

LEVIATÁN: DERECHO, IDENTIDAD Y “NO-RECONOCIMIENTO”. HOBBES ENTRE SCHMITT Y TAUBES

Leviathan: Law, Identity, and ‘Non-Recognition’
Hobbes between Schmitt and Taubes * **

ELETTRA STIMILLI ***

Fecha de recepción: 04/06/2019
Fecha de aceptación: 10/07/2019

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 54 (2020), 33-51
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v54i0.9506>

RESUMEN El artículo desentraña la relación entre Carl Schmitt y Jacob Taubes en sus interpretaciones sobre el *Leviathan* de Thomas Hobbes y la teología política. El jurista del nazismo y el rabino mantienen posiciones opuestas sobre el filósofo inglés hasta el punto de encontrar Taubes en Spinoza una alternativa aún por desarrollar. Frente a la interpretación de Schmitt que situaba a Spinoza como origen de la enfermedad que condujo a la muerte del Leviatán, Taubes lo sitúa en Pablo de Tarso (“primer judío liberal”) y la separación entre interno y externo en el mesianismo paulino.

Palabras clave: Hobbes, Schmitt, Taubes, Teología Política.

ABSTRACT This article unravels the relationship between Carl Schmitt and Jacob Taubes in their interpretations of Thomas Hobbes’ *Leviathan* and the political theology concept. The jurist of Nazism and the rabbi maintain opposing positions on the English philosopher to the point of Taubes finding in Spinoza an alternative yet to be developed. Faced with the interpretation of Schmitt that placed Spinoza as the origin of the disease that led to the death of the Leviathan, Taubes places Spinoza in Paul of Tarsus (“first liberal Jew”) and the separation between internal and external in the Pauline messianism.

Keywords: Hobbes, Schmitt, Taubes, Political Theology.

* Para citar/citation: Stimilli, E. (2020). *Leviatán: derecho, identidad y “no-reconocimiento”*. Hobbes entre Schmitt y Taubes. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, pp. 33-51.

** Traducción de Daniel J. García López (Universidad de Granada, España).

*** Facoltà di Lettere e Filosofia, Piazzale Aldo Moro, 5, 00185 Roma (Italia), elettra.stimilli@uniroma1.it

1. INTRODUCCIÓN

La historia de la relación entre el jurista teórico del nacionalsocialismo Carl Schmitt y el rabino Jacob Taubes se conoce ahora gracias a la historia que este último hizo pública poco antes de su muerte (Taubes, 1996), pero también gracias a las referencias a la obra schmittiana contenidas en la transcripción del seminario *Carta a los Romanos* (Taubes, 1997), así como a la publicación de la correspondencia entre los dos (Taubes y Schmitt, 2018). Quizás el documento más interesante de esta explosiva relación sea la carta que Taubes escribió a Schmitt desde París el 18 de septiembre de 1978, tras una de sus visitas a Plettemberg (Taubes y Schmitt, 2012, pp. 58-66). Se trata de un escrito privado. Y, sin embargo, parece ideado desde el primer momento con carácter público. Además, no es casualidad que se incluyera en el volumen que el propio Taubes dedicó a Schmitt (Taubes, 1996, pp. 49-54).

La primera parte de la carta, la más conocida, es aquella en la que Taubes recuerda el encuentro con Schmitt. Es aquí donde le agradece la “paciencia” y la “franqueza” con las que este “habló incluso de los fracasos en la larga vida de un jurista”. Pero también le recuerda que “precisamente como archijudío [*Erzjude*]”, se abstiene de “pronunciar una condena”, porque “en medio de tanto horror indecible” al menos evitó una cosa: habiendo sido escogido por Hitler “enemigo absoluto”, según la misma teoría schmittiana, no tenía opción y, por tanto, no podía siquiera expresar un juicio. Esto, sin embargo, no le impidió tratar de comprender lo que realmente había sucedido: “dónde estaban los flancos débiles de la catástrofe” (Taubes, 2012, pp. 58-59).

A pesar del estilo epistolar, desde el punto de vista teórico, la carta es muy densa y está repleta de referencias importantes. La referencia a Peterson y Agustín tiene como objetivo definir la relación entre el cristianismo y el programa nazi. Taubes no solo recuerda a Schmitt que “Hitler y Goebbels no salieron nunca de la Iglesia”; también nombra a Adolf Lanz von Liebenfels, monje cisterciense, más tarde excomulgado, un teórico antisemita de la “teo-zoología” política, que estaba entre los principales inspiradores de la concepción místico-religiosa del III Reich. Aunque neopagano, el discurso de Liebenfels no carecía de recursos provenientes de una cierta cultura cristiana anti-hebrea, que había caracterizado al programa nazi.

Es en este marco que Taubes sitúa la parte final de la epístola dedicada a Thomas Hobbes, que demuestra la centralidad de la teoría hobbesiana en comparación-confrontación entre Taubes y Schmitt. Un capítulo, este, todavía poco conocido en comparación con el intercambio más famoso entre los dos sobre Walter Benjamin (Taubes, 1996, pp. 37 y ss; Taubes, 2012, pp.

27, 34, 43, 93, 211); una discusión en muchos aspectos poco conocida, no solo en Italia, sino también en Alemania, donde también ha sido reeditada recientemente (Taubes, 1983, pp. 9-15; Taubes, 2012, pp. 228-237; Taubes, 2017, pp. 262-270). En realidad, es un texto repleto de consecuencias para la definición de la relación entre dos autores “en divergente acuerdo”.

2. ACTUALIDAD Y LÍMITES DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

Lo implícito del paradigma de la “secularización”, con el cual se definió el fenómeno del progresivo desplazamiento de las conductas sagradas, característica fundante de gran parte de la sociedad y de la vida política en Occidente en la era moderna, es el desarrollo continuo y diacrónico presupuesto en la transición de lo religioso a lo político. Dependiendo de la posición que se asuma con respecto a la idea de un mundo secularizado, este pasaje puede interpretarse como un “progreso” o un “declive”, pero rara vez se problematiza. A la categoría de “secularización” le es inherente esencialmente una filosofía de la historia, la idea de un desarrollo, una evolución lineal teleológicamente orientada, que subyace a los acontecimientos. Y es precisamente a partir de esta idea que toma distancia el paradigma de la “teología política” elaborado por Schmitt. De hecho, se puede decir que el paradigma de la “teología política” se desarrolla y se usa precisamente para definir las relaciones, los vínculos, entre la política y la religión, independientemente de su desarrollo histórico; o, más bien, el paradigma de la teología política se elabora de tal manera que la relación entre el campo religioso y el político sea problematizada como tal y no solo concebida como un proceso que se desarrolla de manera lineal sobre el plano de la historia.

Este es el núcleo de la definición de “teología política” de Schmitt articulada en su conocido ensayo de 1922 (Schmitt, 1972a, pp. 27-86), que constituye un punto de referencia en la reflexión de Taubes. El problema central que enfrenta Schmitt en este texto es el de la realización del derecho, la manera en que se produce una forma jurídica eficaz en los tiempos modernos, el surgimiento de la misma concreción jurídica sin perder su estatus formal. Según Schmitt, el ejemplo más significativo de este desarrollo es la teología política de Thomas Hobbes, que representa, a sus ojos, la culminación de la modernidad, convirtiendo al autor del *Leviatán* en el padre fundador del Estado moderno.

El interés de Schmitt en Hobbes se remonta a la década de 1920. Por ejemplo, en *Teología política*, Hobbes desempeña un papel central como “representante clásico del tipo decisionista” (Schmitt, 1972a, p. 57). Su “espíritu racionalista” se distingue claramente aquí del “inmanentismo”

jurídico burgués del siglo XIX, porque contiene una profunda tensión hacia una trascendencia que, según Schmitt, se mantiene incluso dentro de un orden jurídico moderno. El absolutismo hobbesiano, en tanto que específica *forma* política identificada por la decisión concreta, según Schmitt, justifica la identificación de la ley con el dominio, que no coincide con la arbitrariedad, sino que surge de un proyecto más complejo de un orden no idéntico al orden natural, proveniente de una soberana voluntad de forma que se origina *ex novo* del caos. De ahí la centralidad de la relación de reciprocidad entre “protección y obediencia”, en la que se basa el proyecto hobbesiano y en torno al cual Schmitt se centra en *Teología política*.

Pero es sobre todo a partir de la segunda mitad de los años treinta cuando el interés de Schmitt por Hobbes se acrecienta y tiende a concentrarse en el *Leviatán* no solo como *forma* de la *unidad* política del Estado moderno, sino, sobre todo, como un *símbolo político*. El texto más importante a este respecto data de 1938, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Schmitt, 1986a, pp. 60-143), que está precedido por otro texto dedicado a Hobbes, titulado *El Estado como mecanismo en Hobbes y Descartes* (Schmitt, 1986b, pp. 45-59), del cual aquel tiene su origen.

El texto de 1938 sobre *Leviatán* es un texto muy denso, que retiene la complejidad general del momento histórico en el que fue escrito y la historia personal de su autor, en tanto que ocupa un lugar particular en la biografía de Schmitt. El *Kronjurist* del régimen nazi asume —en 1938— el *Leviatán* como máximo ejemplo del “Estado total”, que teorizó como una alternativa al Estado liberal burgués desgarrado, desde su punto de vista, por la separación entre lo “político” y la “sociedad”, origen de las reivindicaciones individualistas y las prerrogativas de los poderes indirectos (*potestates indirectae*). Es especialmente evidente en este documento el tono antisemita con el que Schmitt identifica las trampas y amenazas con las que el Estado puede ser atacado. Este es un elemento que no escapa a los ojos de Taubes, que, como veremos, no deja de insistir en la carta de 1978.

Precisamente porque el problema central de la reflexión de Schmitt en la segunda mitad de la década de 1930 es el de la forma y la unidad política, el análisis contenido en el texto de 1938 se centra en el papel de la imagen del *Leviatán*, entendido como uno de los más potentes mitos y símbolos políticos de todos los tiempos, cuya historia plurisecular se caracteriza por una fuerza expresiva capaz de atravesar las más diversas tradiciones e interpretaciones. En primer lugar, Schmitt se detiene en el hecho de que el *Leviatán* es una imagen bíblica tomada del *Libro de Job*, potencia “abisal”, fuerza de las pulsiones elementales, generalmente representado como un animal marino (pez grande, dragón, serpiente, etc.), mientras que Behemoth viene descrito como animal terrestre (el toro, el elefante, etc.). Para Schmitt,

a la luz de las muchas interpretaciones que el Leviatán ha tenido a lo largo de los siglos, es crucial comprender la posición adoptada por Hobbes al elegirlo como un símbolo del Estado moderno: monstruo marino, imagen del Estado terrenal. Así, resalta la íntima contradicción implícita en el discurso hobbesiano que, al mismo tiempo, contiene sugerencias míticas y descripciones racionales. Como de hecho nos muestra, la imagen de la portada de la primera edición inglesa (1651) no corresponde al aparato mítico del cual es portador el Leviatán, ya que no está representado como un dragón o como una serpiente, sino como un gran y majestuoso hombre. Además, a lo largo del texto, el Leviatán rara vez se cita como tal. Esto lo lleva a pensar que la imagen mítica haya sido abandonada lentamente por Hobbes en favor de una representación racional, que termina debilitando el carácter político del Estado hobbesiano. El gran Leviatán, que representa al titular del poder soberano, se entiende primero como “gran hombre”, luego como “gran animal”, luego como “gran máquina”, creado por la inteligencia del hombre y su “cientificidad mecánica”. Finalmente, el Leviatán viene definido como “Dios mortal”, porque posee en sí mismo, indiviso, la más fuerte potencia terrenal gracias la cual todos los hombres están sometidos a él y gracias a la cual mantiene a raya todas las fuerzas inferiores. Pero progresivamente, como un depredador, el Leviatán deviene “aparato”, “dispositivo”, inaugurando así la era de la técnica; la época en la que, más que ninguna otra, la potencia mundana del Estado se encuentra en lucha contra la anarquía, simbolizada por Behemoth.

Para Schmitt, no obstante, el fracaso hobbesiano en la reelaboración del símbolo del Leviatán no depende tanto de la deriva anarco-individualista, también presente en él, sino de la propia falta de percepción de Hobbes de las transformaciones a las que se dirigió la imagen de Leviatán. Este es el punto en el que Schmitt, de manera muy ambigua, se refiere, sin proporcionar fuentes directas, a algunas “interpretaciones judeo-cabalísticas”, aludiendo, más bien, a su conocimiento de algunos autores, mencionados de manera indicativa al respecto, como Johann A. Eisenmenger, autor de *Entdecktes Judenthum* (1711), considerado por muchos como una especie de pionero del antisemitismo moderno, o como Lutero, autor, entre otras, del conocido panfleto *Sobre los judíos y sus mentiras*. De acuerdo con estas interpretaciones, el Leviatán resultaría ser “‘la bestia sobre mil montañas’ (Salmos 50, 10), a saber, los pueblos paganos” y la historia del mundo parecería “como la lucha de los pueblos paganos unos contra otros”, mientras “los judíos, por su parte, se mantienen a un lado y miran cómo los pueblos del mundo se matan los unos a los otros”, siendo “estas mutuas ‘matanzas y carnicerías’ [...] legales y kosher” (Schmitt, 1986a, p. 69). El lugar peculiar que, de acuerdo con estas llamadas “interpretaciones judeo-cabalísticas”,

Schmitt atribuye al pueblo judío, por un lado, manifiesta la clara intención antisemita de su discurso; por otro lado, destaca su intención de resaltar a Leviatán como un símbolo de una potencia demoníaca dotado de realidad ontológica. Nada comparado con la posterior imagen grotesca y humorística, que en sus ojos aparece solo como el fruto de horripilantes fantasías literarias, de cierto interés por su sentido “irónico”, pero ciertamente no centrales desde el punto de vista político.

El significado “irónico-literario” de la imagen del Leviatán está en el centro de su ensayo de 1937, en el que “la gran máquina” se coloca junto al hombre-máquina de Descartes (Schmitt, 1986b, p. 81). Sin embargo, en el ensayo del 38, se abandona este camino para dejar espacio a la imagen del “Dios mortal”, que en última instancia resulta ser el más efectivo para entender el Leviatán como mito político y no solo como figura literaria. Es a través de esta imagen que se confirma la perspectiva de la “teología política” ya expresada en el texto de 1922. Las categorías teológicas secularizadas en la base del concepto de soberanía, que Schmitt destaca en Hobbes, ya a partir del ensayo sobre teología política del 22, no se refieren tanto a su origen histórico, sino a su estructura sistemática. “La persona soberana representativa” propuesta por Hobbes, para Schmitt, trasciende la simple suma de voluntades individuales, dado que es ella misma la que crea —y no simplemente representa, delega o da el mandato—, la forma y la unidad del Estado. Schmitt no deja de señalar que el modelo artificial del contrato y la constitución técnico-funcional del Estado, como mecanismo “neutral” y totalmente inmanente, están presentes en la propuesta de Hobbes. El núcleo, sin embargo, según él, es el hecho de que, desde el principio, este proceso no tiene lugar solo a nivel técnico, sino que implica la esfera teológica intrínsecamente conexa con el dominio de lo político.

Esta es la cuestión que le interesa a Taubes, porque en este pasaje identifica toda la actualidad del discurso de Hobbes interpretado por Schmitt. Lo que despierta su atención es el vínculo íntimo que vislumbra, en este punto del discurso hobbesiano destacado por Schmitt, con la teocracia, presupuesto implícito, según él, de toda teología política. Como escribe, los acontecimientos de la política mundial a finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado —en la época en que se concibió su ensayo sobre el Leviatán—, “han vuelto a despertar en la conciencia pública el significado político de la teocracia” (Taubes, 2017, p. 263). Y es a partir de esta referencia que Taubes, con una nota sobre los acontecimientos relacionados con el Estado de Israel y la revolución islámica iraní —con y contra Schmitt— propone regresar a Hobbes. Y ello porque si una parte de la historia que parecía estar archivada desde la Ilustración sigue siendo central, esto significa que todavía está profundamente conectada con el “problema

de cualquier teología política”. Lo que está en juego, por un lado, es algo similar al “poder teocrático de la Iglesia”, una “teocracia desde arriba”, se podría decir usando las palabras que él mismo utilizó en la introducción al tercer volumen de la serie dedicada a “teoría de la religión y teología política”, el primero de los cuales es el ensayo sobre Hobbes¹. Por otro lado, en cambio, es lo que él define como “teocracia desde abajo” (Taubes, 1987, p. 6), en la que enfoca realmente su atención.

3. EL MISTERIO DEL NACIMIENTO DEL ESTADO

La primera vez que Taubes se refiere al ensayo de Schmitt sobre el Leviatán de 1938 es en la carta del 17 de noviembre de 1977, con ocasión del 300 aniversario de la muerte de Spinoza, propone la publicación de la quinta parte de este ensayo, donde aparece una comparación entre este y Hobbes que, según él, “todavía no ha profundizado suficientemente en la discusión”; la solución se espera en una “publicación de `hermenéutica y ciencias de la *humanistas*’”, que “(en polémica contra las ciencias sociales, que han decaído en un sentido vulgarmente marxista o, incluso peor, positivista) se llamará [...] KASSIBER (jerga *Rotwelsch* para *kataw ktiwa*, en hebreo escrito, carta, texto, ‘es decir’ hermenéutica)”. Schmitt naturalmente declina la invitación (Taubes, 2018, pp. 53-54). En cartas posteriores, Taubes le informa sobre su actividad académica, habla sobre los seminarios, pero también sobre sus desencuentros con la política universitaria, y continúa haciéndole propuestas editoriales (Taubes, 2018, pp. 56 y ss.). Lo que destaca en la correspondencia, en el período de 1977 a 1980, es el enfrentamiento cada vez mayor con los escritos y el pensamiento de Schmitt. En el semestre de invierno 1978/1979 organizó un *Hermeneutisches Colloquium* titulado *Politische Theologie als Theorie von Revolution am Beispiel von Walter Benjamin und Carl Schmitt* (Taubes, 2018, pp. 177 y ss.). En 1979 comenzó a diseñar el *Tagung* en *Politische Theologie als hermeneutisches Problem* (Taubes, 2018, pp. 180 y ss.), luego el *Colloquium* sobre Hobbes (Taubes, 2018, pp. 183 y ss.), que dará lugar, en 1983, a la publicación del primer volumen de *Religionstheorie und Politische Theologie*, dedicado enteramente a Carl Schmitt, en el que aparece *Leviathan als sterblicher Gott*, del cual hay dos versiones anteriores ligeramente diferentes. La primera,

1. Son tres los volúmenes de la serie *Religionstheorie und Politische Theologie* editados por Taubes: vol. I *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*; vol. II *Gnosis und Politik*; vol. III *Theokratie*.

publicada en 1979 (Taubes, 1979), es la que Schmitt debe haber recibido directamente de Taubes, como se muestra en la carta del 11 de noviembre de 1979, en la que también expresa la esperanza de haber logrado mostrar su “homenaje a Schmitt” (Taubes, 2018, p. 40). La segunda se publica en 1980 (Taubes, 1980). Las tres versiones son una especie de respuesta a las preguntas planteadas por el texto de Schmitt sobre el Leviatán de 1938 y sus otros escritos sobre Hobbes, que no se entenderían sin la primera respuesta, la que figura en la carta del 18 de septiembre de 1978. En ambos casos, Taubes intenta leer de forma cruzada a los dos autores.

Hobbes es según Schmitt el autor con quien mantiene un diálogo constante. En los textos que siguen al *Nomos de la tierra* (Schmitt, 1991), la referencia más importante a Hobbes, después del ensayo titulado *El cumplimiento de la reforma* (Schmitt, 1986, pp. 159-190) —también central en la interpretación de Taubes, como veremos más adelante— es la famosa nota sobre el “cristal de Hobbes”, publicado en la última edición de *El concepto de lo político* (Schmitt, 1972b, pp. 150-152), que dará paso a una clara interpretación “teológico-política”, confirmada también en los pasajes hobbesianos contenidos en la *Teología política II* (Schmitt, 1992).

La cuestión clave que surge en el “cristal de Hobbes” es aquella teológico-política de la “apertura” que caracteriza al sistema hobbesiano, una apertura en dos sentidos: no solo hacia la trascendencia, sino también hacia lo concreto. En Hobbes, Schmitt no lee la voluntad de neutralizar lo religioso, sino la voluntad *jurídica* de neutralizar —a través de un sistema “activo” de mediación propio de la encarnación política, en este sentido reflejado en la encarnación divina—, los efectos políticos que se derivan de un uso, según él, indebido de los conceptos religiosos. Al construir un sistema político que oscila entre el polo trascendente y el polo de las necesidades, Hobbes propone una neutralización “activa” del cristianismo, que reconoce como una experiencia central en la fundación de la institución moderna del Estado. En la lectura de Schmitt, Hobbes continúa atribuyendo al cristianismo un poder legitimador en la medida en que reconoce como fundamento de la autoridad soberana el monopolio jurídico de la legítima interpretación de la verdad relevante en el plano público, contra cualquier pretensión de *potestates indirectae*, que reclama obediencia sin asumir la responsabilidad de la protección. En este sentido, la dimensión religiosa, o, más bien, la trascendencia, para Schmitt, entra directamente en la política y, por lo tanto, no puede ser inmanencia “pura”, ya que expresa el fundamento de la pregunta sobre el orden y la distinción política fundamental, a saber: amigo y enemigo.

Incluso en el ensayo *El cumplimiento de la Reforma*, que también debería ser un replanteamiento de la interpretación totalitaria del Leviatán

expresada en los años treinta, Schmitt vuelve a estos temas, enfatizando cómo Hobbes debe ser definido como un “autor cristiano”, lejos de cualquier mitología relacionada con un orden político puramente mundano. En este sentido, el decisionismo hobbesiano, a pesar de estar implicado en el caso de la descristianización y la secularización de la vida pública, se convierte en una consecuencia directa de su teología política, del reconocimiento, es decir, de la necesidad de un orden político fundado no solo “objetivamente”, ni tampoco “subjetivamente” (Schmitt, 1986c, pp. 177-179).

Para Schmitt, por lo tanto, Hobbes no puede ser interpretado como el fundador del liberalismo: su neutralización es “activa”, no apunta a la construcción de un orden político completamente racional y transparente, sino a la definición de un espacio de “concreción” dentro del cual lo “político” surge como una conciencia del enemigo teológico-político. A pesar de esto, como fundador del Estado moderno a partir de un principio individualista, que es capaz de dar cuenta de los acontecimientos políticos modernos como oposición entre Estado soberano y sociedad burgués-liberal, Hobbes también es el “padre espiritual del moderno positivismo jurídico”, es decir, de lo que él identifica en el origen de la autodestrucción de la institución estatal.

Tras los pasos de Schmitt, Taubes enfatiza la imagen mítica del Leviatán que es constitutivamente inherente a la condición artificial de la soberanía hobbesiana. “Cuando Hobbes habla sobre el nacimiento del Estado, tiene presente el inicio mítico de todas las historias, más que la génesis del Estado territorial moderno a partir del Renacimiento y la Reforma” (Taubes, 2017, p. 263), lo que debe entenderse, entonces, desde su punto de vista, es el sentido de esta referencia a una prehistoria mítica y, por tanto, su relación con la historia.

Aunque la fama de Hobbes como “profeta del Leviatán” está muy relacionada con el título del libro, Taubes no deja de señalar que sus intérpretes rara vez se referían al *Libro de Job*, donde se encuentra su origen mítico. El único que arrojó nueva luz sobre el significado mítico del título de la obra de Hobbes, según él, fue precisamente Schmitt, quien logró hacer “este salto de tigre en el siglo XVII [...] gracias a la profunda afinidad electiva que [lo] une al gran inglés” (Taubes, 2017, p. 265). “Tigersprung”, “salto de tigre”, es una clara referencia a Benjamin, que Taubes parece usar para resaltar la relación peculiar que Schmitt y Hobbes tienen con la historia, no concebida solo en su desarrollo lineal y continuo, como lo es, de hecho, en la idea de Benjamin sobre el “salto de un tigre hacia el pasado” (Benjamin, 1997, p. 47). Pero el uso de la expresión de Benjamin es también una provocación contra Schmitt y su interpretación de Hobbes, que trae consigo “los signos

aterradores de su tiempo”; algo que “pertenece a su destino, así como al destino del autor de *Leviatán*” (Taubes, 2017, p. 265).

Taubes cita las palabras con las que Schmitt describe la famosa imagen del frontispicio de la primera edición de *Leviatán* y sostiene que esta representación no solo deja su marca a primera vista, sino que también conduce al corazón de la exégesis. Cabe destacar el hecho de que Schmitt señaló que el Leviatán aparece en la forma de un hombre, mientras que, según el *Libro de Job*, uno hubiera esperado encontrar un monstruo marino emergiendo del abismo más profundo. Taubes también enfatiza cómo “el gran hombre”, para Hobbes, no es un ser natural, sino “sobrenatural” en tanto “artificial”.

Para entender la naturaleza de “este *magnus homo* artificial”, Taubes se refiere al capítulo diecisiete de la segunda parte de *Leviatán*, donde cree que está contenida la piedra angular de toda la obra: es el hecho de que desde el pacto virtual de cada uno con cada uno de los otros hombres nace la persona representativa, que eleva la masa de los contrayentes a una persona nueva y unitaria, el Estado, que da cuerpo a su propia persona. “De este modo se genera ese gran Leviatán, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese dios mortal a quien debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y seguridad” (Hobbes, 1997, p. 143). Este, según Taubes, es el punto decisivo, en el que se revela el “misterio del nacimiento del Estado”. Y no puede creer que precisamente en el pasaje en el que “define el centro de su doctrina, Hobbes presente la figura del Leviatán *en passant*, como si se tratara [...] de una idea literaria y semi-irónica, generada por el “buen humor inglés” (Taubes, 2017, p. 267), como se pensaría, si solo se siguiera uno de los caminos posibles en la interpretación schmittiana. Más bien, subrayando la centralidad de esta definición, Taubes agrega: “Si tenemos presente el emblema de Leviathan, que Hobbes incorporó a su obra, está claro cuál es la comparación aquí: la de Leviathan como dios mortal y Cristo como dios mortal” (Taubes, 2017, p. 267). Si en la imagen del frontispicio se invierte la espada y el báculo del *magnus homo*, es decir, si colocamos el báculo a la derecha y la espada a la izquierda, obtenemos, según Taubes, “una simbolización perfecta de la doctrina teocrático-medieval de la *societas christiana* como único *Corpus*, a cuya cabeza está Cristo que domina los dos poderes, el espiritual y el temporal” (Taubes, 2017, p. 265).

Esta referencia iconológica, como nos recuerda Taubes, es de Hans Barion, el famoso teólogo católico estudioso del derecho canónico, según el cual “Hobbes, con su imagen mítica del Leviatán, anula de hecho solo la doctrina de la *societas christiana* del medievo hierocrático”, contraponiendo una “*pendant* estatal” a la doctrina hierocrática de Salisbury (Barion, 1960, p. 500). La referencia de Barion a John de Salisbury, según Taubes, “ilumina como un flash el panorama en el que se desarrolla la

escena del Leviatán” (Taubes, 2017, p. 267). Desde aquí, de hecho, queda claro cómo la teoría política de Hobbes se lanza contra la teocracia de la Iglesia católica romana que él describe como “Reino de las tinieblas”. En este sentido, a su juicio, la posición de Hobbes es de “impensable actualidad para entender el ABC de la política *post Christum natum*” (Taubes, 2017, p. 268), es decir, la que debe tratar de circunscribir “*Matter, Forme and Power of a Common Wealth, Ecclesiastica and Civil*”. A partir de Hobbes, la definición del límite entre el poder espiritual y el poder temporal es la cuestión central de la política *post Christum natum*; una separación que marca la historia occidental. De ahí el nacimiento del *saeculum* y el orden político como poder autónomo. El presupuesto imprescindible para que todo esto sea posible es el hecho de que “Hobbes ha reconocido el significado puramente político de toda pretensión espiritual de decisión” (Taubes, 2017, p. 268), es decir, reconoció que “el poder espiritual no es menos político que el poder temporal” (Taubes, 2017, p. 268). Este es el núcleo del discurso hobbesiano, que Taubes encuentra en Schmitt, aunque de forma distorsionada.

En el ensayo de 1965, *El cumplimiento de la Reforma*, Schmitt se enfrenta a tres interpretaciones de Hobbes, la última de las cuales, más cercana a su intención, es precisamente la ya citada de Hans Barion, mencionada, no sorprendentemente, también por Taubes. Este es el ensayo en el que Schmitt se aleja de su anterior lectura de tono irónica al afirmar que “a pesar de toda ironía, la fuerza mítica del Leviatán se impone una y otra vez” (Schmitt, 1986c, p. 164). El elemento mítico-simbólico del Leviatán es interpretado aquí por Schmitt, siguiendo a Barion, como una apropiación consciente y polémica por Hobbes de la monstruosa imagen que John de Salisbury contraponía con la Iglesia de Roma. En este sentido, la lectura hobbesiana de Dietrich Braun —con la que Taubes también se confronta en su ensayo— aparece distorsionada para Schmitt. En el libro *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth* (Braun, 1963), el teólogo protestante, alumno de Karl Barth, identifica en Hobbes al Anticristo, infiltrado teológicamente con intención subversiva. El aspecto demoníaco de la doctrina de Hobbes, para Braun, consiste en el hecho de que el Leviatán, manteniendo exteriormente las formas y las fórmulas del cristianismo, quiere apoderarse, indirectamente, de la fe cristiana como un potencial político. Tanto es así que Schmitt llega a sostener que Hobbes, “el gran teórico de la *potestas directa* [...] viene adscrito por Braun, con sorprendente conmoción, entre los partidarios de la *potestas indirecta*, ya que el poder político puede ejercerse plena y directamente a través de explotación indirecta de la fuerza de la fe religiosa” (Schmitt, 1986c, p. 168). Para Schmitt, sin embargo, con Hobbes no irrumpe en el escenario de la historia el Anticristo, sino “la

clara antítesis estatal al monopolio decisonal de la Iglesia Católica. Esta [...] es realmente, a su parecer, la expresión del cumplimiento de la Reforma” (Schmitt, 1986c, p. 182), encarnación puramente política de la autoridad espiritual de la decisión propia de la Iglesia Católica. Por ello la relación ambigua que Schmitt, al igual que Hobbes, mantiene con el cristianismo y, en particular, con la Iglesia de Roma. Una relación que Taubes, en la carta del 18 de septiembre de 1978, vincula con el programa nazi.

En el ensayo sobre el Leviatán, Taubes caracteriza la posición de Braun —que abre la perspectiva de los presbiterianos e independientes ingleses, como ciudadanos del Reino de Cristo que ya están en marcha sobre la tierra— como aquella que revoca la cuestión teológico-política fundamental, esto es, el problema que se refiere a la forma en que debe constituirse la ciudad terrenal de los cristianos que se reconocen a sí mismos como “pueblo errante de Dios” (Taubes, 2017, p. 269). Así, haciendo una clara referencia a Peterson (1983, p. 104), agrega que aquí está en juego “la súplica de Agustín [...] a través de los teólogos cristianos, quienes con este motivo creen que han descartado el problema de la teología política”, ignorando “que ellos mismos, como ciudadanos profanos, tienen una responsabilidad en la ciudad de los hombres, y no pueden escapar a las preguntas que Hobbes les ha hecho” (Taubes, 2017, p. 269).

Surge así lo que, para Taubes, es el corazón de la teología política hobbesiana: la “Cristo-lógica” del Leviatán. Un camino que lo induce a llevar al extremo el pasaje “de la teología política a la cristología política” que el propio Schmitt realizó en la *Teología política II* (1992, p. 5), precisamente en una confrontación con las críticas que le dirigió Peterson. En la base de este camino está la “apertura a la trascendencia”, teorizada por Schmitt en el “cristal de Hobbes” (Schmitt, 1986, p. 151), en la que también se basa la perspectiva teológica política del ensayo de 1965 (Schmitt, 1986c). Para Schmitt, el pensamiento de Hobbes trata acerca de la imposibilidad de agotar la forma política moderna en una tautología racionalista cerrada e inerte, a pesar de la deriva técnica de la máquina estatal. De ahí la necesidad, según él, de resaltar todos los elementos teológicos presentes en la estructura del Leviatán, los únicos que hacen posible en Hobbes la apertura a la trascendencia declarada y deseada a la par por Schmitt. Así, para Schmitt, el cristianismo de Hobbes se resuelve en la coacción de un orden unitario a partir de la “verdad” según la cual “Jesús es el Cristo”. Tal “verdad” es fundadora del orden y, en nombre de la autoridad, adquiere el “valor legal” a través de la instancia decisonal y soberana de trascendencia contemporáneamente abierta a la estructura artificial del Estado y a la condición mítica natural (se conoce, en este sentido, la máxima “Auctoritas, non veritas facit legem”, a la que Schmitt se refiere para dar fe de que

“la verdad no se cumple por sí sola, sino que necesita órdenes coactivas”). Pero la naturaleza en Hobbes debe entenderse, según Schmitt, “en el sentido de *physis*”, “en términos antiguos, en la medida en que presupone la constancia de las especies” (Schmitt, 1972b, p. 150). La idea de un estatuto “teológico” del estado de naturaleza hobbesiano es entonces negada o al menos relativizada por Schmitt.

A diferencia de Schmitt, Taubes enfatiza el valor auténticamente cristiano y teológico de la idea hobbesiana del estado de naturaleza, que debe comprenderse fundamentalmente “como una doctrina del estado natural del hombre”. “En la perspectiva teológica —afirma Taubes— el estado de naturaleza (*state of nature*) se diferencia del estado de gracia (*state of grace*). Hobbes seculariza los teologúmenos fundamentales del cristianismo. En tanto los seculariza los conserva” (Taubes, 2017, p. 269). Sobre la base de esta secularización, Taubes interpreta el nacimiento del Estado descrito por Hobbes “como [la] transfiguración del hombre del estado de naturaleza, creatural y sin gracia, al estado de gracia burgués” (Taubes, 2017, p. 267). “Solo cuando el hombre-lobo es sometido al *Leviatán* tiene lugar del devenir-hombre del hombre. La razón es el ápice de esta transfiguración. El devenir-hombre —del hombre— bajo el signo de *Leviatán*, en Hobbes, está en el mismo nivel que el devenir-hombre de Dios en Cristo. Por lo tanto, no es sorprendente que la frase fundamental de Hobbes en *Leviatán* sea [...] la siguiente: *that Jesus is the Christ*” (Taubes, 2017, 270).

Si, por un lado, la *machina machinarum* del *Leviatán* es la máquina antropológica dirigida a la producción del ser humano a través de la separación del hombre con el hombre-lobo, la racionalidad de la animalidad, el estado de gracia del estado de naturaleza, esta separación, por otra parte, para Taubes, se logra con el “devenir-hombre de Dios en Cristo”: “Lo que Hobbes describe es el devenir-hombre del hombre en presencia del “Dios mortal: el *Leviatán-Cristo*”. “Esta doctrina —escribe Taubes— fue (y sigue siendo) un bocado teológico y filosófico demasiado difícil de digerir para la sociedad burguesa. Solo logró tragarlo cuando fue servido “en raciones” por Hegel. [...]: es decir, en la forma conveniente de una filosofía de la historia” (Taubes, 2017, p. 270). Taubes critica la traducción en términos de la filosofía hegeliana de la máquina antropológica construida por Hobbes. La operación hegeliana, en última instancia, fue reunir los elementos teológicos y míticos en un programa exclusivamente filosófico, en el que ambos están completamente superados racionalmente. Un proyecto que no agota el alcance mitológico-teológico del programa hobbesiano —es consciente el mismo Schmitt, pero en la dirección opuesta a lo que Taubes quiere resaltar, que critica la misma teología política schmittiana. Pero para comprender

plenamente las conclusiones a las que Taubes llega, debemos remitirnos nuevamente a la carta a Schmitt del 18 de septiembre de 1978.

4. ¿PABLO O EL “PRIMER JUDÍO LIBERAL”?

El mayor problema del Estado moderno, para Schmitt, es el hecho de ser el primer producto de la era de la técnica. Ni siquiera la presencia decisiva de la persona soberana-representativa de la teoría política hobbesiana, es decir, el hecho de suplantarse en la soberanía estatal *el alma* de las partes contratantes del pacto, fue capaz de sustraer al Estado absoluto de la progresiva mecanización llevada a cabo por el Estado burgués, que opera sobre la base de una lógica exclusivamente técnica, neutral, de naturaleza legislativa y positivista, garante del “buen” funcionamiento de la administración estatal.

A pesar del proceso de “despersonalización” del soberano en el que también se empapa el discurso hobbesiano, Schmitt ve en Hobbes al lúcido teórico político lejano de cualquier vano progresismo y optimismo antropológico. Por lo tanto, no “al ilustrado” radical que cree en la eficacia de la educación y la posibilidad de una transformación de la naturaleza humana, sino al observador sincero de la asociabilidad del hombre, agitado por el miedo al presente y la preocupación por el futuro, desde un deseo de prestigio y la pasión por la competencia, confiado en la creación racional de un Estado que frena el individualismo natural destructivo: la peligrosidad y el egoísmo se vencen mediante el intelecto y el cálculo. Por lo tanto, si Schmitt ve confirmada en Hobbes la dimensión técnico-artificial del Estado, es decir, un instrumento eficaz para el peligro mutuo, esto no significa, para él, que Hobbes sea directa e inmediatamente responsable de todas las consecuencias relacionadas con la *neutralización* producidas hasta la realización del Estado como un exclusivo instrumento técnico-neutral, independiente de cualquier propósito político, jurídico o religioso. La “máquina” en el sentido hobbesiano, según Schmitt, sigue siendo un producto de la más alta capacidad creativa humana. En este sentido, “mecanismo” y “máquina” aún conservan, para él, “un valor completamente mítico” (Schmitt, 1986a, p. 91). Para comprender el punto débil de la máquina estatal hobbesiana, Schmitt focaliza su atención en la distinción entre el *interior* y el *exterior*, que es fundamental en la institución del Estado moderno.

Especialmente, en el ensayo del 1938 es donde realiza en un largo análisis histórico-crítico, una genealogía de la victoria de la inversión del sistema hobbesiano: la victoria del *interior* sobre el *exterior*. Con la distinción hobbesiana entre el interior y el exterior, el Estado absoluto del siglo XVII

termina por, según él, exigir todo al ciudadano, pero solo externamente, porque todo lo relacionado con la actividad del intelecto y el espíritu humano siguen siendo una “reserva” privada, hasta llegar a la institución del Estado legislativo, omnipotente hacia el exterior pero impotente hacia el interior. A pesar del decisionismo, identificado por Schmitt como una característica fundamental del Leviatán, Hobbes aparece en su interpretación también como aquel que inauguró la distinción entre lo interno y lo externo —privado y público, fe y confesión, piedad y culto exterior—, que fue seguida por la progresiva victoria del interior sobre el exterior, fatal para el propio proyecto hobbesiano.

De hecho, esta distinción ha llevado al poder político a ser solo poder público, externo, es decir, vacío, sin alma. Contra este se han vuelto instancias contradictorias, situadas por los titulares de los llamados “poderes indirectos”. Son estos poderes los que de hecho muestran al Leviatán como símbolo político de un “mecanismo muerto”. El “Dios mortal” de Hobbes se ha convertido así en un Dios moribundo o, expresado más correctamente, ya muerto a causa de esa distinción entre el interior y el exterior que, según Schmitt, fue la verdadera herida mortal en la construcción del Estado “total”, aquel que, en 1938, apoyaba.

Precisamente cuando el Estado intentaba organizarse como mecanismo, el político ha perdido en este sentido su propia especificidad. Según Schmitt, “político” y “no político” no deben organizarse como esferas escindidas, como quiere el liberalismo, a través de la contraposición entre “público” y “privado”. Este es el punto que condujo al final del Leviatán. La muerte del Leviatán, sin embargo, no implicó la muerte del Estado moderno, de la “máquina” estatal. De hecho, es precisamente a partir de este momento cuando se originó la estructuración del “Estado legislativo”, fundado en un sistema de “legalidad” y sobre el funcionamiento de la burocracia, principal protagonista de la tecnificación de la máquina estatal, fundamentalmente basado en la defensa de los derechos y libertades individuales.

Más que una justificación del “Estado totalitario”, el Leviatán de Hobbes se convirtió entonces en el zaguán de entrada que allanó el camino hacia el moderno Estado de derecho positivo. En esta ambivalencia propia del proyecto hobbesiano, para Schmitt, se desarrolla toda la relación entre la grandeza y el fracaso de esta operación, a un mismo tiempo, filosófica, política y jurídica. El *Leviatán*, mito del Estado como una gran máquina, que combina el máximo del poder terrenal, temporal y espiritual, ha sido derrotado, según Schmitt, en la lucha de siglos entre el poder directo y los poderes indirectos. La “libre” esfera privada, garantizada constitucionalmente, ha sido sustraída del Estado y entregada a la “sociedad” liberal, en

definitiva, al pluralismo de las fuerzas económicas y políticas de la burguesía. Sin la construcción de una voluntad unitaria, el Estado moderno ha preparado así su propia autodestrucción.

No debe subestimarse el hecho de que, en el ensayo de 1938, Schmitt indique la “línea judía” entre las principales causas de la derrota de la distinción hobbesiana entre interior y exterior, que habría dado lugar al proceso de tecnificación y neutralización del Estado (Bookbinder, 1991, pp. 99-109). Spinoza es indicado por él como “el primer judío liberal” (Schmitt, 1986a, p. 106) que, en el *Tratado teológico político*, habría desbrozado este camino por primera vez.

Sin embargo, más que una matriz del proceso de tecnificación y neutralización del Estado, el *Tratado teológico político* es la elaboración de una alternativa radical propia, que marca otra modernidad tal vez aún por cumplir². El *Tratado teológico político* no es solo una crítica drástica contra el poder totalizante del Estado, que además de atender a la sumisión de los cuerpos, también apunta a controlar ideas, opiniones, creencias, pasiones, almas, etc. Pero, sobre todo, es la expresión de una forma política diferente, una alternativa también al Estado liberal, que se origina en la teocracia judía como una comunidad en la que nadie puede ser sometido a un igual. Una “teocracia desde abajo”, se podría decir con Taubes, en la que se ha concentrado desde el comienzo de sus estudios (Stimilli, 2004) y que está en el origen de la acusación implícita que dirige a Schmitt en su larga carta teórica de 1978. No es casual que la carta termine con una comparación en este sentido con la interpretación schmittiana de Hobbes.

“Hobbes —escribe Taubes a Schmitt— es mortalmente serio cuando habla del *great Leviathan*, ese *mortal God* al que debemos —y este es el punto sobresaliente—, *under the immortal God, peace and defence*. Por eso, *that Jesus is the Christ* no es tampoco un adorno retórico, sino una frase que vuelve una y otra vez. Y por ello la maquinaria del Estado no es un *perpetuum mobile*, un *Reich* de mil años, *sine fine*, sino algo mortal; o sea, un frágil equilibrio por dentro y por fuera, algo mortal, o sea, que siempre se queda en mitad del camino” (Taubes, 2012, p. 60). Luego, inmediatamente después, continúa: “No es el ‘primer judío liberal’ el que descubrió esta falla, sino que el apóstol Pablo (al que también tenía en ‘altísima estima’ ‘el primer judío liberal’ y al que yo me vuelvo en este cambio de época) diferenciaba incluso en ‘lo político’ un adentro y un afuera. Sin esta distin-

2. Tomo aquí la perspectiva de Donatella Di Cesare que localiza en el *Tratado teológico-político* de Spinoza el origen de una “otra modernidad”, matriz de un pensamiento disidente —marrano— en el interior del Occidente moderno, pero esta alternativa no está desarrollada (Di Cesare, 2018).

ción, quedamos entregados a las manos de los tronos y las potencias que ya no saben nada de un más allá en este cosmos ‘monista’. Trazar la frontera entre el espíritu y el mundo será difícil y habrá de volver a hacerse siempre de nuevo (es asunto perdurable de la teología política); pero si la distinción desaparece, nos falta entonces el aliento de Occidente (y a Thomas Hobbes también le faltaría, pues diferenciaba, de un modo u otro, *power ecclesiastical and civil*)” (Taubes, 2012, pp. 60-61).

Con estas palabras, Taubes se refiere a la quinta parte del ensayo schmittiano de 1938, el que él propuso publicar en la carta del 17 de noviembre de 1977. Es precisamente el pasaje en el que, discutiendo las causas de la fragilidad de la máquina estatal hobbesiana, Schmitt describe el origen judío del liberalismo y encuentra en Spinoza a quien logró “llevar este germen al máximo desarrollo” (Schmitt, 1986a, p. 106). En su carta a Schmitt sobre sus responsabilidades como jurista del régimen nazi, Taubes desenmascara el radical antisemitismo de esta perspectiva. Pero no se detiene aquí. Si, para Schmitt, “la enfermedad” que condujo a la muerte del Leviatán fue “la distinción entre interno y externo”, Taubes sostiene que Spinoza no es el origen de esta cesura, sino Pablo de Tarso, “primer judío liberal” (Taubes, 2012, p. 60).

Sobre Pablo de Tarso, Taubes y Schmitt discutieron en sus reuniones y es precisamente de esta confrontación que nació la idea del seminario sobre la *Carta a los romanos* (Taubes, 1997, pp. 20-21), un capítulo con el cual, quizás, el jurista católico no se enfrentó. La separación entre “interno” y “externo” que surge de la perspectiva mesiánica paulina es aquella en la que se centra la interpretación taubesiana de Pablo (Taubes, 2000), lo que también constituye su fuerza y novedad con respecto a la definición schmittiana de la teología política. La distinción entre lo espiritual y lo mundano implementada por Pablo, “también por “lo político”, como Taubes le escribe a Schmitt, debe seguir siendo “una actividad perpetua de la teología política”. Lo que importa es el hecho de que la separación entre “estado de naturaleza” y “estado de gracia”, entre “carne” y “espíritu”, en términos paulinos —o, como se podría decir con lenguaje moderno, entre “naturaleza” y “cultura”, entre “naturaleza” e “historia”—, debe ser una actividad perpetua que nunca definitiva. Entre ellos no hay una articulación unitaria final, como sucede en el caso de Hobbes —mas como resulta también, aunque sea de una manera totalmente diferente, en la traducción del proyecto de Leviatán en los términos hegelianos de la filosofía de la historia, o como emerge en la interpretación totalitaria y la teología-política de Schmitt. En el horizonte abierto por Pablo de Tarso y sacado a la luz por Taubes (Stimilli, 2004), entre política y teología no se puede llevar a cabo ningún proceso de identificación, que permita que el elemento teológico, excedente

respecto de lo político, permanezca al mismo tiempo en el interior y fuera de él como la última auto-legitimación del poder —un poder que, aunque no exclusivamente técnico y racionalista, sigue siendo “monista”, como lo es en la obra de Schmitt. En la perspectiva mesiánica de Pablo, que surge en la interpretación de Taubes, la teología no apunta a una identificación con la política: entre las dos no hay una articulación legítimante, sino una cesura, casi una divergencia, que crea una tensión interna, reproducida por “actividad perpetua”, a través de la cual dentro y fuera son continuamente separados y siempre de nuevo diferentemente rearticulados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS³

- Barion, H. (1960). Recensión de *Saggi storici intorno al Papato dei professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1959. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, XLVI.
- Benjamin, W. (1997). *Sul concetto di storia*. Turín: Einaudi.
- Bookbinder, P. (1991). *Carl Schmitt, Der Leviatan, and the Jews*. En *International Social Science Review*, Vol. 66, n. 3, pp. 99-109.
- Braun, D. (1963). *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Di Cesare, D. (2018). *Marrani. L'altro dell'altro*. Turín: Einaudi.
- Hobbes, T. (1997). *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*. Roma-Bari: Laterza.
- Peterson, E. (1983). *Il monoteismo come problema politico*. Brescia: Queriniana.
- Schmitt, C. (1972a). Teología política. En *Le categorie del politico* (pp. 27-86). Bologna: Il Mulino (original de 1922. *Politische Theologie*. Ed. Duncker&Humblot).
- Schmitt, C. (1972b). Il concetto di “político”. En *Le categorie del politico*. Bologna: Il Mulino (original de 1927. *Der Begriff des Politischen*. *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 58, pp. 1-33).
- Schmitt, C. (1986a). Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo político. En *Scritti su Thomas Hobbes* (pp. 60-143), a cargo de C. Galli. Milán: Giuffré (original de 1938. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Hamburgo: Hanseatische Verlag).
- Schmitt, C. (1986b). Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Descartes. En *Scritti su Thomas Hobbes* (pp. 45-59), a cargo de C. Galli. Milán: Giuffré (original de 1937. *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 30, pp. 622-632).

3. Por su relevancia en el artículo, se recogen las ediciones originales de los textos de Schmitt y Taubes.

- Schmitt, C. (1986c). Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano. En *Scritti su Thomas Hobbes* (pp. 159-190), a cargo de C. Galli. Milán: Giuffré (original de 1965. Die Vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen. *Der Staat*, 4, pp. 51-69).
- Schmitt, C. (1991). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europeum*. Milán: Adelphi (original de 1950: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Köln: Greven).
- Schmitt, C. (1992). *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Milán: Giuffré (original de 1970. *Politische Theologie II*. Ed. Duncker&Humblot).
- Stimilli, E. (2004). *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*. Brescia: Morcelliana.
- Taubes, J. (1979). Leviathan als sterblicher Gott. Zum 300. Todestag von Thomas Hobbes (4. Dezember). En *Neue Zürcher Zeitung*, n. 278.
- Taubes, J. (1980). Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes. En *Evangelische Kommentare*, vol. XIII, n. 10.
- Taubes, J. (1983). Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes. En *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt un die Folgen*. Munich: Wilhelm Fink Verlag.
- Taubes, J. (1987). *Theokratie*. Munich-Paderborn-Viena-Zürich: Schöningh.
- Taubes, J. (1996). *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*. Macerata: Quodlibet (original de 1987. *Ad Carl Schmitt*. Berlín. Merve Verlag).
- Taubes, J. (1997). *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987*. Milán: Adelphi (original de 1993: *Die politische Theologie des Paulus*. Munich: Wilhelm Fink).
- Taubes, J. (2000). *Il prezzo del messianesimo*. Macerata: Quodlibet.
- Taubes, J. (2017). Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes. En *Apokalypse und Politik*, al cuidado de Herbert Kopp-Oberstebrink y Martin Tremml. Munich: Wilhelm Fink Verlag.
- Taubes, J. y Schmitt, C. (2012). *Briefwechsel*, al cuidado de H. Kopp-Oberstebrink, T. Pazhoff y M. Tremml. Munich: Wilhelm Fink Verlag.
- Taubes, J. y Schmitt, C. (2018). *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*. Milán: Adelphi.

