¿Qué es lo contemporáneo?
Giorgio Agamben
Dossier Religión: *Dri, Bonnin, Giménez Béliveau, Bentivegna, Rosemberg, Tamayo, Benlabbah, Néspolo.*
Entrevista a Alfredo Portillos
La edición digital hoy
El arte de Josefina Plá
Opina *Benegas Lynch*

10 | BOCADESAPO

Revista de arte, literatura y pensamiento

Tercera época | año XII | **Nº10** | Septiembre 2011

10 | BOCADESAPO
Revista de arte, literatura y pensamiento

Tercera época | año XII | **Nº10** | Septiembre 2011

SUMARIO

- Editorial 1
- ¿Qué es lo contemporáneo? *Giorgio Agamben* 2

Dossier Religión

- Cristianismo y liberación en Argentina. *Rubén Dri* 8
- Las voces de la teología de la liberación. *Juan Eduardo Bonnin* 16
- De indiferentes y desafiliados. *Verónica Giménez Béliveau* 22
- *Katechon* y comunidad. *Diego Bentivegna* 28
- "Soy el pastor y vos tenés a mi oveja". *Diego Rosemberg* 38
- El nacionalcatolicismo español. *Juan José Tamayo* 42
- El discurso reformista árabe y la cuestión femenina. *Fatiha Benlabbah* 48
- Profetas a salto de mata. *Jimena Néspolo* 50

Entrevista

- Alfredo Portillos: "El arte como ritual cotidiano". *Jorge Sánchez y Natalia Gelós* 58

Artículos

- La edición digital en el mundo en desarrollo. *Octavio Kulesz* 64
- La otra que fulgura. *Ángeles Mateo del Pino* 70

Opinión

- Atrápame si puedes. *Felipe Benegas Lynch* 78

Historieta

- *La del mundo.* Lautaro Fiszman 80

STAFF

DIRECTORA
Jimena Néspolo

SECRETARIA DE REDACCIÓN
Natalia Gelós

CONSEJO DE DIRECCIÓN
Diego Bentivegna - Claudia Feld
Gisela Heffes - Walter Romero

JEFE DE ARTE
Jorge Sánchez

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Mariana Sissia - David Nahon

ILUSTRADORES
Paula Adamo - Víctor Hugo Asselbon - Santiago Iturralde - Florencia Scafati - Salvador Sanz

COLABORADORES
Giorgio Agamben - Felipe Benegas Lynch
Fatiha Benlabbah - Verónica Giménez Béliveau - Juan Eduardo Bonnin - Rubén Dri
Ángeles Mateo del Pino - Octavio Kulesz
Diego Rosemberg - Juan José Tamayo

ARTISTAS INVITADOS
Fe Blasco - Mara Biondi

La imagen de tapa y las que ilustran el Dossier Religión pertenecen al artista **Víctor Hugo Asselbon.**

Derechos reservados - Prohibida la reproducción total o parcial de cada número, en cualquier medio, sin la cita bibliográfica correspondiente y/o la autorización de la editora. La dirección no se responsabiliza de las opiniones vertidas en los artículos firmados. Los colaboradores aceptan que sus aportaciones aparezcan tanto en soporte impreso como en digital. BOCADE**SAPO** no retribuye pecuniariamente las colaboraciones.

E-mail: redaccion@bocadesapo.com.ar
suscripcion@bocadesapo.com.ar
publicidad@bocadesapo.com.ar
Editor responsable: Jimena Néspolo
Dirección postal: Hortiguera 684, (1406) Ciudad de Buenos Aires.
TE: (02322) 54-0064 / (011) 15 5319 5136

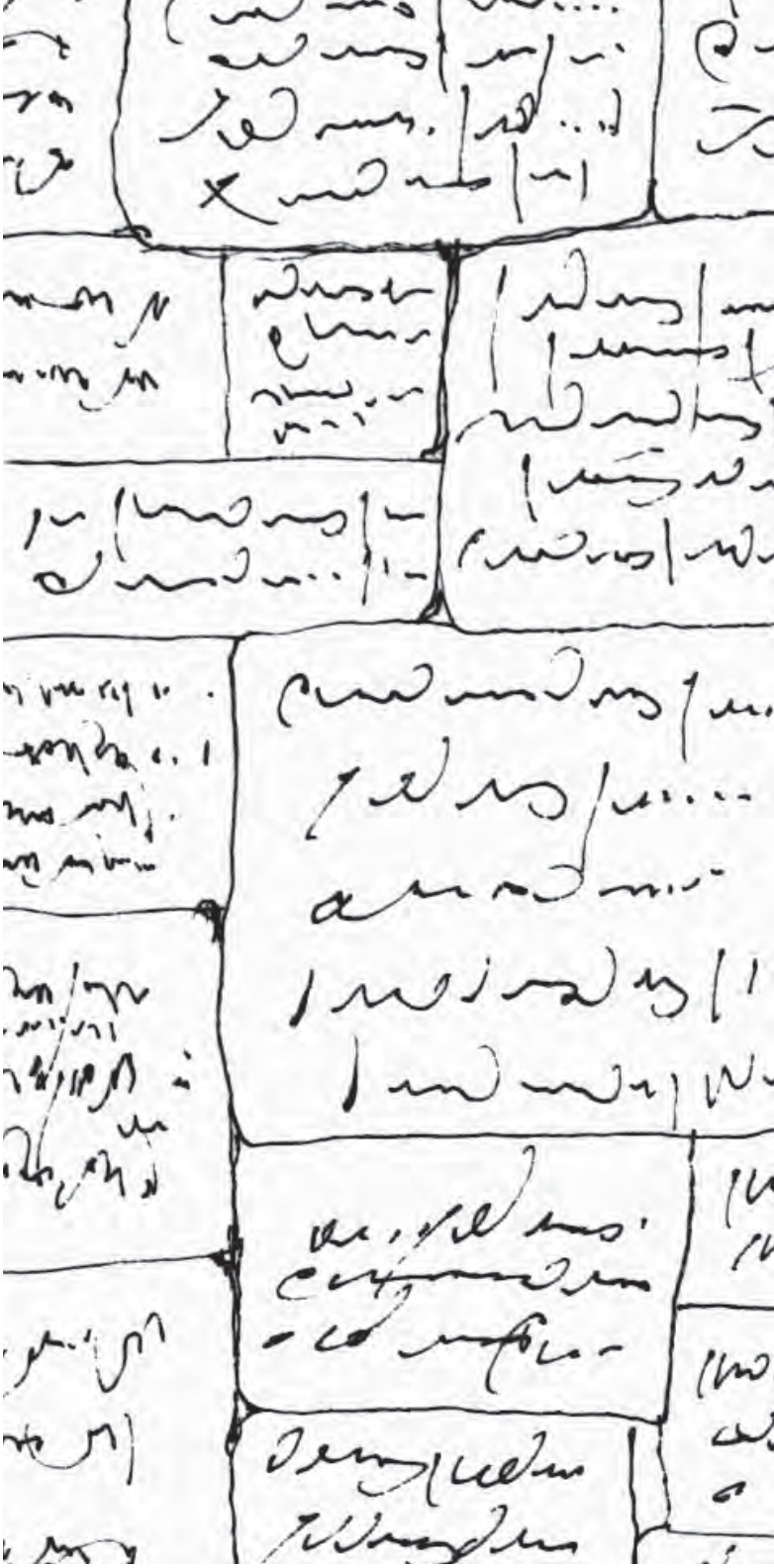
ISSN 1514-8351
Impresa en Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

www.bocadesapo.com.ar

DOS APROXIMACIONES DESCENTRADAS A LO TEOLÓGICO-POLÍTICO

KATECHON Y COMUNIDAD

El análisis del concepto de *katechon* (la fuerza que contiene) arroja luz sobre el potencial transformador de lo cristiano, en tanto comunidad política diferenciada del capitalismo liberal y del "capitalismo de Estado" de los regímenes comunistas. Dos jesuitas incómodos, desplazados y terriblemente lúcidos, Leonardo Castellani y Hernán Benítez, insertos en el meollo del siglo XX argentino, rompen el marco de lo pensable y postulan lo *katechónico* para reflexionar sobre la "comunidad".



POR DIEGO BENTIVEGNA

En el año 1975 se estrena *El espejo*, una película que representa un quiebre en la producción del cineasta ruso Andrei Tarkovsky. El film, que puede ser visto como una larga introspección que repliega la temporalidad adulta hacia el tiempo brumoso, conflictivo y añorado de la infancia, trabaja con una serie de imágenes de archivo, muchas de ellas correspondientes a sucesos cercanos en el tiempo, que se refieren al más inminente de los presentes. Entre esas secuencias, hay una que, entiendo, es en especial significativa para pensar algunas cuestiones: se trata de la imagen de unos soldados soviéticos que forman una fila tomándose del brazo en un paisaje llano y frío, la estepa asiática. Ante ellos, una multitud de rasgos orientales pugna por desbaratar esa cadena. ►

La secuencia está extraída de los noticieros cinematográficos de la época y se refiere a la escalada de tensión entre la China de Mao y la Unión Soviética, las dos grandes potencias comunistas de posguerra. La fila de soldados rusos, que se abrazan con resignación y firmeza ante el embate oriental, remite, dentro de la propia ficción autobiográfica de *El espejo*, a la carta de Puschkin leída en voz alta por el niño Ignat a pedido de su maestra y en la que Rusia es definida por el poeta romántico como la muralla contenedora de Occidente y, en este sentido, como su salvadora predestinada: "Los tártaros –escribe Puschkin– no osaron cruzar nuestras fronteras occidentales y se retiraron a sus desiertos. Así fue salvada la civilización cristiana".

Ya habíamos visto a esa masa tártara, *anómica*, evocada por Puschkin en un film anterior de Tarkovsky: *Andrei Rublev,* de 1966. El centro de ese verdadero ícono cinematográfico ruso lo ocupa, recordemos, la toma de la ciudad de Vladímir por los tártaros, el pueblo del desierto, la horda de oro, la máquina de guerra, que opera como un desestructurante frente al espacio sacro, ordenado, *comunitario*, de la ciudad y de su catedral. Mientras el pueblo cristiano de Rusia se refugia en la catedral, junto a sus ritos y sus íconos, los tártaros son, en el film de Tarkovsky, el dominio de lo fugaz, la potencia de la *anomía*, que, para Rublev, el pintor de íconos, se manifiesta como carencia de obra, carencia de la que se repondrá sólo al final de la narración, cuando intervenga en un trabajo artesanal colectivo y sustancialmente cristiano: la fundición de una enorme campana, de un instrumento "cuyas ondas –escribe la ensayista italiana Cristina Campo, que luego de las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II se mostrará cada vez más atraída por la solemnidad del rito oriental– crean y dilatan un espacio privilegiado, destruyendo las energías negativas y los 'tempestuosos espíritus' que acechan en el área del templo y en el ánimo de los fieles".[1]

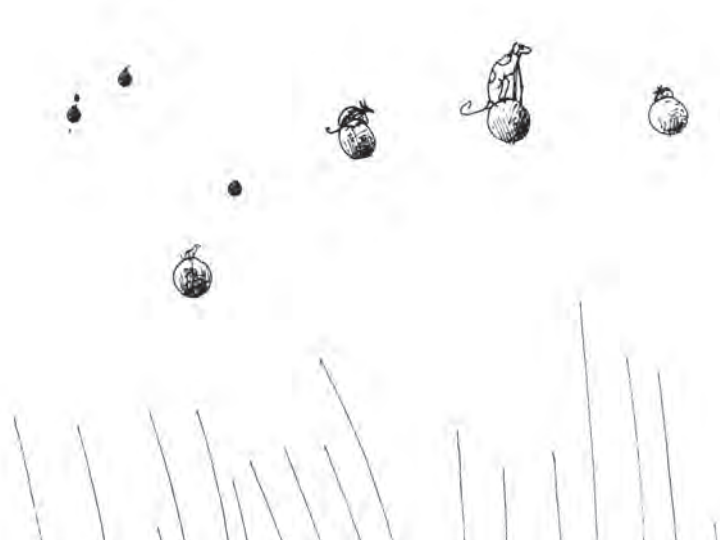
LO QUE CONTIENE

A su manera, un director cargado de religiosidad ortodoxa oriental como Tarkovsky elabora en términos de imagen una reflexión que es al mismo tiempo estética, teológica y política y una de las categorías más oscuras para la tradición exegética del Nuevo Testamento: el concepto de *katechon*, que Pablo de Tarso utiliza en la segunda de sus epístolas a los cristianos de Tesalónica. En este marco, el término, que aparece en el texto paulino en su forma masculina (*katechos*, "*el que detiene*") y neutra (*katechon*, "*lo que detiene*") alude a una fuerza que no se determina, que el texto no devela, pero que pareciera estar en condiciones de contener la expansión del mal antes de la segunda venida de Cristo (la Parusía) y de la instauración definitiva del reino mesiánico. Como contenedor del mal y del reino de los resucitados, el *katechon* tiene, en las lecturas que de él hicieron, un evidente sentido político.[2]

En el siglo XX, atravesado por las dos guerras mundiales, por los exterminios de masa, por la destrucción masiva del espacio natural y por las catástrofes nucleares, el concepto de *katechon* es retomado por Carl Schmitt en varios de sus escritos a partir de 1932 y, con especial incidencia, durante y después de la segunda guerra mundial. Por un lado, el *katechon* está presente en un decisivo escrito redactado en 1942, año en que se define la suerte de la guerra con la derrota aplastante de las fuerzas del Eje en Stalingrado, y pensado como una explicación en clavé histórica y geopolítica de esa misma guerra: *Tierra y mar*. Por otro lado, el concepto de *katechon*, elaborado más minuciosamente desde un punto de vista teórico, se presenta con fuerza en un escrito clave del último período de Schmitt: *El nomos de la tierra,* de 1950. En estos textos, y de manera más patente en el segundo, Schmitt retoma la lectura tradicional, que viene de los padres de la Iglesia, desde Tertuliano y se retoma en Agustín y en la teoría política medieval, del *katechon* como imperio.

En una línea apocalíptica diferente, redentorista, en espera de la reparación, del *tiqqún* mesiánico, Jacob Taubes, formado en la tradición rabínica askenazi, había en esos mismos años de posguerra reinstalado la cuestión apocalíptica en su tesis *Escatología occidental*, publicada en 1947. Años más tarde, en un célebre artículo dedicado al jurista del Reich alemán, Taubes reconocerá que tanto él como Schmitt comparten una concepción apocalíptica de la historia "como plazo, como plazo perentorio, y esto en su origen es una experiencia cristiana de la historia".[3] Para Taubes, el *katechon* en el que insiste Carl Schmitt es un primer indicio de que la experiencia mesiánica del cristianismo está siendo "domesticada y pacta con el mudo y sus potencias" (169).

En los años de posguerra, en efecto, Schmitt desarrolla una reflexión en torno a la historia política europea, entendida como una sucesión de ordenamientos espaciales concretos, en cuyo marco el concepto de imperio-*katechon* opera como una entidad política que da especificidad a un orden cristiano, capaz de frenar la acción de una fuerza anómica pero, al mismo



tiempo, con la conciencia de que ello tan sólo admite ser frenado, contenido, y nunca suprimido del todo.[4]

En los últimos años, son varios los pensadores (sobre todo de ámbito italiano: Roberto Esposito, Massimo Cacciari, Giorgio Agamben, Paolo Virno) que han reconsiderado, a menudo desde una perspectiva crítica, el concepto de *katechon* como categoría política. Según nota Giorgio Agamben en *El tiempo que resta*, el comentario a la carta a los romanos de Pablo que inscribe en el marco de las aperturas del texto planteadas por Taubes, no hay en el pasaje de la segunda carta a los tesalonisences ninguna evaluación positiva del *katechon*.[5] Por el contrario, Agamben entiende ese obstáculo como algo que debe ser quitado del medio para que se manifieste el "misterio de la anomía", que, según el filósofo italiano, debe ser pensado como el *ánomos*, es decir, como que está por fuera de la ley. Pablo se estaría refiriendo, así, a la condición de la ley en el tiempo mesiánico, "cuando la norma –dice Agamben– ha sido hecha ya inoperante y en estado de *katárgesis*" (110).

Para Agamben, que en este sentido adopta un posicionamiento claramente contrario al de Schmitt y a su concepción *katechónica* del orden político, el concepto paulino funciona como contraposición, pero también como complemento del *ánomos*. Es más, ambos conceptos pueden pensarse como la definición de un único poder, antes y después del desvelamiento del final, con lo cual el pasaje paulino no puede ser tomado de manera legítima como el fundamento de una "doctrina cristiana del poder".

Asimismo, el concepto de *katechon* implica la temporalidad, el carácter histórico y determinado, la condición delimitada temporalmente, de toda forma política. Pensado en estos términos, el *katechon* se postula como la "única forma política concebible en el horizonte cristiano"[6] y se diferencia fuertemente, en la perspectiva de Schmitt, de las formaciones políticas inscriptas en el ámbito del cesarismo –con lo que alude a los regímenes de Mussolini y de Hitler–, que es una entidad, para el jurista alemán, de inspiración pagana y en el que el elemento *katechónico* no está presente.

Por su parte, en un estudio posterior, *El reino y la gloria,* Agamben afirma que el *katéchon*, ya sea en la interpretación que de él propone Schmitt (imperio), ya sea en la interpretación que el filósofo italiano desprende del escrito *La Iglesia,* del teólogo Erik Peterson (la conversión del pueblo judío),[7] funciona como una instancia que se opone a lo escatológico, señala un tiempo "expandido" "en el que toda dialéctica es abolida y el Gran Inquisidor vela para que la parusía no se produzca".[8] En una misma línea, se mueve Roberto Esposito, para quien el concepto de *katechon*, frena el mal "conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí"[9]. Leído desde estas perspectivas, el concepto de *katechon* opera pues como un concepto en el que se entrecruza lo teológico y lo político radicalmente antiescatológico.

| En los mismos años en que Schmitt desarrolla su teoría del nomos, en el corazón del siglo y en la Argentina, ese lugar extremo y conflictivo del occidente cristiano, Leonardo Castellani piensa el problema del katechon *paulino como idea política. |*

CASTELLANI APOCALÍPTICO

En los mismos años en que Schmitt desarrolla su teoría del nomos, en el corazón del siglo y en la Argentina, ese lugar extremo y conflictivo del occidente cristiano, Leonardo Castellani piensa el problema del *katechon* paulino como idea política. Debemos enmarcar la lectura de Castellani en el diseño de interpretación del Apocalipsis que se va a plasmar en un conjunto de textos, a partir de la serie iniciada por la novela *Los papeles de Benjamín Benavides,* cuya primera versión se publica en Buenos Aires en el año 1954. Son los años posteriores, recordemos, a un suceso que Castellani vive de manera traumática: la querella con las autoridades de la Compañía de Jesús, que le ordenarán su confinamiento en la localidad catalana de Manresa y que decretarán en 1949 su expulsión de la orden.[10] Como Juan, desterrado a la isla de Patmos por decisión soberana del poder imperial, Castellani se piensa a sí mismo como un lector extranjero, expulsado del orden temporal de la Iglesia y con relaciones conflictivas con los poderes instituidos.

La base de la lectura exegética que propone ficcionalmente Benavides y que será por cierto la que el propio Castellani había ya desplegado en *Cristo, vuelve o no vuelve,* un ensayo que gira en torno a la reafirmación de la segunda venida de Cristo, de la Parusía, como uno de los dogmas de la fe católica que, probablemente por la radicalidad con la que obliga a repensar el problema de la historia y del fin, "es un dogma bastante olvidado. Es un espléndido dogma poco meditado."[11] Iniciado en los años de destierro en Manresa, en España, como consecuencia de los litigios con la Compañía de Jesús por su participación directa en el campo político argentino y por sus críticas al funcionamiento de Orden, el ensayo *Cristo, vuelve o no vuelve* da comienzo a una serie de escritos

(*Su majestad Dulcinea, Los papeles de Benjamín Benavides, El Evangelio de Jesucristo, El Apokalypsis de San Juan, Juan XXIII (XXIV)*) –que hacen que Castellani evolucione hacia posiciones cada vez más apocalípticas, y, al mismo tiempo, *impolíticas*– que lo acercan a Schmitt o a Taubes en la medida en que reafirma la historia como plazo.

Lo hace de manera urgente, como plazo perentorio que tendrá un final: como un drama con sus actores y con su desenlace: "El Universo no es un proceso natural, como piensan los evolucionistas o naturalistas, sino que es un poema gigantesco, un poema dramático del cual Dios se ha reservado la iniciación, el nudo y el desenlace; que se llaman teológicamente Creación, Redención, Parusía"(13). La concepción escatológica se diferencia, así, tanto de la visión cíclica de lo histórico, que predomina en la concepción pagana, como de la concepción progresiva, evolucionista, confiada, que concibe la historia como un desarrollo paulatino y no traumático hacia un futuro con rasgos utópicos de libertad o igualdad.

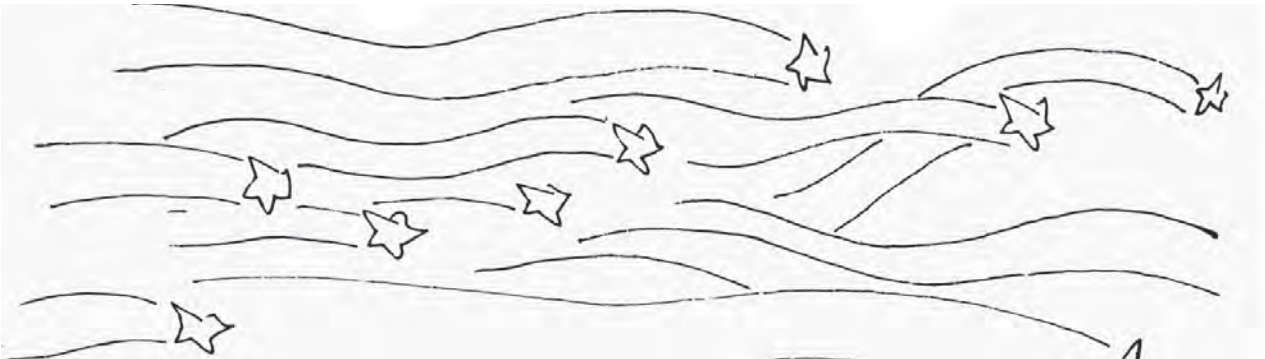
Hay que tener en cuenta, por otro lado, que las posiciones apocalípticas y milenaristas constituyen zonas particularmente riesgosas para el pensamiento religioso contemporáneo, sobre todo a partir de la paulatina orientación de las posiciones oficiales de la Iglesia hacia perspectivas conciliadoras con el liberalismo y con el progresismo. Así, desde un punto de vista histórico, "lo primero que hay que constatar –afirma el historiador español Feliciano Montero García– es que en la actualidad, y quizá ya en el fin del siglo XIX, lo que predomina en la Iglesia católica es una visión poco milenarista, más realista que apocalíptica"[12]. En este sentido, perspectivas apocalípticas como las que asumen, en diferentes contextos, autores como Schmitt, como Taubes o como Castellani, anticipan la reconsideración eminentemente política que se llevará adelante, con un signo ideológico muy diferente del conservadurismo y del tradicionalismo con los que suelen ser asociados esos autores, en el marco de la construcción de la teología liberacionista latinoamericana.

Frente a las posiciones antiescatológicas dominantes, Castellani reivindica no sólo el carácter histórico del Apocalipsis, sino, lo que es más fuerte, su condición de texto que está haciendo referencia al aquí y al ahora de la historia: la profecía de una serie de sucesos históricos desencadenados con la modernidad y que llegan a su punto máximo de manifestación en los años de la segunda guerra mundial. Es entonces, con el desarrollo de la técnica en función de la destrucción masiva de vidas humanas como nunca antes fue concebido en la historia, cuando aquello que la exégesis ilustrada y positiva del siglo XIX –como la que representa A. von Harnack en el ámbito alemán y Ernst Renán en el ámbito latino– había visto como un mero ejercicio alegórico, se vuelve no sólo posible, sino la forma misma de la vida contemporánea: la guerra permanente, entendida por Castellani, a partir de una frase de Benedicto XV, como una "institución permanente de la humanidad":

> *En el Comentario Literal del Apocalipsis (resumen lacunziano publicado con imprimatur en Roma), monseñor Eyzaguirre identifica la sexta tuba del sexto ángel del Apokalypsis con la gran guerra mundial, dividida en dos partes, con veinte años de tregua, de la que hemos sido testigos y víctimas. No se puede decir todavía que ésa pueda ser una verificación literal, porque el Profeta habla de un ejército de 200.000.000 de hombres en el frente (caballería, las tropas de choque de la antigüedad) y de bajas que alcanzan a un tercio de la humanidad. En la presente guerra antinazi ha habido cerca de 200.000.000 de combatientes, pero contando los obreros de las fábricas de armas. Y ha habido una tercera parte de bajas; y no de toda la parte de la humanidad, sino de una parte de ella.* (Castellani, CV: 52-53)

Es más: las perspectivas de una tercera guerra mundial harían posible "un exterminio tres veces más grande que el que hemos presenciado, contando muy por lo bajo". La era atómica potencia, así, las condiciones mismas de lo escatológico. En última instancia, para Castellani, como leemos en un texto publicado póstumamente, "en la época atómica (que yo llamo parusística), no habrá más filosofía. Habrá solamente Teología. La filosofía habrá retrocedido a sus raíces teológicas. Habrá una lucha religiosa a muerte entre el ateísmo y la iglesia católica, es decir, entre la teología de Hegel y la de Tomás de Aquino. Podemos adelantar que Hegel vencerá, pero no para siempre."[13]

Hay cuestiones interpretativas y exegéticas que son especialmente importantes para entender la lectura que plantea Castellani en relación con el problema de lo oculto, de lo arcano, que encierran los textos de carácter escatológico, y que son imprescindibles para entender el modo en que el furibundo jesuita argentino propone una interpretación del *katechon*. En principio, Castellani subraya la importancia del Apocalipsis como un texto que desafía la interpretación, que se inscribe, como los Evan-



gelios, en las formas del estilo oral estudiado por Marcel Jousse –el sacerdote jesuita que dio impulso a la "Antropología del gesto" y a cuyas clases asistió el sacerdote argentino durante su residencia en París a comienzo de los años 30– y del estilo profético presentes en otros lugares del Nuevo Testamento, fundamentalmente en el llamado Sermón Escatológico de Jesús. Es "la cúspide y clave de todas las profecías del Antiguo y Nuevo Testamento, así como de la metafísica de la Historia de la Iglesia, y del mundo por extensión. Eso explica por qué ningún libro de la Escritura ha tenido tantos comentadores ni dado lugar a tantas disputas y tantas extravagancias, ninguno como él ha suscitado tantas curiosidades".[14]

Castellani nos recuerda que, ya desde el título (Apocalipsis, término compuesto que se conecta con lo oculto y que comparte esa raíz con el nombre de la Calipso homérica[15]), el libro de Juan plantea el problema de lo oculto que debe ser revelado, de ahí que el libro adopte, en la tradición de las naciones de lengua alemana e inglesa, el nombre de Libro de la Revelación.

No resulta secundario que, precisamente en el diseño general de la interpretación del Apocalipsis que se incluye en el *Benavides*, haya una referencia explícita al paso de la carta paulina en que aparece el *katechon*: "El misterioso *Obstáculo* del que habla San Pablo parece haber sido retirado o poco menos; y las fuerzas del mal, poder de la herejía y medios de destrucción de que dispone la humanidad, parecen no tener ya límites." (61)

En la tercera de las novelas de Castellani, *Juan XXXIII (XIV),* publicada en el año 1964, donde se narra la subida al trono vaticano de un oscuro sacerdote rioplatense desplazado de la orden de los jeronimitas llamado Pío Ducadelia, reaparece la referencia al *katechon* paulino, que da nombre a una de las encíclicas del alocado pontífice sudamericano. Se trata de la encíclica *Katejos Katejon illud*, que establece que el "obstáculo" al que alude Pablo no es en sentido estricto el Imperio, sino "la Romanidad", fundada en el orden de la religión, la familia, la propiedad privada y el ejército. En un gesto fuertemente antimoderno, la encíclica señala que los dos grandes movimientos revolucionarios, la revolución francesa y la revolución bolchevique en Rusia, "no fueron en el fondo sino intentos de romper y suplantar la Tradición europea, que no es sino la Romanidad, y ambos acarrearon trasuntos y barruntos del Anticristo bíblico"[16].

Por otra parte, en su esforzada exégesis titulada el *Apokalypsis de San Juan* publicada en 1963, el *katechon* (cuya transliteración Castellani transforma en *katejon*, en un movimiento de escucha del original griego que traduce) había sido traducido por el sacerdote argentino como "lo que ataja", "el que ataja" o "el atajador", y repone la lectura del término como una referencia al imperio, "que con su organización política, su genio jurídico, su disciplinado ejército y su fiero orden externo, impedía la explosión de la Inequidad siempre latente, y en el masculino participio presente, el Emperador"[17].

Para Castellani, el imperio como *katechon* tiene que ser pensado, en una línea que se remonta a Santo Tomás y que aparece en Schmitt, no como configuración histórica concreta (el Imperio Romano), sino como "estructura formal", que, en Occidente, tendría una continuidad hasta el año 1806, cuando Napoleón suprime definitivamente lo que quedaba de la estructura del Sacro Imperio Romano Germánico, entonces en manos de la monarquía habsburga de Viena. Una vez suprimido este obstáculo, es inevitable en consecuencia el triunfo de la *fuerza anómica*, que Castellani identifica y lee desde las claves exegéticas brindadas por el Apocalipsis (9.14). Allí se afirma que el río Eufrates se secará, lo que Castellani entiende como una referencia a la supresión de la frontera entre Imperio y barbarie, que aludiría, a través de un tipo histórico preciso, al antitipo del *katechon* tal como se plantea en Pablo. Castellani lo resume con claridad: "El Misterio de la Iniquidad es el odio a Dios y la adoración del hombre. Las Dos Bestias son el poder político y el instinto religioso del hombre vuelto contra Dios y dominados por el Pseudo Cristo y el Pseudoprofeta. El obstáculo es, en nuestra interpretación, la vigencia del Imperio Romano." (CV: 26)

No se trata, para Castellani, de legitimar el imperio como un absoluto, pues este es, al mismo tiempo, la bestia del Apocalipsis y el obstáculo paulino: el imperio pagano es, recuerda Castellani, la imagen del Anticristo. Volviendo para su interpretación a un fragmento de las *Instituciones cristianas* de Lactancio,[18] Castellani afirma que aquello que funciona como obstáculo no es un imperio concreto, sino la romanidad, como garantía de un orden no totalitario ni transformado en ídolo –en este punto, la distancia entre Castellani y algunas posiciones del nacionalismo argentino con el que se lo asocia a menudo de manera acrítica son marcadas– y en condiciones de poner en marcha una legítima violencia contenedora del mal, que asume el rostro de las diferentes formas de entronización del hombre y de estatolatría.

HACIA LA CRISTIANDAD

Entiendo que la dicotomía entre posiciones apocalípticas, que ponen el acento en lo bélico, y el punto de vista comunitarista, debe ser repensado. No todas las posiciones apocalípticas son, en este punto, refractarias a las diferentes concepciones comunitaristas, como lo evidencian, entre otros, casos como los de Jacob Taubes, en el ámbito de la teología judía, o de Erik Peterson, en el caso de la católica. En la lectura que propone Cacciari, el *katechon*, para funcionar efectivamente como un contenedor, debe "asimilar", "interiorizar la misma anomía": la detiene, y la interioriza, en sí. "Su ley no es más la prisión donde habita el *filius perdiotinis* –prisión que la potencia de este último terminará desquiciando"[19]. En este sentido, el *katechon* se encuentra inextricablemente ligado con el principio que debería combatir, porque lo aloja en sí: aloja, en la interpretación de Cacciari, tanto al *hostis* (el otro en tanto enemigo) como al *hospes* (el otro en tanto huésped).

El problema del *katechon* convoca, así, al problema de la comunidad cristiana. Una comunidad que se articula en torno al amor y a la justicia, como conceptos que, según puntualiza Castellani en uno de sus comentarios a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, se reclaman mutuamente:

> *Lo positivo de la justicia cristiana está contenido simplemente en el precepto: Amarás al prójimo como a ti mismo, lo cual es mucho más que decir "no dañarás al prójimo". Decir "como a ti mismo" es decir que yo soy uno y el prójimo es otro, y después equipararlo conmigo, lo cual es el efecto propio del amor (…) En la justicia natural, el tener yo saber no me crea ninguna obligación, lo imparto o comparto si quiero; pero en la Justicia cristiana, que considera el saber un don de Dios, nace la obligación de caridad de trabajar para compartirlo. –Pero entonces es Caridad y no Justicia. –La Justicia en el Cristiano está investida de la Caridad, o sea el Amor, lo mismo que todas las otras virtudes*.[20]

En los mismos años en que Castellani hace públicas sus primeras intervenciones apocalípticas, uno de sus más destacados discípulos en el seminario jesuita, Hernán Benítez, está pensando una comunidad posible desde las páginas de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (*RUBA*) que dirige entre 1948 y 1955 –cuando es destituido por los funcionarios entronizados luego del golpe cívico-militar contra el gobierno justicialista.

Benítez, nacido en Tulumba, en el noroeste cordobés, en 1907 en una familia de pequeños propietarios agrícolas españoles, fue uno de los alumnos más brillantes de Castellani en el seminario de Villa Devoto.[21] Con el tiempo, se transformó en un asiduo colaborador de las revistas católicas argentinas; en los años del gobierno de corte nacionalista iniciado con el golpe de 1943, Benítez era famoso por su oratoria y sus homilías en la Catedral metropolitana de Buenos Aires, que eran seguidas por varios miembros de la elite político-militar, entre ellos, por el entonces coronel Juan Domingo Perón, vicepresidente de la República y Ministro de Trabajo y Previsión de la Nación.[22] Más tarde, con el triunfo de Perón, Hernán Benítez y su hermano Enrique –también jesuita– se cuentan entre los sacerdotes que asumen como propio el proyecto de modernización económica y de justicia social del peronismo. Hernán Benítez se convierte en confesor de Eva Perón, y está junto a la esposa del presidente en su célebre viaje a Europa. Ya de regreso, luego de un choque con las autoridades jesuitas que –como a Castellani–, lo confinan durante 1947 en Salamanca[23], el sacerdote –que ha obtenido, de parte del papa, secularización– regresa a Buenos Aires. Allí, a sus tareas como asesor espiritual de la Fundación Eva Perón (creada en 1948), agrega una prolífica actividad académica en la Universidad de Buenos Aires como profesor de Antropología Filosófica y en la dirección de la *RUBA*. Se hace cargo, además, de una parroquia en el barrio de Saavedra ubicada a pocos metros de la Avenida Gral. Paz, que marca el confín de la capital argentina.

Durante su gestión como director de la revista de la universidad –gestión denostada aun hoy por la historiografía de matriz liberal y en la que encontrarán lugar filósofos y poetas como el propio Leonardo Castellani (cuyo poderoso volumen *Crítica literaria*, de 1945, había sido prologado por Benítez), Leopoldo Marechal, Carlos Astrada, José María Castiñeira de Dios, Ángel Vassallo o Antonio Tovar–, Benítez publica en ella en dos entregas un extenso escrito titulado "Esplendor y decadencia de la cristiandad", en el que se recogen algunos de los planteos que, aún antes de la llegada de Perón al poder, el propio Benítez había planteado en revistas de clara filiación católica, como *Estudios* –la publicación de los jesuitas argentinos, que durante 1940 es dirigida por Castellani–, la influyente *Criterio,* o la mucho más modesta y comprometida desde un punto de vista político *Solidaridad*, publicada entre 1943 y 1944.

En ese escrito de Benítez, que hay que leer en el marco de construcción de un dispositivo teórico que legitimara el justicialismo, el concepto de comunidad aparece relacionado de manera estrecha con una visión de la historia y con una noción de clara matriz paulina: la de cuerpo místico de Cristo. La "cristiandad" es, para Benítez, un objeto del pasado. La "cristiandad" es, en efecto, el orden político-teológico medieval, que comienza a disgregarse, en la concepción eminentemente antimoderna –para retomar la expresión de Antoine Compagnon[24]– que Benítez comparte con Castellani y con un sector considerable del pensamiento católico contemporáneo.

La ocasión de "Esplendor y decadencia de la Cristiandad" es la del cumplimento del octavo centenario de la muerte de San Bernardo de Claraval, considerado como el paradigma del orden cristiano medieval y del espíritu potente de la religión católica. Para Benítez, que sigue en esto la concepción ontológica postulada por el aristotelismo tomista, "la sociedad civil actuaba como materia y la Iglesia como forma sustancial de la cristiandad" (12).

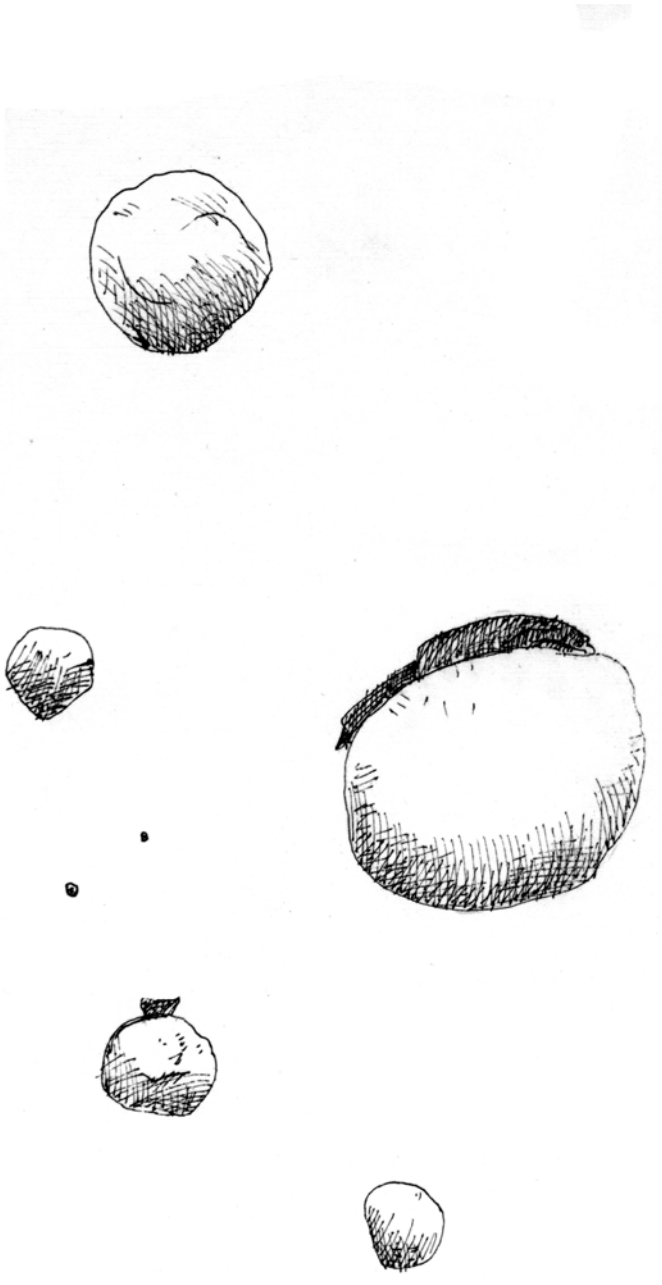
SOLIDARIDAD

El proyecto de la revista *Solidaridad* –dirigida por Enrique Benítez, hermano de Hernán y como él miembro de la Compañía de Jesús, y en la que ambos juegan un rol editorial determinante– que comienza a publicarse en 1943, es, en este punto, indicativo de la línea hispanomericanista y alternativa al catolicismo "depotenciado" que asumirá como propio Benítez y que explica su cercanía al peronismo y, sobre todo, a la figura de Eva Perón.[25] En el editorial del primer número de la revista, titulado "A la reconquista espiritual de América", plantea la necesidad de repensar un proyecto integrador latinoamericano que se nutra de la tradición hispana. El concepto de hispanidad que propone la revista –donde colabora, entre otros, el propio Castellani– es claramente un concepto de matriz cultural y, de ninguna manera, racial, en el que el componente católico opera como un elemento de universalización que no anula las diferencias culturales y lingüísticas, en la línea de la *Defensa de la hispanidad* del teórico de Acción Española, Ramiro de Maeztu. Asimismo, el concepto cultural y religioso de hispanidad resulta, en *Solidaridad*, un elemento constitutivo del proceso independentista de América y se encarna en las figuras de los dos grandes libertadores, Bolívar y San Martín, "la más perfecta expresión del soldado de rosa (sic), dechado de virtudes militares y cristianas, que se perpetúan en la tradición hispana y que resurgen en el suelo virgen americano". Solidaridad es, en síntesis, el término que permite pensar la articulación de lo religioso con lo político. Se trata no de una "solidaridad insulsa", que pone en primer lugar la lógica de los intereses personales y materiales, sino de una "fuerza viva, poderosa, arrolladora que junta a los hombres en el amor a Dios y los une espiritualmente en el Cuerpo Místico de Cristo".

En los escritos más tardíos, como el de 1953, el cuerpo político cristiano será pensado por Benítez como una *comunidad organizada.* Así, del mismo modo en que el cuerpo místico de Cristo se presenta, en los escritos paulinos, como un cuerpo orgánico, cefálico, la cristiandad como cuerpo político se despliega como un conjunto social articulado y, al mismo tiempo, organizado de manera jerárquica.

En el imaginario político de Benítez la Cristiandad opera como término de confrontación tanto con respecto a lo que denomina "despotismos de las elites" como a la "rebelión de las masas". Se pone en serie, de esta manera, con las posiciones críticas tanto a las concepciones de matriz colectivista, en especial al marxismo, como al liberalismo, que será elaborado en un registro político por Perón en la doctrina de la tercera posición ideológica, a la que el propio Benítez dedica un espacio más que considerable en un libro publicado en ese mismo año 1953 sin mención de editorial: *La aristocracia frente a la revolución*, en el que se recogen algunos de los ensayos publicados en *RUBA*.

| En ese escrito de Benítez, que hay que leer en el marco de construcción de un dispositivo teórico que legitimara el justicialismo, el concepto de comunidad aparece relacionado de manera estrecha con una visión de la historia y con una noción de clara matriz paulina: la de cuerpo místico de Cristo. |



Al mismo tiempo, hay en los textos de Benítez una crítica interna a la propia Iglesia católica como una institución que, en su aspecto jerárquico, asume una posición condescendiente con el presente y, a menudo, legitimadora de los poderes políticos y económicos existentes. Así, cuando Benítez reconstruye el lugar de los sacerdotes en la Cristiandad, la cuestión de la justicia en relación con el más allá se plantea de manera perentoria:

> *Las víctimas de la pobreza, enfermedades, atropellos e injusticias humanas ya aquí abajo lograban la congrua recompensa de sus lacerías, si no la condigna. El recurso al más allá constituye la única instancia posible en un mundo, como el nuestro, montado sobre estructuras sociales desasidas de los principios espirituales. Pero no en una sociedad regida por la primacía de la virtud sobre el dinero, el sufrimiento sobre el goce, el señorío o dominio personal sobre el desenfreno o irresponsabilidad y la veracidad sobre la obsecuencia*.[26]

Frente a ello, lo que propone Benítez no es una reaccionaria "nostalgia de la Edad Media", para retomar la expresión de algunos de sus críticos, sino una concepción comunitaria de un cristianismo posible, que propugne no exactamente la jerarquía propuesta por la Cristiandad sino un orden sustentado en las virtudes cristianas, y una concepción de Iglesia en condiciones de hacerse pueblo.

Con respeto al primer punto, son varios los aspectos de la concepción comunitarista de Benítez que evidencian puntos de contacto con el antiliberalismo de Castellani, que lo llevan, por ejemplo, a mantener contacto con algunos herederos de la experiencia cultural de la izquierda de los años 20, como Leónidas Barletta o César Tiempo.[27] En efecto, paralelamente a sus escritos apocalípticos, Castellani aborda la cuestión política y piensa la especificidad de un orden político cristiano, en condiciones de funcionar como una alternativa válida a las formas políticas hegemónicas del siglo.

No se trata, en sentido estricto, de una confusión de lo teológico y de lo político, de una teología política como una "mística descendida al plano de lo político", sino de acentuar las implicancias que, en el campo político, supone el hecho de pensar en términos cristianos. En efecto, según Benítez, el cristianismo se vive con plenitud no "como cosa ordinaria", sino "comunitariamente, por exigirlo así sus sacramentos, la gracia y el ejercicio de las virtudes" (15).

EL VERBO SE HACE PUEBLO

Es en *La Aristocracia frente a la revolución*, donde la participación de Benítez en el entramado político y doctrinal peronista se hace explícito, donde encontramos la expresión que plasma la posición política cristiana: "El Verbo –escribe allí Benítez retomando el comienzo del Evangelio de San Juan– se hizo pueblo y vivió todas las necesidades y privaciones, y estuvo sometido a todos los trabajos de un pueblero cualquiera de su nación".[28]

Devenir comunidad es, ahora, en términos políticos, *devenir pueblo*. Los aportes de Jacques Maritain, determinantes en la conformación de nuevas visiones católicas de lo político, son, en este punto, medulares en la concepción del Verbo divino que deviene pueblo propuesta por Benítez. Fue Castellani, recordemos, quien había sido convocado para la presentación de Maritain en la revista *Sur*, en ocasión de la visita del filósofo francés a Buenos Aires en 1937 para participar del encuentro del PEN Club Internacional. En esa presentación, Castellani subraya los aportes del filósofo francés para la construcción de "un nuevo ideal de ciudad evangélica que recoja los aportes de la historia y los asimile en una forma temporal de civilización cristiana".[29]

Es en la revista *Sur*, por otro lado, donde se publica un artículo de Maritain que reflexiona de manera central sobre el concepto cristiano de existir *con* el pueblo como categoría ética.[30] Para Maritain, el concepto de pueblo es matriz eminentemente cristiana, producto del desplazamiento al orden temporal de las categorías evangélicas. Es desde esa concepción que enfatiza el carácter de "comunidad de límites flotantes" –que hoy regresa en teóricos postmarxistas como Ernesto Laclau[31]–, distinta para el católico Maritain tanto de la *clase* postulada por el marxismo como de la *raza* postulada por el biologicismo nazi, desde donde Benítez desarrollará una teología de la iglesia como pueblo: "Es decir, que la Iglesia se convierte en cosa abominable si traiciona su destino de vivir no sólo para el pueblo sino con el pueblo, mucho más abominable que el mocito que, por haber cursado un poco de Universidad, se avergüenza de vivir con su padre obrero." (Benítez, 1953: 184)

No se trata, pues, de pensar una iglesia que "obre con" el pueblo, sino que "exista con" él, que se funda con él en un todo inextricable y que reexperimente, con ello, los fundamentos comunitarios de las primitivas comunidades cristianas.

| Se trata no de una "solidaridad insulsa", que pone en primer lugar la lógica de los intereses personales y materiales, sino de una "fuerza viva, poderosa, arrolladora que junta a los hombres en el amor a Dios y los une espiritualmente en el Cuerpo Místico de Cristo". |

Como en *Andrej Rublev* de Tarkovsky, el *katechon*, la fuerza que contiene, no puede pensarse sino en relación con la Cristiandad como comunidad política, que en el siglo XX se diferencia del capitalismo liberal como del "capitalismo de Estado" de los regímenes comunistas. Es en esta "tercera posición" donde radica, entonces, el potencial transformador de lo cristiano, como enfatiza Castellani en una carta a los anarquistas de la FORA fechada en 1962: "El Cristianismo es revolucionario desde dentro: en forma lenta suprimió la esclavitud, la servidumbre glebal y el salariato arbitrario, y lo que es más estupendo, suprimió en gran parte las guerras, por lo menos las atroces guerras actuales, que retroceden a las atroces guerras del Paganismo."[32]

En las elaboraciones concretas de Castellani y de Benítez –esos dos jesuitas incómodos, desplazados y terriblemente lúcidos, insertos en el meollo del siglo XX argentino, que rompen el marco de lo pensable dentro de una concepción atenuada, *farisea*, del cristianismo– lo *katechónico* no es, en fin, escindible de un pensamiento de lo comunitario. A su vez, lo comunitario cristiano se piensa desde un principio de justicia que reconoce al otro como prójimo y establece con él relaciones no mediadas por la lógica del beneficio y del interés personal. El tiempo del fin y la caridad son, aunados, los rasgos que dan forma histórica y solidaria a la comunidad de los creyentes. ■

1 **Campo, Cristina.** "La campana" en: *Sotto falso nome*. Milán, Adelphi, 1998, pág.205.

2 Un análisis detallado del concepto de *katéchon* en los primeros pensadores puede hallarse en **Fabián Ludueña Romandini,** *La comunidad de los espectros. 1. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010. Para una descripción del uso del concepto en el pensamiento del siglo XX, cfr. **M. Meraviglia,** "L´impero medievale como *katéchon*", en http://altrastoria.altervista.org/blog/?p=207.

3 **Taubes, Jacob.** "Carl Schmitt, apocalíptico de la contrarrevolución" en: *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta, 2006, pág.168.

4 **Schmitt, Carl.** *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Jus publicum europeum"*. Buenos Aires, Struhart y cía, 2005, pág.40.

5 **Agamben, Giorgio**. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid, Trotta, 1996, pág.110.

6 **Cacciari, Máximo**. *Geofilosofia dell´Europa*. Milán, Adelphi, 1994, pág.137.

7 Incluido en: **Peterson, E.** *Tratados teológicos*. Madrid, Cristiandad, 1966.

8 **Agamben, Giorgio.** *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell´economia e il governo*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, pág.20.

9 **Esposito, Roberto.** *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pág. 93.

10 Una huella de ello puede encontrarse en la dedicatoria de *Cristo, ¿vuelve o no vuelve?*: "A los fieles de los países del Plata, previniéndolos de la próxima gran tribulación, desde mi destierro, ignominia y noche oscura. Leonardo Castellani, *Captivus Christi*, 1946-1951". Para los datos biográficos de Castellani, cfr. el minucioso *Castellani* de **Sebastián Randle** (Buenos Aires, Vórtice, 2003). Para un análisis del problema de la lectura y la interpretación en Castellani, cfr. **Bentivegna, D.** *Castellani crítico. Ensayo sobre la guerra discursiva y la palabra transfigurada* (Buenos Aires, Cabiria, 2010).

11 **Castellani, L.** *Cristo ¿vuelve o no vuelve?* (CV) Buenos Aires, Vórtice, 2004, pág.13.

12 **Montero García, Feliciano**. "La Iglesia Católica ante la modernidad: del jubileo de fin del siglo XIX al fin del milenio" en: **Ángel Vaca Lorenzo** (ed.). *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pág.297.

13 **Castellani, L.** "Actualidad de Tomás de Aquino", disponible en: www.castellaniana.blogspot.com.

14 **Castellani, L**. *Los papeles de Benjamín Benavides.* (LPB) Buenos Aires, Dictio, 1978, pág.61.

15 Cfr. **García Bazán, Francisco.** *El Gnosticismo. Esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires, Guadalquivir, 2010.

16 **Jerónimo del Rey** (ps. de Leonardo Castellani) *Juan XXIII (XXIV) o sea La resurrección de Don Quijote*. Buenos Aires, Theoria, 1964, pág.137.

17 **Castellani, L.** *El Apokalypsis de San Juan*. Buenos Aires, Vórtice, 2005, pág.156.

18 **Castellani, L.** *Conferencias inéditas en torno a la exégesis bíblica* (1963), mimeo, pág. 63.

19 **Massimo Cacciari,** Op. cit., pág.117.

20 **Castellani, L.** *Castellani por Castellani*. (ed.C. Biestro) Mendoza, Jauja, 1999, págs.333-4.

21 Para una biografía de Hernán Benítez ver de **Norberto Galasso,** *Yo fui el confesor de Eva Perón* (Rosario, Homo Sapiens, 1999), que incluye una extensa entrevista al sacerdote y valiosos documentos de archivo. Cfr. también **Marta Cichero**, *Cartas peligrosas. La apasionada discusión entre Juan Domingo Perón y el Padre Hernán Benítez sobre la violencia política* (Buenos Aires, Planeta, 1992).

22 Según el propio Benítez, la proclama del 4 de junio de 1943 fue redactada por él y revisada por Perón. Cfr. **Galasso,** op. cit, pág.22. Al contrario de lo que se afirma, el propio Benítez aclara, en cambio, no haber participado en la redacción de *La comunidad organizada*, el texto que leyó Perón como conferencia de clausura del Congreso de Filosofía celebrado en Mendoza en 1949.

23 Donde **Benítez** da forma a su ensayo *El drama religioso de Unamuno* (Universidad de Buenos Aires, Instituto de Publicaciones, 1949).

24 **Compagnon, Antoine**. *Los antimodernos*. Barcelona, Acantilado, 2007.

25 **Loris Zanatta** insiste en la relación de Benítez en la construcción del imaginario político-religioso de Eva Perón en su reciente biografía (*Eva Perón. Una biografía política*. Buenos Aires, Planeta, 2011).

26 **Benítez, H.** "Esplendor y decadencia de la cristiandad" (I) en: *Revista de la Universidad de Buenos Aires.* Nro.25, enero-marzo de 1953, pág.40.

27 Del mismo modo, Hernán Benítez se acercará a partir de los años 60 a Elías Castelnuovo. Cfr., por ejemplo, el prólogo de **Benítez** a *Jesucristo y el reino de los pobres* (Buenos Aires, Destino, 1976).

28 **Benítez, H.** *La aristocracia frente a la revolución*. Buenos Aires,1953, pág.185. Sobre la teología del Verbo en Benítez, cfr. **González, Marcelo.** "Y el Verbo se hizo pueblo: incursiones en el pensamiento del P. Hernán Benítez" en: *Proyecto*. Vol. 12., Nro.36, Buenos Aires, 2000.

29 **Castellani, Leonardo.** "Jacques Maritain" en: *Sur*. Bs.As., Nro.23, agosto de 1937, pág.46.

30 "Existir con es una categoría ética. No es vivir físicamente con un ser, o de la misma manera que él; y no es solamente amar a un ser en el sentido de desearle un bien; es amarlo en el sentido de hacerse no con él, de sentir con él y de sufrir con él." (**Jacques Maritain,** "Con el pueblo" en: *Sur.* Bs. As. Nro.31, abril de 1937, pág.8).

31 De este autor, cfr. fundamentalmente *La razón populista* (Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2007).

32 **Castellani, L.** *Castellani por Castellani*, ob. cit., pág.294.