

Giancarlo Gaeta

Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia*

El fin de la historia: Alexandre Kojève

“La experiencia del término último es hoy, sin duda, una experiencia perturbadora y, con la amenaza contingente asociada a la aniquilación atómica del mundo, ha llegado a convertirse en universal. Cualquier noticia de la prensa señala que ya no queda mucho tiempo. Todo ello se presenta de alguna manera como si el arca de Noé fuera el único lugar donde todavía nos fuera dado encontrar refugio. Si, en general, se pensara en términos antiguos o precristianos, se podría decir que tenemos a nuestra disposición todo el tiempo del mundo para hacernos cargo de un problema. Desde el punto de vista cristiano, muy al contrario, ya no hay tiempo, porque el Reino de Dios está cerca. En la afirmación “el Reino de Dios está cerca” lo importante, en mi opinión no es saber qué es el Reino de Dios, sino la posibilidad de su estar-cerca. El que cree pensar en términos cristianos y cree que puede hacerlo sin la idea de un término último, está loco”¹

Así respondía Jacob Taubes, en una entrevista concedida en 1987, a la pregunta de cómo es posible que las categorías de una filosofía de la historia que concibe el tiempo como tiempo a término, puedan emitir un diagnóstico sobre el presente. La incoherencia reside, para Taubes, en la secularización de la escatología judeocristiana producida por la filosofía moderna, que al haber situado el término en el presente ha hecho de éste un tiempo vacío e indeterminado. “Después de Hegel, prosigue Taubes, está claro que la fase que va de Jonia a Jena ha terminado. Y si llamamos “historia” a esta fase, le sigue, en consecuencia, una *posthistoire*. No hay otro motivo. Es decir, todavía han seguido pasando muchas cosas, las batallas han continuado, pero verdaderamente ya no pasa nada: esto es la *posthistoire*”²

Ha sido Alexandre Kojève quien ha extraído las consecuencias últimas de la concepción hegeliana de la historia. A su juicio, el término de la historia se ha alcanzado con la llegada del Estado políticamente universal y socialmente homogéneo, es decir de una sociedad sin clases, en la que, desaparecida cualquier causa de conflicto, ya no tienen razón de ser ni el pensamiento original ni las grandes pasiones, y la existencia queda reducida a su dimensión lúdica”³. En efecto un hombre que ya no tiene conciencia histórica es un individuo devuelto a su dimensión puramente natural, es decir a su animalidad; estadio éste de la evolución histórica del hombre al que ya

* Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera

¹ *Entrevista a Jakob Taubes*, en J. Taubes, *Mesianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, pp. 399-400.

² *Ibid.*, p. 392.

³ Véase, *Tirannide e saggezza*, en A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, en particular pp. 56 ss.

había accedido, a su parecer, la vanguardia de la humanidad. Todo lo que ha sucedido después de la batalla de Jena, comenta al respecto Giorgio Agamben, incluidas las dos guerras mundiales, el nazismo y la soviétización de Rusia, no representan para Kojève más que un proceso de aceleración dirigido a alinear el resto del mundo con las posiciones de los países europeos más avanzados, o sea del Occidente tecnologizado, que vive bajo el signo de ese “estilo de vida norteamericano” en el que ya está prefigurado el futuro “eterno presente” de toda la humanidad”⁴.

En esta reconstrucción radicalmente profana de la historia llegada a su término, la concepción trascendente – la paulina en este caso- de un “reino” universal e igualitario queda ahora absorbida en la realización de la universalidad política y en la homogeneidad del Estado y, en consecuencia, la propia cuestión de la redención es ya indiferente. En rigor, escribe Kojève “ esta idea ha tenido un alcance *político* real sólo a partir del momento en que la filosofía moderna ha podido *secularizar* la idea religiosa cristiana de la homogeneidad humana”⁵. Así, el aspecto apocalíptico de la escatología judeocristiana y en consecuencia el juicio inminente que espera a las potestades de este mundo próximo a desaparecer, se resuelve, al contrario, en la exaltación del poder llegado a la plena realización de sí mismo, y en la correlativa desaparición para los individuos de toda forma autónoma de vida intelectual, moral y espiritual.

El hecho es, nos advierte Taubes, que la vía de la inmanencia no conduce a ninguna parte. Por el contrario, hay que saber, como sabía Walter Benjamin, que “el puente levadizo está en la otra orilla” y que “es desde la otra orilla donde deben comunicarnos que somos libres”⁶. Es la cuestión mesiánica – y no como metáfora- lo que Taubes ha querido incluir en el orden del día de la filosofía occidental llegada a su final en cuanto teoría, puesto que si ya con Marx había cedido su primacía a la praxis, en el siglo veinte ha renunciado al sistema, a la capacidad de construir grandes proyectos de pensamiento, disueltos ahora en una especie de “bricolage” filosófico: “Heideger, Benjamin, Wittgenstein, con diferentes cambios de orientación, han redefinido el discurso filosófico: de la filosofía a la poesía, del programa al fragmento, del sistema al juego”⁷.

Por otra parte, si bien se mira, el problema del final de la filosofía se había planteado mucho antes, y precisamente en el momento en que ésta había tenido que confrontarse con “la exigencia de revelación del Dios judeocristiano”, es decir con “un concepto nuevo de verdad, como es para la filosofía la revelación del judaísmo y del cristianismo”⁸. Desde Orígenes y Agustín “ya no se trata de un camino de investigación que parte de abajo; lo que hay aquí, antes bien, es la palabra de Cristo: “Yo soy la verdad y el camino”. El acento es nuevo; la verdad no es ya algo objetivo, sino que está ligada a la palabra “Yo”. Y en tal sentido, implica un final de la filosofía, porque ésta ya no tiene ningún fundamento definitivo en sí misma. Puede resolver racionalmente problemas parciales, pero su fundamento último reside en un Otro, que ella puede ver o puede suprimir”⁹.

⁴ G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino 2002, p.17.

⁵ *Tirannide e sagesza*, op. Cit., p.64

⁶ J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Adephi, Milano 1997, p.143

⁷ *Messianismo e cultura*, op. Cit., p.392

⁸ *Ibid.*, p. 387

⁹ *Ibid.* M p. 388

Este “Otro” se presenta, en la teología judía y cristiana, en la figura del Mesías, y por eso es decisivo interrogarse sobre ella. Toda la reflexión de Taubes gira en efecto en torno a la cuestión mesiánica, si bien su estilo de interrogación no es el de un teólogo partidista, judío o cristiano, católico o protestante, sino la de un teólogo laico que no tiene “una Iglesia tras de sí, ni una bayoneta, ni un Estado que recaude los impuestos¹⁰”, y por eso mismo puede abordarla confrontándose con toda libertad y rigor con “amigos” y “enemigos”, como fueron para él en particular el gran estudioso judío de la Cábala, Gershom Scholem, y el más grande jurisconsulto del siglo veinte, el católico Carl Schmitt.

El precio del mesianismo: Gershom Scholem

Es característica del espíritu de Taubes la propensión a vivir desde dentro los grandes temas de que se ocupa y a establecer una confrontación cargada de implicaciones existenciales con los interlocutores que, como Scholem y Schmitt, le resultaban indispensables para impulsar su reflexión hasta el punto crítico. Con ambos hubo de medirse y enfrentarse en torno al problema mesiánico, aunque de forma completamente diferente. La relación con Scholem fue demasiado compleja para poder exponerla aquí de manera adecuada, y debo limitarme a lo que constituyó el punto de crisis, es decir la revisión crítica a que Taubes sometió las tesis de Scholem sobre el mesianismo y, como consecuencia, la discordia sobre la recta comprensión histórica de la relación entre judaísmo y cristianismo.

En un ensayo de 1971 dedicado a *La idea mesiánica en el judaísmo*, Scholem había sostenido que mientras que el judaísmo se atiene a un concepto de redención que tiene lugar “públicamente”, el cristianismo concibe la redención como acontecimiento que tiene lugar en el ámbito de lo espiritual y de lo invisible. La redención judía se desarrolla, pues, en el escenario de la historia y en medio de la comunidad. La cristiana, por el contrario, es pensada como algo que acontece en el universo privado de cada individuo y en consecuencia como una fuga, como un intento de sustraerse a la comprobación de la esperanza mesiánica en el escenario de la historia¹¹. El efecto histórico de esta diferencia en la forma de concebir el judaísmo estaría según Scholem, en lo que se refiere al pueblo judío, en una vida vivida en el aplazamiento, es decir en su impotencia durante todos los siglos del exilio “para abrirse camino en el plano de la historia universal¹²”. Y es evidente que esto no ha ocurrido con el cristianismo, que, al haber transformado el acontecimiento mesiánico de público en privado, pudo inmediatamente dar un salto en la historia.

Ahora bien, Taubes se opone a este modo de plantear el problema, tanto histórica como conceptualmente. De hecho, si el aplazamiento ha sido durante tantos siglos el precio pagado por el pueblo judío, se debe a la hegemonía rabínica: “Retirarse de la historia ha sido la posición asumida por los rabinos, que se opusieron a todas las corrientes mesiánicas laicas, condenando, además, a priori todos los movimientos mesiánicos liberadores con la marca de “pseudo-mesiánicos”¹³. Fue una elección

¹⁰ *La teologia politica di san Paolo*, op. Cit. , p. 142

¹¹ Véase J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Lettere de Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 38.

¹² *Ibid.*, p. 43.

¹³ *Ivi.*

histórica, que ha permitido dar estabilidad a la vida del pueblo durante todos los siglos del exilio, pero que, al apartar el riesgo mesiánico, le ha hecho también vivir fuera de la historia.

Por otra parte, el método de Scholem “no sirve para penetrar en la dinámica interna de la idea mesiánica”. De hecho, observa Taubes, “la interiorización no es en modo alguno una línea de demarcación entre judaísmo y cristianismo. Más bien señala una crisis en el interior de la escatología judía en el momento de su realización (...). Una vez que el Mesías ha fracasado en su intento de redimir el mundo exterior, ¿cómo puede definirse la redención si no es como una transformación interior?”¹⁴. En otros términos, una vez desvanecida la profecía de la redención, el grupo mesiánico de Jesús superó el riesgo del derrumbe de la esperanza en la redención dirigiéndola hacia lo interior, lo que constituye justamente la salida obligada para que la idea mesiánica alcance su pleno desarrollo, ya que de otra forma ésta sólo puede resolverse en la aceptación del fracaso o en el intento desesperado de realizarla históricamente por medio de la fuerza.

Es en este punto donde Taubes, agudamente, coge en falta a su maestro. Scholem, que había contribuido más que nadie a la comprensión del mesianismo, se deja se deja condicionar finalmente por el temor de que en el movimiento sionista, al que se había unido muy pronto, pudieran ganar terreno los “sobretonos” del mesianismo que han acompañado la moderna disponibilidad judía a una intervención irrevocable en el reino concreto de la historia”¹⁵. Temor fundado, si se considera la evolución política del Estado de Israel, pero que no puede ser exorcizado. Por es, concluye Taubes, “abrir paso al reino de la interioridad es el único camino para evita las absurdas y catastróficas consecuencias de la idea mesiánica”¹⁶.

En cuanto a la variante interiorizada del mesianismo cristiano, se trata de comprender si corresponde o no a la dinámica interna de la idea mesiánica y, en el caso de que así sea, cuáles deberían ser sus consecuencias para el judaísmo y para el propio cristianismo. En relación con este problema decisivo, Taubes da prueba de un excepcional arrojo intelectual, señalando, por un lado, el límite de la empresa historiográfica de Scholem, y acusando, por otro, al cristianismo de no haber asumido nunca, las consecuencias reales de su mesianismo. Ahora bien, lo significativo es que en ambos casos la piedra de toque sea la teología política de Pablo.

El punto decisivo para Taubes es el desafío que cualquier tipo de mesianismo supone para el corazón mismo del judaísmo, que no es, como se cree de ordinario, el monoteísmo, sino la *halachah*, es decir la Tora entendida como el camino para la vida del pueblo elegido. Un desafío decisivo, porque “la instancia mesiánica reivindica el hecho de haber inaugurado una época en la que la Ley ha sido superada”. En este sentido el cristianismo, en forma análoga al shabetaísmo estudiado por Scholem, “representa una crisis típica de la historia judía y expresa una típica “herejía” judía, el mesianismo antinómico, la fe en que con la venida del Mesías ya no sea necesario, para la salvación, observar la Ley, sino antes bien creer en él”¹⁷.

¹⁴ *Ibid.* P. 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.* pp. 22 y 23.

Fue Pablo, como es notorio, el primero que explicitó hasta sus últimas consecuencias el alcance de la fe en que Jesús es el Mesías: “Cristo es el fin de la Ley, para que todos sean justificados” (Romanos 10, 4). La crítica que Taubes dirige a Scholem, pero por otra parte también a Buber, es pues la de no haber captado hasta qué punto la posición extrema de Pablo representa la lógica interna de la idea mesiánica, y, más precisamente, el hecho de que, para vivir históricamente, la fe mesiánica debe ser interpretada: “el contexto interpretativo custodia el contenido del mensaje mesiánico y no la historia de la vida de una persona que es opaca, como lo son de ordinario todos los acontecimientos mundanos¹⁸”. Sólo si se pasa por la interpretación es posible, en efecto, ir más allá del escándalo de la cruz, más allá del fracaso de la esperanza en una redención inmediatamente factible por la vía política. Sólo si se pasa a través de un proceso de interiorización de la idea mesiánica puede concebirse el Reino de Dios que viene, y en consecuencia la teocracia, en términos puramente religiosos.

Este es Pablo en la lectura de Taubes, un Pablo para el que la palabra “cristiano” no existía todavía, pero que “distingue entre un judío que sólo es tal “exteriormente” y un judío que lo es también “interiormente” (Romanos 2, 28) . Cae así la barrera erigida por la controversia medieval entre judaísmo y cristianismo, que, por el contrario, Scholem acaba por hacer suya “para salvar, de modo dogmático, una diferencia esencial entre los “ismos¹⁹”. Lo decisivo, pues, para Taubes es reflexionar a fondo sobre la transformación radical en el modo de pensar llevada a cabo por Pablo por medio de su recomprender interiorizada del mesianismo, y no ciertamente en un sentido psicológico individual sino en lo relativo al actuar humano.

En una carta a Scholem de 1977, Taubes señala con precisión el punto de mayor disenso precisamente en relación con las respectivas interpretaciones de Pablo al tiempo que reprocha al gran estudioso haber ignorado el alcance revolucionario de un pensamiento que, según Romanos 7, acusa al actuar humano de conducir en todo caso “al vórtice de una catástrofe, ese actuar que para los judíos es la Ley y para los griegos la Sabiduría” y que sólo la gracia del acontecimiento mesiánico puede redimir. De aquí “una inversión de todos los valores “clásicos” (tanto desde el punto de vista judío-bíblico como del griego-filosófico), con respecto a la cual todo lo que en Europa se llama todavía “revolución en la manera de pensar”, aparece verdaderamente como algo de poco monta (incluso Kant y el idealismo alemán, donde, en un momento determinado, sí había pasado realmente algo)²⁰”

Sea cual sea la forma en que se quiera juzgar la interpretación del pensamiento de Pablo ofrecida por Taubes, el problema de fondo se plantea con toda claridad. Se refiere al significado de la acción histórica a la luz del acontecimiento mesiánico; una cuestión pues eminentemente cristológica, que debe reconsiderar los términos de la disputa histórica entre judaísmo y cristianismo, y que emerge como el problema decisivo para el presente: “No se puede eludir el dilema. O el mesianismo es un *nonsense*, y además un *nonsense* peligroso (...), o bien el mesianismo, y no sólo la

¹⁸ *Ibid.* p. 41.

¹⁹ *Ibid.* , pp. 50-52.

²⁰ *Ibid.* , p. 141.

investigación histórica sobre la “idea mesiánica”, es extremadamente importante, en la medida en que revela un aspecto decisivo de la experiencia humana²¹”

Desde el punto de vista de Taubes, es evidente que si, por un lado, el judaísmo se ha opuesto al mesianismo paulino, porque el asumirlo habría supuesto el propio suicidio, por otro, el cristianismo asumió muy pronto el mesianismo en una versión que transforma la escatología apocalíptica en escatología individual (Orígenes, Agustín), y la espera de la parusía en el empeño por la construcción de una sociedad cristiana destinada a realizarse en el Sacro Imperio Romano²². En consecuencia, si el judaísmo se sintió obligado a rechazar a Pablo para salvarse a sí mismo, el cristianismo helenizado y romanizado consideró indispensable oscurecer su elemento mesiánico para dar el salto a la historia, al que el judaísmo rabínico se había sustraído para preservarse a sí mismo entre los gentiles.

Hubo pues error por ambas partes, y se trató del mismo error. El error común consistió en no llegar a comprender que la interpretación paulina de la idea mesiánica, es decir de lo que Scholem llama justamente el mesianismo interiorizado, era el fundamento de una teología política en la que la instancia teocrática se entendía en un sentido no político. El salto en la historia estaba desde aquel momento en acto, pero a resguardo tanto de los resultados catastróficos de los sueños mesiánicos, como de la tentación de la teocracia “desde arriba”, puesto que “cualquier tentativa de realizar la redención sobre el escenario de la historia sin una transfiguración de la idea mesiánica, conduce al abismo²³”. Pero para esto se habría debido reconocer en Pablo al nuevo Moisés, fundador del nuevo pueblo de Dios, que es desde siempre el pueblo sagrado de Dios, pero abierto a los paganos²⁴”

La forma *katechontica* de existencia: Carl Schmitt.

“Carácter esencial del Imperio cristiano era el de no ser un reino eterno, sino el de tener siempre presente el propio final y también el del presente eón, y el de ser capaz a pesar de eso de ejercitar un poder histórico. El concepto decisivo e históricamente relevante, que estaba en la base de su continuidad, era el de “fuerza de freno”, el de *kat-échon*. “Imperio” significa aquí el poder histórico que consigue demorar la venida del Anticristo y el final del eón actual: una fuerza que *tenet*, según las palabras del apóstol Pablo en la segunda Epístola a los Tesalonicenses, capítulo segundo (...) No

²¹ *Ibid.*, p. 52.

²² Véase J. Taubes, *Escatología occidental*, Garzanti, Milano 1997, p. 107. A este respecto escribe G. Agamben: “El carácter probablemente esencial del mesianismo es precisamente su relación particular con la Ley. Tanto en el ámbito judío como en el cristiano y el chiita, el acontecimiento mesiánico significa sobre todo una crisis y una transformación radical de todo el orden de la Ley. La tesis que quisiera proponer es que el Reino mesiánico no es una categoría entre otras en el interior de la conciencia religiosa, sino que es su concepto-límite. Porque el Mesías es la figura en que la religión se confronta con el problema de la Ley, llega a una rendición de cuentas definitiva con ésta. Y puesto que la filosofía está constitutivamente comprometida en una confrontación con la Ley, el mesianismo representa el punto de mayor cercanía entre religión y filosofía. Por esto las tres grandes religiones monoteístas han tratado siempre de controlar y reducir por todos los medios sus propias instancias mesiánicas esenciales, sin conseguirlo nunca hasta el fondo” (*Il Messia e il sovrano. Il problema della lege in W. Benjamin*, en *Anima e paura. Studi in onore di M. Ranchetti*, Quodlibet, Macerata 1988, p. 13.)

²³ *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p.44

²⁴ Véase a este respecto *La teologia politica di san Paolo*, op. cit. pp. 80 ss.

creo que la fe cristiana originaria pueda tener en general una imagen de la historia distinta de la del *kat-échon*. La fe en una fuerza que frena capaz de aplazar el fin del mundo establece los únicos puentes que desde la parálisis histórica de todo acontecer humano conducen a una grandiosa potencia histórica como la del imperio cristiano de los reyes germánicos²⁵”.

Este es Carl Schmitt. Y esta es la respuesta de Taubes: “Carl Schmitt piensa como apocalíptico, pero desde arriba, a partir de los poderes constituidos; yo pienso a partir de abajo. Tenemos en común la experiencia del tiempo y de la historia como término, como término último ante el patíbulo. Esta es también originariamente una experiencia cristiana de la historia. El *kat-échon*, lo que detiene, en el que fija la mirada Carl Schmitt, es ya un primer signo de cómo se domestica la experiencia cristiana del tiempo del fin, adaptándose al mundo y a sus poderes²⁶”. Así pues, Schmitt habría malinterpretado por completo la primera escatología cristiana y, en particular, la paulina. Un error necesario desde el momento en que considera que para la historia de Occidente es fundamental la plena continuidad entre Imperio romano e Imperio cristiano: “La historia de la Edad Media es por tanto historia de una lucha *por* Roma y no de una lucha contra Roma” afirma Schmitt²⁷. Mientras que Taubes hace de Pablo el fundador de un nuevo pueblo que rompe al mismo tiempo con el nacionalismo judío y con el Imperio romano.

La historia de las difíciles relaciones entre el judío Taubes y el antisemita católico Schmitt ha sido relatada en diversas ocasiones por el primero²⁸. Una historia que se prolongó durante treinta años, vivida desde lejos por quienes sabían que estaban alineados coherentemente en frentes diversos, sin que por ello desapareciera la estima recíproca, hasta el día del inevitable encuentro del 79 cuando el fin de sus vidas estaba ya próximo. Un encuentro “tempestuoso”, en el que los dos discutieron de la “historiografía *in nuce*, contenida en la imagen mítica”, en particular sobre la representada en los capítulos 9-11 de la *Epístola a los Romanos*, cuya explicación pidió Schmitt a Taubes y que fueron posteriormente objeto del último seminario de éste, en Heidelberg en el marco de una institución científica de la iglesia evangélica²⁹. En tal ocasión, Taubes volvió a proponer el pensamiento teológico-político de Pablo como lugar decisivo de confrontación, en el momento en que advertía que lo que estaba en juego volvía a ser un nuevo concepto del tiempo y una nueva experiencia de la historia, como lo había estado entre las dos guerras mundiales para Barth, para Bloch o para Benjamin, como también, en el frente contrario, para el propio Carl Schmitt.

La concepción de la historia como historia a término une, pues, a estas dos figuras singulares de jurista católico y de filósofo judío empeñados en medirse con la catástrofe del siglo veinte. Lo que les distancia y contrapone es el significado que atribuyen a la noción de “término”. Uno y otro saben que no es posible evadirse de él,

²⁵ Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi Milano 1991, pp. 43-44.

²⁶ J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1966, p. 33

²⁷ *Il nomos de la terra*, op. cit. , pp. 42-43.

²⁸ Véase J. Taubes, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione y 1948-1978: Trent'anni di rifiuto*, en *In divergente accordo*, op. cit. , pp. 19-40 y 73-82 (este último figura también como Apéndice a *La teologia politica di san Paolo*, op. cit. , pp. 177-89).

²⁹ *In divergente accordo*, op. cit. , p. 36. Véase también *La teologia politica di Paolo*, op. cit. , pp. 20-21.

puesto que está inscrito en la condición humana. Ambos, en consecuencia, piensan como “apocalípticos”³⁰, pero Schmitt está sumamente interesado “en dar forma al caos, para que no se propague”³¹, mientras que Taubes se interesa esencialmente por la situación escatológica.

Como se ha visto, Schmitt considera que la grandeza de la concepción cristiano-católica de la historia está en su capacidad de pensar el término bajo la forma de la suspensión: el término se tiene presente constantemente y constantemente se difiere en su ejecución gracias a la fe de la Iglesia, que impide la venida de Anticristo y por eso mismo se legitima a sí misma en su dominio teocrático. Por otra parte, el hecho de que la “grandiosa potencia histórica” del Sacro Imperio Romano haya declinado definitivamente, no debe impedir que seamos conscientes de que la ciencia jurídica moderna es la hija legítima del renacido derecho romano y de la Iglesia católica, y de que si bien se emancipó de ésta a partir de la época de las guerras civiles y de religión, ha conservado sin embargo su impronta, hasta el punto de que “todos los conceptos centrales de la doctrina moderna del Estado no son más que conceptos teológicos secularizados. Y no sólo según su desarrollo histórico, porque fueron transmitidos por la teología a la doctrina del Estado, de forma que, por ejemplo, el Dios omnipotente se ha convertido en el omnipotente legislador, sino también por su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para una consideración sociológica de tales conceptos. El estado de excepción tiene para la jurisprudencia un significado análogo al del milagro para la teología”³².

En otros términos, la doctrina jurídica moderna ha heredado el carácter sagrado de los conceptos teológicos del catolicismo, de los que ha derivado, si bien en una forma definitivamente secularizada, el principio de legitimación del poder, que ha pasado de la soberanía personal del rey a la soberanía popular. Tal ha sido, según Schmitt, el derecho público europeo hasta que en la edad de la técnica esta se desembarazó de su carácter sagrado, reduciendo la ciencia jurídica a pura tecnicidad e imponiendo el silencio a los juristas, de la misma manera en que estos, tres siglos antes, se lo habían impuesto a los teólogos en materia de derecho público³³.

Taubes quedó indudablemente impresionado por una concepción de la historia jurídico-política de Occidente, que tenía para él la virtud de no substraerse al punto de vista teológico, pero esto mismo le permite advertir con mayor agudeza la torsión a que es sometida la noción protocristiana del tiempo a término. ¿Cuál es el estatuto del aplazamiento? O ¿a qué precio puede detenerse el caos? Taubes “comprende” el pensamiento de Schmitt en relación con esta interrogación decisiva y a la vez rechaza su aserción fundamental. Porque si la historia tiene un término, cualquier intento de diferir su llegada crea un tiempo determinado por la voluntad de potencia. El Imperio romano, el antimesianismo judío, la teocracia católica, las formas modernas de democracia más o menos penetradas de cesarismo, y también todas las teologías y

³⁰ “Carl Schmitt puede ser leído y comprendido como jurista y como apocalíptico de la contrarrevolución. Me ha sorprendido este segundo aspecto. En cuanto apocalíptico le he reconocido y sigo reconociéndole como próximo a mí. Nos unen los temas, aunque saquemos conclusiones opuestas” (*In divergente accordo*, op. cit., p. 28).

³¹ *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 132.

³² Cita de *In divergente accordo*, op. cit., pp. 26-27.

³³ Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* (1950), Adelphi, Milano 1987, p.77.

filosofías de la historia que en diversos momentos han apoyado tales formas de poder, y todas la búsquedas para la liberación de uno mismo por la vía del idealismo o por la del abismamiento romántico en la interioridad; todo esto a los ojos de Taubes no es otra cosa que un aplazamiento del término, de la hora mesiánica.

Vivir post Christum.

En cuanto a la cuestión que Schmitt incluye en el orden del día después de la catástrofe de las dos guerras mundiales, a las que llama justamente “civiles”, es decir definir un nuevo *nomos*, una nueva orientación jurídica en relación con los órdenes fundamentales de la existencia sobre la tierra, Taubes, aunque la hace suya, alberga dudas de que la empresa intelectual del gran jurista “esté a la altura del tema y de la situación actual, que son verdaderamente extraordinarios³⁴”. Porque si el viejo *nomos* de la tierra, ahora ya irreparablemente desmantelado en la era del triunfo de la técnica, está desapareciendo, no se puede pensar un nuevo *nomos* que siga ateniéndose en lo esencial a una lógica jurídica y que ponga, en consecuencia, lo teológico al servicio de la político, es decir, en última instancia, al servicio de la legitimación del poder³⁵.

Es preciso invertir la perspectiva: “La pregunta por el derecho debe formularse hoy, sin duda, desde el punto de vista “teológico”; es decir, se debe preguntar: ¿qué aspecto va a tener el derecho, dado que el ateísmo es nuestro destino? Privado del derecho divino, ¿se ahogará Occidente en la sangre y la locura, o podremos, por nosotros mismos, desde la situación terrenal y mortal del hombre, llegar a distinguir lo justo de lo injusto? La situación actual es mucho más difícil de la propia del cambio de los tiempos: a pesar del “alza” momentánea en la bolsa de la religión (¡simples ínfulas de restauración) hoy vivimos *post Christum* en un sentido decisivo³⁶”.

Vivir *post Christum* en la época del ateísmo significa reconocer que en la situación actual después de la bancarrota del humanismo, la pregunta por el destino del hombre se plantea de una manera mucho más radical de cómo se planteaba en el “cambio de los tiempos”, cuando Pablo escribía a los cristianos de Roma. Lo que ha sucedido en el siglo veinte impone una suspensión para plantear la cuestión de poder en términos radicalmente escatológicos. La inadecuación del pensamiento de Schmitt está justamente aquí: sigue pensando en términos de “teocracia desde arriba” en una situación en que los dioses ya no habitan en el cielo y en que nosotros tenemos que decidir, solos, sobre lo justo y lo injusto.

Pablo había comprendido el significado del vivir *post Christum* como una irrupción del *eschaton* en el tiempo histórico, que inauguraba un nuevo *kairos* en el que la condición humana se transforma por la anticipación del final de la historia en la actualidad de la fe. Para quien haya interiorizado la idea mesiánica ya no sucede nada que no esté “en Cristo” y por eso desaparece cualquier pretensión de volver a poner en movimiento el curso de la historia y de reabrir el espacio para el ejercicio del poder: una historia sagrada y un poder sacralizado. Los dos mil años que nos separan del

³⁴ *In divergente accordo*, op. cit. , p.43

³⁵ Véase el ensayo de E. Stümili, *Origine e sviluppi del concetto de “teologia politica” in Jacob Taubes: un confronto con Carl Schmitt*, en *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, ed. De P. Bettiolo y F. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 425-43, en particular p. 442.

³⁶ *In divergente accordo* op. cit. , p. 44. La cita es parte de una carta enviada por Taubes a su amigo Armin Mohler en 1952, carta a la que pronto tuvo acceso Schmitt que la consideró “un gran documento, sorprendente” (*ibid.* , p. 47)

“cambio de los tiempos” son en este sentido la historia de una errancia que ha llegado finalmente a su epílogo trágico: en lugar de actuar en la certeza de que propiamente hablando ya no hay historia se ha vuelto a dar legitimidad al actuar humano con vistas a una meta, el reino de Dios o el del progreso, desplazados indefinidamente hacia delante. La consecuencia inevitable es que la escatología del aplazamiento se ha disuelto en definitiva en el eterno presente de la pura supervivencia biológica; la adquisición de un conocimiento del significado último de la historia se ha disuelto en la pérdida de todo significado.

Pero es en esta condición de abandono de la humanidad a sí misma en la que Taubes nos invita a replantear la cuestión decisiva, que para él sigue siendo la cuestión mesiánica, tal como resuena en las palabras enigmáticas del joven Benjamin: “Sólo el Mesías mismo da cumplimiento a todo acontecer histórico precisamente en el sentido de que solamente él redime, da cumplimiento y produce la relación entre éste y el mesianismo mismo”³⁷. Así pues, comenta Taubes, existe un Mesías, y el Mesías significa la posibilidad de pensar el poder en términos de “teocracia desde abajo”, que es en la situación actual la única posibilidad que le queda al judeocristianismo de ofrecer una alternativa política efectiva a un mundo que se está ahogando en la sangre y en la locura. Hoy, como hace dos mil años, se trata de oponer a la voluntad de potencia extendida por toda la ecúmene una “política mundial como nihilismo”³⁸, es decir la reafirmación de una negatividad en condiciones de emitir un juicio último sobre el estado del mundo en todas sus formas instituidas y de minar desde dentro la pretensión de totalidad. Se trata entonces de saber de nuevo, si bien de otro modo, que el Mesías viene y con él “pasa la forma de este mundo”³⁹.

³⁷ Citado en *La teología política di san Paolo*, op. cit. , p. 134.

³⁸ *Ibid.* , p. 137. Merece la pena citar el párrafo entero en el que Taubes inicia la glosa del *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin: “Mi tesis es que el concepto de nihilismo que Benjamin elabora aquí representa también el hilo conductor del *os me* contenido en la Primera epístola a los Corintios y en la Epístola a los Romanos. El mundo se desvanece, la *morphé* de este mundo desaparece. La relación con el mundo en el sentido que le da el joven Benjamin es política mundial como nihilismo, lo que también Nietzsche había comprendido, que por encima de todo eso está un nihilismo profundo, que opera como política mundial dirigida a la destrucción del Imperio romano”

³⁹ 1 Corintios, 7, 31.