

# PRESENTE CONTINUO. LA DISTORSIÓN DE LA CONCIENCIA APOCALÍPTICA EN GIORGIO AGAMBEN

*Present Continuous. The Distortion of Apocalyptic Consciousness  
in Giorgio Agamben*

DANIEL BARRETO\*

[danielbarreto2005@yahoo.es](mailto:danielbarreto2005@yahoo.es)

En *El Reino y el Jardín* (2020) Giorgio Agamben identifica las figuras bíblicas del Paraíso y del Reino de Dios. Una identidad que la teología cristiana se habría empeñado en bloquear. Rastrear esa separación significaría asomarse a los presupuestos filosóficos de las formas modernas de violencia y denigración de la vida. Sin embargo, y esto es lo que buscamos señalar aquí, la estrategia del filósofo italiano desemboca en una desmundanización tan profunda como en la que incurrió la tradición teológica que pretende criticar.

El artífice señero de la condenación de la naturaleza habría sido San Agustín. Su doctrina del pecado original se basa en una interpretación errónea de la *I Epístola a los Corintios*. Las consecuencias del pecado no sólo serían la muerte y el sufrimiento, su corrupción se extiende al nacimiento del ser humano: “las razones gramaticales que legitimaban anteriormente la referencia a la muerte ahora sirven para excluir que ella pueda ser el pecado, y dejan sobrevivir una única interpretación posible, en la que el pecado de Adán contamina la naturaleza humana misma y se convierte en ‘pecado original’ de toda la humanidad” (26). Agamben concede que la interpretación de Agustín no fue la única. Orígenes y Teodoreto de Ciro, por ejemplo, no concibieron una transmisión natural del pecado a toda la humanidad. Frente a estas posibilidades interpretativas, ¿qué orientó la exégesis de Agustín? La respuesta es uno de los puntos más débiles del libro. El objetivo del Obispo de Hipona no habría sido otro que garantizar la extensión total del poder sacramental. Sin la corrupción íntegra de la naturaleza por el pecado, sin su apartamiento radical de la gracia, no sería posible sostener el poder de la Iglesia en la administración

---

\* Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias.

de la salvación. Esta proyección de un maquiavelismo *avant la lettre*, como mínimo, rebaja la complejidad teológico-política del pensamiento de Agustín. Para Agamben no hay ninguna duda: “Este y no otro es el sentido del pecado original” (36). Semejante contundencia invitaría al más distraído a sospechar. Lo que se oculta es la pregunta a la que trata de responder el relato del Génesis. Volveremos más adelante sobre ello.

Agamben toma el partido de Pelagio, quien, como se sabe, no opone naturaleza y gracia, y considera al hombre capaz de alcanzar la santidad por sus propias fuerzas. La marginación teológica del Edén coincidiría con la derrota del pelagianismo en la historia de la Iglesia. Habría entonces que corregir urgentemente esa deriva milenaria, pues su formulación teológica se inscribió en la estructura profunda de la política moderna. La oposición entre naturaleza y gracia remite a la dominación excluyente-incluyente del derecho sobre la vida (Agamben, 2004). La gracia, como el milagro, funcionaría de manera análoga a la violencia en el estado de excepción.

Agamben invoca a dos aliados: Escoto Erígena y Dante Alighieri. El primero, en una estrategia que sólo retóricamente cita la autoridad de Agustín, habría intentado refutar la doctrina del pecado original. Para explicarlo, Agamben da un rodeo por su ontología. La modificación de la distinción aristotélica entre alma vegetativa, sensible e intelectual conduciría a la visión de la vida como totalidad que ha superado la jerarquía entre humano y animal. Se trata de “afirmar la unidad de la vida más allá de sus divisiones” (55). La apología de la vida abstracta niega el significado a la muerte del individuo. Según Erígena: “Si todas las especies son una sola cosa en el género (*in genere unum*), ¿cómo podrá esa única cosa perecer en una parte y permanecer en la otra?” (cit. p. 55). La ecuación que Rosenzweig (1988) desveló como práctica común a todos los idealismos se confirma en la metafísica de Erígena: si el *todo* no puede morir, entonces la muerte se vuelve insustancial. Por eso puede observar Agamben que Erígena “pone en cuestión el estatuto privilegiado de los hombres respecto de los vivientes” (57). Estamos ante un idealismo de la “absoluta inmanencia” (56), es decir, de la negación de la alteridad y, por tanto, del tiempo.

Sin embargo, Agamben presenta la ontología de Erígena como una “absoluta novedad” (59) en el pensamiento occidental. Un momento, ¿se puede hablar de absoluta novedad para referirse a lo que funciona como punto de arranque de la filosofía desde Tales de Mileto? ¿La idea de que la verdad es el todo no ha determinado desde sus inicios la historia de la filosofía? (Rosenzweig, 1988) En cualquier caso, el tratamiento del pecado original en Erígena confirma su monismo. El pe-

cado transpone a sucesión temporal lo instantáneo desde el punto de vista divino. Las consecuencias del pecado habrían sido planeadas por Dios antes de que sucedieran, por eso el cuerpo corrupto es solo un vestido sobre el cuerpo paradisiaco. El Jardín del Edén es vida idéntica a sí misma.

Al menos en este punto Agamben no tiene más remedio que mencionar la cuestión que había barrido bajo la alfombra: la pregunta por el sufrimiento. Pero ha habido suerte: el idealismo de Erígena contiene recursos para esquivarla. El pecado sería un déficit de plenitud ontológica producida por la voluntad humana. La coherencia es visible. Si la muerte es un espejismo, cabe relegar a anécdota el sufrimiento. El idealismo logra que los crímenes parezcan un accidente. En la conclusión de Agamben puede rastrearse su destemporalización del cristianismo:

En el segundo modelo, el de Erígena, el paraíso –es decir, la naturaleza humana– es ajeno al pecado y la historia de la caída narrada por el Génesis debe entenderse como ocurrida fuera de él. No existe propiamente una historia de la salvación, porque la naturaleza humana ya está por siempre salvada. El paraíso –la vida en todas sus formas– nunca se ha perdido: siempre está su sitio y permanece como modelo intacto del bien, aun en el continuo abuso que el hombre hace de él, sin lograr en ningún caso corromperlo (68-69).

Frente al tiempo y la historia, la salvación pasa de largo. Nótese el énfasis en los adverbios “siempre” y “nunca”. A pesar del juego retórico con referencias bíblicas, Agamben se sitúa fuera de la experiencia de Israel y su rebelión contra la naturalización del sufrimiento. Pero antes de descifrar mejor este alejamiento, reparemos en Dante, el otro aliado que convoca Agamben contra Agustín. Si la tradición teológica que inaugura había vaciado el Edén al punto de reducirlo a escenario de una expulsión indefectible, la *Divina Comedia* recupera un Paraíso pagano, habitado por una enamorada que canta y baila. Agamben enfatiza la originalidad filosófica de Dante frente a la tantas veces supuesta influencia de Tomás de Aquino. El objetivo es paganizar el Paraíso. Más arduo resulta retratar a un Tomás enemigo de la naturaleza. Aunque sugiera incluso una cercanía a motivos de Pelagio, Agamben no se permitirá abordar pasajes del Aquinate como aquellos que versan, por ejemplo, sobre el cultivo de la sensibilidad y el perfeccionamiento del tacto. Es más fácil girar hacia un “y sin embargo” que focaliza la negativa de Tomás a aceptar la posibilidad de la felicidad humana en este mundo (92-93). Con ello borra de un plumazo la novedad del pensamiento del dominico en relación con Agustín y el neoplatonismo. Si para Agustín la encarnación del *Logos* ilumina y enseña suficiente e

interiormente en el alma (*intus docet*) (Peters, 2015: 44), para Tomás una idea verdadera de Dios no se da sin el conocimiento adecuado del mundo (Peters, 1998: 30-31). Es decir, no hay acceso a la verdad sin conversión a la experiencia mundana. La recuperación del mundo no sólo buscaba corregir la espiritualización agustiniana, sino también desmontar el averroísmo que se abría paso en la Universidad de París desde 1260 (Peters, 2015: 17). Pues, a la larga, la inmanentización absoluta significa también una pérdida de mundo. La inmanencia cancela el tiempo como *medium* de la verdad.

## 1 DESTEMPORALIZACIÓN DEL REINO

Hasta aquí hemos comprendido las razones que vaciaron el Paraíso. Toca ahora ocuparse de las causas que alejaron el Reino. Según Agamben, en el Apocalipsis de Juan y en apócrifos del mismo género como *El Libro de Enoc* y el *Libro de Esdrás*, despuntaría la superación de la diferencia entre naturaleza y gracia, entre Jardín y Reino. La superación se juega en una singular experiencia del tiempo. Enlazar Reino y Paraíso implica fusionar pasado y futuro en el presente.

[...] el paraíso terrenal y el Reino son las dos fracciones que resultan de la tentativa de los teólogos de pensar la naturaleza humana y su posible beatitud. Estas se escinden en un elemento prehistórico (el Jardín en el Edén) y un elemento post-histórico (el Reino) que permanecen separados e incomunicados y, en cuanto tales, inaccesibles [...] Contra esta separación forzada de los dos polos, debemos recordar, junto con los quiliastas y con Dante, que el Jardín y el Reino resultan de la escisión de una única experiencia del presente y que en el presente deben reunirse de nuevo. [...] Y la naturaleza humana no es una realidad preexistente e imperfecta, que debe ser inscrita a través de la gracia en una economía de la salvación, sino que es aquello que aparece siempre aquí y ahora en la coincidencia –es decir, el acontecer mismo– al mismo tiempo (2020: 132).

De ahí la insistencia en defender la traducción de “parusía” en Pablo no como “venida” de Cristo, sino como presencia (*ousia*). La fidelidad de Agamben al pensamiento de Marín Heidegger es notoria. Proximidad especialmente evidente si evocamos su conferencia “El concepto de tiempo”, impartida en 1924. Tras haber criticado la matematización del tiempo, Heidegger salmodia que “El ser-ahí es el tiempo, el tiempo es temporal” (*Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich*) (123). La objetivación espacial disocia al *Dasein* de la auténtica vivencia del tiempo, su propia

condición finita. La posibilidad más propia del *Dasein* sólo se realiza en vista de la muerte. Hablar de un único tiempo externo “no tiene sentido” (124), hay tantos tiempos como existentes. El tiempo remite únicamente al “cómo” (*wie*) de cada existencia, auténtica o enredada en el tiempo impersonal (*Man-Zeit*). El contenido concreto e histórico, el “qué”, resulta indiferente. Lo único relevante es la decisión sobre el *modo* de ser. Pues bien, así concebido, el tiempo corresponde a la interiorización y deshistorización de la lectura agambeniana de Pablo. Su interpretación del motivo del “como si” (*hos me*) en I Corintios 7 indica que “A través de una interpretación el *hos me* paulino es como Heidegger parece elaborar por primera vez la idea de una apropiación de lo impropio como carácter decisivo de la existencia humana. En efecto, el modo de vida cristiano no se halla determinado de hecho por las relaciones mundanas y por su contenido, sino por el modo como éstas son vividas [...]” (2006: 42).

La existencia es iluminada por una decisión tomada de espaldas a las “relaciones mundanas”. Con ello, el tiempo es desalojado del mundo, o si queremos, el mundo es desalojado del tiempo. Este no es la intriga de la relación con los otros, sino la finitud de cada existente vista desde dentro. La cuestión del tiempo es redirigida a la propia existencia, vuelta sobre sí misma gracias al espejo de su muerte. La pregunta “¿qué es el tiempo?” es sustituida por “¿soy yo mi tiempo?” (*bin ich meine Zeit?*) (135). En correspondencia con ello, Agamben concibe el tiempo mesiánico como una apropiación interna del tiempo. Significa en toda regla el borrado del otro. No tiene un pelo de mesianismo. Pero sí resonancia nihilista. La decisión sin contenido, el decisionismo puro, expresó históricamente la irracionalidad del existencialismo, opuesto desde el XIX a la razón ilustrada. Una renuncia a la razón crítica que en el XX justificó filosóficamente la entrega heroica del individuo a la ilusión del colectivo propia de las ideologías autoritarias (Marcuse, 1999: 59-74). La simetría entre la decisión apropiadora del *Dasein* y la decisión política soberana sobre el enemigo apuntan al mismo horizonte de destrucción final.

## 2 ¿EL TIEMPO QUE RESTA?

Ciertamente, en *El tiempo que resta* Agamben ya había expuesto su concepción del mesianismo en términos similares a los de *El Reino y el jardín*. También había señalado la conveniencia exegética de traducir *ousia* como “presencia”. Así explica ahora la diferencia entre el tiempo mesiánico y el tiempo apocalíptico (67):

[...] el apocalipsis, que contempla en final de los tiempos, es la peor y más insidiosa interpretación del anuncio mesiánico. El apocalíptico se sitúa en el último día, en el día de la cólera: contempla cómo se cumple el fin y describe lo que ve. Por el contrario, el tiempo que vive el apóstol no es el *éschaton*, el final de los tiempos. Pero si quisiera reducir a una fórmula la diferencia entre mesianismo y apocalipsis, entre el apóstol y el visionario, creo que habría que decir [...] que el final del tiempo mesiánico no es final del tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse. (68)

No queda huella aquí del sentido apocalíptico del final: la interrupción del sufrimiento. La mirada dirigida hacia el final aguarda *in extremis* la cancelación de la injusticia, el final desmiente que el sufrimiento diga la última palabra y que el presente contenga todo lo posible. Sin embargo, según Agamben, ese final no es lo que realmente interesa a Pablo. Para entender su diferencia con la apocalíptica sería preciso no confundir, como Blumenberg y Löwith, el tiempo escatológico y el tiempo mesiánico, el final del tiempo y el tiempo del final (68). ¿Por qué insiste Agamben en ello? Hemos visto que en Heidegger el final permite la apropiación del tiempo que cada uno es. En continuidad con ello, Agamben sustituye la esperanza apocalíptica en la novedad mundana por una apropiación interna del tiempo:

La presencia mesiánica está junto a sí misma porque, sin coincidir jamás con un instante cronológico y sin añadirse a éste, sin embargo, lo aprehende y lo lleva a cumplimiento desde el interior [...] El mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la *parusía*, pero no para diferirla, sino, por el contrario, para hacerla aprehensible (75).

El tiempo mesiánico sería entonces la conquista del presente. Como la disociación del acontecimiento mesiánico respecto de sus signos visibles es completa, desaparece la tensión temporal que espera un mundo diferente, “otro mundo posible”. Así lo evidencia la contraposición explícita de su interpretación a la de Gershom Scholem: “Según Scholem –que representa un punto de vista bastante difundido en el judaísmo– la antinomia mesiánica se define como una “vida vivida en el aplazamiento” (*Leben im Aufschub*), en la cual no se puede llevar a cumplimiento nada: “La así llamada existencia judía”, escribe, “es una tensión que no halla jamás alivio” (74). Esa tensión sin “alivio”, a la expectativa de una novedad inminente, es también desactivada en su lectura de las cartas paulinas y los Evan-

gelios. Agamben se dirige contra “cierta teología cristiana” que “concibe el tiempo mesiánico como una especie de zona terminal, o más bien como un tiempo de transición entre dos periodos” (74). En su descripción del mesianismo el mundo no da más de sí, es pura plenitud sin añoranza. Por contra, lo propio de la conciencia apocalíptica es cuestionar a la realidad “su carácter de totalidad” (Ebach, 2014: 19). Resulta llamativo que, como argumento de autoridad, Agamben invoque precisamente a Walter Benjamin, el pensador que mejor expresó en el siglo XX la conciencia apocalíptica: “Por ello, cualquier instante puede ser, en palabras de Benjamin, “la puerta por la cual entra el mesías”. El mesías hace siempre su tiempo, es decir, hace suyo el tiempo y a la vez lo cumple” (75). La interpretación de este pasaje de las *Tesis sobre el concepto de historia* confirma su ceguera frente a la experiencia de peligro característica del género apocalíptico. La recuperación de categorías bíblicas en las *Tesis* no estaba al servicio de un discurso ontológico sobre el tiempo, sino de una experiencia y una praxis capaces de oponerse a la homologación entre progreso y fascismo (Mate, 2006). Causan estupor los malabarismos de Agamben para leer a Benjamin en una dirección no solo divergente, sino opuesta a sus formulaciones. Una muestra es el ensayo “Walter Benjamin y lo demoníaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin” (2008: 215-247). Tras indicar que la mirada al pasado no busca simplemente la equiparación entre tradiciones marginales y hegemónicas, explica: “La tradición no está aquí [en Benjamin] llamada a perpetuar y a repetir el pasado, sino conducirlo a su ocaso, en una perspectiva en la cual el pasado y el presente, la cosa a transmitir y el acto de la transmisión, lo que es único y lo que es repetible, se identifican integralmente” (239). Como en su lectura de Pablo o en su genealogía de la escisión entre naturaleza y gracia, la salvación del pasado consistiría lisa y llanamente en su disolución. Como en la reducción del Reino al Paraíso, la relación con el pasado es un olvido definitivo. Nada más lejos del proyecto de Benjamin, para quien la memoria es una débil fuerza salvadora que no focaliza *lo que fue*, sino *lo que no llegó a ser*. El recuerdo de la vida frustrada impugna el presente y, por ello, abre el futuro. El verdadero *ahora* es precisamente la interrupción del presente continuo. Agamben confunde contemporaneidad (*Gleichzeitigkeit*) y presente (*Gegenwart*) (Benjamin, 1977: 171-176). No son en absoluto lo mismo. Para que haya “ahora” necesitamos la tensión dialéctica entre pasado y futuro. Por eso se puede afirmar que su lectura de la Tesis IX es manifiestamente contraria al pensamiento de Benjamin:

Es probable, por lo tanto, que quienes ve en el ángel de la novena tesis una figura melancólica –a cuyos ojos toda la cadena de los acontecimientos históricos se presenta como una única catástrofe–, se estremecerían de horror si pudieran ser testigos de lo que ocurriría si el ángel, cuyas alas se han enredado en la tempestad del progreso, pudiera detenerse para cumplir su obra. La intención de Benjamin no es, aquí, muy diferente de la que Marx expresaba en una frase que tiene que haber ejercido sobre él una profunda influencia. En la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a propósito del hecho de que, en el curso de la historia, todo acontecimiento tiende a representarse en forma de comedia, Marx se preguntaba: “¿Por qué la historia tiene este curso?” “Para que la humanidad –dice su respuesta– pueda separarse serenamente de su pasado” (239-240).

¿Así que la ideología del progreso, aliada del fascismo, sería en realidad el curso adecuado de la historia, que por fin nos libera del pasado? Como vemos, la audacia y el desafío del pensamiento benjaminiano generan una imperiosa necesidad de protección también entre quienes se presentan como sus mejores conocedores. *El tiempo que resta* arriesga también una hipótesis sobre el origen de la rima en poesía occidental. Sus fuentes se hallarían en la experiencia y la escritura de Pablo. El tiempo mesiánico se superpone o se diferencia del cronológico de manera análoga al tiempo interior que genera la rima de una forma poética como la sextina (86). En realidad, el tiempo mesiánico no sería la cancelación del cronológico, sino una diferencia interna que coincide con nuestra experiencia no espacial del tiempo, el “tiempo operativo”, el invertido en la representación lineal del tiempo y, a su vez, irrepresentable<sup>1</sup>. Estamos ante una deshistorización del tiempo mesiánico en la forma de un tiempo existencial ajeno a la conciencia apocalíptica que recorre el pensamiento de Walter Benjamin.

### 3 EL PECADO Y LA TEODICEA

La desmundanización del pensamiento impide a Agamben percibir el contexto teológico de la doctrina agustiniana del pecado. Como en el relato del Génesis, se trata de una respuesta a la pregunta por el sufrimiento. Una respuesta que intenta

---

<sup>1</sup> Esta idea, aunque no su descripción como «tiempo operativo» también es de estricta observancia heideggeriana. En la conferencia citada dice Heidegger (2004: 119): «el tiempo no tiene en realidad tiempo para calcular» (*die Zeit zu berechnen hat die Zeit keine Zeit*).



refutar la solución gnóstica de Marción, “tentación” (Metz, 2007: 18-23) que acompaña al cristianismo desde sus inicios. La doctrina de Marción había separado al Dios creador del Dios redentor. Aquel es un dios menor cuya creación está condenada a perecer. Absolutamente diferente y escondido es el Dios salvador, a quien sólo acceden las almas liberadas del cuerpo. Escindir creación y redención conduce a considerar el Antiguo Testamento una rémora que debe ser separada de los Evangelios y de Pablo, a quien Marción considera su maestro. La opción gnóstica también permitía resolver el aplazamiento de la *parusía*. Esta llega para las almas elegidas, no para el mundo. Pues bien, Agustín elabora su doctrina del pecado contra la tentación gnóstica. La preocupación de Agustín es garantizar el hilo que une creación y redención, por tanto, la herencia del Primer Testamento. Su respuesta es exonerar a Dios del mal en el mundo. El sufrimiento y la injusticia serían exclusivamente responsabilidad del ser humano. La libertad permite resistir la seducción gnóstica y, a la vez, resolver la pregunta acuciante de la teodicea. La extensión del pecado a la raíz de la naturaleza humana remitiría a la radical exculpación de Dios en el sufrimiento. Esta interpretación tiene consecuencias históricas de peso en la autocomprensión de la Modernidad. Una fundamental (Metz, 2007) es proporcionar los presupuestos teológicos del ateísmo y, con ello, de la autonomía del sujeto ilustrado. Un Dios ajeno al mal acaba tornándose indiferente para el hombre. Pero lo que nos interesa subrayar aquí es que la doctrina del pecado en Agustín acaba significando una victoria pírrica frente a los gnósticos. Porque el Obispo de Hipona concebirá la salvación no como redención del mundo histórico, sino como redención del alma pecadora (Metz, 2007: 18). La salvación no atiende a las víctimas, sino al pecado.

En principio, se diría que Agamben circula por un carril antignóstico, pues reivindica la identidad entre Jardín y Reino, creación y redención. Pero la defensa de Pelagio y la crítica a Agustín no se hacen en nombre de la pregunta por la teodicea. La muerte es integrada como fuego fatuo al interior de la vida total. El sufrimiento provendría, para Agamben, precisamente de la división entre naturaleza y gracia, la división que distinguió la superioridad de lo humano en el *continuum* de la vida. Se confirma en este punto la crítica de Gerhard Scheit a la filosofía de Agamben: “El concepto de vida se puede convertir en coartada para la violencia por mor de la violencia” (2018: 105). Si siguiéramos la argumentación de Agamben llegaríamos así al absurdo de afirmar que el mal consiste en hacer más preguntas de la cuenta. Un absurdo con sus ampliamente extendidas motivaciones psicológicas y conse-

cuencias políticas: mejor enterrar la pregunta y a quien se atreva a hacerla. Aunque en lenguaje filosófico, regresamos al terreno del mito. El interés por Pablo no debe confundir. El apóstol de Agamben es Nietzsche. Su concepción del tiempo también es la propia del mito, el presente como contemporaneidad (*Gleichzeitigkeit*) (Benjamin, 1977: 171-176), pero trasladada a la escala individual del existente. Comparte con el mito la ausencia del otro y del tiempo como novedad. Lo mismo puede decirse de su defensa de la *parusia* en Pablo como presencia y no como “venida”. Pero justamente la venida, la llamada que grita “¡Ven!”, condensa el meollo del Apocalipsis (Derrida, 1983). La lectura de Agamben, a la larga, confluye con la gnosis. Mientras esta destemporaliza la redención porque se salva exclusivamente el alma, en Agamben la salvación ha llegado ya siempre, reduce el tiempo a la plenitud del presente. El Paraíso ha estado ahí siempre, solo faltaba sincronizar el invisible reloj interior. En ambos enfoques no hay nada que esperar ni nada que añorar.

La apología del presente continuo, en el fondo, transcribe la adaptación a los imperativos de la aceleración social contemporánea (Rosa, 2016). Del mismo modo que las técnicas de “atención plena” (*mindfulness*) son formas de reafirmar la aceleración, el presente continuo descrito por Agamben expresa la triunfante destemporalización social propia del capitalismo. A través de una expresión filosófica sofisticada, versada en un notable esfuerzo erudito por releer la Biblia y la tradición teológica, la vivencia social dominante se abre paso. Un tiempo de impotente decisión existencial sin objeto, “homogéneo y vacío”, como decía Walter Benjamin del progreso.

## REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (2020), *El Reino y el Jardín*, trad. E. Kavi, Madrid: Sexto Piso.
- AGAMBEN, Giorgio (2008), *La potencia del pensamiento*, trad. F. Costa, Barcelona: Anagrama.
- AGAMBEN, Giorgio (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. A. Piñero, Trotta: Madrid.
- AGAMBEN, Giorgio (2004), *Estado de excepción. Homo sacer II*, trad. A. Gimeno. Valencia: Pre-Textos.
- BENJAMIN, Walter (1977), “Schicksal und Charakter”, en *Gesammelte Schriften*, t. 2, 1., Fráncfort: Suhrkamp, 171-179.
- EBACH, Jürgen (2014), “No siempre será igual. Observaciones e intuiciones sobre la apocalíptica bíblica”, *Concilium* 356, 17-28.

- DERRIDA, Jacques (1983), *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París: Galilée.
- HEIDEGGER, Martin (2004), "Der Begriff der Zeit", en *Gesamtausgabe*, t. 64, Fráncfort: Vittorio Klostermann, 107-125.
- MATE, Reyes, (2018), *El tiempo, tribunal de la historia*, Trotta: Madrid.
- MATE, Reyes, (2006), *Medianoche en la historia. Comentario a las Tesis "Sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin*, Madrid: Trotta.
- MARCUSE, Herbert [1934] (1999), "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", en *Kultur und Gesellschaft I*, Fráncfort: Suhrkamp, 21-74.
- METZ, Johann-Baptist (2007), *Memoria Passionis*, Santander: Sal Terrae.
- PETERS, Tiemo Rainer y Walter SENNER (2015), *Bewahren und Bewähren. Historische und politische Theologie im Anschluss an Thomas von Aquin*, Stuttgart: Grünewald.
- PETERS, Tiemo Rainer (1998), *Johann Baptist Metz*, Mainz: Grünewald.
- ROSA, Hartmut (2016), *Alienación y aceleración*, Buenos Aires: Katz.
- ROSENZWEIG, Franz (1988), *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort: Suhrkamp.
- SCHEIT, Gerhard (2018), "Philosophie der Selbstentwaffnung. Von Emmanuel Levinas zu Giorgio Agamben", en *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, nº 12, 76-106.