



Ratio Juris

ISSN: 1794-6638

ISSN: 2619-4066

Universidad Autónoma Latinoamericana

Taub, Emmanuel

HISTORIA UNIVERSAL Y APOCALIPSIS: UN COMENTARIO SOBRE EL
ESTADO DEL MUNDO EN FRANZ ROSENZWEIG Y CARL SCHMITT

Ratio Juris, vol. 12, núm. 24, Enero-Junio, 2017, pp. 343-362

Universidad Autónoma Latinoamericana

DOI: 10.24142/raju.v12n24a16

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585761563016>

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



Sistema de Información Científica Redalyc

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

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

HISTORIA UNIVERSAL Y APOCALIPSIS: UN COMENTARIO SOBRE EL ESTADO DEL MUNDO EN FRANZ ROSENZWEIG Y CARL SCHMITT

EMMANUEL TAUB*

Recibido: 8 de marzo de 2017 - Aprobado: 16 de abril de 2017

DOI: 10.24142/raju.v12n24a16

*El transcurso de las fronteras dibuja la historia de la Tierra una.
Pero la propia Tierra tiene, desde el principio, fronteras.
El mar golpea las costas por doquier*
Franz Rosenzweig

*La seguridad de ser salvado y la salvación son, en último extremo,
al margen de cualquier idea racional, el sentido decisivo de toda la
historia universal. En esta certeza cantaban los gueux holandeses su espléndida
canción: “La tierra se convertirá en mar, pero será libre”*
Carl Schmitt

* Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigador CONICET – Instituto de Investigaciones Gino Germani. Correo electrónico: emmanueltaub@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es realizar un comentario sobre la base de dos textos fundamentales que marcaron las reflexiones de la historia universal y el apocalipsis, como consecuencia de la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt fueron dos autores que intentaron comprender el estado del mundo luego de la destrucción que marcó su tiempo. Cada uno, desde su perspectiva y cargando con la historia de sus tradiciones teológico-políticas, intentó pensar la coyuntura histórica de su tiempo desde la problemática espacial de la Tierra y el Mar. Este texto intentará reflexionar sobre estos caminos que se entrecruzaron.

Palabras clave: Rosenzweig, Schmitt, historia universal, Katechon, Job, apocalipsis, Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial.

UNIVERSAL HISTORY AND APOCALYPSE: A COMMENTARY ON THE STATE OF THE WORLD IN FRANZ ROSENZWEIG AND CARL SCHMITT

Abstract

The main objective of this paper is to develop a commentary based on two fundamental texts that marked the reflections of the Universal History and the Apocalypse as a consequence of World War I and World War II. Franz Rosenzweig and Carl Schmitt were two authors who tried to understand the state of the World after the destruction that marked their time. Each one from his perspective and carrying with the history of his theological-political traditions, tried to re-think the historical conjuncture of his time from the problematic of the Earth and the Sea. This text will try to reflect on these paths that were intertwined.

Keywords: Rosenzweig; Schmitt, Universal History, Katechon, Job, Apocalypse, World War I, World War II.

INTRODUCCIÓN

Escribir en estado de guerra. Escribir para un mundo que se desvanece, para un continente que se deshace en los fulgores de una guerra que llega a su fin y que, años después, la encontrará en el evento que rompa el espacio y el tiempo de Europa definitivamente: Auschwitz. Pero estamos aún en la antesala de la fábrica de la muerte, estamos ante el teatro de la caída de los grandes imperios, la reconfiguración de la sociedad europea y, especialmente, de Alemania. Escribir en estado de caos, sobre las huellas de la destrucción. Y así como la Revolución Francesa de 1789 constituyó política, social y filosóficamente un antes y un después en la historia europea, dando origen a nuevas ciencias y disciplinas científicas, a una nueva forma de constituir al hombre y a las relaciones sociales, hasta de un nuevo pensamiento para el mundo, así también el periodo entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial dio origen a una nueva Europa en sus ideas y en sus Estados, en sus sociedades y en la reflexión política y filosófica. Escribir en estado de guerra, escribir desde la guerra y, aun sin saberlo, hacia la nueva guerra. Escribir el apocalipsis.

Este trabajo es un comentario sobre la base de dos textos fundamentales que marcaron las reflexiones de la historia universal luego del advenimiento de la Primera y de la Segunda Guerra Mundial. Dos autores que intentaron comprender el estado del Mundo luego de la destrucción que marcó su tiempo. Cada uno desde su perspectiva, y cargando con la historia de sus tradiciones teológico-políticas, intentó pensar la coyuntura histórica de su tiempo desde la problemática espacial de la Tierra y el Mar. Nos referimos a Franz Rosenzweig y a Carl Schmitt. Unidos por un hilo conductor hicieron del Mundo el centro del problema presente y del porvenir. Rosenzweig escribió *Globus. Estudios sobre la doctrina histórico-universal del espacio* en 1917, hacia finales de la Primera Guerra Mundial; Schmitt, por su parte, escribió *Tierra y mar* en 1942, casi a finales de la Segunda.

SOBRE EL MUNDO Y LA HISTORIA UNIVERSAL EN FRANZ ROSENZWEIG: UN COMENTARIO

¿Quién guía la historia universal? El hombre. Más aún, el primer hombre en delimitar el suelo, según Rosenzweig (2015): “El primer hombre que delimitó sobre el suelo de la tierra un pedazo de él, apropiándose así de

‘lo suyo’, inauguró la historia universal” (p. 117). Para ello la humanidad estableció la frontera, delimitando un hacia adentro y un hacia fuera, y así “con ‘lo mío’ creó ‘lo tuyo’ y ‘lo suyo’” (Rosenzweig, 2015, p. 117). Con la delimitación de las fronteras y la conquista de la tierra la historia universal del hombre queda inaugurada, como el desplazamiento de lo uno sobre lo otro, del mío y lo tuyo, pero sobre la diferencia que hace a los pueblos, las naciones y los Estados, a las lenguas y a las pretensiones de unicidad. Por ello siempre Dios o el cielo es quien guía la búsqueda de totalidad que se esconde por debajo, o por detrás, de la historia universal. Y si Rosenzweig (2006) escribe que “entre aquella mañana y este atardecer, las fronteras se desplazan sobre el suelo y dan así respuesta a la pregunta de cuán alto está el sol en el cielo de la historia” (p. 117), así también la pregunta nos remite al momento primigenio de expansión y expulsión del hombre sobre la tierra.

Si la historia es guiada por el hombre en su afán delimitador, este, que en sí mismo resume a la pretensión de poder y expansionismo del ser humano, del ser político, retoma en sí mismo la estela dejada por Dios en el propio libro de la Creación. Dios creó al hombre y lo instaló en el huerto del Edén del que luego fuera echado al violar la prohibición de comer el fruto del saber del bien y del mal, “E IHVH lo expulsó del huerto del Edén, para que cultivase la tierra de donde había sido obtenido” (Génesis 3: 23, Colodenco, 2006). Sin embargo, no se puede comprender su expansión bíblica por los confines de la tierra sin antes observar el episodio de la Torre de Babel de la generación posdiluviana. Generación que, en ansias del totalitarismo bajo la órbita del poder de Nimrod (Génesis 10: 8¹), dejó de observar al otro hombre a su lado para mirar solamente hacia el cielo, en busca de la gloria de Dios. Y así fue lo que sucedió:

Y toda la tierra fue un único idioma y de palabras similares. [...] Y dijeron: “Vamos, construyamos una ciudad y una torre cuyo tope llegue al cielo, para hacernos de un nombre, en caso de que nos dispersemos por toda la faz de la tierra”. E IHVH descendió a observar la ciudad y la torre que construyesen los seres humanos. Y dijo IHVH: “Si como un solo pueblo y con un idioma único para todos han comenzado a comportarse así, entonces nada de lo que se propongan hacer les

1 Como está escrito en Génesis 10: 8-10: “Y Kush engendró a Nimrod, y este comenzó a ser el primer hombre poderoso [*guibor*] en la tierra. Fue un poderoso cazador ante IHVH, de ahí el dicho: ‘Poderoso cazador ante IHVH como Nimrod’. Y el comienzo de su reinado fue en Babel, Erej, Akad y Kalne, en la tierra de Shinar”.

será imposible. Descendamos y confundamos allí su idioma, así nadie comprenderá el lenguaje de su prójimo”. E İHVH los dispersó de allí por toda la superficie de la tierra. Y dejaron de construir la ciudad. Y por eso la denominó Babel, pues allí İHVH confundió [*Balal*] el lenguaje de toda la tierra. Y desde allí los dispersó İHVH por toda la tierra (Génesis 11: 1, 4-9).

La tierra y la lengua eran una, y estaban unidas como una única dimensión espacial, la del hombre único que sobre sí mismo acumulaba el poder. Y en la acumulación de poder y tierra el lenguaje uno era el vehículo de una totalidad que simulaba, o emulaba, a la unicidad divina. Y por ello Dios vio que esto no era bueno y dispersó al hombre y a las lenguas por toda la extensión del Mundo. El lenguaje como alteridad se volvió entonces el signo de la otredad y de la expansión, símbolo de la necesidad del otro para la construcción de la diversidad y la aprehensión del Mundo. Y entonces la historia universal pasó a manos de los hombres, y también el lenguaje. Como escribió Franz Kafka en uno de sus aforismos de Zürau, “si hubiera sido posible construir la Torre de Babel sin tener que escalarla, su construcción habría sido permitida” (Kafka, 2005, p. 34). Si la construcción hubiese sido horizontal, en la que no se intentase escalar hacia el cielo buscando la gloria divina, sino que en la horizontalidad del uno con el otro se pueda ver lo divino del otro hombre, entonces la Torre de Babel no hubiese sido destruida.

Pero la tierra no está sola, sino vinculada desde un principio con el mar. Por ello, según Rosenzweig, desde la Creación la Tierra está determinada a ser cubierta de fronteras, ese es su acaecer histórico. Pero hacia el final de la historia, la Tierra volverá a perder sus fronteras: “La ausencia de fronteras, que constituye la meta última de la Tierra, es lo propio del mar desde el principio” (Rosenzweig, 2015, p. 118). El mar no tiene fronteras y esa es su esencia, mientras que la Tierra volverá a perderlas cuando la historia llegue a su final. Aquí resuenan en sus palabras las miradas mesiánicas que esperan en el fin de la historia la ausencia de divisiones en la Tierra y entre los hombres. Escribe el filósofo alemán: “La unidad de la Tierra es de este modo para ambos, tanto para la tierra como para el mar, la fuerza motriz del acaecer histórico” (Rosenzweig, 2015, p. 118), ese es el motor oculto que guía la historia por detrás del mandato de los hombres. Si el hombre viene y luego parte, la Tierra estaba y estará.

Este texto, anterior a la escritura de *La estrella de la redención*, nos dará pistas de lo que después será su conceptualización sobre el Mundo; el

gran aporte del filósofo judeo-alemán es que estas ideas tomarán una dimensión teológico-filosófica. Por ello comienza el libro segundo de *La estrella* dedicado al Mundo, con la pregunta “¿Qué sabemos del mundo?” y responde:

Parece rodearnos. Vivimos en él, pero él, también, está en nosotros. Penetra en nosotros; pero asimismo ocurre que a cada golpe de respiración y a cada movimiento de nuestras manos se derrama fuera de nosotros. Nos es lo más patente y sobreentendido: tan cosa consabida como el Sí-mismo propio, y más consabida que Dios. Es lo más comprensible por antonomasia; aquello que tiene como determinación su especial aptitud para ser entendido de suyo y por sí, para ser auto-comprensible. Pero la filosofía hace mucho que pasa por encima de esta comprensibilidad de suyo para ir a su orden del día, en el que intenta una y otra vez hacer o bien del Yo o bien de Dios el punto de partida de la comprensión, reduciendo directamente a cero la auto-comprensibilidad del mundo (Rosenzweig, 2006, p. 81).

Este primer párrafo será determinante para su concepción de mundo y de historia, para sus postulados filosóficos sobre el lugar que ocupamos los seres humanos en relación con el mundo y Dios. También sobre el olvido del mundo por parte de la filosofía y de la teología. Porque el relato de la Creación constituye su sentido propio en la narración de esta conformación, y en la necesidad posterior de darle vida en su relación con el hombre. Por ello el mundo “no es espíritu” y “aún hay en él algo distinto, algo siempre nuevo que puja y que prevalece” (Rosenzweig, 2006, p. 85). El mundo, hasta la llegada del relato de la creación del mundo, hasta que Dios vuelve palabra la narrativa de su creación, era un mundo que estaba ahí, como en una minoría de edad. Lo mismo que hasta que el Hombre no tuvo palabra para entrar en relación con el mundo. Por esto, en el acto de Dios de recrear al mundo este se nombra Mundo, como nombre propio, como un ente ahí.² Escribe Rosenzweig (2006):

El acto libre en Dios, el algo que aparece en el Mundo, ambas cosas son revelaciones igual de súbitas, igual de únicas, igual de nuevas, a partir de la noche de la Nada; allí, de la nada de Dios, aquí, de la nada del Mundo (p. 86).

2 Para ampliar el análisis sobre Rosenzweig véase el reciente estudio de Daniel Barreto “Franz Rosenzweig: una nueva crítica de los ídolos” (Sucasas y Taub, 2015).

Por ello, si el Mundo para Rosenzweig es también un ente desencantado, la redención será el momento en que el Hombre tiene la tarea de entrar en relación con él, de hacer de la Creación y la Revelación un diálogo. Mientas tanto, como escribió Rosenzweig (2006) “en verdad que puede lícitamente este mundo seguir siendo ciego y sordo mientras que el Dios no resplandezca y el Hombre no hable” (p. 102). Por ello, la noche de la Nada es la soledad de Dios único en el universo. Ese Dios anterior a su contracción, *tzimtzum*, anterior a la autolimitación de su Ego para la aparición de lo otro, el Mundo, y del otro, el Hombre.

En la *Estrella de la redención*, en el Libro sobre el Mundo, Rosenzweig retomará la idea de *Ecúmene*, la misma que le da nombre a la primera parte de su texto *Globus* y que aquí estamos analizando. *Ecúmene* constituye la mirada del hombre sobre el mundo que habita, el lugar que habita y lo que de ahí se desprende. En este sentido, la *ecúmene*, para Rosenzweig, estará determinada por la forma de comunidad que se busca construir, y por ello dirá que “el todo o conjunto formado por partes sólo puede, a su vez, ser parte de un todo de esa misma naturaleza, y nunca Todo” (Rosenzweig, 2006, p. 97). La mirada del mundo que marca la comunidad estará determinada, entonces, por lo que no se quiere mirar más allá de la comunidad constituida. Esta era la característica del mundo antiguo, de los imperios mundiales de la atigüedad, mientras que las pequeñas comunidades de organizaciones idealistas, ya sea en una pequeña corporación o comunidad rural, tendrán más conciencia del mundo, se verán como parte del Todo, a diferencia de los imperios que se forman como “un todo conjuntado clausurado, un mundo pacificado y satisfecho consigo mismo, que no experimenta el impulso de llevar su paz más allá de sus fronteras. Lo que había fuera, fuera se quedaba” (Rosenzweig, 2006, p. 97). Imperio y mundo se identificaban en sí mismos, se autodeterminaban como ecúmene.

Estas lecturas de *La estrella de la redención* nos permitirán ahondar un poco más en la concepción de Mundo y de historia universal para Rosenzweig, lo que postuló en su *Globus*. Regresemos entonces a este texto. La universalidad de la historia que marca la Primera Guerra Mundial, según Rosenzweig, no está dada por los países en conflicto, sino por sus metas; por ello “desde un punto de vista histórico-universal parece en este sentido como si se tratase de un tránsito desde una época europea ya pasada hacia una época mundial por venir” (Rosenzweig, 2015, p. 121). Y por ello mismo “nosotros somos testigos”, escribe Rosenzweig, testigos de un tiempo apocalíptico por venir, testigos de un tiempo en que el conflicto estaba cam-

biando su forma, en la que los viejos estados nacionales colapsaban identitariamente hacia su interior y lo exponían en el exterior como una batalla por la supervivencia de la vieja *ecúmene*, de una visión del mundo ya agotada. En este contexto, y aún sin poder verlo claramente, el pueblo judío, y las identidades judías europeas, estaría en el ojo de tormenta y de la destrucción del conflicto que se avecinaría. Rosenzweig fue el profeta de su tiempo. Sus palabras fueron su legado.

La historia universal para Rosenzweig (2015) es ahora “el devenir de la Tierra hacia un espacio histórico cerrado: un ‘mundo’” (pp. 121-122). El mundo se cierra ante sí mismo, la búsqueda de la historia, parecería decir Rosenzweig, es la historia de este cerramiento. La historia universal es la historia del encierro del hombre en el mundo.

Desde el imperio de Augusto hasta la constitución de la relación entre la Iglesia y las naciones, desde el papel histórico de los emperadores hasta la constitución de los estados nacionales europeos, “cada época —escribe Rosenzweig— posee su propio concepto de mundo, de ‘*ecúmene*’” (Rosenzweig, 2015, p. 122). Este es el desarrollo que lleva adelante el filósofo alemán en su análisis, tratando de reflexionar sobre las causas de la Gran Guerra que vio nacer y que vivió, remarcando los quiebres históricos y las modificaciones en esta visión del mundo: la monarquía nacional y la irrupción de la Modernidad marcada por *El príncipe* de Maquiavelo (Rosenzweig, 2015, p. 131), la expansión hacia los mares de Europa en manos de Inglaterra que, a comienzos del siglo XVIII, marcó el significado histórico-universal del Renacimiento (Rosenzweig, 2015, p. 134), el descubrimiento de América por Colón y la ruptura de Lutero, la primera con la importancia universal de transformar la visión del mundo hacia el horizonte, la segunda pasando de ser “un poder espiritual interior a convertirse en un poder configurador de mundo” (Rosenzweig, 2015, p. 135). De esa manera, se le dio fundamento al siglo de la Ilustración europea a través de la obra de Maquiavelo y de Lutero, como “la separación del Estado respecto de la catolicidad ecuménica de la Iglesia” que alcanzó su culminación (Rosenzweig, 2015, p. 137). Desde ahora el mundo se volvía un lugar más amplio, a través de las batallas coloniales, aunque aún estaba atado al concepto de Estado y de tierra, pero nuevos actores formaban parte de este nuevo mundo: Inglaterra, Francia, Austria, Prusia, Rusia y Norteamérica.

El tránsito entre el siglo XVIII y el XIX fue, según Rosenzweig, el tránsito de la guerra y la revolución que este critica, ya que para él la guerra debe ser entendida como transición; esta “no decide sola sobre el destino de las

fuerzas que se adentran en ella, sino que está también secretamente determinada por los poderes espirituales a los que ella misma debe ayudar a salir a la luz” (Rosenzweig, 2015, p. 142). Por ello hay que observar las razones de la guerra no solo en su origen, sino también en su desenlace. Desde Napoleón al Estado alemán, lo que se esconde en el trasfondo de los enfrentamientos es la pugna por la construcción de la identidad nacional, el gran mal del siglo XIX y XX: “La idea de nacionalidad, tal y como se estableció entre las potencias revolucionarias y contrarrevolucionarias [...] fue determinada a mediar en la aparentemente irreconocible contraposición de democracia y legitimidad, pero también de Estado individual y comunidad de Estados” (Rosenzweig, 2015, p. 148). Y de esta manera entiende Rosenzweig la llegada al Estado nacional:

La idea nacional formada en el siglo XIX hundió sus raíces en la idea democrática de la revolución. Si los Estados del siglo XVIII se habían entendido a sí mismos sencillamente como potencias, la revolución había introducido al pueblo en el concepto de Estado. El *demos* de la idea democrática se había transformado bajo cuerda en *ethnos*: nación. [...] Esta duplicidad de la nueva idea de nacionalidad, de acuerdo con la cual el retoño de un pensamiento supra-estatal y supra-nacional se injertó en la cepa de la vieja realidad de los Estados del siglo XVIII, se reflejó en el destino del título de emperador [*Kaiser*] (Rosenzweig, 2015, p. 151).

Es desde este momento que, según nos muestra Rosenzweig, y en concomitancia al proceso de secularización, el pueblo se introduce en el Estado, como el alma se introduce en el cuerpo, dando así una espiritualización de la Historia desde un pensamiento que se suponía secular. Por ello dice Rosenzweig que “gracias a la influencia de los pueblos, estos Estados se habían vistos dotados de un alma. Habían dejado de ser concentraciones de poder delimitadas por fronteras puramente accidentales” (Rosenzweig, 2015, p. 153). Y desde ahora, cualquier movimiento, cualquier acción de los Estados hacia el exterior equivalía a una necesidad del destino manifiesto de su alma, a la necesidad de conquistar secularmente el mapa de un territorio re-teologizado.

Hacia el final de la primera parte de *Globus*, “*Ecúmene*. Estado mundial y mundo de los Estados”, Rosenzweig (2015) esboza un capítulo dedicado a las perspectivas del mundo, un texto realmente profético sobre el porvenir de Europa y el mundo. Repasemos sus palabras:

Del actual panorama mundial sólo surgirá el intento de una organización mundial supranacional pero, precisamente porque será una tentativa, habrá de adoptar múltiples formas. Las más grandes luchas, las luchas por la verdadera idea de mundo, aún no se han desatado. [...] En esta guerra, la tendencia espacial del conjunto de la Tierra se fundará en la idea de *ecúmene*. Se ha hablado eternamente de ámbitos culturales separados. Yo no creo en esto. Porque Dios, de quien está escrito que fue un hombre de guerra, creó únicamente un cielo y una tierra (p. 173).

Más allá del panorama desolador de Europa y de Alemania, posterior a la Gran Guerra, Rosenzweig observa que la más grandes de las luchas no se ha desatado aún. Y esta es la lucha por la idea del nuevo mundo, por la *ecúmene* del siglo xx. Y será esta guerra una guerra que atañe a todos los imperios, una guerra que marcará el fin de una idea de mundo y el comienzo de un nuevo mundo, tal vez más desolador de los que haya imaginado el propio Rosenzweig. Un mundo marcado por las atrocidades del genocidio y la destrucción: la *ecúmene* de un mundo en el que el judaísmo europeo ya no formaría parte.

La segunda parte de *Globus* está dedicada a las aguas y al problema del mar. Así mismo, lleva su nombre en griego, “*Thalatta*. Hegemonía marítima y libertad de los mares”, y las aguas determinan su sentido, porque “la propia Tierra tiene, desde el principio, fronteras” (Rosenzweig, 2015, p. 175) y es el mar quien las determina, quien marca las fronteras naturales de esas islas o continentes que llamamos Tierra. El mar es la “inmensidad desprovista de determinación”, no la vieja imagen o perspectiva homérica entendida como el “estrecho anillo mundial” (Rosenzweig, 2015, p. 177). Y desde esta perspectiva Rosenzweig retoma las palabras del segundo Isaías, en donde la relación tierra-mar está determinada por la idea de las islas, por esos puntos dispersos en el infinito mar sobre los que Dios dio al ser humano la tarea de habitar y aprovechar, y que las naciones no son nada ante Él; por ello “solo la tierra firme es la Tierra dada al hombre para ser habitada” (Rosenzweig, 2015, p. 177). Así lo dice Isaías:

Ya veis lo que son las naciones: una gota escurrida de un cazo, un grano de tierra en la balanza. Ved lo que son las islas: una mota de polvo de un peso. [...] ¿No lo sabías? ¿No lo habíais oído? ¿No se os dijo desde un principio? ¿No os lo dieron a entender desde que se fundó la tierra? Él habita en el orbe terrestre (sus habitantes le pare-

cen saltamontes), él expande los cielos como un toldo y los despliega como una tienda habitable (Isaías, 40: 15).

Desde allí Rosenzweig articula su recorrido por la conquista de los mares, desde los océanos a la idea de mar interior y mar exterior, las potencias marítimas y las diferentes rutas hacia la conquista de las nuevas tierras. En este sentido, el nuevo mundo, o la historia universal de los Estados es también, y por ello corre en paralelo, la historia de los mares. La lucha entre los Estados comienza por el dominio de las costas que se cierran alrededor del mar. Luchas que, a fin de cuentas —y como también tendrá en claro Carl Schmitt en su análisis— son siempre batallas por el derecho: “Porque toda lucha por el dominio y la libertad es una lucha por el derecho” (Rosenzweig, 2015, p. 200). En relación con ello, para Rosenzweig, la Primera Guerra Mundial está marcada originalmente por el espíritu del control y por el establecimiento del derecho europeo en África: “Una guerra por África, por la parte más antigua y al mismo tiempo más joven de la Tierra, la vecina de todos los mares histórico-universales, es decir, una guerra por el mundo” (Rosenzweig, 2015, p. 200).

Al final del texto se repiten otra vez proféticamente las palabras que el propio Rosenzweig nunca imaginó que se invertirían de sentido: “Pero lo seco de la Tierra aún no se ha cerrado en un círculo. La humanidad no está todavía en casa. Europa no es aún el alma del mundo” (Rosenzweig, 2015, p. 204). Esa humanidad que no estaba en casa aún iba a buscar destruir su herencia para construir su terruño. O tal vez, más aún, desde un signo negativo: la humanidad tuvo que alcanzar el punto máximo de su Modernidad para extender la muerte hacia cada uno de sus rincones. Ese es tal vez el signo de un apocalipsis que nunca deja de llegar y se ha naturalizado como realidad del mundo, es el impero de la historia bajo el influjo de la historia profética de Job, pero también la de un Mesías que ha quedado retenido por la historia, de un fin inacabado.

La pregunta teológico-política que podríamos hacernos, sin embargo, es por qué a pesar de este arrasamiento el fin último de la destrucción del judaísmo no pudo darse. Y si desde una dimensión política podríamos hablar de los avatares propios que signaron el final de la Segunda Guerra Mundial, desde una dimensión teológica, debemos incluir en consideración la perspectiva paulina del *katechon* y los límites de un tiempo apocalíptico.

SOBRE LA TIERRA, EL MAR Y LA HISTORIA UNIVERSAL EN CARL SCHMITT: UN COMENTARIO

¿Quién guía la historia universal? Esta es la pregunta que plantea Schmitt a lo largo de ese pequeño, bello y denso libro que es *Tierra y mar* de 1942. Este libro es, como bien indica Ramón Campderrich en su estudio preliminar a la edición castellana (de 1950), el “verdadero borrador del gran *Nomos de la tierra (Der Nomos der Erde)*” (Schmitt, 2007, p. 9).³

Quién guía la historia se pregunta, y nos indica en la nota final del libro que sus reflexiones fueron el intento de desarrollar el parágrafo §247 del *Principio de la filosofía del derecho* de Hegel (Schmitt, 2007, p. 82). Qué dice Hegel en este parágrafo que llevó a Schmitt a preguntarse lo mismo o, tal vez, a extenderse a lo largo de las páginas para responderle. Escribe Hegel (2004):

§247. Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior. [...] el tráfico comercial se revela como el mayor medio de civilización y el comercio encuentra su significado histórico mundial. [...] Si se quiere ver qué medio de cultura hay en el contacto con el mar, bastará con comparar la relación que han tenido con él las naciones en las que ha florecido la industria y aquellas que se han alejado de la navegación y, como los egipcios y los hindúes, se han hundido en la apatía y en la más terrible e ignominiosa superstición. Se verá que cómo toda nación grande y pujante tiende hacia el mar (pp. 220-221).

La tierra, según Hegel, representa a la familia, más aún: la tierra como familia es el origen de la vida humana, de la civilización, de la comunidad y del Estado. El mar no, el mar o lo líquido es lo que está en el suelo de la industria, y con ello, del capitalismo.

¿Qué escribe Carl Schmitt? Según él:

el hombre es un ser terrestre, un ser que pisa la tierra. Se sostiene, camina y se mueve sobre la tierra firme. Ella es el punto de partida y de apoyo. Ella determina sus perspectivas, sus impresiones y su manera de ver el mundo (Schmitt, 2007, p. 21).

3 El estudio de Ramón Campderrich se llama “*Tierra y mar*: historia, técnica, legitimidad”.

Como está escrito en el primer libro de la Biblia, el Génesis, “Dios denominó al suelo seco ‘Tierra’ y a la concentración de aguas la llamó ‘Mar’. Y vio Dios que era bueno” (1:10); y de esta forma el texto relata la construcción del espacio en donde la historia del mundo y del hombre tienen su origen.

Dios le dio el mundo al hombre en heredad y dominio, sobre la tierra y el mar, como se establece en Génesis (1-28):

Y Elohim los bendijo [al hombre y a la mujer] y Elohim les dijo:
‘Sean fértiles y multiplíquense, llenen la tierra y conquístenla y ejerzan dominio sobre los peces del mar, los animales del cielo y todas las criaturas vivientes que se mueven sobre la tierra.

Sin embargo, como escribe Schmitt, el hombre tomará el mundo desde la tierra, por ello la mirada del hombre está marcada por la tierra y desde allí se dirige hacia el resto de la existencia construyendo su historia. Schmitt dirá, leyendo también atentamente el pasaje hegeliano, que “la historia universal es la historia de la lucha entre las potencias marítimas contra las terrestres y de las terrestres contra las marítimas” (Schmitt, 2007, p. 26).

Y Schmitt encuentra representados los elementos de la tierra y el mar en dos grandes bestias de la mitología judeo-cristiana: el Leviatán y el Behemoth. Sin embargo, con estas figuras Schmitt también hace referencia a un elemento que luego de citarlo irá quedando marginado a lo largo del libro. Nos referimos al “Libro de Job” de donde proceden las imágenes de las dos bestias bíblicas. Tal vez, si por un instante lo traemos nuevamente podremos resignificar algunas cuestiones del análisis schmittiano sobre la Tierra y el Mar. Más allá del Leviatán y el Behemoth, Job representa, como bien lo señalan los exégetas, una antítesis del Génesis en donde, tomando cada uno de los elementos del libro de la creación, pueden reconocerse sus contrarios: “Job subvierte y deconstruye tanto la creación como la ‘historia de salvación’, convertida en una condena” y, por este camino, “el Leviatán, El Behemoth, Rahab, así como otros monstruos marinos o terrestres, representan el Caos primordial que todavía amenaza la vida y el orden de la naturaleza” (Trebolle y Pottecher 2001, pp. 88-89).⁴

4 Para dos lecturas modernas del libro de Job que permiten ampliar su análisis desde una perspectiva psicológico-filosófica y filosófico-política véase Jung 2014 y Margel 2012.

Job recorre las páginas de *Tierra y mar*, no solo porque allí aparecen las bestias marinas y terrestres, sino también porque es a él a quien Dios le pregunta sobre el mar, la tierra o el sol, como aquello que es demasiado grande para el hombre, mostrándole su incapacidad para extenderse más allá de estos límites. Dice:

Entonces respondió IHVH a Job, desde la tempestad: [...] ¿Dónde estabas tú cuando Yo fundaba la tierra? Hazlo saber, si conoces la Sabiduría [...] ¿Quién encerró con doble puerta al Mar, al irrumpir impetuoso del seno materno, cuando Yo le di las nubes por canastillas, nubarrones por pañales, estableciendo un límite, poniendo cerrojos y puertas? [...] ¿Te has sumergido hasta los hontanares del Mar, has caminado por el secreto del Océano? ¿Se te han revelado las Puertas de la Muerte, las Puertas de las Sombras has visto? ¿Investigaste la anchura de la tierra? (Job 38: 4, 8-10, 16-18).

El diálogo entre Job y Dios es, por un lado, también una reordenación de las normativas divinas y su diferencia con las humanas y, por otro, de las dimensiones y los límites de la humanidad del hombre. Ahora bien, continuando con Job, Schmitt recuperará los monstruos para simbolizar los elementos de la tierra y el mar. Así lo escribe: “Según las interpretaciones medievales de los llamados cabalistas, la historia universal es una pugna entre la poderosa ballena, el Leviatán, y un no menos poderoso animal terrestre, el Behemoth, al que representan como un toro o un elefante” (Schmitt, 2007, p. 26). Como bien lo indica Schmitt, retomando la tradición bíblica, la bestia que representa la tierra es el Behemoth, mientras que el Leviatán representa la fuerza, o furia marina. Pero aventuremos ahora una primera conclusión: tierra y mar son bestias, animales mitológicos sobre los que se posa el hombre y la lógica de su mundo. Ambas bestias, el Leviatán y el Behemoth, también representan la lógica amigo/enemigo y, además, pareciera decir Schmitt, en un principio, que su destino es morir. Schmitt lo señala luego de explicar la lucha entre ambas bestias, cuando escribe que “así se dan recíprocamente muerte las dos potencias en lucha” (Schmitt, 2007, p. 27). Sin embargo, si afinamos aún más la lectura descubrimos que la solución no puede ser la destrucción de las bestias, ya que representaría la destrucción del mundo y su lógica de existencia. Es ahí entonces donde necesariamente debemos introducir la lectura schmittiana de la misteriosa figura paulina del *katechon*, que aparece pronunciada en *Tierra y mar* como también en su libro gemelo, *El nomos de la tierra*.

Es justamente en *El nomos de la tierra* donde Schmitt señala que la principal característica del *katechon* es su función de “retener”, que se vincula a una institución político-religiosa y, en ese caso preciso, al imperio cristiano. Para el jurista alemán el retraso del Reino coincide con un poder que se le adhiere al poder soberano del imperio cristiano. De esta manera, a través de la figura del *katechon* se retuvo el fin de los tiempos.⁵

Schmitt entiende la figura paulina emparentada al imperio cristiano porque este fue capaz de detener el fin de los tiempos, por ello, escribe: “Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*” (Schmitt, 2005, p. 40). Lo que debe caracterizar al imperio cristiano es su caducidad, su conocimiento de su propio final al mismo tiempo que actúa y retiene una fuerza histórica. Es la unión entre el imperio cristiano y el reino territorial el que se consagra a la realización del *katechon*, o sea, al sentido de freno a la venida de la escatología concreta, al tiempo del final. Por ello, según Schmitt, que exista la creencia en una fuerza o barrera que retrasa el final del mundo “constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos” (Schmitt, 2005, p. 41). La fuerza *katechónica* del imperio cristiano es, entonces, algo que se añade, un “encargo que procede de una fuerza completamente distinta de la dignidad del reino. El imperio es aquí algo que se añade a formaciones originarias”, escribe Schmitt (2005, p. 43). O sea, El *katechon* es también un *encargo* que procede de una esfera completamente diferente de la dignidad del reino, es un instituto que se añade a formaciones originales y entra en funciones sobre algo ya existente.

Según Jacob Taubes, esta lectura que hace Schmitt del *katechon*, “es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias” (Taubes, 2007, p. 169). Por ello, Taubes dirá que Schmitt piensa en términos apocalípticos desde arriba, desde las potencias. El signo para pensar la historia es su final, por ello es “gracias a la experiencia del final de la historia como la historia se convierte en una ‘calle de una sola dirección’, tal como manifiesta ser, al menos a nuestros ojos, la historia de Occidente” (Taubes, 2007, p. 169).

5 Para ampliar este tema es preciso ver el exhaustivo análisis sobre la figura del *katechon* realizada por Fabián Ludueña Romandini en su texto “*Katéchon*. La vida suspendida entres dos Reinos y el mito de la soberanía anómica” (Ludueña, 2010).

En 1950 Schmitt publica un artículo llamado “Tres posibilidades para una imagen cristiana de la historia”, en donde trata el problema de la conciliación como la alianza escatológica con la conciencia histórica. Esta conciliación, que según Schmitt ha sido casi siempre negada, parece inconciliable con la idea de un tiempo cíclico y la de un tiempo histórico. Sin embargo, existe la posibilidad de un puente, dice el autor, que en el imperio medieval aparece repetidas veces ejemplificado: “El puente consiste en la idea de una fuerza que retiene el fin y derrota al malvado. Es el *kat-echon*” (Schmitt, 2005a, p. 252). Schmitt intenta señalar que en su núcleo esencial el cristianismo es un “evento histórico” único. Y que la “fuerza histórica originaria de la figura del *kat-echon* queda todavía invariada, y es la única condición para superar la parálisis escatológica de lo contrario inevitable” (Schmitt, 2005a, p. 253).

Sin embargo, el *katechon* no es solo una “institución político-religiosa” o un “puente” que cumple la misma función de retrasar o retener el final, sino que también puede estar representada en la figura de un hombre. En *Tierra y mar* la fuerza que retarda está puesta en Rodolfo II de Habsburgo, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico entre 1576 y 1612, momento en el que, según Schmitt, los elementos tierra y mar se vuelven actores de las guerras de religiones, especialmente en “la contienda mundial entre catolicismo y protestantismo” (Schmitt, 2007, p. 63). Pero Schmitt recorre estas guerras de religión a través de las representaciones teatrales de los reyes. Es ahí en donde remarca la historia de este personaje que, según él, poco recuerda al pueblo alemán, pero que fuera representado por el gran dramaturgo Franz Grillparzer. Según Schmitt, el acierto del dramaturgo fue poner al emperador como “punto central de una tragedia” llamada *Lucha fratricida en la casa de Habsburgo*, ya que “la problemática y la fuerza, tanto de la obra de Grillparzer, como de su héroe, estriban precisamente en que Rodolfo II no fue un héroe activo, sino que se limitó a retrasar, a contener. Tenía algo de *katechon*” (Schmitt, 2007, p. 64).

En un sentido amplio, el *katechon* no solo es lo que detiene la segunda parousía de Jesús-Mesías y la instauración del Reino de Dios, sino también el que retrasa el fin de la historia o detiene la instauración de un orden divino sobre uno mundano. Desde esta mirada, podemos decir que, así como puede estar personificado en una institución o una fuerza también puede estarlo en la figura de un hombre. Es posible pensar en una antropomorfización del *katechon* como símbolo de retraso, pero también de transformación de una realidad política por otra, de una crítica y resistencia a un poder divino. Esta no es una lectura novedosa en la obra de Schmitt, ya que podemos observar

—como bien señala Fabián Ludueña Romandini— que cuando en 1948 el jurista alemán se identifica con Thomas Masaryk, fundador de la república Checoslovaca, a quien consideraba también la materialización de un *katechon* moderno, él mismo se estaba considerando como *katechon*:

En tanto que estudioso del *jus publicum europaeum*, Schmitt se llegó a considerar él mismo el *katechon*, es decir aquél que sostenía desesperadamente la existencia del orden jurídico sin ser él mismo el poder soberano. Con Hitler buscará precisamente esto: salvar el espacio europeo con el mismo gesto con el que selló su ruina al anclar de manera definitiva [...] la excepción en el ordenamiento jurídico, abriendo así el espacio para una política cuyas huellas hoy estamos transitando (Ludueña, 2010, p. 244).

Podemos adelantar ahora una conclusión y decir que, retomando esta posición schmittiana y su análisis en *Tierra y mar*, Job debe ser pensado como el primer *katechon* de la tradición judeo-cristiana, como también lo será Rodolfo II, o el propio Carl Schmitt. Su resistencia y espera, la de Job, hacen de él un “resistente esperanzado”, ya que el conflicto en el que Job se encuentra inmerso, y que no es ni más ni menos el del sufrimiento humano frente a la justicia divina,

tiene una vertiente sapiencial y otra apocalíptica, la primera centrada en la tragedia personal del caído en el dolor y la miseria, y la segunda volcada hacia la tragedia colectiva de unas persecuciones sin otra salida que un cambio de situación apocalíptico (Trebolle y Pottecher 2001, p. 99).

Job sabe de su finitud y ante el destino manifiesto y la conciencia sobre ello se para frente a Dios, “se erige como acusador de IYHWH, exigiéndole justicia para su causa” (Trebolle y Pottecher, 2001, p. 104).

Job simboliza el paradigma de una forma de resistencia terrenal y apocalíptica. Esta misma lectura tomará luego, en palabras de Agustín de Hipona hasta la interpretación moderna que hiciera el teólogo Erik Peterson, la forma del pueblo judío como *katechon*, llevando a la peligrosa conclusión que hasta que el último judío no reconozca a Jesús como el Mesías no se dará la segunda parousía.⁶ Y si nos adentramos por este camino, es posible observar de qué

6 Para el desarrollo de la idea de Peterson sobre el pueblo judío como *katechon* véase Taub (2008).

manera la lectura sobre el reconocimiento por el pueblo judío del Mesías ya venido puede leerse, también, como que hasta que no quede ningún judío el Mesías no volverá. Esta lectura podría ser, y esta es una hipótesis de ello, el *nomos* oculto de la historia del antisemitismo, frente a la tradicional consideración que lo instala como una consecuencia de la idea del deicidio.

Pero aún hay más, porque Schmitt convoca, cual síntesis dialéctica, a una tercera bestia, la del aire, la que representa la revolución espacial pero también al elemento del fuego, al Grifo, también llamado el gran pájaro Ziz o Bar-Juchne, y que aparece mencionado en el libro de los Salmos (50:11). Como escribe Franco Volpi en “El poder de los elementos”, su epílogo a la traducción italiana y española del libro de Schmitt, el “Ziz es el soberano del nuevo gran espacio que se abre al hombre en el comienzo de una nueva revolución planetaria: el reino del aire” (Schmitt, 2007, p. 88). El fuego y las aeronaves, la nueva lógica que marca el devenir de la historia. Como escribe Schmitt (2007):

a los dos animales míticos, Leviatán y Behemoth, vendría a sumarse un tercero, un gran pájaro. [...] Si se piensa en los medios y energías técnico-mecánicas con que el hombre ejerce su señorío del espacio aéreo y se considera los motores de explosión con que son movidas las aeronaves, parece ser más bien el *fuego* el nuevo elemento que ha irrumpido en la actividad del hombre (p. 80).

Con el advenimiento del nuevo elemento, o la nueva revolución, Schmitt pareciera precipitar que la historia ingresa en una última etapa, ya que retomando una “antigua teoría” explica que “la historia del hombre no es sino un viaje a través de los cuatro elementos” (Schmitt, 2007, p. 80). Se trata de “un nuevo *nomos*” incontenible e inevitable. Sin embargo, con un espíritu neutralizador o *katechónico* dirá que, a pesar de que “muchos solo verán en él la destrucción y la muerte algunos creerán llegado el fin del mundo” (Schmitt, 2007, p. 81); pero en realidad, dirá, estamos frente al final de la relación entre la tierra y el mar, como la lógica que guio la historia hasta ahora. Un nuevo mundo se avecina, el mundo posterior a la destrucción y la eclosión de la *ecúmene* que rápidamente terminó con el siglo XIX y XX y dio entrada al nuevo siglo XXI. El nuevo *nomos* traerá consigo sus reglas y proporciones, y por ello, como terminará escribiendo en su libro, dos sintomáticos versos de Hölderlin anunciarán el futuro venidero: “También aquí hay dioses y aquí reinan / grande es su medida” (Schmitt, 2007, p. 81).

JOB Y EL KATECHON: PALABRAS FINALES

Los dioses nunca se han ido, las fuerzas teológicas tampoco, porque pareciera que la batalla entre lo divino y lo mundano se sigue librando bajo las máscaras de los *nomos* que regulan y guían la historia. Como hemos señalado, las bestias son también sinónimo de caos, antes todavía que su representación de la tierra, el mar o el aire, de la civilización o el comercio. Por esto, las bestias no deben ser destruidas sino neutralizadas, retrasando su muerte y la historia. Si Schmitt, como hemos analizado, vio en la relación Tierra/Mar la batalla entre las bestias bíblicas, y a través del *katechon* la manera de pensar en un retraso del fin del tiempo histórico, Rosenzweig —sumergido en la catástrofe de la Primera Guerra Mundial— profetiza un tiempo de dolor aún por venir, un tiempo en el que la Tierra creada por Dios será un campo de batalla para un apocalipsis que siempre está llegando.⁷

La visión de la historia universal de Rosenzweig, así como el instituto paulino del *katechon* manifiesto en la figura y el pensamiento de Schmitt, ha pasado ahora a determinar la figura del atraso del final de los tiempos; de igual forma que la espera del Mesías y el tiempo mesiánico, desde el judaísmo, es la historia de la negación de su figura, que marca la posibilidad de aplazar el tiempo del final y así, paradójicamente, extender el tiempo histórico. Job detiene el fin de la historia y en ese sentido también se levanta frente a la idea del fin último de la Tierra y el mar en Rosenzweig. En definitiva, podemos decir que hacia ese retraso se dirige la historia, porque la historia es un continuo “para mañana” apocalíptico que retrasa el fin de los tiempos.

7 En su estudio conclusivo, “De Hegel a *La estrella*: ahora, todavía, siempre”, al libro de Rosenzweig, *Escritos sobre guerra*, Roberto Navarrete y Patxi Lanceros identifican la relación entre Rosenzweig, Schmitt y Jünger y escriben: “Rosenzweig trazó —al menos en tres ejercicios que se entrecruzan en un denso momento— la ruta de la historia. Y de su fin: el *mundo*. Esos ejercicios, esos trayectos, continúan siendo, ahora, un reto. O tres. En todos ellos la unidad se perfila como meta. De distinta índole y a distinto nivel, en cualquier caso. Jünger, también instruido por la guerra —por dos guerras—, vislumbraba a su vez la unidad como futuro o destino. Carl Schmitt, que en más de un texto siguió —sin referencia expresa y tal vez sin coincidencia— los pasos de Rosenzweig (también, obviamente, los de Jünger y, esta vez, en diálogo con él) intuía y temía la unidad como proyecto, como propósito. El borrado de la línea era para el jurista alemán no un seguro destino, sino un lamentable desatino” (Rosenzweig, 2015, pp. 224-225).

REFERENCIAS

- Colodenco, D. (2006). *Génesis: el origen de las diferencias*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jung, C. G. (2014). *Respuesta a Job*. Madrid: Trotta.
- Kafka, F. (2005). *Aforismos de Zürau*. Madrid: Sexto Piso.
- Ludueña, F. (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnica*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Margel, S. (2012). *Les Livres de Job. Sur les fondaments theologico-politiques de la souveraineté*. París: Hermann.
- Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2015). *Escritos sobre la guerra*. Salamanca: Sígueme.
- Schmitt, C. (2005a). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2005b). *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*. Vicenza: Neri Pozza.
- Schmitt, C. (2007). *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta.
- Sucasas, A., y Taub, E. (2015). *Pensamiento judío contemporáneo*. Buenos Aires: Lilmod Prometeo.
- Taub, E. (2008). *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*. Buenos Aires, Madrid: Miño y Dávila.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Trebolle, J., y Pottecher, S. (2011). *Job*. Madrid: Trotta.