

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 3, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2020

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



La fuerza que todavía retiene. Notas sobre el *katechón*

The force that still retains. Notes on the katechon

Mauricio Amar Díaz

Centro de Estudios Árabes, Universidad de Chile, Chile.

Resumen

El presente artículo hace una lectura crítica de lecturas relevantes que se han realizado sobre el concepto paulino de *katechón*. *Abstraído* de su contexto histórico y teológico, el *katechón* ha resultado un término clave para explicar la política contemporánea en Carl Schmitt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Massimo Cacciari. Tras la estela del primero, el *katechón* pasó de ser una figura concreta de la teología paulina a convertirse en un elemento metahistórico de interpretación, que ha permitido dar sentido a una filosofía de la historia desde la modernidad. A través de una revisión bibliográfica de textos antiguos y modernos, se busca pensar la vigencia del concepto de *katechón* al interior del pensamiento político de nuestro tiempo.

Palabras clave: *katechón*; teología política; imperio; Iglesia; Pablo de Tarso.

Abstract

This article makes a critical reading of relevant readings that have been made on the Pauline concept of katechon. Abstracted from its historical and theological context, the katechon has become a key term in explaining contemporary politics in Carl Schmitt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben and Massimo Cacciari. In the footsteps of the first, the katechon went from being a concrete figure of Pauline theology to becoming a meta-historical element of interpretation, which has made it possible to give meaning to a philosophy of history from modern times. Through

Recibido: 19/5/20. Aceptado: 23/7/20



Mauricio Amar Díaz es Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Trabaja como académico e investigador del Centro de Estudios Árabes, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Contacto: mauricioamar@gmail.com.

Cómo citar: Amar Díaz, M. (2020). La fuerza que todavía retiene. Notas sobre el *katechón*. *Revista Stultifera*, 3 (2), 17-34. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2020.v3n2-02.

a bibliographical review of ancient and modern texts, we seek to think about the validity of the concept of katechon within the political thought of our time.

Keywords: katechon; political theology; empire; Church; Paul of Tarsus.

En el origen, la oscuridad

Si la teología política es efectivamente una fuerza dentro del campo de la política, la teología y la filosofía, ella ha de tener una imagen que le corresponda. Una imagen que proyecta de sí misma y que, si es efectivamente posible, no será solo una imagen entre otras, sino, evidentemente una que buscará ser *la* imagen. Si algo es propio de la teología política es su carácter hegemónico, que busca configurar una existencia coherente con el programa de un orden divino o, al menos, en el sostenimiento de un orden divino separado del orden terrenal. Tal vez es justamente ahí, en mantener esa separación, donde la imagen teológico-política juega sus cartas.

Diversos pensadores han abordado con gran detención la problemática noción paulina de *katechón*, cuya aparición en la “Carta a los tesalonicenses”, 2, 6-7, ha introducido en el pensamiento político un debate que continúa hasta nuestros días sobre el problema del poder en Occidente. Figuras centrales de este debate han sido Carl Schmitt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Massimo Cacciari. Cada uno ha interpretado el *katechón* de acuerdo a la relevancia que el concepto puede tener para comprender la política occidental, a lo que ayuda mucho el lenguaje oscuro de Pablo, que, sin embargo, probablemente mencionaba una cuestión muy puntual en términos históricos y que refería al advenimiento mesiánico en un contexto de espera real por parte de los cristianos. Aun así, el enigma de este pasaje ha cautivado desde los padres de la Iglesia hasta los filósofos contemporáneos, quienes han querido ver ahí una clave de los procesos y conceptos que han marcado a Occidente como la formación y el fin del Imperio Romano, la formación de los Estados y la relación misma entre la ley y el poder constituido.

Evidentemente, la interpretación transhistórica que hace inicialmente Schmitt abre las significaciones posibles del *katechón*, llegando al punto de concebir, especialmente en Agamben, a las propias formas del pensamiento

contemporáneo como dispositivos *katechónticos*. Debemos, sin embargo, antes ir al contexto —oscuro, insisto— en que esta palabra es pronunciada por primera vez: la segunda carta a los tesalonicenses atribuida al apóstol Pablo o a algunos de sus seguidores. Por comodidad, indicaremos aquí la carta como de su autoría. La carta, como bien indica Fabián Ludueña, se da en el entorno de una comunidad cristiana primitiva, en la que los recursos teológico-políticos heredados del judaísmo incluyen representaciones del reino celestial (*basileía tôn ouranôn*) para hacer frente a un problema muy concreto: el aplazamiento de la venida del mesías. Las primeras comunidades cristianas pensaban que la parusía se produciría en un tiempo próximo, en el que dicha comunidad estaría presente, de modo que los apóstoles y sus seguidores más cercanos debieron buscar fórmulas de interpretación para hacer coherente esa espera con el programa de la fe. En este sentido, Pablo introduce en una breve carta un aparato conceptual gigantesco, que deja tantas dudas como posibilidades interpretativas (Cf. Ludueña, 2016), que en Agamben representará una inauguración del tiempo mesiánico, diferente al tiempo apocalíptico que signa el fin del mundo o de la escatología en la que se señala el fin del tiempo. En Pablo aparecerá un tiempo último antes del fin, un tiempo que resta (Agamben, 2000).

En el texto Pablo usa dos veces el verbo *katechō* en participio presente, la primera en forma neutra *to katechon* y la segunda en forma masculina *hō katechōn*. La carta dice así:

1 Acerca de la Venida de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él, les rogamos, hermanos,

2 que no se dejen perturbar fácilmente ni se alarmen, sea por anuncios proféticos, o por palabras o cartas atribuidas a nosotros, que hacen creer que el Día del Señor ya ha llegado.

3 Que nadie los engañe de ninguna manera. Porque antes tiene que venir la apostasía y manifestarse el hombre impío, el Ser condenado a la perdición,

4 el Adversario, el que se alza con soberbia contra todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta llegar a instalarse en el Templo de Dios, presentándose como si fuera Dios.

5 ¿No recuerdan que cuando estuve con ustedes les decía estas cosas?

6 Ya saben qué es lo que ahora lo retiene [*to katechon*], para que no se manifieste sino a su debido tiempo.

7 El misterio de la iniquidad ya está actuando. Solo falta que desaparezca el que lo retiene [*hō katechōn*],

8 y entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el aliento de su boca y aniquilará con el resplandor de su Venida.

9 La venida del Impío será provocada por la acción de Satanás y está acompañada de toda clase de demostraciones de poder, de signos y falsos milagros,

10 y de toda clase de engaños perversos, destinados a los que se pierden por no haber amado la verdad que los podía salvar.

11 Por eso, Dios les envía un poder engañoso que les hace creer en la mentira,

12 a fin de que sean condenados todos los que se negaron a creer en la verdad y se complacieron en el mal.

13 Nosotros, por nuestra parte, siempre debemos dar gracias a Dios, a causa de ustedes, hermanos amados por el Señor. En efecto, Dios los eligió desde el principio para que alcanzaran la salvación mediante la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad.

14 El los llamó, por medio de nuestro Evangelio, para que posean la gloria de nuestro Señor Jesucristo.

15 Por lo tanto, hermanos, manténganse firmes y conserven fielmente las tradiciones que aprendieron de nosotros, sea oralmente o por carta.

16 Que nuestro Señor Jesucristo y Dios, nuestro Padre, que nos amó y nos dio gratuitamente un consuelo eterno y una feliz esperanza,

17 los reconforte y fortalezca en toda obra y en toda palabra buena. (“Carta a los tesalonicenses”, 2, 6-7).

Para Pablo, el *katechón* parece representar aquello que retiene, contiene o frena el triunfo definitivo del espíritu de la impiedad, retrasando también su derrota por la fuerza del soplo divino. Evidentemente, para que el poder de Dios pueda triunfar sobre las fuerzas del mal, es necesario que el *katechón* sea vencido; pero, en tanto su rol es prevenir la llegada del mal, este se transforma en un dispositivo que no es propiamente divino ni malévolo, sino sobre todo terrenal. La fe (*pístis*) paulina es la que invoca un *querer* el fin de los tiempos, el fin del *katechón* y el triunfo divino. El cristianismo mismo estaría jugándose en la creencia firme respecto a la verdad de la revelación y, por tanto, el necesario triunfo de una ciudadanía celestial por sobre la ciudadanía de los paganos. Los primeros serían veedores del futuro, ciudadanos de un tiempo por venir, mientras los segundos, reaccionarios que en vez de vivir sobreviven y luchan porque el fin no se produzca.

Esto conlleva un problema político de magnitudes, si tenemos en cuenta que, en la realidad terrenal, el poder político funciona, gobierna, puede ejercer una *potestas*, pero nunca puede —a la luz de la separación entre un mundo celestial y otro terrenal— detentar una verdadera *auctoritas*, es decir, el poder divino que sostiene cualquier poder terreno. En este sentido, todo poder terreno es un mediador, que puede ordenar el mundo, pero su fuente verdadera es Dios, a quien representa, en un extraño juego que al tiempo que impide su venida, fractura la relación *auctoritas-potestas*. Tertuliano, gran apologeta del imperio, por ejemplo, no se cansa de indicar el carácter humano del César y su subordinación al cielo.

¿Cuál es el rol que le compete a un poder sin *auctor*, sin voluntad de dominio? En gran medida esta es una cuestión decisiva para la teología política y siempre dependiente de que exista efectivamente una realidad celeste separada de la terrenal. Tanto en la anunciada venida del mesías (en cuyo caso *auctoritas* y *potestas* ser reunirían en Cristo-Dios) como en la hipótesis atea (donde el poder soberano y el gobierno estarían concentrados en el rey —aunque habría que ver si esto es posible—), la teología política deviene inútil. Su posibilidad de existir como pensamiento y acción dependen absolutamente de la mantención de dicha separación.

Nuevo problema. En esta fractura teológica-política se encuentra la suposición de que el poder divino puede aceptar una representación en una forma terrenal. Pero dado que la representación implica necesariamente una interpretación, una lectura humana de la soberanía divina, ¿no termina el reino divino siendo sometido a la voluntad del reino terreno? ¿No queda Dios en la posición del vasallo a quien su rey representa y da conducción? Esta parece ser una trampa sin salida de la teología política, en la que supuestamente el poder divino debe estar siempre por sobre cualquier acción de este mundo; o bien, mejor dicho, cualquier acción en el mundo debería estar sometida a una voluntad que no es otra que la divina. Luego, el poder divino pareciera tener que hacer de presupuesto de toda acción, pero realmente debe delegar su poder en una figura humana, el rey, que en tanto representante tomará sus propias decisiones. Como indica Cacciari, este tipo de problemas salen plenamente a la luz de Occidente cuando nos enfrentamos a la secularización, donde ya no hay Dios y el monarca terreno queda expuesto en la imposibilidad de la representación (Cacciari, 2014).

Cuestiones mucho más interesantes y enigmáticas surgen de este problema. Si el poder terrenal funciona como *katechón*, ¿no está profundamente ligado el triunfo de Dios el advenir de la anomia, del fin de la ley? Y entonces, ¿cómo puede una voluntad humana indicarse como representante de Dios en la tierra, si la llegada del reino divino es la destrucción de toda ley humana? Y más aún, ¿de qué manera puede funcionar una *potestas* separada de la *auctoritas*? ¿Es posible que la existencia del reino terrenal sea pensada en sí mismo como carente de voluntad, extraña a la detentación del poder?

La existencia del *katechón* es, por sí sola, una piedra de fundación imperial. Tertuliano dirá:

sabemos que la catástrofe que se cierne sobre todo el universo y el fin mismo de los tiempos, que amenaza con horribles calamidades, se retrasan por la permanencia del Imperio romano. Así es que no queremos pasar por esa experiencia, y, en tanto rogamos que se dilate, favorecemos la continuidad de Roma. (2001, 32, 1)

Si hay algo que caracteriza al imperio es su *hacerse* mundo, ampliándose y perpetuándose. El imperio no solo aspira a ser una época, sino un *eón*, un marco absoluto que contiene en sí todo cuanto pueda pensarse. El imperio se crea a sí mismo conteniendo el sentido del mundo. ¿Cómo podría preparar tal entidad la venida del mal de la anomia sin tender a perpetuarse? En Tertuliano, pareciera que la gran estima por el imperio es el temor a la anomia, pero a fin de cuentas también a la parusía. El imperio es, aunque condenado al fracaso, la gran carta de aplazamiento del fin. Pareciera que entre los padres de la Iglesia —tal vez, a diferencia de los primeros cristianos como Pablo— la teología política se funda en el miedo al advenimiento divino, sin imaginar, como dirá Cacciari, que lo que tienen en frente, en la figura del adversario maligno, no será tanto un caos como un nuevo orden (Cacciari, 2014).

Un lugar especial en esta trama le corresponde a la Iglesia, que vendría a representar en la tierra un orden celestial o al menos avisarlo. ¿Cómo ella puede vivir con el imperio, de qué modo su relación no es ya una participación *katechontica*, que retiene la llegada de la anomia? Y, asimismo, si el imperio no reconoce otro horizonte que el de sí mismo y la Iglesia buscara provocar la anomia por su cuenta, ¿no sería la Iglesia parte integral

del programa maligno? ¿No estaría de este modo la fuerza del mal inscrita en la propia tensión entre el poder imperial y la Iglesia? En este último caso, el propio *katechón* no podría ser visto simplemente como un poder terrenal que frena, sino que tendría entre sus componentes al propio poder espiritual. ¿Puede quedar la iglesia expresada solo como un *katechón* o contiene en sí más de una naturaleza, fuerzas que retienen, fuerzas que avanzan en el sentido de la anomia, fuerzas que sobrepasan la anomia y anuncian la venida final del reino celeste?

De alguna manera la interpretación de la carta paulina puede llegar a la acusación en calidad de profecía de la propia Iglesia, en tanto aquel que es definido como adversario (*antikeimenos*), hombre de la iniquidad o hijo de la perdición también tiene la característica del engaño. Es un impostor nada menos que de Cristo; ocupa su lugar y establece su propio reino sostenido por quienes lo han levantado como ídolo. Asimismo, Pablo dice que “ya, de hecho, el misterio de la iniquidad está en acto” (segunda carta a los Tesalonicenses, 2, 7), y afirma que este adversario se elevará por sobre todo cuanto lleva el nombre de Dios, sentándose él mismo en su santuario, y se proclamará Dios. La posibilidad de ver al César como un anticristo es tentadora, sobre todo por los decretos contra los cristianos que fueron comunes a varios emperadores, como recuerda Melitón de Sardes. Vittorino de Pettau lo afirma de modo abierto afirmándose en la segunda carta de Pablo a los tesalonicenses, y Ambrosiaster llega incluso a ver en la figura de Nerón el inicio del fin del Imperio Romano, y a la adoración de muchos dioses, al ídolo falso del que habla el apóstol. Asimismo, Juan Crisóstomo ve en el futuro la caída del imperio y la llegada de la anarquía del Anticristo, de los que Pablo habría hablado de una manera críptica para protegerse.

Y aun así, surgen algunas dudas respecto a la precisión de tal analogía, pues ¿no es, en el propio tiempo paulino, la misma Iglesia la que está en formación? ¿No es ella precisamente la que detentará el poder espiritual en este mundo haciendo frente al poder terreno? ¿No afirma la Iglesia ser el principal detentador de la palabra de Dios? Ahora bien, si la Iglesia es nada menos que el *antikeimenos*, ¿puede ser al mismo tiempo *katechón*? ¿Qué necesidad hay, a fin de cuentas, de la existencia de una Iglesia en medio de esta tensa espera de la venida del mal y la posterior parusía?

Teodoreto de Ciro defendió una tesis que vale la pena tener en cuenta a propósito de la confluencia entre Iglesia y la fuerza que retiene. En un comentario a la carta de Pablo, el obispo del siglo V interpreta que el apóstol ha entendido de Dios que es necesario que el evangelio sea predicado a toda la gente, y solo así se cumplirá la venida de Cristo. La predicación del evangelio sería una fuerza que cumple las dos misiones al mismo tiempo: por una parte, retiene la venida en tanto no se completa; por otra, la conduce, en tanto avanza en su misión. Esta interpretación fue importante para Juan Calvino, que revivió la importancia del término en el siglo XVI. Calvino considera que el *katechón* es la difusión del evangelio, porque es necesario que todo el mundo pueda reconocerse culpable de sus pecados y, por tanto, la impiedad de los hombres pueda ser efectivamente comprobada y condenada. Nadie podrá alegar desconocimiento el día de la llegada de Cristo, único medio por el cual se vuelve también justa la pena. Es lógico, en este sentido, que para Calvino el anticristo estuviese personificado en el Papa romano.

Si esto es así, el *katechón* estaría al interior de la propia Iglesia, de su misión, lo que —como bien muestra Cacciari— revive también el problema agustiniano de las dos ciudades: la celestial y la terrenal. Si Roma y la Iglesia no son lo mismo, si una representa el poder de este mundo y la otra al divino, lo cierto es que existen —como bien ve Cacciari— zonas nebulosas que impiden una separación absoluta, de alguna manera mezclando también las misiones. El imperio no funciona solo como una fuerza legal o militar sobre sus súbditos. Para que exista imperio, es necesario que este esté cargado de una fuerza espiritual que imprima sentido sobre el mundo. Solo la Iglesia puede darle ese poder que, a su vez, no la podrá dejar incólume. Ella misma ha de entremezclarse con el poder terrenal para dotar de legitimidad al imperio, creando una comunidad en vías de salvación en su interior. Por ello, no se debe confundir a la Iglesia con la ciudad celeste, sino más bien entenderla como el ejercicio de poder que prepara a la comunidad del imperio hacia la salvación. La Iglesia es la comunidad del futuro, que avizora la salvación y propaga el mensaje utilizando la fuerza imperial. Sacralización del imperio y mundanización de la iglesia serían modos originarios del poder en Occidente, desde su origen y no simplemente como una deriva histórica. El *katechón*, entonces, es ambiguo, imposible de ser determinado desde estas interpretaciones, como imperio o Iglesia. Desde el momento en que el imperio busca crear un *eón*, un horizonte absoluto

que retiene la llegada mesiánica, ha de sacralizarse. La Iglesia, para guiar al mundo hacia el retorno mesiánico, debe ordenar, gobernar y funcionar para el imperio como dispositivo de expansión. Por supuesto, siempre estará el riesgo —como advierte Cacciari— de que, al fin de los tiempos, la Iglesia ya se encuentre totalmente confundida con la ciudad de los hombres y fuerza sea solo la de frenar la parusía.

Esta dualidad inherente del *katechón* parece estar al centro del relato del “Gran inquisidor” que Dostoievski introduce en *Los hermanos Karamazov*: un Cristo que llega al encuentro con el mundo y es recibido por la Iglesia inquisidora, que finalmente termina por apresararlo y fustigarlo por la que es ya una parusía sin sentido. La Iglesia —mostrará el gran inquisidor— ha reemplazado a Cristo, y lo ha hecho subvirtiendo su propio mensaje, dándole un cuerpo nuevo y vigoroso, un cauce que la debilidad de Cristo jamás podría haber dado. Esta Iglesia inquisidora, que ha terminado quemando los cuerpos de sus adversarios, ¿es ella misma el adversario de Cristo? Eso parece, en el relato, una evidencia. Pero ¿no es ella también la que retiene, el *katechón* que se opone a la venida del mesías? De alguna manera, esta dualidad de *katechón* / *antikeimenos*, que podría ser la esencia de la Iglesia, está evidenciada en la ausencia de algún personaje intermedio. No hay en “El gran inquisidor” una secuencia del tiempo del fin *katechón-antikeimenos-parusía*, sino una sola situación en la que la *parusía* se ve enfrentada a un solo enemigo que retiene la llegada del fin suplantando la figura del mesías. Este poder que retiene y engaña recibe a un Cristo débil, silencioso, que tal vez ha debido comprender que no era todavía su tiempo o quizá había llegado demasiado tarde para enfrentar a este poderoso enemigo.

La idea de un momento oportuno para la venida de Cristo es un tema que aparece mencionado en Ireneo de Lyon, gran perseguidor de toda herejía gnóstica y primero en identificar al *ánomos* de la carta paulina con el anticristo. En su comentario a la carta paulina, Ireneo plantea que el momento en que se producirá la parusía es solo de conocimiento divino, dado que en Dios se da el conocimiento originario de todas las cosas. Esto hace inevitablemente que la Iglesia quede también a expensas del plan divino. Ella es instrumento de Dios, como finalmente lo son el anticristo y el *katechón*, instrumento que adquiere la forma de un misterio que puede ser significado como la unidad dual entre la fuerza que retiene y la fuerza anómica. Pero ¿para qué Dios podría necesitar de ambas para finalmente

imponer su voluntad? Y ¿cuál es la dinámica de esta dualidad o tensión interna a la Iglesia? ¿Es esta una cuestión temporal en el sentido histórico-lineal del tiempo?

La espera del fin de todo tiempo es un momento sin tiempo cronológico. Es un tiempo de Dios propiamente tal, fuera de la línea de la historia. Este tiempo divino está condicionado por la paciencia y la misericordia: “Si Dios no fuese paciente con nosotros por la sobreabundancia de su misericordia —escribe Hipólito— ya hace tiempo todo habría llegado a su fin” (citado en Cacciari, 2014), paciencia que también Dios le pide a los hombres puros, para que esperen un hecho fundamental, la salvación de los que han sido elegidos y los santos. El tiempo de la espera entra de lleno dentro del orden divino del mundo y nada tiene que ver con la voluntad humana. Incluso el propio imperio, así como la Iglesia, nada pueden hacer para frenar el plan de Dios y, sin embargo, ellos son parte de este enorme teatro providencial en el que su rol es justamente retener y propiciar el fin. El lenguaje divino, sin embargo, es confuso —como dice Vitorino de Pettau—, puesto que anticipa el fin de los tiempos presentando un evento que ocurrirá una vez como si ya hubiera ocurrido muchas veces; es decir, un tiempo que no es representable, solo puede ser entendido a los hombres a través de la analogía con hechos mundanos.

Si los padres de la Iglesia y los comentaristas de los primeros años del cristianismo debatieron sobre donde se encontraba el *katechón*, si en la propia Iglesia o en el Imperio Romano, es porque el poder divino y el poder mundano fueron comprendidos como formas separadas. La teología política incipiente en estos pensadores está representada por la búsqueda por mantener esa separación y, al mismo tiempo, forjar una imagen del mundo terrenal como un lugar donde vivir sin renunciar a la venida del mesías, pero haciendo todo lo posible por frenarla. La discusión que vendrá después, inaugurada por Carl Schmitt, responderá a necesidades totalmente diferentes, en un mundo en el que la separación entre ambos mundos se vio achatada hasta la inmanencia. Un mundo secular, en el que la *auctoritas* y la *potestas* se concentran en este mundo, perdiendo, sin embargo, su capacidad de abrir horizonte político y espiritual.

El *katechón* como problema secular

El primer revitalizador del problema del *katechón* en la modernidad fue el jurista alemán Carl Schmitt. En *El nomos de la tierra*, Schmitt convierte este concepto en una categoría de análisis transhistórica, una forma que claramente está asociada, como en los padres de la Iglesia, al imperio. Se podría decir que la posición de Schmitt es muy parecida a la de Tertuliano, quien, asumiendo como positiva la llegada del reino de Dios, no está dispuesto a pasar por el momento inmediatamente anterior, la llegada del *ánomos*. Dado que Schmitt ve al imperio en términos positivos, en tanto retiene las fuerzas del mal —de ahí parte de la identificación con el régimen nazi—, pero como vive en un tiempo histórico de caída de los últimos imperios europeos, la categoría de *katechón* es utilizada por el jurista del mismo modo que Calvino, es decir, sacándola de la identificación de una fuerza imperial concreta y convirtiéndola en una categoría de análisis histórico, donde el *katechón* es representado por diferentes actores. *Katechón*, en Schmitt, es ahora una posición cumplida por un actor histórico concreto en un espacio y tiempo determinado, posición necesaria de ser protegida y alimentada con el fin de sostener el orden (europeo) cristiano, que tiene su origen en el imperio romano (en el mundo).

También en Schmitt asoma el conflicto de la promesa que debe instalar el imperio. La fuerza que frena también debe ser capaz de ofrecer un horizonte mesiánico, pero debe funcionar, al mismo tiempo, reteniendo las fuerzas del anticristo.

Es en la situación [podríamos decir posición] concreta de Roma, no en las normas e ideas generales, donde reside la continuidad que conecta la población medieval con el Imperio Romano. Es esencial para este imperio cristiano que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del presente Eón y que sea capaz de tener un poder histórico. El concepto histórico decisivo de su continuidad es el del guardián, el *katechon*. Aquí "reino" significa el poder histórico capaz de frenar la aparición del Anticristo y el fin del presente Eón, un poder *qui tenet*, según las palabras del Apóstol Pablo en la 2ª Epístola a los Tesalonicenses, capítulo 2. Esta idea de reino se puede ver en muchas citas de los Padres de la Iglesia, en los discursos de los monjes germánicos de los tiempos de los francos y los otones - especialmente en el comentario del Haimo de Halberstadt sobre el «reino de los cielos». (Schmitt, 1974, p. 211)

Y así:

A diferencia del rey alemán, los reyes cristianos, especialmente el rey de Francia, que ostentaba el título de rey más cristiano, intentaron, aunque sin éxito decisivo, ocupar el lugar del imperio tomando la delantera en la cruzada. Es una tontería llamar a esto un contra-imperio, ya que no hay derechos adquiridos para la ejecución del *katechon*. Los reyes españoles se llaman a sí mismos emperador (emperador), también en relación con una Guerra Santa contra el Islam, el enemigo del cristianismo. (p. 211)

En la última cita de Schmitt se muestra con claridad el carácter posicional del *katechón*, donde incluso los conflictos entre reinos cristianos pueden funcionar en la misma dirección de fuerza que retiene. No hay un sujeto-*katechón* —ni derechos adquiridos— porque de alguna manera los diferentes reinos forman parte de un mismo mundo que buscan proteger, por ejemplo, contra el Islam, que podría ser identificado con la fuerza destructora del anticristo.

Un asunto importante es que, para Schmitt, el *katechón* juega un rol positivo en la historia, en tanto le permite a él mismo, como jurista conservador, articular una visión metahistórica en la que el orden triunfe por sobre las fuerzas del caos. Jacob Taubes en *La teología política de Pablo*, dirá a propósito de como Schmitt asume el concepto de *katechón*: “Puedo entender que haya un interés de un abogado, un abogado del estado, por capturar el caos en las formas para que no se desborde. Y eso es lo que él llama el impulso katechontico. El freno” (Taubes, 1993, p. 96).

Tenemos entonces algunas directrices para comprender el pensamiento de Schmitt en esta materia:

1. Rescata de los padres de la Iglesia un sentimiento positivo hacia el Imperio (o en su caso el Estado fuerte) en tanto freno de poderes anárquicos en los que encarnaría el anticristo.
2. Rescata de Juan Calvino la idea de que el *katechón* no es simplemente un actor (el imperio, la Iglesia), sino que puede adoptar formas diferentes que tienen que ver con la posición que ocupan determinados actores en circunstancias históricas concretas.

3. Derivado de esto último, para Schmitt el *katechón* es una figura de interpretación de la historia de la humanidad y especialmente del cristianismo. En *El nomos de la tierra* dirá:

No creo que para una fe cristiana original sea posible otra visión de la historia que no sea la de *Katechon*. La creencia de que un freno retiene el fin del mundo, proporciona el único puente entre una parálisis escatológica de todo el esfuerzo humano y un poder histórico tan grande como el del Imperio Cristiano de los reyes germanos. (Schmitt, 1974, p. 29)

4. Hay que comprender, sin embargo, que el dispositivo de análisis metahistórico de Schmitt no hace sino responder a una situación histórico-política concreta, la del propio jurista cuyo fin es la restauración en el contexto alemán de un Estado fuerte frente a la debilidad de la República de Weimar y la amenaza que significó el comunismo. Un Estado fuerte es, entonces, el único que podría garantizar un orden frente al caos proveniente del anticristo.

De acuerdo a Steven Ostovich, habría una contradicción importante en Schmitt en lo que respecta al rol que cumple en la historia el *katechón*. Por una parte, Schmitt hace una crítica radical a la instrumentalización de la política por parte de la técnica y el derecho positivista (recordemos su pugna con el derecho de Kelsen) donde lo que está en juego es la anulación o, al menos, el ocultamiento de la voluntad soberana bajo el velo de los procedimientos. El derecho positivista oculta la esencia de la política, que en Schmitt es la pugna amigo-enemigo. Sin embargo, el rol que Schmitt hace cumplir al *katechón* es instrumental y va, precisamente, en la búsqueda de anular la política, manteniendo el orden a toda costa. La política para Schmitt, dice Ostovich, no sería finalmente sustantiva, sino que todos los esfuerzos deben ir en la dirección de asegurar el orden (Cf. Ullrich, 2018).

Ahora bien, más allá de las contradicciones posibles en el pensamiento de Schmitt, lo cierto es que su posición favorable hacia la figura del *katechón* ha influenciado enormemente a juristas y filósofos contemporáneos, porque es un elemento que va de la mano con el conjunto de su teología política, en cuyo origen hay un *polemos* que el *katechón* debe convertir en orden. Se podría decir que Cacciari es un ejemplo importante de cómo un pensamiento de izquierda puede interpretar la noción schmittiana de *katechón*. Para Cacciari, que analiza en profundidad los textos de los Padres de la Iglesia,

nuestra época es una que carece de poder de freno ante un capitalismo que disuelve todas las relaciones sociales en el mercado. “Para poder contener —dice Cacciari— el *katechón* pensaba necesaria una *sophia* capaz de representar un «bien común», y el común no podrá ya resultar de la suma de los intereses particulares” (2014, X, párrafo 2).

Incluso, para Cacciari, el gran poder del capitalismo destructor de toda forma *katechontica*, y por tanto figura del anticristo, es una fuerza que se ha ido incubando en la historia de Occidente, cumpliendo cabalmente con la idea paulina de que el Adversario es un ser que viene de nosotros mismos:

[...] se inicia con la crítica a la idea de imperio, prosigue con la de todo «dios mortal», corroe al fin, lógica y filosóficamente la realidad del Estado, lo desustancializa, lo despoja de toda *auctoritas*, denuncia su naturaleza de ficción ideológica, demuestra la imposibilidad de superar el plano absolutamente horizontal de la red de conflictos y de intereses. (Cacciari, 2014, X, párrafo 2)

Tiempo apocalíptico el que vivimos, de acuerdo a Cacciari, donde la anomia se identifica con el individualismo incapaz de proyectar fuera de sí una imagen de lo común. La anomia es la ruina del *nomos*, que representaba lo común, “como tal, propiedad de ninguno, el bien de una comunidad histórica y culturalmente determinada” (Cacciari, 2014, X, párrafo 2). En este sentido, el mundo contemporáneo no debe ser entendido como una deriva del imperio, ni las fuerzas del capitalismo global como sucesión de antiguos poderes *katechonticos*. Al contrario, el *eón katechontico*-cristiano aparece como historia de guerras, revoluciones, que indican la conquista de lo común. El nuestro, en cambio, es tiempo epimeteico (Epimeteo, hermano de Prometeo es el que abre la caja de Pandora), de inseguridad y crisis permanente, que solo hace aparecer individuos confinados en sus propios miedos y que hacen inviable la aparición de un nuevo *katechón*. El *antikeimenos* no inaugura, entonces, grandes tiranías, sino la disolución de una imagen de lo común capaz de pensar el mundo más allá de cada uno. Desde esta perspectiva, el *antikeimenos* no es un simple desorden, sino un nuevo orden sin *katechón*, un orden en el que reina el individuo.

¿Sería entonces el *katechón* no solo una imagen del poder que frena, sino también del que salva? Es decir, si el *katechón* es finalmente la figura

de lo común escondido por un orden anómico, en Cacciari estaría presente una comprensión de él ya no en tanto esa dualidad que lo emparentaba al adversario, sino a la propia parusía. Lo que salva sería el regreso del *katechón* una vez instalada la anomia. Si utilizáramos un término benjaminiano tan caro a Agamben como el del estado de excepción devenido en regla, tendríamos que decir que la salida a este estado de excepción no es tanto el «verdadero estado de excepción» que anuncia Benjamin en su famosa octava tesis sobre el concepto de historia, sino el retorno de un poder capaz de crear un horizonte común, de formar un *eón* temporal, tal como lo hicieron en confluencia la Iglesia y el imperio.

Esta tesis de Cacciari está en evidente conflicto con aquella que levantó en su momento Jacob Taubes y que siguió prolíficamente Giorgio Agamben. Es Taubes quien pone énfasis en el carácter mesiánico de las cartas paulinas, haciendo frente a interpretaciones de doctos judíos que ven en el apóstol una influencia griega frente a la tradición hebraica. Taubes intenta mostrar que, si Pablo de Tarso es el iniciador de una nueva tradición que se abre a los gentiles —reconociéndolo a él mismo como un apóstol hebreo enviado a los paganos—, lo cierto es que su matriz de interpretación sigue siendo judía; por cierto, no la tradición del sanedrín, sino aquella que se configura a sí misma como espera mesiánica, que en la historia tendrá repeticiones como la de Shabbetai Zevi en el siglo XVII. Esta fuerza mesiánica fundada en la fe es la que opera como oposición al poder que frena, que en Pablo es evidentemente el Imperio Romano. Si Pablo utiliza en diversas cartas un lenguaje político que emparenta a Cristo con un rey terreno como David y con Dios, es a todas luces con el fin de oponerse al imperio y a la figura del César. Tal confrontación o declaración de guerra Taubes la ve con especial claridad en la “Carta a los Romanos”.

El énfasis de Taubes y Agamben respecto a la teología política de Pablo está puesto en la oposición de la fe a la ley que ha inaugurado el *katechón*. De manera muy diferente a como lo entiende Cacciari, en Agamben lo común no se encuentra en el ejercicio de un poder que frene la parusía de Cristo, sino en la potencia entendida como medio absoluto en el que es posible hacer inoperante la ley —así Agamben interpreta el verbo paulino *katargein*— no negándola, sino cumpliéndola cabalmente, anunciando su final:

Lo que la fuerza mesiánica hace —escribe Colby Dickinson interpretando a Agamben— a medida que se mueve a través de las representaciones dadas de nuestro mundo es precisamente ahuecarlas, erradicar su contenido y restaurarlas a un lugar de pura potencialidad más allá de los alcances de cualquier poder soberano. (Dickinson, 2011, p. 89)

Esto guarda estrecha relación con la concepción del tiempo en Pablo, un tiempo de la espera que contrae el tiempo histórico y figura una forma de vida capaz de habitar en la permanente posibilidad de la aparición mesiánica. A lo que la Iglesia ha renunciado hoy, justamente debido a su superposición con el poder imperial, es a la fuerza mesiánica misma, al habitar un tiempo potencial, que ha dejado de lado por una estructura lineal. El *katechón* no es en Agamben un proyecto común, sino la fuerza que retiene la posibilidad de habitar lo común, llámese la ley o el Estado (Agamben, 2012a). Aun así, Agamben estaría de acuerdo con Cacciari en que, en nuestro tiempo, dada la expansión absoluta de una forma de vida planetaria, no existe ningún poder digno de ese nombre. La completa legalización y conversión en mercancía de las relaciones humanas hacen que todo poder naufrague en la ilegitimidad y, sin embargo, he ahí el *katechón* contemporáneo. Una fuerza débil, incapaz de establecer algún horizonte común, pero que legaliza todo y sume todo vínculo entre la especie en la forma de un bien de consumo. Este carácter absolutizante del tinglado ley-economía es el que hace funcionar el *katechón* como un estado de excepción permanente, es decir, un tiempo en el que la histórica tensión entre *katechón* y mesías, que había servido de paradigma a los pensadores de la historia de Occidente, ha devenido un solo diferir constante, un freno sin mesías a la vista, una pura economía sin salvación.

Para Agamben la Iglesia ha perdido el carácter mesiánico para el que fue fundada y a partir del cual construyó una filosofía de la historia en la que es posible la consumación de su forma. Su historia es la de la sumisión en el juego del poder imperial y el fortalecimiento de la ley, mientras que en Pablo la fe significaba justamente un salir de la ley. La Iglesia primitiva no conocía algo como un sistema jurídico puesto que se basaba en el carisma proveniente de Dios, de modo que el derecho canónico, pilar de la Iglesia de nuestros tiempos, no sería más que una contradicción a la propia esencia de la Iglesia (Agamben, 2012b). Es parte de ese proceso de establecimiento del “Gran Inquisidor” como retardador eterno de la fuerza mesiánica. El representante más importante, en el siglo XX, de una posición a favor del

reemplazo del mesianismo por una suerte de *oikonimía* de la salvación fue Eric Peterson. Haciéndose parte de una suerte de antisemitismo católico, hizo eco de la vieja idea de que el *katechón* es el retardo en la conversión de los judíos al cristianismo. En su negación de la posibilidad misma de una teología política, en tanto considera la política como un elemento externo al proyecto cristiano, y siendo un actor fundamental de la reforma de la Iglesia en la segunda mitad del siglo pasado, Peterson abriría las puertas a una denegación de la llegada mesiánica a partir del movimiento eterno de un poder económico sobre la vida (Cf. Agamben, 2007, pp. 19-29).

Será difícil, sin embargo, establecer una verdadera esencia de la Iglesia, mas sí podemos afirmar que efectivamente, en términos históricos, ella se convirtió no solo en el gran *katechón*, sino que también dio a luz en su propio seno a una fuerza que la reemplazaría consumándola, una economía sin salvación, un *katechón* devenido espectáculo, en el que mercado y estado de excepción deben ser el medio en el que sea posible, en cada segundo, la aparición mesiánica. Si el poder de la ley es significar y con ello imprimir violencia, una política que la cumpla y anuncie su fin es aquella que se concibe a sí misma como un medio sin ninguna relación con un fin, una praxis que conserve su potencia en cada acto, que desactive todo vínculo entre ley y violencia, haciendo aparecer el verdadero estado de excepción. Esa sigue siendo una tarea política para la comunidad que viene.

Referencias

- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2007). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*. Vicenza: Neri Pozza Editore.
- Agamben, G. (2012a). *The Church and the Kingdom*. Seagull: New York.
- Agamben, G. (2012b). *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cacciari, M. (2014). *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milano: Adelphi.
- Dickinson, C. (2011). *Agamben and Theology*. London: T&T Clark International.

Ludueña Romandini, F. (2016). El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Zizek. Una arqueología del katéchon. *Profanações*, 3 (2), 4-30.
doi:10.24302/prof.v3i2.1283

Pablo de Tarso. *Segunda Carta a los tesalonicenses*. Recuperado de
http://www.vatican.va/archive/ESL0506/_PZJ.HTM

Schmitt, C. (1974). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.

Taubes, J. (1993). *Die politische Theologie des Paulus*. München: Victor Fink Verlag.

Tertuliano. (2001). *Apologético. A los gentiles*. Madrid: Gredos.

Ullrich, C. D. (2018). Carl Schmitt: Katechon. *Critical Legal Thinking, Key concepts*. Recuperado de
<https://criticallegalthinking.com/2018/07/03/carl-schmitt-katechon>

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 3, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2020. ISSN 0719-983X

La fuerza que todavía retiene. Notas sobre el *katechón*.

Mauricio Amar Díaz

La distopía como anticipación de la realidad. Análisis de las resonancias de las distopías literarias en la filosofía de Byung-Chul Han.

Carolina Arbeláez Echeverri, Juan Alejandro González Castaño y Carlos Andrés Vélez Peláez

Dos escenas situadas *in articulo mortis*: *Diario de muerte de Enrique Lihn* y *Veneno de veneno de escorpión azul* de Gonzalo Millán.

Pedro Aldunate Flores

Inframundos: lo infrapolítico para tiempos de extinciones.

Sofía San Martín Moreno

Las instancias retóricas del color: hacia una retórica cromática.

Martín Miguel Acebal

La ensoñación poética de Valparaíso desde el estudio de la “oblicuidad semántica” en la lírica de Ximena Rivera.

Alejandro Banda Pérez

La psicología social en la calle: conociendo las prácticas grafiteras en la disputa cotidiana por el espacio público.

José Flores Cárdenas

Cine, resistencia y barrio: Marcelino Aupart en la colonia Aviación civil, testimonio de una localidad.

Obed González Moreno

Sobre el nombre del giro realista de la filosofía en el siglo XXI. (Auto)reseña de Castro, E. (2020). *Realismo poscontinental: Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Segovia: Materia Oscura. ISBN: 978-84-949805-3-4

Ernesto Castro Córdoba

Técnica, memoria y miseria. Reseña *in memoriam* de Stiegler, B. (2013). *De la misère symbolique*. Paris: Flammarion. ISBN: 978-2-08-127082-4

Álvaro Cuadra Rojas



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE, SEDE PUERTO MONTT

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>