mismo tiempo permite la continuidad del *Eón*, y con ello de la vida propiamente humana. Como también afirmó específicamente sobre el Imperio Bizantino, este empleó la voz helénica y detuvo al Islam varios siglos: “fue un autentico dique, un *katechon*”⁶⁴.

Como es evidente, Schmitt “considera al *katechon* como una fuerza positiva, coincidente con el Imperio, capaz de detener la fuerza anárquica del *ánomos*, del Anticristo y asigna esta interpretación a toda la tradición dogmática patristica”⁶⁵. Pero lo cierto es que la interpretación de Schmitt sobre el *katechon* no es la única posible, siendo aun un debate entre especialistas y siendo para nosotros fundamental al menos ligar determinada lectura de estos conceptos con determinadas concepciones políticas. De ahí la importancia de señalar las dificultades de unir nociones de Imperio, *katechon* y Anticristo. Debido a que, para algunos, por ejemplo, “es imposible pensar, como hacía Schmitt, que Pablo enmascarase debajo de una figura positiva como el

⁶² Schmitt. *El nomos...* cit. 40.

⁶³ Ludueña Romandini. “La Historia...” cit. 42.

⁶⁴ Schmitt, Carl. *Tierra y mar*. Madrid: Trotta, 2009. 28.

⁶⁵ Ludueña Romandini. “La Historia...” cit. 35.

katéchon, al Imperio Romano dado que él, precisamente, quería instaurar un paradójico Reino alternativo que debía reemplazarlo”⁶⁶. Es fundamental remarcar una vez más como determinadas interpretaciones conllevan a determinadas posturas políticas (y viceversa).

Pero Carl Schmitt buscará a toda costa luchar por la supervivencia del *katéchon*. Porque si bien para Schmitt, como indica una ya trillada divisa, “el Estado presupone el concepto de lo político” igualmente debemos preguntarnos qué pasa cuando tiempo después el propio autor afirma en una carta que: “Es el fin del Estado, es verdad; el Dios mortal está muerto”⁶⁷. Cuando además el propio Schmitt también agrega que: “La época de la estatalidad toca a su fin. No vale la pena desperdiciar más palabras en ello”⁶⁸. Por eso es que una posible respuesta schmittiana a este problema de la crisis de la estatalidad radicará en el nuevo contenedor, el gran espacio [*Grossraum*] al que se le podrá adherir una fuerza que detiene, al modo del *katéchon*: última política del hombre en la Tierra. Donde los grandes espacios son aquellos en los que frente al fin de la estatalidad Schmitt encuentra la última posibilidad de la política en los Grandes Espacios que hoy podemos ver encarnados en las grandes regiones como son: Asia-Pacífico, Unión Europea, la América de la doctrina Monroe, etc. Es a los ojos de Schmitt en los grandes espacios que sobrevive la política.

Es en este sentido que debemos leer lo señalado por Jacob Taubes cuando pretende hacerse cargo del supuesto verdadero “precio del mesianismo”⁶⁹. A los ojos de Taubes el *katéchon* schmittiano es una experiencia cristiana del tiempo que está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias⁷⁰. Según Taubes, él y Schmitt compartirían una misma experiencia del tiempo y de la historia. Pero según Taubes, Schmitt no estaría dispuesto a aceptar las verdaderas consecuencias de esta experiencia del tiempo. Por eso Taubes luego dirá que “hacemos, por lo tanto, lo

⁶⁶ Ludueña Romandini. “La Historia... cit. 5.

⁶⁷ Carta de Carl Schmitt a Alexandre Kojève del 7/6/1959.

⁶⁸ Schmitt. *El concepto...* cit. 40.

⁶⁹ Taubes. *Del culto...* cit. 50.

⁷⁰ Taubes. *La teología...* cit. 85.

correcto si nos mantenemos conscientes de las bases cristianas en las que se apoya nuestra sociedad burguesa”⁷¹.

Sin embargo a los oídos de Taubes, asumir las consecuencias de dicha experiencia del tiempo implica asumir la necesidad de la caída del *katechon*. Por eso dirá que “Carl Schmitt piensa en términos apocalípticos pero desde arriba, desde las potencias; yo pienso en términos apocalípticos pero desde abajo”⁷². Será por eso que Schmitt no dejará de encontrar orígenes teológicos en determinados conceptos estatales mientras que por su parte Taubes hará un importante hincapié en este “abajo” que va a estar ligado a la calidad no aliada al poder de un pueblo judío desprovisto de Estado, sabiendo que la perspectiva –judía– de Taubes no es la única perspectiva judía posible⁷³.

En este sentido ya señalamos que Taubes –al igual que Karl Löwith– reconocerá en la lógica mesiánica del cristianismo la lógica histórica judía –es esta lógica histórica judía la que hace que la historia misma como la concebimos sea posible⁷⁴–, re-afirmando por otra parte el carácter judío de Saúl de Tarso, reconociendo en este su impronta hebrea. Ahora bien como ya dijimos anteriormente, Taubes reconoce en Schmitt un gesto cristiano que estaría ligado al pacto que establece el cristianismo y la Iglesia histórica con las potencias terrestres que incluso después darán a luz, con el tiempo, a los Estados modernos. A su vez reconocerá al ya

⁷¹ Taubes. *Del culto...* cit. 98.

⁷² Taubes. *Del culto...* cit. 169.

⁷³ Recordemos por otra parte la conjura de parte de otros dos notables judíos de la época para excluir a Jacob Taubes debido a sus posturas: Leo Strauss y Gershom Scholem. Véase Strauss, L. y Scholem, G. *Correspondencia 1933-1973*. Valencia: Pre-Textos, 2010. Scholem dirá que “Taubes me ha decepcionado mucho, después de haberle observado cerca de dos años y medio: utiliza su innegable y gran talento para juegos de manos filosóficos que no puedo tomarme en serio, en lugar de trabajar con disciplina y abnegación”. Y a continuación Strauss afirma que: “En lo que respecta a Taubes, mis peores temores han quedado confirmados. Jamás he visto una ambición tan desvergonzada. ¿Podrá corregirse? ¿Tiene la piel que hace falta para recibir la merecida corrección? `El hombre que no es golpeado no es educado`”[aquí Strauss cita a Meandro]. Strauss, L. y Scholem, G., *op. cit.* 77. Eric Voegelin dirá a su vez tras un encuentro con Taubes encontrarse frente a lo más abominable: un gnóstico. Sobre visiones del mesianismo distintas a las de Jacob Taubes, véase: Taub, Emmanuel. *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013,

⁷⁴ Taubes. *Escatología...* cit. 21.

mencionado Alexandre Kojève –pensador del “fin de la historia”– como al “filósofo más importante” y definirá al trío del siguiente modo: Alexandre Kojève “era miembro de una nación apocalíptica, como Carl Schmitt era miembro del imperio alemán, lleno de pretensiones de salvación” y continuará diciendo que “yo en cambio soy hijo del pueblo realmente elegido por Dios, que despierta la envidia, precisamente, de las naciones apocalípticas”⁷⁵.

Y si la historia es, en palabras de Löwith: “una historia de las acciones y los padeceres humanos, del señoramamiento y de la humillación, del pecado y de la muerte”⁷⁶ debemos recordar que como señala Stéphane Mosès: “Al sin fin de siglos que se suceden sin que el mundo llegue a ser sustancialmente mejor, la tradición judía opone la idea de una ruptura brusca: la irrupción súbita”⁷⁷. Por ello Taubes afirmará que “Israel es el lugar histórico de la apocalíptica revolucionaria”⁷⁸, lo que nos interpela a discutir de qué hablamos cuando pensamos lo revolucionario que puede ser pensado como la ruptura con un presente signado por el sufrimiento y la injusticia.

Si es que ciertas corrientes representativas del liberalismo y el marxismo tienen la misma meta, la supresión de la política, la razón de este norte radica, como ya explicitamos, en el origen escatológico de la cultura occidental. Sin embargo es desde cierta mirada paradójico –desde la de un Taubes, por ejemplo– que Schmitt reconozca el origen teológico-político de algunos de nuestros principales conceptos políticos, y que no se proponga llevar esta lógica hasta su conclusión cristiana máxima: el Juicio Final. Hay aquí una guerra de conceptos teológico-políticos en juego que prueban el carácter tan rico como anacrónico del legado judeo-cristiano. Desde cierta mirada podemos pensar que el paradójico pensamiento teológico-político de Schmitt tiene un sintomático lado demoníaco e infernal: pospone la redención por miedo al precio a pagar.

⁷⁵ Taubes. *La teología...* cit. 171.

⁷⁶ Löwith. *Historia del mundo...* cit. 232.

⁷⁷ Mosès, Stéphane. *El Eros y la Ley*. Buenos Aires: Katz, 2007. 119.

⁷⁸ Taubes. *Escatología...* cit. 36.

Porque como señala Taubes en nombre de un decisionismo particular: “A lo sumo, el último día, pero cuando quiera que sea hay un final. No se puede discutir y discutir sin fin; llega un momento en que se actúa. Quiero decir que el problema del tiempo es un problema moral, y el decisionismo significa que nada dura sin fin”, porque “quien lo niega es inmoral; en efecto, no entiende la situación humana, que es finita y, como finita tiene que cortar, o sea, que decidir”⁷⁹. Pensar la apocalíptica implica pensar un destino, y pensar la finitud del tiempo, la historia y el hombre.

Conclusiones

Por todo lo antes señalado es que nuevamente debemos remarcar la importancia de este “debate” entre Schmitt y Taubes. Pensadores atravesados por visiones apocalípticas de la política, portadores de ideas polémicas hacia adentro y afuera de sus respectivos grupos religiosos de origen. Sin ser necesariamente representantes de estos grupos los dos se funden en la enemistad al punto de por momentos confundirse. Es el precio del lenguaje común. Pero no solo unidos un lenguaje y una misma perspectiva. Son hombres existenciales y serios enfrentados de distinto modo a la sociedad occidental del esparcimiento en la que viven. Crearán necesario, de distinto modo, hacerse cargo de las decisiones que deben ser tomadas.

Ambos son pensadores fundamentales dado que si bien es improbable que podamos reconocer el éxito de sus empresas políticas, es cierto que en sus textos podemos encontrar herramientas para un mejor diagnóstico del presente, incluso echando un vistazo a sus más solidarios miedos, y a sus más oscuras esperanzas, para captar la génesis de nuestro mundo contemporáneo. El ritmo de la vida moderna “está fuera de quicio”. La vida moderna experimenta una crisis permanente, cargada de cambios y siempre al borde del abismo en la que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. La semántica apocalíptica forma parte del núcleo duro de la modernidad que habitamos. Habrá que vivir con eso.

⁷⁹ Taubes. *La teología... cit.* 195.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
- Agamben, Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
- Agamben, Giorgio, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
- Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca Homo Legens, Madrid, 2006.
- Assmann, Jan, *Egipto, Historia de un sentido*, Abada, Madrid, 2005.
- Assmann, Jan, *Potere e salvezza. Teologia politica del'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002.
- Berman, Marshal, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 2011.
- Borovinsky, Tomas; Ludueña Romandini, Fabián y Taub, Emmanuel, *Posteridades hegelianas*, Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Bouretz, Pierre, *Témoins du futur*, Gallimard, Paris, 2003.
- De Martino, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2011
- Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comp.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Dotti, Jorge, “¿Cómo mirar el rostro de la gorgona? Antagonismo posestructuralista y decisionismo”, en *Devs Mortalis* Número 3, Buenos Aires, 2004.
- Furet, François y Nolte, Ernst, *Fascismo y comunismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2001.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005

- Hervier, Julien, *Conversaciones con Ernst Jünger*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007
- Hilb, Claudia, *Más allá del liberalismo. Notas sobre las 'Anmerkungen' de Leo Strauss*, en Jorge Dotti y Julio Pinto (comp.), *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Hilb, Claudia, *Usos del pasado. Qué hacemos hoy con los setenta*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer*, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1996.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Jünger, Ernst, *La Paz*, Tusquets, Barcelona, 1996.
- Jünger, Ernst, *Los titanes venideros. Ideario último*, Península, Barcelona 1998.
- Jünger, Ernst, *El Trabajador*, Tusquets, Barcelona, 2003.
- Kitto, Humphrey Davey Findley, *Los griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.
- Kervégan, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, Madrid, 2007.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 2005.
- Kojève, Alexandre, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, París, 2007.
- Kojève, Alexandre, *L'athéisme*, Gallimard, París, 1998.
- Kojève, Alexandre, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, París, 1990.
- Kojève, Alexandre, *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama, Buenos Aires, 2003.

- Kojève, Alexandre, “Hegel, Marx et le Christianisme”, *Critique* 3-4, 1946.
- Kojève, Alexandre, “El origen cristiano de la ciencia moderna”, en *Nadja*, Abril 2009.
- Kojève, Alexandre, “Perspectiva europea del colonialismo”, en *Revista La Torre del Virrey*, N° 1, 2004.
- Koyré, Alexandre, *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 2000.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Koselleck, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Texto, Valencia, 2003.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2003.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Alianza, Buenos Aires, 1999.
- Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Marramao, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona, 2008.
- Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1999.
- Marx, Karl, *Manifiesto del Partido Comunista*, Perfil, Buenos Aires, 1997.
- Meier, Heinrich, Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1997.
- Nueva Biblia de Jerusalén, Libro de Job*, Desclée De Brouwer, Barcelona, 1998.
- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

- Ludueña Romandini, Fabián, “La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”. En *Revista Confines*.
- Ludueña Romandini, Fabián, “El Mesías ante la ley: Imperium y sacerdotium en la teología política de Campanella”, en *Revista Eadem Utraque Europa*, año 2, Nro. 2.
- Ludueña Romandini, Fabián, *La comunidad de los espectros. Antropotecnia I*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.
- Platón, *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Barcelona, 2007.
- Rodriguez, Gabriela, “Carl Schmitt y su otro”, en Dotti, Jorge y Pinto, Julio, *Carl Schmitt, su época y su tiempo*, Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Schmitt, Carl, *Teología Política*, Editorial Struhart, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Schmitt, Carl, *El nomos de la Tierra*, Struhart, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005.
- Schmitt, Carl, *Ex captivitate salus*, Trotta, Madrid, 2010.
- Schmitt, Carl, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Struhart, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Comares, Granada, 2004.
- Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Hydra, Buenos Aires, 2009.
- Carl Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Areté, Buenos Aires, 2009.
- Strauss, Leo y Scholem, Gershom, *Correspondencia 1933-1973*, Pre-Textos, Valencia, 2009.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Strauss, Leo, *On Tyranny*, University of Chicago Press, 2000.
- Strauss, Leo, *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Taub, Emmanuel, *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

Taub, Emmanuel, *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013.

Taubes, Jacob, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Ullmann, Walter, *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.

Zarka, Yves-Charles, *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Anthropos, Barcelona, 2000.