

La Historia como Escatología: una arqueología del Anticristo y del *Katéchon* desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt

Fabián Javier Ludueña Romandini

1. Sobre un oscuro pasaje de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, buena parte de la teoría política, desde el medioevo hasta el presente, ha intentado fundar la legitimidad o la ilegitimidad de todo poder constituido. Antes de interrogarnos sobre el pasaje en cuestión, debemos tener en cuenta el contexto en el cual éste ha podido ser enunciado. Bajo los tiempos de la dominación romana sobre Jerusalén, un auto-proclamado e ignoto mesías llamado Jesús de Nazareth, al frente de un grupo de doce mandatarios (*apóstoloi*), anuncia la llegada y el cumplimiento de los tiempos escatológicos destinados a instaurar el Reino de Dios (*basileía tou theou*). Sus doce apóstoles, al mismo tiempo, están designados para constituirse en jueces y gobernar sobre el pueblo de Israel: “os sentaréis sobre tronos (*epi thrónous*) para juzgar (*krínontes*) a las doce tribus de Israel” [Lc, 22, 30]. Un movimiento revolucionario (en el sentido estrictamente *técnico* de la palabra) está en marcha: es lo mínimo que puede decirse, aún cuando muchas veces la hermenéutica haya querido suavizar este hecho fundamental. De una complejidad mayor, sin embargo, es establecer contra quién iba dirigida esta revolución y cuál era su *naturaleza* exacta: ¿contra el mundo judío del Templo o contra el Imperio romano? Contra ambos, probablemente.

El origen judío de esta proclamación teológico-política es, no obstante, indiscutible y la expresión misma, “reino de los cielos” (*basileía tón ouranôn*) utilizada por el apóstol Mateo, se hacía eco de una tradición judía en la que “cielos” era el equivalente de “Dios”.

¿Se trataba, entonces, de un reino sobrenatural, fuera de este mundo? Ungido para gobernar por encima del poder de los ángeles, su reino es, sin embargo, muy concreto y conlleva el final de todos los poderes terrenales, tanto del judío como del romano. La declaración “mi reino no es de este mundo” [Jn 18, 36] no significa que se trataba de un reino alienado de este mundo o sin relación con él. Si así hubiese sido, nada más se habría sabido de ese Jesús-mesías y hoy no estaríamos invocando su vida para hablar sobre la mitología del poder.

Con el mismo gesto con el que proclama la nueva soberanía que, según su perspectiva, ya ha comenzado a descender sobre los hombres a partir del accionar de Juan el Bautista, critica la tradición davídica: “el nuevo Mesías señala el fin del poder de los ángeles sobre las naciones y el fin del carácter ‘nacional’ del mesianismo. El fin del poder de los ángeles es el fin de todos los pueblos (*ethne*), también y sobre todo, de aquel que había sido elegido”.¹ Sin embargo, este nuevo Reino es de un carácter particular porque sus rasgos se constituyen a partir de la desactivación de los poderes precedentes. La nueva soberanía sólo puede establecerse mediante la deconstrucción de todos los poderes que la antecedieron: “el reino (*basileía*) está

dentro de vosotros (*entòs humôn*) y fuera de vosotros (*extòs humôn*)” [Ev. Tomás, 3, 3, *Nag Hammadi* II, 2]. Como puede verse, ya en Jesús mismo operaba lo que Scholem pretendía establecer como una supuesta distinción clasificatoria entre “exteriorización” o “interiorización” del mesianismo en el judaísmo y en el cristianismo respectivamente.² El movimiento de Jesús ya implicaba, en sus propias raíces, ambas formas de mesianismo. Y el carácter *público* del nuevo Reino se fundaba, paradójicamente, en su formulación profundamente *privada* e interior. Dicho en otros términos, lo público y lo privado, como esferas políticas constitutivas, se tornan indistinguibles por la naturaleza misma de la predicación de Jesús-mesías.

Sin embargo, el Reino demora en llegar y la crisis se precipita. El propio Rey Jesús decide un último gesto sacrificial: morir para apresurar la llegada del Reino. De acuerdo con el mito, ya muerto y resucitado el Rey —mediante la resignificación de una tradición del mesías sufriente muy sólidamente establecida en la tradición judía—³ el Reino debía llegar bajo la forma de una segunda *parousía* y, por ello, los Apóstoles permanecen en Jerusalén dispuestos a tomar sus lugares eminentes de jueces y gobernadores en la nueva ciudad de Dios.

No pasa demasiado tiempo hasta que los Doce tienen delante de sí el mismo drama que el de su Mesías: la segunda *parousía* se retrasa y el “día del Señor” (*héméra toû kuríou*) no llega. Desde luego, a diferencia de lo que pensaba Scholem, los apóstoles no resuelven este dilema, “interiorizando” el mesianismo, sino al contrario, radicalizándolo y subiendo exponencialmente la apuesta *pública*. El milagro de Pentecostés resulta, en este sentido, el paradigma de la salida del bloqueo mesiánico en que se encontraban los discípulos; el Espíritu Santo se apodera de ellos y el mensaje divino es transmitido en todas las lenguas del mundo: “[...] cada uno de nosotros los oímos en nuestra propia lengua nativa. Partos, medos y elamitas; los que habitamos en Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, los romanos residentes aquí, tanto judíos como prosélitos, cretenses y árabes, los oímos proclamar en nuestras lenguas las maravillas de Dios” [*Hch. Ap.* 2, 8-11].

El episodio de Pentecostés señala el final del hebreo como lengua sagrada de los apóstoles y el comienzo de la predicación fuera del mundo judío, en una misión que debía extenderse a escala planetaria. La Iglesia encuentra aquí su lugar *estructural* de nacimiento.⁴ La expansión de la buena nueva requiere de una nueva estructura comunitaria y administrativa de tipo teológico-político que condujo finalmente al establecimiento de la Iglesia como forma de gestión del carisma mesiánico primitivo. La Iglesia no es, en este sentido, una estructura anti-mesiánica sino, primordialmente, la encargada de exportar la lógica mesiánica hasta el último rincón de la Tierra con el fin de producir el advenimiento del Reino del cual su burocracia cultural terrestre es sólo la cifra imperfecta pero anunciadora de lo por-venir.

¿Cómo explicar esto a la multitud de seguidores que, luego de la muerte de Jesús-mesías, esperaban una inmediata instauración del Reino pleno de Dios? Una de las tentativas más oscuras pero eficaces ha sido el mitologema enunciado por Pablo de Tarso en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, II, 3-8:⁵ “2.3 Que nadie os engañe de ninguna manera pues primero ha de venir la apostasía y manifestarse el hombre de la anomia, el hijo de la perdición, 2.4 el que se enfrenta y se alza contra todo lo que se dice Dios y es objeto de culto, hasta instalarse él mismo en el templo de Dios mostrándose a sí mismo como Dios. 2.5 ¿No recordáis que cuando estaba entre vosotros solía deciros estas cosas? 2.6 Ahora sabéis qué es lo que lo retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. 2.7 Pues, en efecto, el misterio de la anomia ya está en acto, sólo hasta que el que lo retiene (*ho katéchôn*) sea quitado de en medio. 2.8 Entonces será puesto al descubierto el sin-ley (*ánomos*), al que el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia [...]” Este texto presenta al menos tres interrogantes que la tradición no ha podido resolver satisfactoriamente. ¿Cuál es la identidad del *katéchon* (tanto en su

forma neutra cuanto como participio activo sustantivado), la fuerza *qui tenet*, que retrasa el fin de los tiempos? ¿Cómo debe ser interpretado e identificado el *ánomos* que menciona el texto?⁶

Para Carl Schmitt, *kat-échon* significa “la fuerza histórica que es capaz de *deter*ner la aparición del anticristo y el fin del eón presente”. Por ello, “el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Kat-échon*”.⁷ Como puede verse, Schmitt considera al *katéchon* como una fuerza positiva, coincidente con el Imperio, capaz de detener la fuerza anárquica del *ánomos*, del Anticristo y asigna esta interpretación a toda la tradición dogmática de la patrística.

Recientemente, Giorgio Agamben ha propuesto también identificar al *ánomos* con el Anticristo, pero, al contrario de Schmitt, considera al *Katéchon* como una fuerza negativa (el Imperio “o toda autoridad constituida”) “que se opone y esconde la *katárgesis*, el estado de anomia tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en ese sentido, retrasa el desvelamiento del ‘misterio de la *anomia*’. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico”.⁸

Sin embargo, ninguna de las dos posiciones puede ser debidamente justificada. En principio, ¿es posible pensar que el *katéchon* sea una fuerza negativa? Esta hipótesis parece insostenible por el simple hecho de que implicaría, entonces, que dos fuerzas del mal se enfrentarían entre sí (*katéchon* y *ánomos*), una reteniendo a la otra, lo cual, simplemente carece de sentido⁹ (y la solución propuesta por Agamben para este punto no es convincente). En consecuencia, debemos considerar, con Schmitt, que el *katéchon* es una fuerza positiva, pero, a diferencia del jurista alemán, no es posible pensar que ésta coincida con el Imperio romano ni con ningún otro poder constituido de las “naciones”.

En este sentido, es necesario recordar que, al contrario de muchos exégetas contemporáneos, los romanos habían advertido inmediatamente que la acción misionera de Pablo tenía un carácter eminentemente *político* ya que presentaba a un Emperador mesiánico que rivalizaba en el poder con su par romano (esto lo atestigua el hecho mismo de que se utilice la palabra *Kyrios* para designar a Jesús cuando esta denominación pertenecía al vocabulario jurídico propio del culto del Emperador romano). El apóstol dice además, claramente, a la comunidad de Tesalónica, que la ruina sobrevendrá para quienes apuesten a la “paz y seguridad” [1 Tes. 5, 3] en una clara alusión polémica contra la propaganda cultural imperial que había hecho de estas nociones sus pilares políticos.¹⁰

Por esta razón, los judíos de Tesalónica, califican a Pablo y al movimiento por él liderado como aquellos “que han revolucionado el mundo romano (*tèn oikouménen anastátosantes*)” [Hech. Ap. 17, 6]. Aquí, el término “*oikouménē*” no significa tan sólo y de modo genérico “mundo” –lo cual no sería poco– sino que, claramente, en tiempos de Pablo, este término también estaba ineluctablemente asociado al culto del Emperador, al cual se designaba con el título de “*ho agathòs daímon tēs oikoumenēs*” [Papiro Oxy. 1021.5]. Por otro lado, el propio Pablo utilizaba el término político de “*oikouménē*” para designar el Reino mesiánico en un gesto abiertamente polémico para con los romanos [Ep. Hebr. 2, 5]. Por ello, los habitantes de Tesalónica quieren llevar a los cristianos “ante los magistrados de la ciudad (*epì tous politárchas*)” [Hech. Ap. 17, 6] acusándolos de actuar contra los decretos del Emperador (“*tôn dogmáton Kaisaros*”) puesto que anuncian un Reino (*Basiléa*) alternativo [Hech. Ap. 17, 7]. En efecto, incluso el *terminus technicus* de *apántesis* con el cual Pablo designa el retorno escatológico del Mesías, originariamente era una designación reservada a las recepciones imperiales.¹¹

Como puede verse, la *politicidad* originaria del movimiento cristiano era perfectamente percibida tanto por los romanos como por los judíos y, para todos en el mundo antiguo, estaba claro que el Reino implicaba una cuestión de poder y de soberanía.

Es decir que es imposible pensar, como lo hacía Schmitt, que Pablo enmascarase, debajo de una figura positiva como el *katéchon*, al Imperio Romano dado que él, precisamente, quería instaurar un paradójico Reino alternativo que debía reemplazarlo pero cuyos contornos estaban calcados del vocabulario jurídico-político del derecho romano que, precisamente, buscaba abolir. Pero justamente, a diferencia de lo que piensa Agamben también, el mesianismo antinómico de Pablo no buscaba simplemente desactivar la ley sino que tenía una ambición mucho más profunda y compleja de rivalizar con el Imperio –sin necesariamente querer destruirlo [Rom. 13,1]– a los fines de propiciar un nuevo tipo inédito de *Basileía*.¹²

Por otro lado, la posibilidad de considerar al *katéchon* como una alusión negativa al Imperio –como hace Agamben– traería aparejado el hecho de que Pablo deseara simultánea y fervientemente la aparición del *ánomos*, del sin-ley, que aquella fuerza buscaba detener, pero esto implicaría entonces que también anhelase la destrucción que ésta traería consigo, lo cual, en principio, parece una hipótesis muy poco probable. En este sentido, quizá haya que pensar más bien en una suerte de “*intoxication du réseau*” donde el *katéchon* –aunque de connotación favorable– no tendría ningún referente concreto por parte del Apóstol sino que reflejaría todo un abanico simbólico posible (una infinidad de referentes virtuales) entre los oyentes.¹³

Ahora bien, a diferencia de Schmitt y Agamben, podemos decir que el *katéchon* en ningún caso, ni positiva ni negativamente, representaba a un Imperio con el que Pablo mantenía, de todos modos, complejas relaciones. Sin embargo, más allá de la pluralidad de posibles significantes que cabría adjudicarle, su función no deja lugar a duda: contiene la llegada del *ánomos*. Otra vez, Schmitt y Agamben no vacilan en asimilar al *ánomos* con el Anticristo. Sin embargo, ¿es válida dicha asimilación?

Aquí también las evidencias muestran, más bien, otra realidad mucho más compleja. Las recientes investigaciones de Gian Luca Potestà han querido mostrar que el concepto de Anticristo como enemigo de los tiempos del fin se haya del todo ausente del canon neotestamentario y que es sólo la invención retórica – y post-evangélica – de los primeros Padres.¹⁴ La designación de “*antíchristoi*”, en plural y en minúscula, que aparece en la *Primera Epístola de San Juan* 2,18 sólo designa, de hecho, a los enemigos heréticos de la comunidad cristiana y no al gran adversario de Cristo. Sin embargo, esta hipótesis de Potestà es también del todo insuficiente dado que tiene la desventaja de eliminar completamente el nexo entre el judaísmo y el cristianismo, haciendo de este último el exclusivo inventor de la novedad absoluta del Anticristo, lo cual, no parece estar enteramente respaldado por las fuentes.

En efecto, el nombre de Beliar [2 Cor. 6, 15], como jefe de los espíritus malignos, ya designaba en fuentes anteriores a una forma de oponente mesiánico y es muy probable que el *ánomos* (sin-ley) de 2 Tes. 2 sea una interpretación de *bly’l* como *b^eliy’ol*, es decir, “sin yugo (de la Ley)”¹⁵ con lo cual estaríamos frente a una figura de origen claramente judío. Asimismo, el “misterio de la *anomia*” tiene su correlato en algunos textos qumránicos –por ejemplo, 1QM14, 19– y las características del *ánomos* descrito por Pablo se hallan presentes en 4Q246 como aquél que ocupará el trono mesiánico para hacerse venerar como el Altísimo hasta que sea finalmente derrotado, en este caso, por el propio pueblo de Israel. De todas maneras, es muy probable que tanto los textos de la comunidad del Mar Muerto como el de Pablo deriven de fuentes comunes más antiguas.¹⁶ Con todo, lo cierto es que muchos de los rasgos de la figura anti-mesiánica ya se hallaban claramente presentes en la apocalíptica judía aún si no llevaban, todavía, el nombre específico de Anti-cristo. Incluso la intervención de un Enviado divino para destruir a las fuerzas desencadenadas del mal en el fin de los tiempos está perfectamente atestiguada por textos como el *Testamento de Moisés*, con mucho anterior a la redacción de la 2Tes.2.¹⁷

En efecto, Potestà tiene razón en pensar que el Anticristo es una invención re-

tórica de Ireneo de Lyon¹⁸ sólo si se admite que esta invención no es sólo el fruto de diversas circunstancias históricas más o menos fortuitas (como el martirio o la persecución) sino que el obispo cristiano movilizó un acervo mitológico que en mucho lo antecedió en el mundo judío (y helénico), actuando, de ese modo, como catalizador de un conjunto de tradiciones apocalípticas precedentes.¹⁹

2. Ahora bien, si Pablo no identificaba al *katéchon* con el Imperio ni el *ánomos* era todavía plenamente el Anticristo, ¿cómo se producen esas asimilaciones que llegarán —de modo ideológicamente opuesto— hasta Schmitt y Agamben? Dicho de otro modo, ¿qué es un Anti-cristo dentro de la tradición cristiana consolidada? La historia teológico-política de la identificación del *ánomos* de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* con el Anticristo comienza efectivamente entonces con Ireneo de Lyon. En su tratado *Adversus Haereses*, podemos leer: “Del cual [en referencia al Anticristo] el Apóstol dice en su Segunda Epístola a los Tesalonicenses: *Es necesario que venga primero la apostasía y se revele el hombre del pecado* [homo peccati] *el hijo de la perdición, el adversario* [qui adversatur] *aquel que se eleva por encima de todo aquello que se llama dios u objeto de culto, hasta sentarse en calidad de Dios en el templo de Dios, presentándose a sí mismo como Dios*. El Apóstol indica de modo evidente tanto la apostasía del Anticristo como el hecho de que éste se elevará por encima de todo aquello que se llama Dios u objeto de culto [...] y que intentará de un modo tiránico hacerse pasar por Dios.”²⁰ Ireneo identifica plenamente al Anticristo con la apostasía y eleva al primero al rango de figura anti-mesiánica por excelencia. Sin embargo, nunca identifica Ireneo al Imperio romano con el Anticristo. Muy por el contrario, Ireneo piensa respecto del diablo que “no es él quien ha instituido los reinos de este mundo, sino Dios” (V, 24, 1) basándose para esto en la *Epístola a los Romanos* 13, 1 que es aquí leída como un texto que establece que todos los poderes existentes han sido instituidos por Dios y por lo tanto deben ser obedecidos.²¹ Como señala Ireneo, es Dios quien establece a los reyes según los planes de su Providencia: algunos para el beneficio de sus súbditos y la preservación de la justicia y otros para el castigo y la decepción de los pueblos que así lo merecen [V, 24, 3]. Esta posición favorable a la permanencia de los poderes temporales convive en Ireneo con la interpretación cristiana de las profecías de Daniel sobre los cuatro Imperios. De hecho, Ireneo dirá que Juan y Daniel han predicho la disolución del imperio romano [V, 26, 1, 3] una opinión que encontrará apoyo también en otros textos bíblicos [V, 26, 1: “Quoniam autem oportet dividi regnum et sic deperire. Dominus ait: *omne regnum divisum in se desolabitur, et omnis civitas vel domus divisa in se non stabit, Mat. 12, 25*”]. Cristo, dirá Ireneo, destruirá los “reinos temporales” para traer el “reino eterno” pero, hasta tanto no llegue ese final, los reinos subsisten por la providencia y son el resultado de su despliegue.²²

En ese sentido, el anticristo es enviado por el diablo mismo y concentra en él todas las potencias del mal. En ese sentido, el Anti-mesías es una suerte de *Doppel-gestalt* (doble figura),²³ un Mesías maligno que, en su apariencia idéntico al Mesías bueno, engaña a los hombres introduciendo un período de absoluta anomia y destrucción *haciéndose pasar* por el Cristo.²⁴ En ese sentido, en el cristianismo, el Rey mesiánico tiene una necesidad estructural de un doble soberano maligno al cual vencer en una batalla final dado que ésta es la única manera de sellar definitivamente el combate por el dominio del Universo. Así, Dios y el satánico príncipe angélico se enfrentan por medio de sus enviados (Cristo y Anti-cristo) en una conflagración para decidir sobre el definitivo gobierno del mundo. El triunfo del Mesías señala el fin del gobierno angélico y la instauración de un nuevo Reino de características absolutamente novedosas respecto de las “naciones” precedentes. Esta *necesaria* dependencia estructural entre Mesías y anti-mesías es explícitamente admitida por Ireneo de Lyon cuando éste escribe que el Anticristo “recapitula en sí mismo toda

la apostasía del diablo (*diabolicam apostasiam in se recapitulans*)”.²⁵ Es decir, el acontecimiento de la escatología final es una recapitulación de toda la historia cósmica desde la caída del primer ángel hasta el presente apocalíptico. Sólo la condensación de toda la historia cósmica y humana puede permitir verdaderamente el triunfo del Mesías.

Sin embargo, más allá de esta dependencia estructural de una figura respecto de la otra, aún es necesario preguntarse por qué razón Dios deja actuar por tanto tiempo al Anti-mesías. ¿Por qué no detiene su avance? ¿Por qué permite que cause hambre, destrucción, muerte y arrasamiento de todo cuanto constituye el mundo humano? ¿Por qué, en un primer momento, cuando el Mal se presenta, el Ungido mesiánico se retira de la escena del mundo y deja hacer a su contra-figura maligna? La respuesta a esta pregunta es fundamentalmente *política* —como lo es el mitologema del Anticristo en su totalidad— y corresponde a la naturaleza del Reino por venir: Dios permite la total destrucción del mundo puesto que es la única manera “de volver al hombre más apto para la sumisión eterna a Dios (*aptabiliorum eum ad aeternam subjectionem Deo praeparans*)”.²⁶

En el Reino por venir, la obediencia absoluta a Dios será la regla y la destrucción que provoca el Anticristo es la forma de sembrar el terror sacro necesario para la persuasión de sus futuros habitantes. No es por ello casual que, desde Thomas Hobbes hasta Carl Schmitt se haya visto en el *timor Dei* una de las formas más acabadas de legitimación de los poderes del Estado.²⁷ De aquí que resulte del todo ingenua (o insostenible) la posición que sostiene que “2 Tes 2 no puede servir para fundar una ‘doctrina cristiana’ del poder”.²⁸ Al contrario, nunca se expresó con tanta sofisticación el arcano último de la teología política cristiana.

Del mismo modo, resulta también del máximo interés que sea Ireneo quien introduce la doctrina madura del Anticristo en el cristianismo dado que, uno de los obispos que más combatió a la Gnosis, parece no haber percibido que con la reintroducción del anti-mesías en el dogma eclesial, subrepticamente volvía a filtrarse aquello que había querido ser expulsado: el dualismo iranio. El enfrentamiento entre el Mesías bondadoso y el anti-mesías maligno es la forma en que el cristianismo reintroduce, inconscientemente, el maniqueísmo de la lucha entre las potencias del Bien y el Mal dentro de la sacra doctrina en la cual permanecerá, hasta el día de hoy, como una inquietante huella de aquello que alguna vez se quiso expulsar de la Iglesia naciente.

Sin embargo, como se puede ver ya en Ireneo, la tendencia de Pablo a considerar negativamente al Imperio romano, a la vez que utilizaba el vocabulario jurídico del Derecho imperial para delinear los contornos del nuevo Reino, se transformó en una herencia ambigua que marcó toda la tradición cristiana posterior y permitió tanto la posición favorable a los poderes temporales cuanto la contraria.

Así, Tertuliano, un autor capital en la tradición de los comentarios a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, identifica claramente al “hijo de la perdición” con el Anticristo: “¿Quién es el *hombre del pecado*, el *hijo de la perdición*, que debe revelarse antes de que vuelva el Señor? De acuerdo con nosotros es el Anticristo tal y como se enseñan en las antiguas y en las nuevas profecías.”²⁹ Ahora bien, Tertuliano identifica directamente la figura del *katéchon* con el Imperio romano. Sin embargo, aquí se abren dos vías teológico-políticas diferentes según los textos que se consideren, aún cuando dicha duplicidad ya estaba presente de un modo más o menos explícito en la obra de Ireneo. Ambas vías marcarán toda la reflexión sobre la tradición política de la doctrina cristiana del Estado hasta Schmitt y Agamben. Por un lado, si se considera el tratado acerca de la resurrección de los muertos, Tertuliano dice allí que el *katéchon* no tiene ninguna connotación positiva y que el Imperio romano que lo encarna debe ser destruido a los fines de la instauración del verdadero reino de Cristo: “Puesto que el misterio de la anomía ya está en acto hasta que aquel que lo retiene [*qui tenet*] sea quitado de en medio, ¿de qué otro

obstáculo se trataría sino del Imperio Romano, cuya caída, fruto de su dispersión en diez reinos, permitirá la aparición del Anticristo proveniente de las ruinas mismas de este Imperio?”³⁰

Sin embargo, en otras obras de Tertuliano se encuentra una visión favorable a los poderes constituidos y particularmente al Imperio romano en la medida en que –y éste es un matiz de importancia fundamental en la diferencia entre Ireneo y Tertuliano– para Tertuliano es deseable que el final de los tiempos sea pospuesto todo lo posible y la única fuerza capaz de retrasar los tiempos escatológicos (y en este sentido, se trata de una fuerza positiva) es el Imperio romano por quien propone orar nuestro teólogo: “Pero tenemos otro motivo mayor para orar por los emperadores, por la estabilidad de todo el orbe y del Imperio y los intereses romanos: 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”.³¹

Es en la obra de Tertuliano donde se abren por primera vez con toda claridad los caminos que en la filosofía política occidental habrán de identificar al *katéchon* con el Imperio romano a la vez como una fuerza positiva y negativa. Los exegetas posteriores harán hincapié en una u otra tradición textual del *corpus* de Tertuliano para fundamentar sus posiciones frente a los poderes terrenales. El *katéchon* como una fuerza que retarda el fin de los tiempos y que, como tal, cumple una función positiva, es retomada por Lactancio en casi los mismos términos que Tertuliano: “Del mismo modo, el actual estado de cosas muestra que la caída y final del mundo ocurrirán en breve tiempo, excepto si Roma logra mantenerse, en cuyo caso no parece que haya que temer nada de esto. Pero cuando caiga esta capital del mundo y empiece a llegar su decadencia, de la cual hablan las Sibilas, ¿quién puede dudar que ha llegado el final de la humanidad y del mundo? Ella es la ciudad que todavía lo mantiene todo, y debemos rogar y suplicar al Dios del cielo que, si es posible aplazar las previsiones y decisiones, no venga tan pronto como nosotros pensamos ese abominable tirano que trama tales actos de perfidia y que destruirá esa luz, con cuya desaparición caerá el propio mundo”.³² Tenemos aquí, sin embargo, una posición mucho más matizada que la completa sumisión al Imperio que había pregonado Eusebio de Cesarea cuando estableció lazos indisociables entre la *pax christiana* y la *pax romana*.³³

Agustín de Hipona, en su comentario sobre el problema del *katéchon*, dirá que él mismo no llega a comprender los dichos del Apóstol aunque no duda que luego de la remoción de esta fuerza capaz de retardar el final, habrá de llegar el Anticristo a quien Agustín no quiere reconocer en la figura anticipatoria de Nerón pero a quien asimila con el *ánomos*. En cambio, recapitula las posibles identificaciones del *katéchon* en dos grandes grupos: aquellos que piensan que se trata del Imperio romano (algo que Agustín encuentra plausible) y aquellos que lo identifican con los herejes de la propia Iglesia aludiendo al plural de los anticristos mencionados por Juan.³⁴

La tradición medieval sobre el Anticristo parece ser la fuente directa del pensamiento schmittiano. Dentro de la larga sedimentación acerca de esta figura mitológica, debemos mencionar aquí especialmente a Adson y su *Epístola* a la Reina Gerberga, quien marcará un punto culminante en la interpretación medieval acerca del Anticristo y, más específicamente aún, en los comentarios sobre la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*. En efecto, Adson identifica sin reservas al *ánomos* con el Anticristo como hijo del diablo. Asimismo el *katéchon* es identificado directamente con el Imperio romano y se establece que el Anticristo no ha de venir hasta tanto todos los reinos sometidos al imperio romano no se separen de él: “El Apóstol Pablo entiende que el Anticristo no vendrá a este mundo antes de que venga la apostasía, es decir, antes de que todos los reinos se separen del Imperio romano dado que éstos eran primeramente sus súbditos. Ese tiempo todavía no ha llegado

puesto que, aún si vemos al Imperio romano en su mayor parte destruido, durante tanto tiempo como subsistan los reyes de los Francos que deben conservar el Imperio romano, la dignidad de éste no perecerá completamente puesto que subsistirá en estos reyes.”³⁵ Como señala el texto, ese tiempo final no sobrevendrá todavía pues el Imperio romano se continúa para Adson en los reyes Francos que aseguran su supervivencia retrasando los tiempos del fin. Cuando esta tradición exegética y política entre en la Modernidad, se verá parcialmente modificada por la Reforma protestante y las guerras de religión. Sólo como ejemplo de la interpretación que tendrá la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* en un contexto protestante, podemos señalar el comentario de Juan Calvino quien identificará más o menos explícitamente al Anticristo con el Papa de la Iglesia de Roma pero, en cambio, pensará al *katéchon* no ya como el Imperio romano o sus herederos sino por el contrario como el retraso en la conversión universal de los pueblos al Evangelio de Cristo.³⁶ Sobre este discontinuado contexto exegético y político de casi un milenio y medio, se construirá la interpretación schmittiana de Pablo.

3. Así, en los tiempos más sombríos del siglo XX, la figura del *katéchon* volvió a emerger con toda su fuerza en la teoría jurídica y política. Carl Schmitt reflexionó obstinadamente sobre ella desde 1932 y la identificó sucesivamente, entre muchas otras figuras, con el Sacro Imperio romano, con la Iglesia católica y con el Imperio británico.³⁷ Es también de singular importancia que en el arco político opuesto al de Schmitt, Dietrich Bonhoeffer haya también reflexionado sesudamente sobre la cuestión del *katéchon* y su función teológico-política. Así, por ejemplo, podemos leer: “La ausencia de algo perdurable significa el colapso de los fundamentos de la vida histórica, de la confianza en todas sus formas [...]. Sólo dos cosas tienen aún el poder de alejar una caída final en el vacío. Una es el milagro de un nuevo despertar de la fe y la otra es la fuerza que la Biblia llama ‘lo que retiene’, *katéchon*, (2 Tes. 2.7) es decir la fuerza del orden, equipada con gran fuerza física, que puede efectivamente obturar el camino de aquellos que están a punto de caer en el abismo [...]. ‘Lo que retiene’ mismo no es Dios pero Dios hace uso de él para preservar al mundo de su destrucción. El lugar donde el milagro de Dios es proclamado es la Iglesia. ‘Lo que retien’ es el poder del Estado para establecer y mantener el orden [...]. ‘Lo que retiene’, la fuerza del orden, ve a la Iglesia como una aliada, y cuales sean los elementos del orden que aún permanezcan, éstos buscarán un lugar a su lado.”³⁸ Como puede verse, los problemas del *katéchon* y del *ánomos*, pilares de la filosofía política schmittiana, se inscriben en la *longue durée* de una reflexión milenaria sobre los fundamentos teológico-políticos del orden mundano. Tal vez por ello no resulte tan extraño que Schmitt escriba en 1948: “*Ich bin jetzt mehr als Thomas Masaryk*”.³⁹ Si, como señalamos hace un momento, Masaryk era, para el jurista alemán, una de las formas modernas que había asumido el *katéchon*, el hecho de que Schmitt se asimile al presidente checoslovaco, equivale a que él mismo consideró que, en cierta forma, encarnaba la fuerza que, reteniendo el final, abría aún el camino hacia la historia. En tanto que estudioso del *jus publicum europaeum*, Schmitt se llegó a considerar él mismo el *katéchon*, es decir aquél que sostenía desesperadamente la existencia del orden jurídico sin ser él mismo el poder soberano. Con Hitler intentará hacer precisamente esto: intentar salvar el espacio europeo con el mismo gesto con el que selló su ruina al anclar de manera definitiva, como diría Agamben, la excepción en el ordenamiento jurídico, abriendo así el espacio para una política cuyas huellas aún hoy estamos transitando.

Notas

- ¹ Coccia, E., “I Vangeli canonici” en Agamben, G., y Coccia, E., *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, Vincenzo, Neri Pozza, 2010, p. 602.
- ² Scholem, G., “Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism” (1959) in *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971, pp. 1-35.
- ³ Sobre la tradición del “Mesías sufriente hijo de José” cf. Klausner, J., *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York, 1955, pp. 483 y ss.
- ⁴ Peterson, E., “Di Kirche” in *Theologische Traktate*, (mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiss), Würzburg, 1994, pp. 247-254.
- ⁵ Existe aún un fuerte debate entre los filólogos bíblicos respecto del carácter pseudo-epigráfico de 2Tes. Si bien, este problema no afecta al análisis que aquí proponemos del texto, cf. para una reciente defensa de la autenticidad del texto paulino, Malherbe, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, New York, 2000, pp. 364-370.
- ⁶ Rigaux, B., *Saint Paul: les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, pp. 259-280, proporciona una lista de algunas de las identificaciones históricas de ambas figuras hasta la fecha de la redacción de su comentario exegético.
- ⁷ Schmitt, C., *Die Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, 1950, en particular el apartado “Das christliche Reich als Aufhalter” pp. 28-32.
- ⁸ Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, 2000 [trad. española: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Madrid, 2006, p. 110].
- ⁹ Cf. Marshall, I. J., *1 and 2 Thessalonians*, New Century Bible Commentary, London, 1983, p. 199.
- ¹⁰ Wengst, K., “Pax romana”. *Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrung und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München, 1986, pp. 19-36.
- ¹¹ Peterson, E., “Die Einholung des Kyrios”, in *Zeitschrift für systematische Theologie*, VII (1930) pp. 682 ss.
- ¹² Para un desarrollo de esta paradoja, me permito remitir al lector a Ludueña Romandini, *La Voluntad Antropotécnica*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010.
- ¹³ Badilita, C., *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, 2005, pp. 51-60.
- ¹⁴ Potestà, G. L. Y Rizzi, M., *L'Anticristo, il nemico dei tempi finali*, Milán, 2005.
- ¹⁵ Pérez Fernández, M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia – Jerusalén, 1981, pp. 151 y ss.
- ¹⁶ Flusser, D., “The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran” en *Immanuel* 10 (1980), pp. 31-37.
- ¹⁷ Carlson, D.C., “Vengeance and Angelic Mediation en ‘Testament of Moses’ 9 and 10”, en *Journal of Biblical Literature*, 101 (1982), pp. 85-95.
- ¹⁸ En esa perspectiva es ya precedido por Jenks, G.C., *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin – New York, 1991.
- ¹⁹ Cf. para una posición similar a la nuestra en este punto, Lietaert Peerbolte, L. J., *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden, New York, Köln, 1996; así como también Lorein, G.W., *The Antichrist theme in the intertestamental period*, London - New York, 2003.
- ²⁰ Ireneo De Lyon, *Patrologiae Graecae Tomus VII, Pars Secunda, Adversus Haereses*, V, 25, 1 (col. 1189 A-B).
- ²¹ En este punto es interesante señalar que Melitón de Sardes, citado por Eusebio de Cesarea, ya había alabado al poder romano (*rómatōn krátos*) sentando las bases de la identificación de la *pax christiana* con la *pax romana*. Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, 4,26. Es también la posición de Justino: sostenía que los cristianos eran “auxiliares y aliados” del Imperio con vistas a promover la paz. Cf. Justino, *Apología*, 12, 1. Por otra parte, la *Epístola a los Romanos* servirá, por ejemplo, a Orígenes a los efectos de sostener la sumisión a los poderes constituidos dado que debe seguirse el ejemplo de Cristo que pagó el impuesto al César. De este modo, la paz romana facilitaría la evangelización universal. Cf. Origenis Commentariorum In Epistolam B. Pauli Ad Romanos, liber nonus, in Origenis Opera Omnia, *Patrologiae Graecae*, tomos 14, col. 1230: “*Exigunt enim de nobis tributa terrae nostrae, et vectigalia negotiatinis nostrae. Et quid dico, de nobis? Exactus est tributum etiam Dominus noster Jesus Christus in carne positus: quod idcirco se dicit exsolvere, non quod debitor sit, sed ne scandalizet eos*”. Victorino, al contrario de Orígenes y siguiendo a Cipriano (*Domin. Orat.* 13,19) había hecho del Imperio el principal adversario de Cristo y había identificado al Anticristo con el emperador romano.
- ²² Una posición que aún persiste en Agustín, *De civitate Dei*, I, 15 donde se sostiene que Dios eligió a los romanos para ser titulares del “*officium imperii*” legitimando sus conquistas militares con vistas al *commune bonum*.
- ²³ Tomamos esta expresión, aunque en un sentido diferente al original, de Van Der Woude, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen, 1957, p. 122.
- ²⁴ Cf., en esta perspectiva, Isidoro, *Etimologías*, VIII, 11, 20: “*De ecclesia et sectis: “Antichristus appellatur, quia contra Christum venturus est. Non, quomodo quidam simplices intellegunt, Antichristum ideo dictum quod ante Christum venturus sit, id est post eum veniat Christus. Non sic, sed Antichristus Graece dicitur, quod est Latine contrarius Christo. □□□□ enim Graece in Latino contra significat*”.
- ²⁵ Ireneo De Lyon, *Patrologiae Graecae Tomus VII, Pars Secunda Adversus Haereses*, V, 25, 1 (col. 1189 A).
- ²⁶ Ireneo De Lyon, *Patrologiae Graecae Tomus VII, Pars Secunda Adversus Haereses*, V, 29, 1 (col. 1201 B).
- ²⁷ Cf. por ejemplo, Palaver, Wolfgang, “Hobbes and the *katéchon*: the secularisation of sacrificial Chris-

- tianity” in *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, Vol. II, Michigan, 1995, pp. 57-74.
- ²⁸ Agamben, Giorgio, *op. cit.* p. 111.
- ²⁹ Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars, I, *Corpus Christianorum*, Series Latina, I, Brepols, 1954, *Adversus Marcionem* V, 16, 4.
- ³⁰ Tertuliano, *De Resurrectione Mortuorum*, XXIV, 18 (*Corpus Christianorum*, *op. cit.* Pars II).
- ³¹ Tertuliano, *Apologeticum*, XXXII, 1 (*Corpus Christianorum*, *op. cit.* Pars I).
- ³² Lucii Caecilii Firmiani Lactantii Opera Omnia, *Divinarum Institutionum, Patrologiae Latinae* tomos 6, caput XXV, col. 812B-813 A.
- ³³ Cf. Eusebio De Cesarea, *Praeparatio Evangelica*, 1, 4, 1-6. Para el particular, cf. la importante monografía de Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Múnich, 1935.
- ³⁴ Sancti Aurelii Augustini, *De Civitate Dei*, XX, 19, *Corpus Christianorum*, Serie Latina, XLVIII, Brepols, p. 732 : “Tantum qui modo tenet teneat donec de medio fiat, non absurde de ipso Romano imperio creditur dictum, tamquam dictum sit : ‘Tantum qui modo imperat imperet, donec de medio fiat’, id est de medio tollatur. Et tunc reuelabitur iniquus, quem significari Antichristum nullus ambigit. Alii uero et quod ait : Quid detineat scitis et mysterium operari iniquitatis non putant dictum nisi de malis et fictis, qui sunt in ecclesia, donec perueniant ad tantum numerum, qui Antichristo magnum populum faciat [...] Sicut ergo ante finem in hac hora, inquit, quam Iohannes nouissimam dicit, exierunt multi haeretici de medio ecclesiae, quos multos dicit Antichristos : ita omnes tunc inde exibunt, qui non ad Christum, sed ad illum nouissimum Antichristum pertinebunt, et tunc reuelabitur”. La posición de Agustín se reitera en su carta 199 a Hesychio: cf. *Patrologia Latinae*, tomos 33, *classis III. Epistolae quas scripsit reliquo vitae tempore (ab anno 411 ad 430)*, col. 908.
- ³⁵ Adso Dervensis De Ortu Et Tempore Antichristi Necnon Et Tractatus Qui Ab Eo Dependunt, *Corpus Christianorum*, continuatio mediaevalis, XLV, Brepols, 1976, p. 101.
- ³⁶ Calvin, J., *Commentaires sur le Nouveau Testament, tome septième, Epîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*. Texte établi par Roger Barilier, Aix-en-Provence, Marne-La-Vallée, 1991, pp. 74-75.
- ³⁷ Es necesario tener en cuenta que para el jurista alemán, el *katéchon* no es exclusivamente el Imperio o el Estado (como piensan muchos de sus intérpretes) sino más bien una fuerza o potencia que asegure la postergación del *eschaton* y, por lo tanto, la posibilidad misma de la historia. Una formulación particularmente interesante acerca del *katéchon* en Schmitt aparece en un artículo de 1942 publicado en el semanario de Goebbels: “Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre” in *Das Reich*, 19 de abril de 1942 [republicado en Schmitt, C., *Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (editados por Günther Mashke), Berlín, 1995, pp. 431-436]; allí Schmitt evoca algunas figuras que han ejercido el papel de *katéchon* con posterioridad al Imperio cristiano e incluye figuras tan disímiles como el emperador Francisco José I de Habsburgo, el presidente checo Masaryk o el mariscal polaco Piłsudski. En cambio, el presidente estadounidense Roosevelt es presentado como un “acelerador involuntario” de la historia. Por otra parte, respecto de la importancia que este concepto tenía para Schmitt, basta con tomar en cuenta una anotación del 19 de diciembre de 1947: “Zu katéchôn: ich glaube an den Katechon: er ist für mir die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden” in *Glossarium. Auszeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlín, 1991, p. 63.
- ³⁸ Bonhoeffer, D., *Ethik*, Munich, 1949, pp. 122-124.
- ³⁹ Schmitt, C., *Glossarium*, *op. cit.* p. 118.