

Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes

ALFONSO GALINDO HERVÁS
Universidad de Murcia
galindoh@um.es

Resumen: Este artículo sistematiza y analiza el pensamiento político de Jacob Taubes a partir de los conceptos de secularización y mesianismo, poniéndolo en relación con otros pensadores cercanos a su contexto histórico y temático, como Carl Schmitt o Walter Benjamin. Asimismo, se muestran los vínculos entre el pensamiento de Taubes, la historia de los conceptos políticos y determinado pensamiento de la comunidad mesiánica, evaluando su pertinencia para la política.

Palabras clave: teología política, comunidad, filosofía de la historia, historia conceptual

Abstract: This article systematizes and analyzes the political thought of Jacob Taubes from the concepts of secularism and messianism, putting it in relation to other thinkers close to its historical context and themes, such as Carl Schmitt and Walter Benjamin. Likewise, links between Taubes's thinking, the history of political concepts and a certain thought of the messianic community are shown, evaluating their relevance to politics.

Key words: political theology, community, philosophy of history, conceptual history

1. *Sobre las relaciones entre teología y política*

Ni hay teología sin implicaciones políticas ni teoría política sin presupuestos teológicos. Quien sostuvo tal idea fue el judío vienés Jacob Taubes (1923–1987), quien ya en un texto que publicó a los veintiséis años anticipó la centralidad que la teología iba a ocupar en su pensamiento político, analizando monográficamente tal tesis en un ensayo que comienza remitiéndose a *La república* de Platón para sostener que originariamente la teología emerge como problema de teoría política.¹

Si bien el filósofo lamentó siempre el inmanentismo de la sociedad industrial, que mide la realización humana sin apelar a criterios trascendentes, el interés de Taubes por lo teológico trasciende cualquier vínculo confesional y debe comprenderse como un interés tanto filosófico como específicamente histórico-conceptual. Pocos como él han logrado mostrar las implicaciones políticas que encierran los saberes

¹ J. Taubes, "Sobre una interpretación ontológica de la teología", pp. 260 y s.; igualmente, *id.*, "Teología y teoría política", pp. 266 y s.

más abstractos, y muy especialmente la teología. Así definió él mismo su objetivo, evidenciando su rechazo a los prejuicios historicistas contra las categorías míticas y místicas: “me pregunto por los potenciales políticos de las metáforas teológicas, del mismo modo que Schmitt se preguntaba por los potenciales teológicos de los conceptos jurídicos”.² En sus ensayos y artículos, remite los argumentos de la teología de los primeros siglos del cristianismo a los problemas políticos del presente. Análogamente, se sirve del paralelismo entre el vocabulario religioso y el político a fin de comprender la historia de nuestra sociedad, buscando explicitar los presupuestos teológicos estructurales de la política moderna. Éstos y otros gestos hermenéuticos ejemplifican su convicción acerca de que una teología sólo tiene significado si responde a una situación concreta.³

Por todo ello, la obra de Taubes constituye un magnífico eco de los debates sobre la secularización que tuvieron lugar tras el hundimiento, posterior a la Primera Guerra Mundial, de la síntesis del protestantismo cultural alemán. De Hegel a Blumenberg, de Nietzsche a Max Weber, los análisis y reflexiones sobre el concepto de secularización forman los perfiles de una categoría histórico-conceptual tan fértil como ambigua.⁴ Comprendido no ya como liquidación de la herencia cristiana, sino como transferencia de significados desde el ámbito teológico al terrenal, el teorema de la secularización constituye una de las declinaciones históricas más importantes de la cuestión relativa a las relaciones entre religión y política. Si a Karl Löwith corresponde haberlo desarrollado en el ámbito de la filosofía de la historia, sosteniendo que el concepto moderno de progreso es fruto de una secularización de elementos de la escatología cristiana,⁵ a Carl Schmitt debe atribuirse la tesis acerca del carácter secularizado de los conceptos jurídicos y políticos fundamentales, explicando a partir de ello la esencia de la soberanía estatal, que remite a la capacidad de decidir un estado de excepción y a su carácter de representación de un orden concreto.⁶ Los argumentos contrarios al teorema de la secularización fueron desarrollados desde perspectivas

² J. Taubes, “Efectos. Pablo y la modernidad. Transfiguraciones de lo mesiánico”, p. 84; *id.*, “Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución”, p. 171.

³ J. Taubes, “Sobre la particularidad del método teológico: reflexiones sobre los principios metódicos de la teología de Paul Tillich”, p. 243.

⁴ Se analiza dicha ambigüedad mediante una reconstrucción de los hitos fundamentales en el tratamiento del concepto en J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*.

⁵ K. Löwith, “Del sentido de la historia”, p. 320.

⁶ C. Schmitt, “Teología política”, pp. 72 y s. En cuanto al decisionismo, Schmitt se aleja del iusnaturalismo católico y adopta el modelo calvinista de monarquía divina.

contrapuestas por, entre otros, Erik Peterson y Hans Blumenberg. El primero se sirvió de la tesis acerca de la heterogeneidad entre el Dios trinitario y lo político, denunciando el paganismo de Schmitt.⁷ Blumenberg, por su parte, sostuvo que el teorema implica defender la sustancialidad de la historia y la ilegitimidad de la modernidad. A su juicio, en ésta se produce una mera reocupación (*Umbesetzung*) metafórica de ciertos espacios conceptuales, de ahí que no pueda afirmarse que tras la idea de progreso haya una metamorfosis de la escatología bíblica, ni tras la autoafirmación humana una secularización de la *certitudo salutis* reformada.⁸

Esta breve y abstracta reconstrucción sólo tiene por fin mostrar el marco teórico que privilegiaremos para presentar la aportación de Taubes. Ésta pasa, sucintamente, por defender no sólo el carácter teológico de la política moderna y de la filosofía de la historia, sino la intrínseca politicidad o secularidad de la propia teología. Para ello modifica el sentido y amplía la extensión del teorema de la secularización. Así, por un lado, sostiene que el divorcio entre los símbolos escatológicos originarios y la experiencia se dio desde el principio del cristianismo, pues la comunidad se vio arrojada a la historia y hubo de pactar con el mundo y recurrir a la teología, esto es, a la adaptación secularizada de los símbolos. Pero tal secularización-mundanización no habría eliminado el elemento teológico de la política y de la historia, ni siquiera en la modernidad. Dicha presencia de lo teológico es reconocida a la par que cuestionada por Taubes. Con ello, la funcionalidad del teorema de la secularización, tanto en lo referente al ámbito de lo político como al de la filosofía de la historia, se amplía en su obra, por cuanto reivindica un nuevo sentido para la presencia de lo teológico en la política y en la historia; un sentido radicalmente opuesto al que sostienen la teología política y la filosofía progresista. Trataré de mostrar de qué modo esta interpretación que propone Taubes de las relaciones entre los ámbi-

A este respecto, véase *id.*, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, pp. 28 y s. Sobre el carácter representativo del Estado, que considera una secularización de la esencia sacramental de la Iglesia católica, *cfr. id.*, *Teoría de la Constitución*, p. 245; *id.*, *Catolicismo y forma política*, pp. 23, 26.

⁷ E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, pp. 69, 95, 123. Una crítica análoga se encuentra en G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*. En “Teología política II” Schmitt ofreció diversos argumentos contra la crítica de Peterson: la confusión de esferas constitutiva de la modernidad, la presencia del conflicto definidor de lo político en el seno de la Trinidad, o la responsabilidad política derivada de la visibilidad de la Iglesia. *Cfr.* C. Schmitt, “Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”.

⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*.

tos trascendente e inmanente anticipa algunas tesis de determinadas filosofías políticas contemporáneas y, en esa medida, contribuye a enriquecer el debate político. Para ello, ofrezco una sistematización de su pensamiento en dos pasos: su crítica de la teología política (y su comprensión paralela de la democracia) y su crítica de la filosofía de la historia (y su comprensión coherente del tiempo mesiánico). Tras ello propongo una interpretación en la que se subraya la dimensión política que posee una historia conceptual que, como la suya, toma como eje el *topos* teórico de lo mesiánico.

2. Crítica de la teología política

Taubes considera compatibles los dos significados encerrados en el concepto de “secularización”, a saber: como liquidación de la herencia cristiana y como transferencia de la misma a los órdenes temporales. Ello es evidente, como veremos, a lo largo de su temprano y único libro publicado en vida (1947), *Abendländische Eschatologie (Escatología occidental)*, en el que comprende la historia occidental como escatología, sosteniendo que la modernidad, pese a su inmanentismo, no ha abandonado la teología de la historia. Pero también es patente en los textos de los años cincuenta sobre teología y teoría política, en los que explicitó lo que posteriormente también apuntará Blumenberg en *Arbeit am Mythos*, a saber, que tras el prometeísmo decimonónico (el de los Marx, Sorel o Nietzsche) latía, pese a su manifiesta voluntad de acabar con la herencia cristiana, una apuesta por el mito en cuanto palabra fundadora y principio de acción, y ello implicaba una refutación de la autoridad de la razón que supuestamente había liquidado la relación entre teología y política e impulsado el principio de la democracia.⁹ A juicio de Taubes, el presupuesto teológico de estas teorías políticas es que Dios es poder y la religión autoridad. Dicho presupuesto le permitió, en consonancia con Schmitt y Löwith, unificar las teorías revolucionarias y contrarrevolucionarias que emergieron en torno a 1848: tanto Kierkegaard y Donoso, como Marx y Proudhon, se habrían opuesto a la sociedad burguesa liberal, compartiendo el interés por el orden simbólico de la religión y su función en la sociedad, y apoyando de modo diverso la dictadura.¹⁰

⁹ Sobre la presencia del mito de Prometeo en el idealismo alemán, *cfr.* J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 120 y s., 182; *cfr.* Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, pp. 270 y ss., 617, 625.

¹⁰ J. Taubes, “On the Symbolic Order of Modern Democracy”, pp. 65, 70. De manera análoga se pronunció en *Escatología occidental*; *cfr.* pp. 27 y s., 208–241.

Pero no sólo en el pensamiento radical decimonónico halló Taubes la presencia del principio del poder —y, en esta medida, la presencia del elemento teológico—. A su juicio, éste también domina la ciencia y la técnica modernas y, en esa proporción, la entera relación entre los hombres, impidiendo que la razón sea verdaderamente universal. El precio que pagan los hombres por un saber sobredeterminado por el poder es que acaban alienados por los elementos que dominan. En consecuencia, Taubes defenderá que el ritual secularizado de la racionalización tecnológica y su política imperante se debe desafiar con un concepto de racionalidad que haya vencido la primacía del elemento de dominación y sugiera la posibilidad de relaciones no empañadas por el poder.¹¹

Según Taubes, la secularización se evidenciaría incluso en la propia teología moderna, que él considera perfectamente representada en las obras de los renovadores Paul Tillich y Karl Barth. Dicha teología constituye, a su juicio, una traición de la vocación originaria de toda teología, a saber, tornar operativos en el presente, mediante su representación crítica, los símbolos míticos escatológicos, representando lo que en los mitos estaba vivo e interpretando la situación humana a partir de ellos.¹² Incapaz de tal cosa en una época que, como la nuestra, ha disuelto todo enraizamiento de los mitos en la experiencia, Taubes cree que dicha teología ha quedado reducida a una apología del mundo burguesa y reconciliadora, pagando así el precio que ya pagó el cristianismo primitivo ante la crisis derivada de la contradicción entre su mensaje escatológico (negador del mundo) y su objetivo de duración institucional: la secularización, entendida en este caso como la *Verweltlichung* hegeliana.¹³ Un precio que se sigue pagando desde la modernidad bajo las especies del inmanentismo, el desencanto (*Ent-*

¹¹ J. Taubes, “Cuatro eras de la razón”, pp. 315, 321, 325 y ss.

¹² Frente a la interpretación ilustrada consagrada por Blumenberg y desarrollada por Marquard, a la que achacó una visión formalizada del mito que lo reduce a literatura, Taubes remitió la función ética y humanizante del mito a su enraizamiento en la experiencia. *Cfr.* J. Taubes, “Sobre el auge del politeísmo”, p. 356.

¹³ J. Taubes, “Sobre la particularidad del método teológico. . .”, pp. 240 y s. Hegel inició la tradición alemana de interpretar la modernidad como *Verweltlichung* del cristianismo, ofreciendo una concepción unitaria de la historia. La mundanización implica la realización (*Aufhebung*) del cristianismo en el mundo y, por lo tanto, la reconciliación de la modernidad con lo precedente, del espíritu con el mundo, anunciada por el ideal reformado de santificación del mundo y culminada por el saber especulativo. Para sendas reflexiones sobre el carácter secular o mundano de lo teológico, *cfr.* M. Cacciari, “Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna”, p. 57; R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, pp. 71–77, 86.

zauberung der Welt) y la exclusión de lo milagroso. Es preciso subrayar que si bien en un texto de 1954 (coherente con la tesis de Weber y, sobre todo, de Schmitt y de Heidegger) atribuyó la causa de ello a la técnica, desintegradora del pueblo en cuanto unidad biológica, al que sustituye por un mero artefacto carente de espíritu (el Estado),¹⁴ el objetivo de Taubes no fue una restauración del mito y de los cultos —como lo evidencia su valoración matizada de Goldberg, el teórico arcaizante que fascinaba a Thomas Mann—.¹⁵ Como no podía ser de otra forma, ya en los años cincuenta era consciente de que, destruidos los presupuestos naturales y sociales de la mitología, todo intento de restablecer artificialmente la conciencia mítica podía convertirse en una pesadilla totalitaria, en la *tabula rasa* de la civilización. De ahí que, ante la alternativa entre mito y razón, siempre estuviese del lado de la última, denunciando igualmente toda nueva mitología de la razón.¹⁶ A su juicio, las energías míticas que se liberan con el crepúsculo del dogma y del ritual (que sirven de barrera domesticadora) no pueden ser ignoradas sin que ello entrañe peligro para la sociedad; pero debe dárseles la forma de *nomos*, “porque mientras que el mito es intrínseco al alma, su fuerza, si es ciega, es puramente destructiva”.¹⁷

Pero donde el prometeísmo teológico, violento y autolegitimante se evidenciaba por antonomasia era en la teología política ambigüamente moderna de Carl Schmitt. El elemento que señala tanto la afinidad como la profunda divergencia entre éste y Taubes es la unidad indivisible de teología y teoría política, que el pensador judío remite al principio del poder y que va a definir su objetivo teórico: “una crítica del elemento teológico dentro de la teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder”.¹⁸ A ello dedica dos ensayos publicados en 1955: “Teología y teoría política” y “On the Symbolic Order of Modern Democracy”. Ambos textos permiten situar el foco de atención en el papel que desempeña el concepto de democracia en Taubes para derribar la teología política.

¹⁴ J. Taubes, “Del culto a la cultura”, pp. 287, 289; igualmente, *cf.* *id.*, “Cultura e ideología”, p. 310; *id.*, “Efectos. Pablo y la modernidad...”, p. 101.

¹⁵ J. Taubes, “Del culto a la cultura”, pp. 279-290. Sobre las relaciones entre Taubes y Goldberg, *cf.* M. Voigts, “Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Eine problematische Beziehung, dargestellt anhand der erhaltenen Briefe”, pp. 447-464.

¹⁶ J. Taubes, “Cuatro eras de la razón”, p. 323; *id.*, “Sobre el auge del politeísmo”, pp. 350 y ss. También en *Escatología occidental* remitió el mundo mítico a la prehistoria (*cf.* p. 84).

¹⁷ J. Taubes, “Teología y teoría política”, pp. 274 y s.

¹⁸ *Ibid.*, p. 275.

2.1. La democracia. Contra la soberanía moderna y el principio del poder

Con el objetivo de repensar el vínculo entre teología y política, Taubes cuestionó el elemento teológico (es decir: el fundamento trascendente) interno de la teoría política. La teología política de Carl Schmitt le ofreció la mejor definición de aquél, ya que dicho fundamento no es sino la fuerza del soberano, que es factor de unidad y freno de la anomía, ejemplarmente visible en los estados de excepción.¹⁹

La comprensión del sentido de la teología política de Carl Schmitt pasa por entender su comprensión de la propia idea de secularización. Frente a una secularización ilegítima, que remite al protestantismo y que habría conducido a la santificación de lo privado y a la despolitización liberales, Schmitt opone una secularización legítima o católica, aquella que pasa por la presencia de un Estado fuerte que asume el papel representativo de la Iglesia así como su capacidad de retrasar el final de los tiempos y la anomía.²⁰ Tal apuesta por un Estado que homogenice la voluntad del pueblo sí era en Schmitt compatible con la democracia, pues a su juicio ésta consiste propiamente en la identidad entre ley y voluntad popular.²¹

La crítica de Taubes a Schmitt, ya presente en diversos textos de los años cincuenta, difiere de la de Peterson, y es afín a la de Benjamin.²² Dicha crítica subraya que la idea schmittiana de democracia implica la inscripción del hombre en un orden homogéneo y potencialmente totalitario, incurriendo en la autolegitimación violenta del poder. Al igual que en el caso de los pensadores decimonónicos, también la teología política schmittiana tendría como presupuesto teológico una idea de divinidad como poder.

¹⁹ C. Schmitt, "Teología política", p. 35.

²⁰ Para la tesis sobre la ambigüedad del concepto de secularización en Schmitt, cfr. A. Rivera, "La secularización después de Blumenberg", pp. 107 y s.

²¹ C. Schmitt, *La dictadura*, pp. 24 y ss., 33 y ss.; *id.*, *Teoría de la Constitución*, pp. 259–327.

²² Taubes asume la crítica de "Teología política II" a Peterson, así como la vinculación establecida por Benjamin en la tesis VIII sobre la historia entre el tiempo mesiánico y el concepto-límite del ordenamiento jurídico según Schmitt (el estado de excepción). Pero mientras que Schmitt tiende a sostener que no hay un afuera de la ley (identificando soberanía y legalidad), Benjamin capta en el soberano el exceso de la ley, y lleva así al extremo la tradición mesiánica del cumplimiento efectivo de todo *nomos*, que encuentra su máxima expresión en la reflexión paulina. Un análisis de este tema se encuentra en G. Agamben, *Estado de excepción*, pp. 79–95; *id.*, "El mesías y el soberano. El problema de la ley en W. Benjamin", pp. 261–281.

El argumento principal de Taubes contra los diversos rostros del principio del poder pasa por sostener que las ideas de trascendencia y jerarquía que subyacen en los símbolos monárquicos (y, en general, en la fundamentación teológica de lo político) carecen ya de enraizamiento en la experiencia política del habitante de las sociedades democráticas, en las que han desaparecido los presupuestos cosmológicos, epistemológicos y teológicos de todo ordenamiento jerárquico, y de la misma idea de un soberano trascendente, y se los ha reemplazado con el de equilibrio, que es uno de los conceptos clave en la gramática de los motivos de la modernidad, ya sea en el ámbito económico, político, teológico o astrológico.²³ Según Taubes, la igualdad política que impera en la democracia reclama como fundamento una antropología optimista centrada en la tesis de la inocencia. Tal antropología es heterogénea en relación con la propia de las religiones teístas, para las que el pecado y la culpa legitiman la violencia soberana.

Esta remisión del pluralismo democrático a una antropología defensora de la inocencia lo llevó a identificar en las tradiciones místicas y heréticas medievales, antinómicas e igualitaristas, el portador del orden simbólico democrático.²⁴ A su juicio, los movimientos religiosos que cuestionaban la ortodoxia y su jerarquía ejemplificarían un hacer justicia a la multiplicidad del pueblo, por cuanto renunciaban a representar y formar su unidad, que constituye el verdadero origen de la fe democrática desde los anabaptistas a la Constitución de Estados Unidos, pasando por las sectas de la *Commonwealth*. En tales movimientos, la imagen de Dios no es la del poder, sino la del amor; la imagen de la sociedad no es la de la soberanía arbitraria, sino la de la participación. Ello evidenciaría tanto la dimensión política de tales movimientos espirituales como el carácter místico del principio democrático: la inasible voluntad general del pueblo. Con esta tesis el pensador judío hacía suya la perspectiva expuesta por Weber sobre las sectas americanas, para quien la secularización no sólo debe entenderse como desencanto del mundo moderno, sino también como transferencia de los principios de las sectas americanas y del ascetismo calvinista a la esfera secular.²⁵

²³ J. Taubes, "On the Symbolic Order of Modern Democracy", pp. 57–62; *id.*, "Teología y teoría política", pp. 269–273. Sobre el carácter secularizado de la categoría de equilibrio, *cfr.* G. Agamben, *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, pp. 301–310.

²⁴ J. Taubes, "Teología y teoría política", p. 271; *id.*, "On the Symbolic Order of Modern Democracy", pp. 62 y s. Ya anticipó esta tesis en *Escatología occidental*; *cfr.* pp. 131–140.

²⁵ M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 502.

Tanto en los textos de los años cincuenta como en sus escritos finales, Taubes encuentra en la teología de Pablo el origen de esa tradición herética medieval que sería portadora del simbolismo genuinamente democrático. Ya en *Escatología occidental* había identificado en la antigua teocracia judía, de la que considera heredero el ideal zelota, una experiencia de comunidad igualitaria y anarquista.²⁶ Pero, a su juicio, es Pablo quien habría dado origen al cristianismo al sentar las bases para legitimar un nuevo y transfigurado pueblo de Dios, distinto tanto del orden imperial romano como de la agrupación étnica judía. Al estar estas realidades constituidas en torno a la primacía del *nomos*, se explica la centralidad del tratamiento de la ley, que Pablo, fariseo e hijo de fariseo, considera superada, cumplida “en” y “por” un mesías justamente asesinado por la ley —de este modo define la distancia entre judaísmo y cristianismo—. A juicio de Taubes, toda instancia mesiánica representa un desafío a la ley, ya que reivindica el hecho de haber inaugurado una época en la que la ley está superada. Y en el caso de Pablo se ejemplificaría paradigmáticamente la esencia judía del cristianismo o, mejor, de la herejía cristiana: el mesianismo antinómico, esto es, la fe en que con la venida del mesías no es necesario, para la salvación, observar la ley.²⁷ En esta medida, Pablo inauguró un horizonte que tornaba imposible la legitimación teológica del poder, y ello implicaba su crítica radical. Sería, pues, el antinomismo de Pablo, y no el catolicismo ortodoxo de Peterson, lo que constituiría la auténtica liquidación de la teología política.

Es preciso señalar que la exégesis taubesiana de Pablo evolucionó desde una interpretación que lo relacionaba con cierto misticismo conservador (por ejemplo, en el más académico *Escatología occidental* y en los ensayos de 1955 mencionados) hasta destacar la potencialidad revolucionaria encerrada en su interiorización del mensaje redentor. Un ensayo de Scholem de finales de los cincuenta, en el que se vinculaba a

²⁶ J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 39–41. Menciona el comunismo de la primitiva comunidad cristiana en las pp. 91–94. Stimilli subraya que la teoría de Taubes sobre el antiguo Israel es deudora de las tesis de Julius Wellhausen sobre la desnaturalización judía de la antigua religión popular israelita, igualmente influyentes en Nietzsche, Weber y Buber. Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, p. 40. Taubes dedicó al tema de la teocracia, y a su relación con la teología política, el tercer volumen de *Religionstheorie und Politische Theologie: Theokratie*.

²⁷ J. Taubes, “La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile”, pp. 21–23; *id.*, “Il prezzo del messianesimo”, p. 39; *id.*, “Lecturas. Pablo y Moisés. La fundación de un nuevo pueblo de Dios”, pp. 42, 54. En un sentido análogo, cfr. *Escatología occidental*, pp. 92 y s.

Pablo con el antinomismo de Sabbatai Zevi, le permitió mostrar, contra Scholem, la dimensión revolucionaria del mesianismo que une a ambos. Scholem diferenciaba el mesianismo cristiano del judío sosteniendo que el primero concibe la redención como acaecimiento puramente interior, mientras que el segundo lo hace como evento público e histórico, habiendo pagado por ello el precio de una vida permanentemente diferida.²⁸ Ya en un texto temprano Taubes había cuestionado esta interpretación, sosteniendo que la vida vivida en diferido tiene como causa la hegemonía rabínica —que, al igual que la *res publica christiana*, ahuyenta las energías mesiánicas—. ²⁹ Esta crítica se acentuó en artículos de sus últimos años, en los que, evidenciando su comprensión de la idea schmittiana de *katechon*, sostuvo que sólo alguien que haya olvidado la existencia de realidades como el Sacro Imperio Romano Germánico puede sostener que el cristianismo carece de implicaciones políticas, y reprochó igualmente a Scholem contradicciones en la presentación del sabatianismo como movimiento meramente espiritual.³⁰

Según Taubes, si se suprime el criterio de la interiorización que propuso Scholem para diferenciar judaísmo y cristianismo, se hace posible una lectura coherente de la lógica interna de la idea mesiánica, a cuya esencia pertenece la interiorización de la revolución. Dicha interiorización no sería tanto una línea de demarcación entre judaísmo y cristianismo, cuanto una crisis en el interior de la escatología judía en la fase del cristianismo paulino (en sus propios términos: “una vez que el mesías había fracasado en su intento de redimir el mundo exterior, ¿cómo definir la redención si no como una revuelta interior?”).³¹

Lo decisivo es que, a juicio de Taubes, la interiorización de la redención no elimina su potencial político. Así lo defiende en un texto

²⁸ G. Scholem, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, pp. 99–139. Sobre el mesianismo judío, *cf.* E. Taub, “El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley”, pp. 43–52.

²⁹ J. Taubes, “La disputa tra ebraismo e cristianesimo. . .”, p. 24.

³⁰ J. Taubes, “Walter Benjamin: un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni”, pp. 61 y s.; *id.*, “Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica”, pp. 34 y s.; *id.*, “Il prezzo del messianesimo”, pp. 40 y ss. Sobre la “ruptura intelectual” entre Taubes y Scholem, *cf.* Th. Macho, “Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes. Zur Frage nach dem Preis des Messianismus”, pp. 531–543.

³¹ J. Taubes, “Il buon Dio sta nel dettaglio. . .”, pp. 38, 40. Se confronta la perspectiva de Taubes con la defensa de Lévinas del carácter ahistórico de la experiencia mesiánica en J. Mattern, “Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez Gershom Scholem, Jacob Taubes et Emmanuel Lévinas”, pp. 212–230.

de 1966 dedicado al surrealismo y a la gnosis. Si bien es cierto que en *Escatología occidental* el nihilismo revolucionario gnóstico, sostenido en la experiencia de la extrañeza del mundo, se concibe orientado a un telos utópico,³² en el texto de 1966, y ya abiertamente en el seminario sobre Pablo, la escisión entre historia y salvación que propugna la gnosis, en ello afín al pensamiento paulino, explicaría su remisión de la liberación frente a la teología política imperial no tanto a la acción revolucionaria cuanto a la estancia en la interioridad: frente a un mundo experimentado como ámbito de un orden tiránico e inflexible, sólo el *pneuma* interior del hombre justificaría la libertad, teniendo como consecuencia mundana el anarquismo y el libertinaje.³³ Desde estas premisas se comprende la afinidad espiritual que Taubes defiende entre la gnosis y el surrealismo, unidos por su defensa de la interioridad y la poesía como únicas formas de resistencia frente a un mundo hostil. Se trata del mundo posterior a la Primera Guerra Mundial, un mundo devenido en jaula de hierro que, para Taubes, explica sobradamente la recidiva gnóstica y el fin de la estructura de sentido que llamamos Edad Moderna. La falta nihilista de mundo propia de la experiencia surrealista constituiría, a su juicio, la repetición en la modernidad de la falta nihilista de mundo de la gnosis de la Antigüedad tardía.³⁴

Llegados aquí es posible atisbar que el enemigo, para Taubes, no va a ser tanto un imperio concreto, una política concreta; el enemigo posee proporciones metafísicas: se trata de la propia fractura entre el hombre y el mundo —remedo de la previa separación gnóstica entre Dios y el mundo—, que causa el autoextrañamiento del hombre. La separación de naturaleza y redención es el hilo conductor de la línea interna del judaísmo en la que ubica a Pablo, a la gnosis, a Marción y a Benjamin (a

³² J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 29–31.

³³ J. Taubes, “Notas sobre el surrealismo”, p. 146. Otro filósofo relevante en este contexto, Eric Voegelin, había ofrecido pocos años antes un análisis del gnosticismo que, si bien reconocía su dimensión de interiorización de lo divino, también lo hacía fundamento de la teología civil hobbesiana. Cfr. E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, pp. 191, 194, 208. Sobre el tratamiento de la gnosis en Taubes, cfr. C. Colpe, “‘Das eschatologische Widerlager der Politik’. Zu Jacob Taubes’ Gnosisbild”; Th. Macho, “Moderne Gnosis? Zum Einfluß Simone Weils auf Jacob und Susan Taubes”.

³⁴ J. Taubes, “El éxodo de la jaula de hierro o una disputa sobre Marción, entonces y ahora”, pp. 184 y ss.; *id.*, “Sobre la particularidad del método teológico...”, pp. 243–245; *id.*, “Notas sobre el surrealismo”, pp. 145, 148. Blumenberg cuestionó la equiparación del surrealismo y la gnosis sosteniendo que ésta no conocía las formas de reacción de la protesta y la revuelta, y que la modernidad es la única época que ha logrado superar la desvalorización gnóstica de las instituciones temporales. Véase “Notas sobre el surrealismo”, p. 161.

Kant y a Freud incluso); todos comparten una interpretación nihilista del mundo según la cual entre naturaleza y cultura/historia no cabe una articulación definitiva. De ahí que, en una tardía carta a Schmitt, Taubes señale que la enfermedad que destruyó el Leviatán no se debió a Spinoza, como él defendió en los años treinta, sino al mensaje mesiánico de Pablo.³⁵

3. *Crítica de la filosofía de la historia*

El reconocimiento del carácter secularizado de la filosofía de la historia es paralelo, en Taubes, al cuestionamiento de dicha filosofía de la historia. Dicho cuestionamiento se sustancia en la propuesta de una nueva filosofía de la historia. También en este caso (o sobre todo en él) se evidencia la funcionalidad del *topos* teórico de lo mesiánico con el fin de cuestionar, a la vez, tanto la comprensión progresista y dialéctica de la historia como la igualmente secularizada teología política que le es afín. De este modo, lo mesiánico aparece como una nueva filosofía de la historia a la par que como una nueva teología política (una en la que se disuelve el vínculo de fundación violenta de lo político).

Esta funcionalidad de (lo implicado en) la categoría de lo mesiánico se explica por las diferentes experiencias aprehendidas e inducidas por ella. Básicamente la de cumplimiento (desactivación, interrupción, defundamentación, cuestionamiento...) del *nomos*. La idea de cumplimiento revela de este modo tanto su carácter ontológico y jurídico, como su remisión a lo temporal, a la historia.

El reconocimiento del carácter secularizado de la filosofía de la historia y el cuestionamiento de ésta, si bien constituye un eje que vertebrata toda la obra de Taubes, ya se muestra explícitamente en *Escatología occidental*. En esta medida, también la categoría de cumplimiento tiene un destacado protagonismo en este primer libro.

La relevancia de la tesis defendida por Taubes en 1947 (de hecho, *Escatología occidental* tiene origen en su tesis de doctorado) se atisba mejor al reparar en que el ensayo que ha situado a Karl Löwith como el más grande auspiciador y defensor del teorema de la secularización aplicado a la filosofía de la historia, *Meaning in History*, se publicó en 1949. Análogamente, sólo hasta 1954 Reinhart Koselleck publicó el primer libro en el que se alude al mismo asunto, *Crítica y crisis*, igualmente una tesis doctoral. Y dos años antes había aparecido *La nueva ciencia*

³⁵ J. Taubes, "Carta a Carl Schmitt", p. 183.

de la política, de Eric Voegelin, en la que muchas de las reflexiones de Taubes están presentes.

En *Escatología occidental*, el filósofo judío identifica como clave de la historia de Occidente la exigencia de cumplimiento que, a su juicio, es propia de la apocalíptica judía. A diferencia de Löwith, que remite a una secularización del cristianismo la filosofía de la historia progresista, la esencia de la escatología se halla, según Taubes, en la apocalíptica judía (en la que incluye al Jesús histórico), que impregna toda la historia occidental.³⁶ Pero coincide con Löwith, frente a Blumenberg y Marquard, en defender que la modernidad no ha abandonado la teología de la historia. En concreto, sostiene el carácter secularizado de la filosofía idealista de la historia, progresista y dialéctica, y cuyo representante máximo es Hegel. Es lo que trata de demostrar en el tercer y cuarto libros de *Escatología occidental*, a saber, la presencia, en categorías teológicas y filosóficas, de la fórmula apocalíptica “el reino de Dios sobre la tierra”, declinada ya como desilusión y diferimiento, ya como activismo revolucionario.³⁷ Su argumento pasa por presentar a Joaquín de Fiore como superador de la escatología individualista de Agustín, que legitima la Iglesia como poder actualizante de cumplimiento y sostén de la historia. Joaquín inmanentiza o historiza el cumplimiento (y a las propias personas de la Trinidad), poniendo el germen de la idea de cumplimiento histórico que desarrollará Hegel.³⁸ También posteriormente, en un texto de 1954, defenderá que el espíritu universalista de la ciencia moderna constituye una secularización de la inteligencia *spiritualis* de la tercera edad joaquinista, lo cual es evidente al máximo en la filosofía de la historia progresista del idealismo, que comprendió la divinidad como economía y movimiento.³⁹

Pero ya en *Escatología occidental* aparece la tesis que sostendrá siempre a propósito de la teología moderna secularizada de la historia: la

³⁶ J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 36–45, 58–61, 67–84, libros III y IV (especialmente las pp. 115–121). El vínculo entre lo judío y el tiempo se piensa a la manera de Weber, para quien lo propio del ser judío es la extrañeza, la ausencia de identidad natural; de ahí que no sea la ocupación de un territorio lo que funda su *nomos*, sino una alianza sostenida en la promesa, en el tiempo. *Ibid.*, pp. 38, 46 y s.

³⁷ *Ibid.*, especialmente las pp. 58–64, 106–110, 115–121, 126 y s., 156–159.

³⁸ *Ibid.*, pp. 121–131, 191–208.

³⁹ J. Taubes, “Dialéctica y analogía”, p. 219. En este texto sostiene que el principio de la historia que se vuelve dominante en la Edad Moderna se remonta a la temporalización neoplatónica de la realidad, determinante a su vez de la interiorización de la escatología en Agustín y en Joaquín de Fiore, de donde se traslada a la obra de los espirituales franciscanos, y de allí a la de Böhme, Fichte, Schelling o Hegel, entre otros.

idea de cumplimiento, de fin, no equivale a su declinación o comprensión futurista tal como se da en la dialéctica hegeliana, que concluye con la reconciliación y la autoconciencia. El cumplimiento apocalíptico no adviene al final de la historia, sino en el propio interior del tiempo; el fin del tiempo transforma a éste desde dentro, y consiste propiamente en su supresión, en una desviación interior que evidencia que el tiempo no coincide consigo mismo, ya que está atravesado por algo que lo interrumpe: la eternidad.⁴⁰

La originalidad de Taubes pasa por sostener que esta nueva experiencia del tiempo constituye una aportación que singulariza al cristianismo de los orígenes, que es propiamente su núcleo teológico. El factor determinante de ella fue el retraso de la parusía, que da origen a la historia en cuanto tiempo del hombre.⁴¹ La dialéctica hegeliana —y con ella toda la modernidad y la propia Iglesia— habría abandonado tal experiencia de una temporalidad mesiánica al historizar (al totalizar) el *eschaton*. No sucede así en el caso de Pablo. Ya en 1947, y anticipando la tesis del seminario que impartió días antes de morir, localizó en el apóstol una reflexión sobre la experiencia del tiempo del fin totalmente opuesta a la reconciliación dialéctica, pues reconoce la tensión entre el aún no del fin (esto es, el carácter natural del mundo) y el presente del mismo en la fe (su dimensión sobrenatural).⁴² Se trata de la misma experiencia antidialéctica que sostiene el rechazo de cualquier reconciliación con el mundo en el gnosticismo primitivo.⁴³ Pero también es la experiencia que en gran medida sostiene el pensamiento de Kant, Kierkegaard o Freud. La tesis original de Taubes en este punto pasa por identificar en Kant una visión escatológica de matriz paulina, no conciliativa y antihegeliana. Su argumento es que en Kant el drama escatológico se traslada al interior del sujeto, escindido entre naturaleza y libertad, fenómeno y noúmeno.⁴⁴

⁴⁰ J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 23, 27.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 93–96, 110.

⁴² *Ibid.*, pp. 84–93. Stimilli subraya la influencia de Bauer y Otto Petras en la interpretación del retraso de la parusía y del pensamiento paulino sobre el evento mesiánico. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, p. 60.

⁴³ J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 47–54.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 132, 137–142, 148. También en Freud, que comparte con la religión el objetivo de liberarse de la culpa originaria, localiza Taubes la presencia de la comprensión no conciliativa de lo escatológico propia de Pablo. *Cfr.* J. Taubes, “Psicoanálisis y filosofía”, pp. 369–381; *id.*, “La religión y el futuro del psicoanálisis”, pp. 387 y s. Muy al contrario, la teología de Barth (*Carta a los romanos* y *Dogmática eclesíástica*) y la de Tillich (*Teología sistemática*) tienen a su juicio una estructura dialéctica y conciliadora, concluyendo en una apología del mundo de matriz hege-

Pero la figura que sobresale en Taubes como fuente de una reflexión sobre lo mesiánico en la que se aúna una nueva experiencia (y comprensión) del tiempo y un cuestionamiento de todo *nomos* (que se sustancia en la fundación de una comunidad identificada con la humanidad) es Pablo de Tarso. En sus textos la presencia de lo teológico en la política y en la historia difiere de la que sostiene la teología política y la dialéctica progresista, en la que el elemento teológico posee la funcionalidad del principio del poder. A Pablo es a quien Taubes recurre tanto en sus primeros escritos como en los últimos; de este modo, le sirve de clave explícita para establecer la continuidad de su pensamiento.

3. 1 . El tiempo mesiánico y el cumplimiento de la ley

Para poder diferenciar su perspectiva mesiánica, Taubes interpreta a Pablo desde las categorías de Benjamin, enraizándolo en el tronco del judaísmo. En la medida en que es un desafío a la ley (pues aunque no la niega, declara su cumplimiento), y la ley es el fundamento del judaísmo, el mesianismo formaría parte esencial del propio judaísmo, al modo de una crisis recurrente en su historia. Análogamente, interpreta las tesis sobre la historia de Benjamin desde las categorías de Pablo, alejándolas de una fuente meramente judía y vinculándolas al cristianismo.⁴⁵ La clave de su interpretación depende del concepto de cumplimiento (*Vollzug*). Una nueva exégesis del mismo va a permitirle redefinir el mesianismo judío y ubicar a Pablo en dicha tradición, transformando en la misma medida la comprensión del cristianismo primitivo. Dicha exégesis pasaba por analizar la filosofía de la historia implícita en la perspectiva mesiánica, demostrando que la interiorización de la idea de cumplimiento mesiánico posibilitada por Pablo abría la posibilidad de una comprensión de lo político y de la ley diferente tanto del rabinismo y del sionismo, como del *katechon* cristiano y sus variantes. La originalidad de Taubes pasa entonces por sentar las bases que permiten ubicar el mesianismo paulino en la tradición judía (herética) y delimitar la experiencia de vivir *post Christum*, esto es, vivir en el tiempo del cumplimiento, el tiempo del fin.

liana. Cfr. *id.*, “Teodicea y teología: un análisis filosófico de la teología dialéctica de Karl Barth”, pp. 229–239; *id.*, “Sobre la particularidad del método teológico...”, pp. 257 y s.

⁴⁵ Según Elettra Stimilli, nadie antes que él había individuado la fuente cristiana de las tesis benjaminianas sobre la historia. Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, p. 197.

La experiencia mesiánica que, a partir de los textos de Pablo y de Benjamin, Taubes tematiza como opuesta a la soberanía teológico-política, debe comprenderse ante todo como una experiencia del tiempo; en concreto, la experiencia del tiempo del fin, un tiempo distinto del tiempo natural homogéneo y afín a la tipología del *kairós*, esto es, el instante que rompe toda continuidad. En dicha experiencia del tiempo y de la historia como realidades con plazo perentorio hallaba Taubes su máxima afinidad con Schmitt, si bien la figura del *katechon* invocada por éste será interpretada por él en un breve texto dedicado al jurista como un signo de que la experiencia del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias.⁴⁶

Como ya expuso, según hemos visto, en *Escatología occidental*, la experiencia mesiánica del tiempo constituye propiamente una transformación presente del tiempo desde su interior que impide toda conciliación y muestra la futilidad de las mediaciones. En esta medida, tal experiencia del tiempo permite definir una nueva modalidad de resistencia frente al imperio. Dicha resistencia pasa por la sugerencia de una vida en la que se considera cumplida (no negada ni sustituida) toda ley. Dicho de otro modo: Taubes configura una filosofía de la historia determinada por la experiencia mesiánica, y ello con el objetivo de derribar los pilares de la comprensión teológico-política de la soberanía que late tras la idea de *katechon*. Fin de la historia y fin de la soberanía aparecen entonces como las dos caras de una misma experiencia mesiánica, que no es sino la experiencia del cumplimiento de la ley. De esta manera, hace trabajar lo teológico no en favor de lo político (fundándolo), sino en contra (cuestionándolo).

A partir de aquí hemos de plantear dos cuestiones con el fin de clarificar lo implicado en la exégesis que hace Taubes de Pablo y, en esta medida, en su crítica del *nomos* soberano y de la filosofía de la historia. En primer lugar, analizaremos en qué consiste la experiencia mesiánica de cumplimiento con la que el cristianismo primitivo nombró su experiencia del tiempo del fin. En segundo lugar, y muy relacionado con lo anterior, veremos qué implica políticamente dicha idea.

Respecto de lo primero, el objeto de la experiencia y de la vida *post Christum* es la anticipación del tiempo del fin en el presente de la fe, esto es, la irrupción del *eschaton*, de la eternidad, en el tiempo histórico, lo cual transforma toda condición humana. Según Taubes, al introducir una experiencia del tiempo como realidad a término, la revelación

⁴⁶ J. Taubes, “Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución”, pp. 165, 168 y s.

judeo-cristiana permite experimentar la temporalidad como tal, la historicidad.

Taubes analizó la nueva filosofía de la historia implicada en tal experiencia mesiánica en un artículo de 1984 dedicado a Benjamin. Allí defendió que la teología a la que se alude en la primera tesis se identifica con el mesianismo, subrayando la relevancia de la categoría de instante o tiempo presente (*Jetztzeit*) para atisbar lo implicado en la experiencia mesiánica. Que dicha experiencia esté diferenciada por el concepto de cumplimiento significa que se trata propiamente de la experiencia de la supresión del tiempo, que es principio de muerte. La redención mesiánica no sería entonces una revolución al final de la historia, sino una diseminada en el interior de la historia, de ahí que sea posible en todo momento.⁴⁷ Frente a la noción mítica de progreso, que se sostiene sobre un concepto de historia entendido como despliegue de lo “siempre igual” a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío, para Benjamin el concepto clave del materialismo histórico es el de actualización del pasado en el presente. Cada instante está cargado de memoria y de esperanza, y porta en él mismo su propio juicio; de ahí que la redención pueda acaecer en cada momento. El *Jetztzeit* abre el pasado mediante el recuerdo permitiendo que el presente adquiera sentido; por ello constituye un tiempo de ruptura en cuanto detención de la sucesión y de la continuidad, una irrupción repentina e imprevista de otra realidad en el seno mismo del tiempo, al modo de una desviación interior que evidencia la no coincidencia del tiempo consigo mismo. Que el apocalipsis se dé en el presente significa, pues, que es el tiempo mismo el que es juzgado. Y ello implica que se hace posible su condena, esto es, su interrupción. Una interrupción románticamente vehiculada en la obra de arte, o en la banalidad más profana.⁴⁸

Si, como apunta Benjamin en la tesis VIII, lo mesiánico significa un estado de excepción efectivo, esto es, una situación en la que la ley ha sido completa y definitivamente cumplida, ¿de qué política es índice y factor tal experiencia mesiánica?

Las categorías que deben guiar una respuesta son las de nihilismo y anomía. Si bien es cierto que en el seminario sobre Pablo sostuvo, frente

⁴⁷ J. Taubes, “*Le Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin”, pp. 78, 80, 83. Sobre el tiempo como “príncipe de la muerte”, *cfr. Escatología occidental*, pp. 22 y s.

⁴⁸ J. Taubes, “*Le Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin”, pp. 84, 98. Alude al arte como irrupción de la eternidad en el presente en *Escatología occidental*, p. 27. Para un análisis de este tema, *cfr.* S. Mosès, “*Messianisme du temps présent*”, pp. 236–240; J.-O. Bégot, “*Au rendez-vous de l’histoire. Sur le messianisme critique de Benjamin*”, pp. 75–83.

a la lectura de Buber, que el pensamiento paulino apunta a una nueva alianza que acaece en la interioridad de la fe,⁴⁹ ello no significa que carezca de consecuencias externas; antes bien, implica (y es implicada por) la desvalorización de la acción y de la historia, la inadecuación de todo obrar —y, en esta medida, la apertura a lo posible—. Para Taubes, la interiorización de la experiencia mesiánica está, pese al carácter espiritual de sus instrumentos, en relación de tensión con el mundo.⁵⁰ Ésta es la revolución iniciada por Pablo y continuada por Marción. El texto clave es el anuncio mesiánico de la Epístola a los Romanos, que Taubes considera una auténtica declaración *política* de guerra a los césares y, más en general, una crítica de la “apoteosis del *nomos*” imperante tanto en la mentalidad pagana como en la judía: “el *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* a la cruz”.⁵¹

Lo que explica la dimensión política de la experiencia mesiánica radica en su capacidad de hacer históricamente efectiva la contingencia a la que la ley está originaria y esencialmente expuesta, y que Taubes interpreta en términos del arbitrio absoluto del *nomos*, de su desnuda violencia autolegitimante. En este sentido, vivir *post Christum* es vivir una vida en la que la ley está ya efectivamente cumplida y, en esta medida, es vivir una vida en permanente estado de excepción (de la ley). Es la comprensión schmittiana de la soberanía a partir de la fuerza que se da en la decisión sobre lo excepcional la que Taubes, interpretándola desde la lectura que hizo Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt*, proyecta sobre la teología de las epístolas a los Romanos y a los Corintios. Con tal gesto hermenéutico, la fuerza (*Gewalt*) legitimante se nos muestra como causa de la debilidad, de la contingencia, de la arbitrariedad y la desfundamentación de toda ley.

Del mismo modo, y a la inversa, desde tales claves paulinas (y marcionitas)⁵² interpreta la tesis de Benjamin sobre el nihilismo como política mundial. En la divergencia entre orden mesiánico e histórico, que Benjamin postuló en el temprano *Fragmento teológico-político*, descubre

⁴⁹ J. Taubes, *La teología política de Pablo*, pp. 21, 25. La obra de Buber es *Dos modos de fe*.

⁵⁰ J. Taubes, “Il prezzo del messianesimo”, p. 39; *id.*, “Walter Benjamin: un marcionita moderno? . . .”, p. 69; *id.*, “Teología y teoría política”, p. 267.

⁵¹ J. Taubes, “Lecturas. Pablo y Moisés. . .”, pp. 31, 38 y s. La misma perspectiva en *Escatología occidental*, p. 93.

⁵² Según Taubes, Benjamin habría tomado de Bloch (en sintonía a su vez con las concepciones de Marción y de Joaquín de Fiore) la idea de una teocracia espiritual o mística. De ahí que afirme que es preciso considerarlo un marcionita moderno. Cfr. J. Taubes, “Walter Benjamin: un marcionita moderno? . . .”, pp. 61, 71.

Taubes el nihilismo presente en Romanos 8. La vida mesiánica implica una relación de cumplimiento con el mundo. El sentido de tal relación procede de una actitud concreta: el vivir “como si no” (*hos me*). Y el concepto benjaminiano de nihilismo sería afín a esa fórmula presente en las epístolas a los Corintios y a los Romanos. Es la caducidad de la *morphé* de este mundo lo que motiva una política mundial nihilista. Leyes y situaciones mundanas quedan desactivadas, inoperantes, en la vida mesiánica, que es una experiencia ya presente.⁵³ Es la fe la que lleva a cumplimiento la ley en la forma del amor (esto es: de la comunidad identificada con la humanidad), revelando plenamente lo ilegítimo de todo poder constituido en el tiempo mesiánico.

4. *Ni retrasar ni acelerar el final: vivir en él*

A partir de una original recepción de argumentos procedentes de Pablo y de Benjamin, Taubes logró movilizar las categorías y las tesis de Carl Schmitt, que asume como presupuesto, contra ellas mismas. En tal itinerario hermenéutico queda renovada no sólo la interpretación de las ideas de dichos autores, sino también realidades de más alcance, como las propias tradiciones teológicas judía y cristiana, algunas de cuyas interpretaciones y versiones han sido silenciadas sistemáticamente por sus respectivas configuraciones institucionales.

Dadas estas circunstancias, el pensamiento de Taubes permite hacerse cargo de los complejos vínculos existentes entre filosofías que, por lo demás, son profundamente divergentes en sus propuestas. A este respecto, hay una clave que permite explicar tanto la afinidad entre ellas como el hecho de que Taubes pudiese abrazarlas todas y así aumentar su inteligibilidad. Mérito suyo es el haberla explicitado. Se trata del convencimiento acerca del carácter finito de la historia, esto es, la visión escatológica del tiempo. En ello coincidía con Schmitt (tanto como con Benjamin y, por supuesto, con Pablo). Pero sólo en eso, ya que su sugerencia difiere radicalmente de la estrategia que usó Schmitt para compatibilizar su perspectiva escatológica (para la que el presente es indiferente) y su conciencia histórica.

⁵³ J. Taubes, “Efectos. Pablo y la modernidad...”, pp. 85–89. Stimilli, quien señala la similitud con la interpretación fenomenológica que hace Heidegger de Pablo en *Introducción a la fenomenología de la religión*, rechaza que la antítesis marcionita entre historia y salvación equivalga, como sostiene Taubes, a la divergencia que Benjamin establece entre lo profano y lo mesiánico. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, pp. 241–246. Una tesis análoga se encuentra en R. Mate, “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas”, pp. 53–63.

En efecto, la sugerencia de Taubes no pasa por el retraso (mediante la política) de la parusía y sus efectos anómicos. Pero tampoco por su aceleración. Y ello por dos razones fundamentales: porque cualquier revolución que pretenda sustituir un *nomos* por otro participa de la misma lógica soberana y teológico-política (a su juicio, si no se interioriza la idea mesiánica y se pretende ingresar en la historia se llega al abismo)⁵⁴ y, en segundo lugar, porque es innecesario. Como hemos visto, las consecuencias nulificantes y deslegitimadoras que se desprenden de la experiencia y la conciencia mesiánicas están ya operativas. Ésta es la razón por la cual el apocalipticismo de Taubes, en la medida en que invita a vivir la vida haciendo en el presente la experiencia del final, legitima la viabilidad de una comunidad no constituida en torno al derecho o a la sangre, esto es, una comunidad que —como la paulina— de hecho vive ya la vida mesiánica. Todo ello explica que sólo el nihilismo constituya la política adecuada a una situación generalizada de rebasamiento de la ley, de estado de excepción efectivo (*wirklich*). Un nihilismo que es a la par índice y factor del abismo que existe entre el orden profano y el salvífico-mesiánico.

Llegados aquí es preciso plantear, con el fin de calibrar la pertinencia de este pensamiento para la política efectiva, ¿qué estatuto, qué criterio y qué potencial tiene una comunidad que, por constituirse en torno a la experiencia mesiánica, considera cumplido todo *nomos* y toda jerarquía, localizando la fuente de la liberación en un plano distinto de la historia y, en general, de lo que pueden los hombres? Dicho de otro modo: ¿en qué medida es factor político un pensamiento que, como el de Taubes, se declara afín a la crítica que lanzó Overbeck al cristianismo a propósito de su relación con la historia y su contradicción con la espera escatológica?⁵⁵

A este respecto, aunque Taubes reconoció las dificultades para generar un programa de acción a partir de la experiencia mesiánica (explícitamente señala, por ejemplo, que las protestas revolucionarias de la gnosis y del surrealismo terminan en una *révolte pour la révolte*, o que la política de método nihilista destruye el mundo viejo, pero no puede construir uno nuevo salvo en la imaginación),⁵⁶ también sostuvo que los instantes extáticos deben ser evaluados para ver si están cerrados en

⁵⁴ J. Taubes, “El prezo del messianesimo”, p. 44. Es lo que a su juicio traslucen las versiones social y nacional del mesianismo decimonónico. *Cfr. id.*, “Martin Buber y la filosofía de la historia”, pp. 57 y s.

⁵⁵ J. Taubes, “El desencantamiento de la teología: sobre un retrato de Overbeck”, p. 193.

⁵⁶ J. Taubes, “Notas sobre el surrealismo”, pp. 153 y s.

sí mismos o si *traen consecuencias que crean tiempo y espacio social*.⁵⁷ Por todo ello, si incluso la teología, que pretende ser totalmente apolítica y que concibe lo divino como lo totalmente extraño, puede tener implicaciones políticas, entonces es legítimo plantearse si la comunidad que vive “en” y “por” la experiencia mesiánica influye de algún modo en la política, y de qué modo.

Para responder estas cuestiones es útil diferenciar dos dimensiones encerradas en la idea de una comunidad y una experiencia mesiánicas. Se trata de las dimensiones de índice y de factor. La categoría de lo mesiánico recoge una serie de experiencias, constituyéndose en índice de las mismas, pero a la vez es factor de otras, siendo así un principio de ellas. Lo primero debe conducirnos a presentar el pensamiento de lo mesiánico como constitutivo de una singular historia de los conceptos políticos modernos. Lo segundo nos llevará a valorar su utilidad para la política, esto es, su contribución (o inutilidad) para responder a la pregunta, perentoria y acuciante, de “¿qué puede hacerse?” Como veremos, ambas dimensiones están estrechamente relacionadas y se sostienen mutuamente.

4.1. Una historia de los conceptos políticos modernos

El carácter de índice de lo mesiánico puede comprenderse en dos sentidos. El primero tiene que ver con el hecho de que sea ahora cuando broten pensamientos centrados en la experiencia mesiánica; el segundo está esencialmente relacionado, a saber, el hecho de que dichos pensamientos de lo mesiánico constituyan ellos mismos una determinada historia de los conceptos políticos modernos.

Hemos comprobado que la obra de Taubes incorpora una genealogía de algunos conceptos fundamentales de la política moderna en la que sostiene la fecunda e ininterrumpida presencia de elementos mesiánicos. En la misma constelación teórica es constatable un *revival* del *topos* teórico de lo mesiánico (y lo paulino) en cierta filosofía política contemporánea; cabría citar, entre otros, los nombres de Derrida, Badiou, Negri, Agamben, Žižek, etc. Lo mesiánico se nos presenta como una forma renovada de la vieja experiencia de la finitud del tiempo, como una forma de trascendencia ni sustancial ni confesional. En este sentido, podría decirse que los pensamientos de lo mesiánico pretenden hacer justicia a un trascendental humano (determinada experiencia de la temporalidad, de la espera, de la promesa y de la relación con el acontecimiento) que no es atendido por la política científica (ni por

⁵⁷ J. Taubes, “Martin Buber y la filosofía de la historia”, p. 69.

la ciencia de la política). Lo mesiánico se revela entonces como índice de una experiencia universal del acontecimiento: por ejemplo, el del exceso que se da en una exigencia de justicia singular más allá de toda legalidad, o el vehiculado en las experiencias de prometer y esperar. Pero también el del exceso en que consiste (o a que se reduce) toda revolución en cuanto quiebra y liberación del tiempo homogéneo y vacío.⁵⁸ Podría decirse, en suma, que lo mesiánico es índice (sobre todo en una época de saturación de noticias sobre el desastre) de la renovada necesidad que tiene la esperanza humana de no saberse sistemática e inexorablemente aplastada.

Este carácter de índice de una época que acompaña a lo mesiánico se sostiene en (y a la vez es sostén de) una determinada historia de los conceptos políticos; una historia que trata de remitir los conceptos a las experiencias, y viceversa; una historia que desarrolla lo implicado en el viejo y ambiguo teorema de la secularización, intentando establecer cierta continuidad entre determinados conceptos y *praxis* políticas premodernas y nuestro presente. De este modo estos pensamientos de lo mesiánico no sólo pueden considerarse índice de una determinada condición trascendental de la experiencia humana, sino comprenderse a sí mismos mediante su vinculación con una tradición.

Hemos comprobado que desde su temprana obra *Escatología occidental* Taubes asumió una perspectiva histórico-conceptual que defendía el fundamento y origen teológico de los conceptos modernos, especialmente los políticos y los propios de la filosofía de la historia. Las ambiciosas continuidades que estableció entre, por ejemplo, el mesianismo paulino y el benjaminiano, o entre el gnosticismo marcionita y el surrealismo, así como su defensa del carácter secularizado de la filosofía de la historia moderna, reelaboración de la primitiva teología de la historia, son afines y consistentes con tesis más recientes que ratifican la presencia de elementos mesiánicos premodernos en el núcleo de la dialéctica hegeliana y, en esta medida, en toda la modernidad.⁵⁹

Quien ha llevado más lejos la reflexión sobre el teorema de la secularización en su capacidad para conformar una historia de los conceptos políticos modernos es un autor elogiado por Taubes:⁶⁰ Reinhart Koselleck. Ya a finales de los años cincuenta sostuvo que la experiencia de la

⁵⁸ Para un análisis de ello, *cfr.* J. Derrida, *Espectros de Marx*, pp. 73, 79, 88 y s., 104, 187 y ss.; *id.*, “Marx e hijos”, pp. 247–306; F. Merlini, “Le Temps qui nous est donné. L’histoire à l’épreuve de la révolution”, pp. 229–243.

⁵⁹ Véase, por ejemplo, G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 101; G. Bensussan, *Le Temps messianique*, pp. 68–84; R. Esposito, *Immunitas*, pp. 14 y s., 68–88, 93.

⁶⁰ J. Taubes, “Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución”, p. 161.

aceleración propia de los tiempos modernos demandó un concepto de tiempo histórico como realidad diferenciada, lo que a su vez determinó el surgimiento de la filosofía de la historia, que él interpreta como una secularización de las expectativas apocalípticas.⁶¹ En este sentido, la planificabilidad y factibilidad de la historia, presupuesto de la filosofía de la historia del idealismo, sería una experiencia genuinamente moderna pero que evidenciaría igualmente una deuda imborrable con lo premoderno. Ello permite a Koselleck, tanto como a Taubes, establecer grandes genealogías, así como identificar aporías y problemas comunes a lo moderno y a lo premoderno. Ciertamente, tal gesto hermenéutico implica un nivel de abstracción que, en el caso de Taubes, pasó por el profuso empleo que hizo del lenguaje mítico y teológico, capaz a su juicio de identificar rasgos del hombre antes que otros saberes.⁶² Si bien él mismo no está exento de elementos problemáticos, también ostenta grandes virtudes y potencialidades.⁶³ Éstas se revelan en la atención al presente que priorizaron ambos pensadores: si la posición de Koselleck puede sintetizarse remitiéndola a la fórmula “toda historia fue, es y será historia del tiempo presente”,⁶⁴ en el caso de Taubes, su voluntad por combatir el historicismo fue paralela a su defensa de la insuperabilidad del presente como *locus* “desde el que” y “para el que” se escribe la historia. Para él, como para Benjamín, el pasado no es un depósito disponible, sino que sólo nos es accesible a través del presente, que también está en continuo movimiento.⁶⁵

4.2. La comunidad mesiánica

La dimensión política del pensamiento mesiánico propuesto por Taubes no se agota en su carácter de síntoma o de índice —con ser ello, como

⁶¹ R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, pp. 20, 239; *id.*, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, pp. 13 y ss., 36 y s., 64, 138, 253, 344 y ss., 351 y ss.; *id.*, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, p. 46 y s., 55, 58.

⁶² J. Taubes, “Sobre la particularidad del método teológico...”, p. 245.

⁶³ Su interlocutor Kracauer las sintetizó magistralmente: “esa enorme distancia del material, que hace cuestionables las comparaciones de estructuras que aquí se debaten, también les permite ejercer una función reveladora. Vistas desde gran altura, nos recuerdan fotos aéreas; como éstas, revelan algunas configuraciones del amplio paisaje que abarcan, que habitualmente no vemos” (J. Taubes, “Notas sobre el surrealismo”, p. 156).

⁶⁴ R. Koselleck, “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales”, p. 119.

⁶⁵ J. Taubes, “*Le Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin”, pp. 91–95.

hemos visto, muy relevante—. El pensamiento mesiánico es (o pretende ser) algo más que una mera contribución a una historia de los conceptos políticos modernos.

Para analizar esta otra virtud de lo mesiánico, su dimensión de factor directo o agente político, es útil fijarse en sus reiteradas referencias al gnosticismo, siempre elogiosas y tendentes a subrayar su idoneidad para la situación política presente. La razonabilidad (y actualidad) que Taubes atribuye al gnosticismo de Marción (al igual que al pensamiento de Pablo y de Benjamin) pasa primero y de forma explícita por lo implicado en su defensa de la interiorización de la salvación, a saber, que “no hay salvación para la historia y la salvación no tiene historia”.⁶⁶ Que para Taubes, como para Benjamin, la cultura se apoya en la barbarie parece coherente en un pensador que, por reducir lo político a su comprensión schmittiana, debió renunciar a cualquier tipo de reformabilidad o mejora, hallando en cambio como únicas alternativas sugerencias englobables bajo el rótulo de nihilismo: la maldad de los poderes del mundo es tal que sólo cabe el refugio en el proceloso mundo interior, ya que en él el tiempo se puede suspender, y ello hace posible la salvación (que, por lo demás, parece reducirse a dicha suspensión).

Como vimos anteriormente, en la medida en que la experiencia mesiánica es una experiencia de interrupción del tiempo homogéneo y vacío, implica una vida en la que son igualmente interrumpidas todas las condiciones, jerarquías y propiedades, una vida *como si no*. Lo decisivo es que ello también afecta las pretensiones identitarias de todo sujeto, que son incompatibles con la vida mesiánica. Por eso la experiencia mesiánica abre el espacio de la comunidad, de la hospitalidad, del amor. Ya en *Escatología occidental* esta secuencia subyace como fundamento del universalismo paulino. Frente a los extremos de la abstracción universalista del *nomos* y del comunitarismo etnicista, Pablo permite pensar una comunidad constituida en torno a una alianza mediada por la fe en un acontecimiento. El amor invocado en las epístolas a los Romanos y a los Corintios se nos muestra entonces como índice, pero también como factor, de una comunidad que ha superado (que ha cumplido) la ley. La razón es que el amor no es sino la confesión de

⁶⁶ J. Taubes, “El éxodo de la jaula de hierro o una disputa sobre Marción, entonces y ahora”, p. 188. Ya en *Escatología occidental* Taubes vinculó la apocalíptica y la gnosis a partir de la experiencia de la extrañeza, de la fractura entre el hombre y el mundo. Ello explica que para la gnosis la salvación no equivalga a la integración de todo el cosmos y sus leyes, ya que es imposible reconciliarse con lo existente. *Cfr.* J. Taubes, *Escatología occidental*, pp. 47 y ss.

ser necesitados, de que “yo no soy un yo, sino que nosotros somos un nosotros”.⁶⁷

La idea de una comunidad que tiene en el amor su *praxis* propia es coherente con la deslegitimación radical de todas las instituciones humanas que se desprende del evento mesiánico. Si la acción humana es impotente para procurar liberación alguna, que antes bien retrasa, entonces sólo será legítima una acción que constitutivamente trascienda toda ley y toda previsión, todo programa y toda productividad: el amor. En múltiples textos Taubes ha mostrado la heterogeneidad del amor respecto de la teología política, así como su paralela afinidad con la democracia.⁶⁸ En este sentido, su pensamiento mesiánico puede considerarse una sugerencia de cuál es la única presencia de lo teológico que debería tener cabida tras Auschwitz: el anuncio mesiánico, esto es, el anuncio del cumplimiento de la ley y la sugerencia de un tipo de comunidad en la que son posibles otros vínculos, “puesto que la ley no es justamente lo primero y lo último; porque ‘incluso’ hay entre hombre y hombre relaciones que ‘sobrepasan’ la ley, que la ‘superan’: el amor, la misericordia, el perdón”.⁶⁹

Ni *Gemeinschaft* ni *Gesellschaft*; Taubes se hace eco de una experiencia comunitaria que se sitúa más allá de cualquier modalidad étnica pero que, a la vez, difiere igualmente de la mera reunión procurada por el *nomos* jurídico-político. Su funcionalidad política pasa por el cuestionamiento del totalitarismo teológico-político, pues, como él mismo señala explícitamente, sin diferenciar entre un dentro y un fuera de lo político nos falta el aire que respirar y “quedamos entregados a las manos de los tronos y las potencias que ya no saben nada de un más allá en este cosmos ‘monista’”.⁷⁰ La comunidad mesiánica es, en este sentido, profética, ya que anuncia cierta exterioridad de lo político que llama nuevamente a lo político.

5. Conclusión

Llegados aquí, ofreceremos un juicio sobre la relevancia filosófica y política del pensamiento de Taubes diferenciando dos aspectos: su anticipación (y, en muchos casos, determinación) de determinadas tesis pre-

⁶⁷ J. Taubes, “Efectos. Pablo y la modernidad...”, p. 70; *id.*, “Lecturas. Pablo y Moisés...”, p. 67.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, J. Taubes, “On the Symbolic Order of Modern Democracy”, p. 70.

⁶⁹ J. Taubes, “Carta a Armin Moler”, pp. 177 y s.

⁷⁰ J. Taubes, “La historia Jacob Taubes-Carl Schmitt”, p. 183.

sentes en filosofías políticas contemporáneas relevantes, y su reforzamiento de la idea de que una de las mayores contribuciones que puede ofrecer la filosofía a la política pasa por la elaboración de una historia de los conceptos políticos.

En igual dependencia tanto de argumentos de Schmitt y de Benjamin, como también de otros de Heidegger y Bataille,⁷¹ diversos filósofos contemporáneos han profundizado en lo que implica la experiencia de una comunidad heterogénea en relación con la soberanía teológico-política y, en esta medida, mesiánica. Aun a riesgo de no hacer justicia a las importantes diferencias existentes entre ellos, el pensamiento de la comunidad que hallamos en determinadas obras de Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Toni Negri, Jacques Derrida, Roberto Esposito o Giorgio Agamben, entre otros, comparte el cuestionamiento de la lógica inmunitaria que gobierna al sujeto en la clausura de su identidad, y ello como índice y factor de una experiencia comunitaria que elevan a rasgo esencial (una no esencialidad) del singular.⁷² Paralelamente, los pensadores invocados tienen en común el objetivo de una crítica de las *praxis* y los conceptos políticos modernos, y muy especialmente del de soberanía. Ello explica que todos se hayan empeñado, en una u otra medida, en la reconstrucción de una historia conceptual. Comparten igualmente (y ello evidencia su imborrable deuda con Schmitt y con Benjamin) una aguda consciencia de la aporía encerrada en la comprensión decisionista (performativa) de la legitimidad, lo cual los lleva a subrayar las consecuencias *desobstantes*, desestructurativas y deslegitimadoras que (a su juicio) se desprenden de la paradoja de que el fundamento del *nomos* sea externo a él y a lo que él justifica o inaugura (esto es: que el fundamento de la ley sea la pura y desnuda *Gewalt*), sugiriendo liberar dicha fuerza de su declinación jurídico-política. Comparten, por citar un último rasgo afín al pensamiento de Taubes, el recurso a un lenguaje abstracto y en ocasiones metafórico (en el que se incluye el teológico), como forma de analizar la política moderna y contemporánea, así como para aprehender la experiencia comunitaria mesiánica.

Frente a la política *sin resto*, que encierra la relación entre lo constituyente y lo constituido en un todo armonioso, estas reflexiones sobre

⁷¹ Las referencias fundamentales son M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §§ 25–27; *id.*, *Introducción a la filosofía*, pp. 94 y ss., 151 y ss.; G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*, pp. 60 y ss. Un análisis de ello en R. Esposito, *Immunitas*, pp. 7–11, 25–27; *id.*, *Communitas. Origine e destino della comunità*, pp. XVI y ss.

⁷² Para un análisis de este comunitarismo impolítico, *cfr.* A. Galindo, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*.

lo mesiánico pretenden recordar la existencia de unas exigencias y de unas potencialidades que, a la par que fecundan las instituciones, también las cuestionan y las espolean para hallar respuestas inéditas. Tal recordatorio permanente constituye un acicate para la renovación del orden constituido, que sólo reajusta sus reglas universales bajo la presión de situaciones singulares refractarias, esto es, con acontecimientos que portan la posibilidad de ser constituyentes.⁷³ Lo mesiánico puede entonces servir para aludir a ciertas *praxis* ciudadanas subversivas que cuestionan, espolean y dinamizan el derecho, o para imaginar determinadas posibilidades que, si bien jamás podrán estar completamente desvinculadas de nuestro presente (pues no queremos creer en conversiones), la confusión reinante nos impide ver su posibilidad. En este sentido, lo mesiánico no designa sino la condición de posibilidad de todo *nomos* (la posibilidad de lo posible, la performatividad pura, el desnudo poder constituyente) y, en este sentido, lo más propiamente político de la política. Y ello porque no se trata aquí de enfrentar la política a exigencias de tipo moral, sino propiamente de pensar la radical ausencia de fundamento de la democracia en la modernidad, lo que ello implica y lo que exige, a saber, una exigencia de fértil y renovado entrelazamiento entre lo constituido y lo constituyente.

Que, aun con su fragmentariedad, la obra de Taubes haya anticipado muchas de estas ideas, queda fuera de duda. Que en dicha obra, empero, no haya lugar para un tratamiento de las mediaciones que permitirían superar el totalitarismo de la soberanía teológico-política e identificar la experiencia comunitaria mesiánica, parece coherente en un pensamiento que, como el suyo, ha privilegiado la adopción de un punto de vista muy abstracto (el que le proporciona el recurso a las metáforas teológicas y míticas) como clave para establecer grandes continuidades histórico-conceptuales. Por ello, la relevancia política de pensamientos de lo mesiánico como el que desarrolló (y otros afines) no debe buscarse en el nivel de las mediaciones y los programas, sino preferentemente en la historia de los conceptos políticos modernos que propone, que constituye un imprescindible ejercicio de comprensión de las aporías que nuestras *praxis* y conceptos políticos han heredado de la modernidad —y, en su caso, de la premodernidad—. La funcionalidad que el teorema de la secularización adquiere en su obra permite problematizar la legitimidad y la lógica de los conceptos políticos modernos, de las unidades de acción que reflejan y de las que acuñan, y ello con el fin de comprender y encarar el presente de forma crítica. En este sen-

⁷³ Se desarrolla esta idea en M. Vanni, “Le Pli messianique du politique”.

tido, y aun con sus limitaciones y dispersión, el pensamiento histórico-conceptual de Taubes puede recuperarse con el fin de que contribuya a un tipo de intervención política cuidadosa en el uso del lenguaje y que trascienda la mera exhortación moral, habitualmente estéril y acrítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, “El mesías y el soberano. El problema de la ley en W. Benjamin”, en *id.*, *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa y E. Castro, Anagrama, Barcelona, 2008, pp. 261–281.
- , *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- , *El tiempo que resta*, trad. A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006.
- , *Estado de excepción*, trad. A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Alonso, Á., “La orientación mística del mesianismo en la cábala”, en Á. Alonso (coord.), *El mesianismo en el cristianismo antiguo y en el judaísmo*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 133–172.
- Bataille, Georges, *Lo que entiendo por soberanía*, trad. P. Sánchez y A. Campillo, Paidós, Barcelona, 1996.
- Bégot, J.-O., “Au rendez-vous de l’histoire. Sur le messianisme critique de Benjamin”, en Benoist y Merlini, *Une Histoire de l’avenir. Messianité et révolution*, pp. 65–84.
- Benoist, J. y F. Merlini, *Une Histoire de l’avenir. Messianité et révolution*, Vrin, París, 2004.
- Bensussan, Gerard, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Vrin, París, 2001.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997.
- , *Trabajo sobre el mito*, trad. P. Madrigal, Paidós, Barcelona, 2003.
- Buber, Martin, *Dos modos de fe*, trad. R. de Luis, Caparrós, Madrid, 1996.
- Cacciari, Massimo, “Derecho y justicia. Ensayo sobre las dimensiones teológicas y místicas de la política moderna”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, no. 30, 1990, pp. 53–81.
- Colpe, C., “‘Das eschatologische Widerlager der Politik’. Zu Jacob Taubes’ Gnosisbild”, en Faber, Goodman y Macho (comps.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, pp. 105–130.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, trad. J.M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1998.
- , “Marx e hijos”, en M. Sprinker (comp.), *Demarcaciones espectrales*, trad. M. Malo, A. Riesco y R. Sánchez, Akal, Madrid, 2002, pp. 247–307.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Turín, 1998.
- , *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Turín, 2002.

- Faber, R., E. Goodman y Th. Macho (comps.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001.
- Galindo, Alfonso, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, Res Publica, Murcia, 2003.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996.
- , *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid, 1999.
- Koselleck, Reinhart, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en *id.*, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. F. Oncina, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 37–71.
- , “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales”, en *id.*, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. D. Innerarity, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 115–133.
- , *Crítica y crisis del mundo burgués*, trad. R. de la Vega, Rialp, Madrid, 1965.
- , *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993.
- Löwith, Karl, “Del sentido de la historia”, en *id.*, *El hombre en el centro de la historia*, trad. A. Kovacsics, Herder, Barcelona, 1998, pp. 315–329.
- Macho, Th., “Der intellektuelle Bruch zwischen Gershom Scholem und Jacob Taubes. Zur Frage nach dem Preis des Messianismus”, en Faber, Goodman y Macho (comps.), *Abendländische Eschatologie*, pp. 531–544.
- , “Moderne Gnosis? Zum Einfluß Simone Weils auf Jacob und Susan Taubes”, en Faber, Goodman y Macho (comps.), *Abendländische Eschatologie*, pp. 545–560.
- Mate, Reyes, “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas”, en R. Mate y J.A. Zamora (comps.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 27–64.
- Mattern, J., “Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez Gershom Scholem, Jacob Taubes et Emmanuel Lévinas”, *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, no. 4, *Messianisme*, 2005, pp. 205–231.
- Merlini, F., “Le Temps qui nous est donné. L'histoire à l'épreuve de la révolution”, en Benoist y Merlini, *Une Histoire de l'avenir*, pp. 229–244.
- Meuter, G., *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Duncker und Humblot, Berlín, 1994.
- Monod, Jean-C., *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, París, 2002.
- Mosès, S., “Messianisme du temps présent”, *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, no. 4, *Messianisme*, 2005, pp. 232–254.
- Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*, trad. A. Andreu, Trotta, Madrid, 1999.
- Rivera, Antonio, “La secularización después de Blumenberg”, *Res Publica*, nos. 11–12, 2003, pp. 95–142.

- Schmitt, Carl, *Catolicismo y forma política*, trad. C. Ruiz Miguel, Tecnos, Madrid, 2000.
- , *La dictadura*, trad. J. Díaz, Alianza, Madrid, 1985.
- , *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. M. Herrero, Tecnos, Madrid, 1976.
- , “Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política”, en *id.*, *Teología política*, trad. F.J. Conde y J. Navarro, epílogo de J.L. Villacañas, Trotta, Madrid, 2009, pp. 61–133.
- , “Teología política”, en *id.*, *Estudios políticos*, trad. F.J. Conde, Cultura Española, Madrid, 1941.
- , *Teoría de la Constitución*, trad. F. Ayala, Editora Nacional, México, 1952.
- Scholem, Gershom, “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, en *id.*, *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. José Luis Barbero, Trotta, Madrid, 1998, pp. 111–117.
- Stimilli, Elettra, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- Taub, Emmanuel, “El precio de la historia. Frente al problema teológico político del mesianismo judío y la ley”, *Pensamiento de los Confines*, no. 26, 2010, pp. 43–52.
- Taubes, Jacob, “Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución”, en *id.*, *La teología política de Pablo*, pp. 159–174.
- , “Carta a Armin Moler”, en *id.*, *La teología política de Pablo*, pp. 175–178.
- , “Carta a Carl Schmitt”, en *id.*, *La teología política de Pablo*, pp. 181–184.
- , “Cuatro eras de la razón”, en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 315–327.
- , “Cultura e ideología”, en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 292–314.
- , *De culto a la cultura*, trad. Silvia Villegas, Katz, Buenos Aires, 2007.
- , “Del culto a la cultura”, en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 279–291.
- , “Dialéctica y analogía”, en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 211–222.
- , “Efectos. Pablo y la modernidad. Transfiguraciones de lo mesiánico”, en *id.*, *La teología política de Pablo*, pp. 69–111.
- , “El desencantamiento de la teología: sobre un retrato de Overbeck”, en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 191–210.
- , “El éxodo de la jaula de hierro o una disputa sobre Marción, entonces y ahora”, en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 182–190.
- , *Escatología occidental*, trad. Carola Pivetta y Miguel Vedda, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.
- , “Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica”, en *id.*, *Il prezzo del messianesimo*, pp. 29–36.
- , *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, ed. E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000.
- , “Il prezzo del messianesimo”, en *id.*, *Il prezzo del messianesimo*, pp. 37–44.
- , “La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile”, en *id.*, *Il prezzo del messianesimo*, pp. 13–27.

- Taubes, Jacob, "La historia Jacob Taubes-Carl Schmitt", en *id.*, *La teología política de Pablo*, pp. 113–121.
- , "La religión y el futuro del psicoanálisis", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 384–388.
- , *La teología política de Pablo*, trad. M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2007.
- , "Le Tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin", en *Il prezzo del messianesimo*, pp. 75–104.
- , "Lecturas. Pablo y Moisés. La fundación de un nuevo pueblo de Dios", en *id.*, *La teología política de Pablo*, pp. 27–68.
- , "Martin Buber y la filosofía de la historia", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 51–69.
- , "Notas sobre el surrealismo", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 142–166.
- , "On the Symbolic Order of Modern Democracy", *Confluence*, vol. 4, no. 1, 1955, pp. 57–71.
- , "Psicoanálisis y filosofía", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 371–383.
- , *Religionstheorie und Politische Theologie 3. Theokratie*, Schöning, München/Padeborn/Viena/Zúrich, 1987.
- , "Sobre el auge del politeísmo", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 350–370.
- , "Sobre la particularidad del método teológico: reflexiones sobre los principios metódicos de la teología de Paul Tillich", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 240–258.
- , "Sobre una interpretación ontológica de la teología", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 259–265.
- , "Teodicea y teología: un análisis filosófico de la teología dialéctica de Karl Barth", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 223–239.
- , "Teología y teoría política", en *id.*, *De culto a la cultura*, pp. 266–275.
- , "Walter Benjamin: un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni", en *id.*, *Il prezzo del messianesimo*, pp. 57–71.
- Vanni, M., "Le Pli messianique du politique", *Annales de philosophie*, no. 25, *Études sur Le Temps messianique de Gérard Bensussan*, 2004, pp. 65–80.
- Voegelin, Eric, *Nueva ciencia de la política*, trad. J.E. Sánchez Pintado, Rialp, Madrid, 1968.
- Voigts, M., "Jacob Taubes und Oskar Goldberg. Eine problematische Beziehung, dargestellt anhand der erhaltenen Briefe", en Faber, Goodman y Macho (comps.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, pp. 447–464.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. F. Gil, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Recibido el 5 de enero de 2011; aceptado el 5 de mayo de 2011.