

EL MESIANISMO AGAMBENIANO ENTRE CACCIARI Y ŽIŽEK. UNA ARQUEOLOGÍA DEL KATÉCHON

Fabián Ludueña Romandini¹

RESUMEN: El presente artículo analiza la importancia de la figura del *katéchon* en la obra filosófica de Giorgio Agamben. El punto de partida está constituido por una exégesis de esta figura escatológica en el corpus textual de Pablo de Tarso de acuerdo con la polémica implícita entre Giorgio Agamben y Massimo Cacciari respecto de su significado histórico. Asimismo, se lleva adelante una arqueología del *katéchon* en los textos de la patrística y se consideran los descubrimientos de la filología bíblica con el fin de comprender mejor la interpretación agambeniana. Finalmente, se comparan las hermenéuticas de Giorgio Agamben y Slavoj Žižek respecto del mesianismo paulino y su importancia para la política contemporánea.

Palabras-clave: *Katéchon*. Mesianismo. Pablo de Tarso. Cacciari. Žižek.

THE AGAMBENIAN MESSIANISM BETWEEN CACCIARI AND ŽIŽEK. AN ARCHAEOLOGY OF THE KATECHON

ABSTRACT: The following article analyses the importance of the *katéchon* figure in Giorgio Agamben's philosophical works. The starting point results from an exegesis of this eschatological figure in the textual corpus of Paul of Tarsus according to the implicit polemics between Giorgio Agamben and Massimo Cacciari regarding its historical meaning. Besides, an archaeology of the *katéchon* in the Patristic texts is carried out as well as the discoveries of the biblical philology are taken into consideration in order to better understand Agamben's interpretation. Finally, a comparison is made between Giorgio Agamben and Slavoj Žižek's hermeneutics regarding Pauline messianism and its importance for contemporary politics.

Keywords: *Katéchon*. Messianism. Paul of Tarsus. Cacciari. Žižek.

¹Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y del Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, República Argentina. Profesor de Filosofía en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y profesor titular de Filosofía y Ética en la Universidad Uade. Sus tesis de maestría y doctorado versaron sobre la filosofía renacentista y fueron defendidas en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Entre sus libros se encuentran *Homo Oeconomicus*, *Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos* (2006); *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia* (2010) y *Principios de Espectrología* (2016). Argentina. E-mail: fabianludueña@hotmail.com.

INTRODUCCION

Giorgio Agamben ha llamado la atención de los investigadores, recientemente, sobre la presencia, muchas veces no considerada en su justa medida, de la escatología judeo-cristiana en la obra política de Thomas Hobbes (AGAMBEN, 2015, p. 33-77). Con todo, al menos en lo que a la escatología cristiana respecta, su papel en el pensamiento político moderno puede remontarse hasta el Renacimiento italiano (VASOLI, 1974). Por otra parte, John Headley ha señalado con acuidad la necesidad de pensar a Tommaso Campanella como un contrapunto fundamental del pensamiento político de Thomas Hobbes en el siglo XVII ya que ambos autores son dos de los máximos exponentes de la filosofía política moderna posterior a la Contrarreforma con las consecuentes transformaciones históricas en la percepción de la escatología y su relación con la historia profana (HEADLEY, 1997, p. 237). En este sentido, el problema del *katéchon* ha comenzado recientemente a atraer la atención de los especialistas de Hobbes (PALAVER, 1995) aunque no ha sido aún explorado exhaustivamente por los estudiosos del período moderno.

Desde esta perspectiva, Gregorio López ya había señalado en el siglo XVI que el *Apocalipsis* es “una historia profética disfrazada de figuras” (LÓPEZ, 1787, p. 19). La tradición que se consolidará en las obras de Hobbes o de Campanella como dos puntos sobresalientes de la reflexión sobre la escatología hace su ingreso definitivo a los Tiempos Modernos mostrando con claridad que la historia profética del Anticristo es también una historia política además de religiosa (DEMPF, 1962, p. 285-334).

En este sentido, la tradición cristiana del Anticristo y del *katechon* tienen su punto de partida bíblico en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* de San Pablo (JEWETT, 1986), en el sueño de Nabucodonosor del *Libro de Daniel* (CAQUOT, 1967), en la *Primera Epístola* de Juan y en el *Apocalipsis* de Juan (BADILITA, 2005, p. 33-126). Por razones de espacio y de racionabilidad temática, en este artículo nos concentraremos casi exclusivamente en los textos paulinos dada la preponderancia determinante que esta fuente ha tenido dentro de la apocalíptica cristiana en general y de la filosofía política moderna y contemporánea en particular.

Como punto de partida, se torna entonces necesario ofrecer una traducción del pasaje sobre el cual versarán las distintas interpretaciones que analizaremos en este artículo:

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, 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. ¿No recordáis que cuando estaba entre vosotros solía deciros estas cosas? Ahora sabéis qué es lo que lo retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. 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. 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 [...] (*Segunda Epístola a los Tesalonicenses II*, 3-8).

Este texto presenta al menos tres interrogantes que, desde las interpretaciones de los primeros cristianos hasta la lectura contemporánea de Agamben, se han intentado responder de modo diverso. ¿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 pasaje?

Al mismo tiempo, nuestro eje de análisis tomará como punto de partida las reflexiones de Giorgio Agamben sobre el problema paulino del *katechon* que, según postulamos aquí, constituye uno de los pilares fundamentales, aunque menos subrayados, de su filosofía política. En la primera parte de este artículo, intentaremos mostrar que exégesis agambeniana del *katéchon* paulino ha sido el objeto de una controversia implícita por parte del filósofo Massimo Cacciari. Esta polémica que bien podríamos denominar “indirecta” entre Cacciari y Agamben creemos que permite comprender más acabadamente la concepción agambeniana del *katechon* y la apuesta política que esta conlleva. En la segunda parte del artículo esbozaremos, sin pretensión de exhaustividad, una arqueología del problema del *katechon* en algunos textos centrales de la patrística cristiana para compararlos con la exégesis agambeniana. El mismo procedimiento seguiremos en la tercera parte pero a partir de los recientes aportes de la filología bíblica en la interpretación del mesianismo paulino del *katechon* pues estimamos que, sobre esta tela de fondo, también podremos clarificar mejor los contornos de la propuesta de Agamben.

Finalmente, en la cuarta parte, volveremos sobre el pensamiento de Agamben y los ecos que su propuesta mesiánica paulina ha tenido en la obra de Slavoj Žižek y, por lo tanto, en el debate político contemporáneo.

LA POLEMICA EN TORNO AL *KATÉCHON*: GIORGIO AGAMBEN Y MASSIMO CACCIARI

Ya en los albores de la discusión política sobre las figuras de la escatología paulina durante el siglo XX, Carl Schmitt postulaba que el *katechon* significa “la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente” y, por lo tanto, “el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *katechon*” (SCHMITT, 1950, p. 28-32). Como puede verse, Schmitt considera al *katechon* 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. En última instancia, el *katéchon* invocado por Pablo de Tarso daría cuenta de las instancias de autoridad que pueden prevenir la disolución del orden político constituido y el advenimiento del caos.

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”) la cual

se opone y esconde la *katárgesis*, el estado de anomía 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 (AGAMBEN, 2000, p. 104).

La primera interpretación agambeniana del *katechon* deriva, entonces, de un momento especial de su obra en el cual el filósofo italiano se dedica a realizar una interpretación global del mesianismo paulino siguiendo la tradición teórica inaugurada por los trabajos de Jacob Taubes a partir de su último seminario de Heidelberg de 1987 (TAUBES, 1995). Nuestra intención, como se ha dicho, no consiste en interpretar el mesianismo paulino en su conjunto dentro de la obra de Agamben. Dicha tarea cuenta ya con precedentes fundamentales (GALINDO

HERVÁS, 2005; CASTRO, 2008, p. 150-153) y nuestra búsqueda intenta concentrarse sobre la figura escatológica del *katechon*.

La interpretación agambeniana del *katechon* paulino se inscribe dentro de lo que podríamos denominar una tradición mesiánica que inscribe su accionar no en la destrucción de la ley sino en su *katárgesis*, esto es, en su conservación para llevarla a su cumplimiento o *pleroma* en el tiempo mesiánico que coincide con la inoperosidad de todo *nómos* (AGAMBEN, 2000, p. 94). Sólo en el particular sentido que acabamos de describir es posible llamar “antinomista” a la interpretación agambeniana que hunde sus raíces en la exégesis de Pablo propuesta por Taubes a finales de los años ochenta del siglo pasado.

Ahora bien, esta exégesis ha sido contestada por Massimo Cacciari en lo que estimamos es una polémica implícita sobre la interpretación del legado político paulino. Ciertamente, las diferencias teóricas entre Agamben y Cacciari pueden remontarse, en una plausible hipótesis, hasta por lo menos los años setenta del siglo XX cuando Cacciari publicó, en la legendaria revista *Aut-Aut* bien conocida por Agamben pues también escribió en ella, un artículo altamente crítico de las filosofías de Deleuze y Foucault (CACCIARI, 1977), ambos autores muy apreciados por Agamben hasta el punto de que han determinado sensiblemente su pensamiento.

La interpretación de Cacciari da cuenta, asimismo, que el sentido escatológico del *katechon* paulino coloca en primer plano el problema del nexo político entre la autoridad y el poder. Se trata aquí, una vez más, de una admitida herencia schmittiana aún si, también en este caso, Cacciari toma distancias de las conclusiones hermenéuticas y políticas que extrae el jurista alemán del *katechon* paulino. En su análisis del *katechon*, Cacciari nunca menciona la figura ni la obra de Agamben en lo que podríamos calificar como una estudiada estrategia que, al contrario, está cargada de alusiones retóricas.

Sin embargo, la hermenéutica agambeniana es seriamente cuestionada por Cacciari cuando rechaza, con vehemencia, la interpretación de Taubes que resulta calificada de “histórica y filológicamente insostenible” (CACCIARI, 2015, p. 35). Esta vía de análisis ha marcado también algunos rumbos recientes en los análisis de la escatología paulina de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* (GAZZOLO-MARCHETTONI, 2015). La puesta en entredicho de la interpretación agambeniana

se realiza, entonces, por medio del intento de invalidar las conclusiones de Taubes, fuente imprescindible de la pesquisa de Agamben.

Para Cacciari, la crítica de la noción de *katechon* (como la formulada por Agamben) trae aparejada la destitución de una fuerza favorable para el mundo:

Comienza con la crítica de la idea de imperio, continúa con la te todo “dios mortal” y, por último, corroe lógico-filosóficamente la realidad del Estado, lo de-sustancializa, lo despoja de toda *auctoritas*, denuncia su naturaleza de ficción ideológica, demuestra la imposibilidad de superar el plano absolutamente horizontal de la red de los conflictos y de los intereses (CACCIARI, 2015, p. 115).

Desde este punto de vista, la figura paulina cumpliría un papel positivo al posibilitar un orden trascendente que otorga un lugar posible para una política común. El indeseable levantamiento de las potencias propias del *katéchon* en la Era Moderna no trae, desde la perspectiva de Cacciari, ni el caos temido por Schmitt pero tampoco la semillas de la emancipación entrevista por Agamben. Según Cacciari,

Lo que la crisis permanente permite hoy afirmar razonablemente es que de ellas no surgirán nuevas potencias katekhónticas. Aparecerán tal vez ‘grandes espacios’ en competencia, ‘conducidos’ por élites que, pese a estar en conflicto entre sus diversas potencias, se caracterizan todas por la intolerancia absoluta hacia cualquier potencia que trascienda su propio movimiento, unidas sólo por la común apostasía respecto de la Era cristiana (CACCIARI, 2015, p. 122).

La posición de Agamben es diametralmente opuesta en tanto y en cuanto ninguna nueva potencia “katekhóntica” resulta ni deseable ni posible en un tiempo en el que todas las modalidades de la autoridad institucional que Occidente ha sabido construir han perdido toda forma de legítima fundación. Al contrario de buscar sostener la fuerza del *katechon*, la política por venir debería poder asumir la radicalidad mesiánica de la propuesta paulina.

En su análisis de la dimisión del Papa Benedicto XVI, Agamben retorna a la figura del *katechon* y su íntima relación con el *mysterium iniquitatis*. Respecto del *katéchon* Agamben recuerda tanto la tesis schmittiana según el cual esta figura coincide con el imperio romano y los poderes constituidos así como la apuesta de Ivan Illich para quien el *mysterium iniquitatis* coincide con la *corruptio optimi pexima*,

es decir con la Iglesia que “institucionalizándose cada vez más como una pretendida *societas perfecta*, ha proporcionado al Estado moderno el modelo para que éste pueda tomar a su cargo a la humanidad de manera integral” (AGAMBEN, 2013, p. 11).

Ciertamente, según Agamben, la estructura escatológica del tiempo paulino comporta un elemento que retarda, el *katechon*, así como un elemento decisivo encarnado en la figura del mesías. En este esquema, la aparición del hombre de la anomía, el Anticristo, coincide con la salida de escena del *katechon* y precipita los tiempos finales. La revelación del *ánomos* coincide “con la manifestación de la inoperosidad de la ley y con la ilegitimidad esencial de todo poder en el tiempo mesiánico (AGAMBEN, 2013, p. 22)”. Ahora bien, resulta importante, ante esta interpretación y su consecuente polémica implícita con Cacciari, realizar una somera arqueología de cómo el cristianismo primitivo interpretó el problema del *katechon* para poder tomar la justa medida de la innovación de la propuesta exegética de Agamben.

ARQUEOLOGÍA DEL *KATÉCHON* I: LAS FUENTES BÍBLICAS Y PATRÍSTICAS.

Como ya lo señalara el propio Agamben según la estela de Carl Schmitt, sobre 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, el 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” [Lucas, 22, 30]². Un movimiento que podríamos calificar de renovación política radical se puso entonces en marcha. De una complejidad mayor, sin

² Todas las citas bíblicas proceden de la edición Nestle-Aland citada en las referencias al final del texto.

embargo, es establecer contra quién iba dirigida esta renovación 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 tôn 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” [Juan 18, 36] no significa que se trataba de un reino alienado de este mundo o sin relación con él. Al contrario, como el mismo Agamben lo ha demostrado (AGAMBEN, 2007), el Reino es el paradigma mitológico y la surgente última del arquetipo de un poder que no tardará en comenzar a secularizarse.

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 (*entós humôn*) y fuera de vosotros (*Evangelio de Tomás*, 3, 3; *Nag Hammadi* II, 2)”³. Como puede verse, ya en Jesús mismo operaba lo que Gershom Scholem pretendía establecer como una supuesta distinción clasificatoria entre “exteriorización” o “interiorización” del mesianismo en el judaísmo y en el cristianismo respectivamente (SCHOLEM, 1971, p. 1-35). 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. Luego de la muerte y resurrección del mesías –mediante la resignificación de una tradición del mesías sufriente muy sólidamente establecida en la tradición judía (KLAUSNER, 1955, p. 483-501)– el Reino debía hacerse presente bajo la forma de una segunda

³ Para los textos de Nag Hammadi seguimos la edición de Robinson citada en las referencias.

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” (*heméra toû kuríou*) no llega. 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 (*Hechos de los Apóstoles* 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, con los siglos, terminaría extendiéndose a escala planetaria. La Iglesia encuentra aquí su lugar estructural de nacimiento (PETERSON, 1994, p. 247-254). 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. ¿Cómo explicar a 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 complejas ha sido la proposición enunciada por Pablo de Tarso en la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*⁴, II, 3-8.

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

⁴ Sobre el problema de la autenticidad del texto paulino, cf. MALHERBE, 2008, p. 364-370.

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 *Tesalonicenses* 5, 3) en una clara alusión polémica contra la propaganda cultural imperial que había hecho de estas nociones sus pilares políticos (WENGST, 1986, p. 19-36).

Por esta razón, los judíos de Tesalónica, califican a Pablo y al movimiento por él liderado como aquellos “que han revolucionado (*anastatósantes*) el mundo (*oikuméne*) romano (*Hechos de los Apóstoles* 17, 6)”. Aquí, el término “*oikuméne*” no significa tan sólo y de modo genérico “mundo” sino que, en tiempos de Pablo, este término también estaba ineluctablemente asociado al culto del Emperador al que cual se lo designaba con el título de “*ho agathòs daímon tês oikoumenes*”. Por otro lado, el propio Pablo utilizaba el término político de “*oikuméne*” para designar el Reino mesiánico en un gesto abiertamente polémico para con los romanos (*Epístola a los Hebreos* 2, 5). Por ello, los habitantes de Tesalónica quieren llevar a los cristianos “ante los magistrados de la ciudad (*Hechos de los Apóstoles*, 17, 6)” acusándolos de actuar contra los decretos del Emperador (“*tôn dogmáton Kaísaros*”) puesto que anuncian un Reino (*Basiléa*) alternativo (*Hechos de los Apóstoles* 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 (PETERSON, 1930).

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 Reino alternativo que debía reemplazarlo pero cuyos contornos estaban calcados del vocabulario jurídico-político del derecho romano que, precisamente, buscaba abolir.

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 (POTESTA-RICCI, 2005). 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 sugerente hipótesis de Potestà es 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 *Corintios* 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 *Tesalonicenses* 2 sea una interpretación de *bly’l* como *b^eliy’ol*, es decir, “sin yugo (de la Ley)” con lo cual estaríamos frente a una figura de origen eminentemente judío (PEREZ FERNANDEZ, 1981, p. 151). Asimismo, el “misterio de la anomía” tiene su correlato en algunos textos qumránicos y las características del *ánomos* descrito por Pablo se hallan relacionadas con 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 (FLUSSER, 1980). 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 Anticristo. 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 2*Tesalonicenses*2 (CARLSON, 1982).

En efecto, Potestà tiene razón en pensar que el Anticristo es una invención retórica de Ireneo de Lyon 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 (LIETAERT PEERBOLTE, 1996).

La tradición teológico-política de la identificación del *ánomos* de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* con el Anticristo comienza efectivamente entonces con Ireneo de Lion. En su tratado *Contra las herejías*, 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 (IRENEO DE LION, 1969, p. 310).

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 basándose para esto en una particular interpretación de 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 (PASCHOUD, 1969, p. 175). 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. 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. 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. Una posición similar será la de Hipólito para quien el *katéchon* encarnado en el Imperio romano no hace sino imitar "según la actividad de Satán" (*kat'énérgēian toû sataná*) al Reino celeste sin ser, sin embargo, enteramente negativo pues ha permitido, según el plan de Dios, la encarnación del Verbo. Al mismo tiempo, sólo la remoción de Roma podrá permitir la llegada del fin de los tiempos y la persistencia del Imperio es la causa no rechazada del retraso del *eschaton* (BADILITA, 2005, p. 237-240). Sin embargo, en el presente,

dice Hipólito, Cristo retrasa el fin (*bradúnei*) para no realizar un juicio prematuro (*pro kairoû*) sobre el mundo.

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” (TERTULIANO, 1954 (a), p. 711). 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 tradición política de la doctrina cristiana del Estado hasta nuestra propia contemporaneidad. Por un lado, si se considera el tratado acerca de la resurrección de los muertos, Tertuliano dice allí que el *katechon* 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 anomia 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? (TERTULIANO, 1954 (b), p. 952).

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 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 (TERTULIANO, 1954 (c), p. 142-143).

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 *katechon* 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 (LACTANCIO, 1844-1855, col. 812B-813 A).

Tenemos aquí, sin embargo, una posición mucho más matizada que la completa sumisión al Imperio que había pregonado Eusebio de Cesarea cuando estableció lazos indisolubles entre la *pax christiana* y la *pax romana*. Por otra parte, el Ambrosiaster identifica el comienzo del misterio de la iniquidad (*mysterium iniquitatis*) con Nerón y al *katechon* con el *regnum Romanum* que debe ser destruido para que se revele el Anticristo (AMBROSIASTER, 1844-1855, col. 457 A). Juan Crisóstomo, en su comentario a la *Epístola*, enfrenta el problema de la identidad del *katéchon* y da cuenta de las respuestas históricas al problema: o bien se trata de la gracia del Espíritu o bien del Imperio romano. Crisóstomo dirá que si el Apóstol hubiese querido referirse al Espíritu no lo hubiese dicho oscuramente sino con toda claridad. La referencia corresponde, decididamente, al Imperio romano y el Anticristo, dirá Crisóstomo, alude a la figura de Nerón. La oscuridad de las palabras de Pablo obedece a la necesidad de no despertar peligrosos enemigos al anunciar la necesidad de la destrucción del Imperio para la llegada del Reino (JUAN CRISOSTOMO, 1857-1866, col. 485). La misma tradición es retomada por Jerónimo quien identifica a Nerón con el Anticristo y al Imperio con el *katéchon* que retrasa la llegada del Anticristo y del fin de los tiempos. En Jerónimo, el *katéchon* tiene

claramente una función negativa y el Imperio debe ser destruido aunque el apóstol, reconoce el autor, no podía decirlo abiertamente para evitar persecuciones contra la Iglesia:

Si en primer lugar, dice él [Pablo] el Imperio romano no es devastado, y si el Anticristo no lo precede, Cristo no vendrá, puesto que vendrá con el objetivo de destruir al Anticristo. [...] Cuál es la causa de que el Anticristo no se haga presente de inmediato, Ud. lo sabe perfectamente. Él [Pablo] no quiere decir abiertamente que el Imperio romano debe ser destruido, puesto que sus gobernantes lo creen eterno [...] Si, por el contrario, hubiese dicho abiertamente y con audacia: “el Anticristo no vendrá antes de que sea destruido primero el Imperio romano”, entonces el Apóstol habría parecido otorgarles un justo motivo de persecución contra la Iglesia que por entonces se hallaba en su aurora (JERONIMO, 1844-1856 8 (a), col. 1037).

Por otra parte, también en su comentario al pasaje sobre el *katéchon* de la Epístola paulina, Jerónimo establece que el reino temporal es el que debe ser removido de en medio para el Anticristo pueda revelarse aunque en este texto identifica al misterio de la iniquidad con el conjunto de las falsas doctrinas (JERONIMO, 1844-1856 (b), col. 872 D, 873 A). 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 (AGUSTIN DE HIPONA, 1955, p. 732). En cualquier caso el *katéchon* no cumple ninguna función positiva directa puesto que Agustín le resta a Roma todo peso en la historia de la salvación pero tampoco manifiesta el obispo ninguna intención de otorgar al Imperio una misión escatológica especial y pensando de un modo similar a Ireneo e Hipólito, defiende la instauración providencial de todos los poderes constituidos y, en ese sentido, el fin de los mismos coincidirá con el fin de los tiempos pero no debido a una causalidad necesaria. Ahora bien, cuándo ha de ocurrir ese designio es sólo conocido por Dios. Respecto del mundo bizantino podemos señalar aquí el comentario de Juan Damasceno quien identifica al misterio de la iniquidad con las

doctrinas heréticas y al *katéchon* con el Imperio romano que debe ser eliminado para posibilitar la venida del Anticristo (JUAN DAMASCENO, 1857-1866, col. 923).

En la redacción siríaca del Pseudo-Método, como ha hecho notar Gian Luca Potestà, el término “Anticristo” no aparece aún, sin embargo, el texto establece que el hijo de la perdición sólo se revelará cuando desaparezcan toda potestad y toda potencia terrenal, un acto que sólo puede llevar adelante el Emperador de Roma cuando se quite su corona sobre la cruz del Gólgota y entonces tanto la corona como la cruz sean devueltos al reino de los cielos (SACKUR, 1898, p. 59-96). Por su parte, el *Oráculo de la Sibila Tiburtina*, cuya versión latina es del siglo XI pero el original griego se remontaría hacia el siglo IV, también establece el nexo entre el fin del Imperio romano y la aparición del Anticristo, pero aquí el Emperador tiene una función positiva en todo el despliegue apocalíptico y es él quien voluntariamente renunciará a su corona en Jerusalén (SACKUR, 1898, p. 177-187).

El comentario de Haimo de Halberstadt (siglo IX) a la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses* también identifica al *katéchon* con el Imperio y Nerón es considerado como cifra de todos los emperadores romanos (CAROZZI, 1996). Una vez más, sólo la remoción del Imperio romano posibilitará la revelación del Anticristo (HAYMO DE HALBERSTADT, 1844-1856, col. 781). La misma tradición se retoma en Walafredo Estrabón sin demasiadas variantes (WALAFREDO ESTRABON, 1844-1856, col. 622) pero será Adson y su *Epístola a la Reina Gerberga* quien marcará un punto culminante en la tradición medieval acerca del Anticristo (EMMERSON, 1979) 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 (ADSON DE MONTIER-EN-DER, 1976, p. 101).

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 (CHASTEL, 1945). 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 (CALVINO, 1991, p. 74).

ARQUEOLOGIA DEL *KATÉCHON* II: LA FILOLOGIA CONTEMPORANEA.

Resulta ahora necesario, puesto que ni Taubes ni Agamben ni Cacciari han tomado en cuenta los aportes de la filología bíblica contemporánea sobre el *katéchon*, realizar un somero recorrido por los aportes que esta disciplina ha contribuido sobre el particular puesto que, de este modo, estaremos en condiciones de comprender mejor el problema político en juego. Hacia fines del siglo XIX, L. Kreyher propuso identificar al *ánomos* como Nerón y al *katechôn* con Séneca (KREYHER, 1887), aunque no existe ninguna evidencia ni histórica ni filológica que pueda avalar esta interpretación.

A comienzos del siglo XX, Freese sugiere ya identificar el *katéchon* con la gran apostasía que menciona el pasaje y al *katechôn* con el Anticristo mismo (FREESE, 1910-1921). El gran exegeta Oscar Cullman ha sostenido, por el contrario, que el *katechôn* sería Pablo mismo (CULLMAN, 1936). Posteriormente, Dom Paul Andriessen, discípulo de J. Coppens, retomando una opinión de su maestro refuerza, sin saberlo, la tesis de Freese y señala la idea de que la expresión *ek mésou* (2 *Tesalonicenses* 2, 7c) no significa “desaparecer” sino que al contrario indica el “manifestarse” del Anticristo (ANDRIESSEN, 1960, p. 20-30).

Por otra parte, rechaza con mucho atino la identificación de *anomia* con *amartía*. Sin embargo, en lugar de identificar el antinomismo con el problema de la ley en el tiempo mesiánico, sigue en este punto a De la Potterie que lo asimila a una

revuelta contra el reino de Dios en los tiempos del fin (DE LA POTTERIE, 1956). Casi de manera contemporánea, Betz propone pensar al *katéchon* como una fuerza que retiene benignamente (coincidiendo con el Imperio romano) y que, por lo tanto, debe distinguirse y analizarse de manera independiente del problema del *ánomos* a quien identifica con el Anticristo (BETZ, 1962-1963). Sirard, por el contrario, piensa en el *katéchon* como una fuerza hostil a los Tesalonicenses y propone traducir *katéchô* no como “retener” en el sentido de *koloúô* (impedir) sino más bien de “conservar cerca de uno”.

Aunque Sirard reconoce que el matiz de “retardar” se desarrolla muy tempranamente, sostiene que esta connotación no se encuentra en los otros dieciséis textos del *Nuevo Testamento* donde aparece el verbo *katéchô* (SIRARD, 1963). Poco después, Charles Giblyn en su célebre investigación sobre esta cuestión, confronta las posiciones de Freese, Coppens y Andriessen aduciendo que el impersonal *katéchon* y el personal *katéchôn* están situados en el presente y la apostasía en el futuro, un aspecto lógico que, según Giblyn, no tienen en cuenta las interpretaciones que hacen coincidir temporalmente al *katéchôn* con la apostasía.

Para este autor, el verbo *katéchô* expresa algún tipo de amenaza a la fe que se estaría produciendo en Tesalónica y el *katéchôn* sería entonces alguna figura personal que el Apóstol no quiere nombrar y que por lo tanto deja en un nivel simbólico. Aduce además que Pablo no podría haberla nombrado aunque hubiese querido puesto que no estaba informado sobre la situación exacta que se estaba viviendo en Tesalónica pero quizá, conjetura Giblyn, se trataría de falsos profetas de tipo pagano-dionisiaco y de su líder. Como prueba, este autor recuerda que el verbo *katechein* se usaba en el culto a Dionisio y que, por lo tanto, debía tener una connotación negativa para Pablo (GIBLIN, 1967).

Tres años más tarde, Coppens volvió a defender con fuerza su tesis de los años sesenta acerca de la identificación separada del *katéchon* con la apostasía general y el *katéchôn* con el Anticristo (COPPENS, 1970) aunque el campo de investigación no encontraría nuevo impulso hasta la aparición de la tesis de W. Trilling que identificó al *katéchon* con la paciencia de Dios y al *katéchôn* con Dios mismo (TRILLING, 1972). Sin embargo, como ha sido observado, esta interpretación no puede dar cuenta, para empezar, de por qué Pablo hablaría de Dios a la vez en neutro y en masculino.

Será Francisco Marín el primero en señalar que en el *Nuevo Testamento* no aparece el Anticristo en singular sino en plural (anticristos) e insistirá en que el “hijo de la perdición” se inspira en *Daniel* 11, 36. Propondrá asimismo identificar al *katéchon* y al *katéchôn* con una misma realidad coincidente con Dios mismo que impone límites a la impiedad. A su vez, el impío no sería un persona individual sino la versión apocalíptica del pecador (MARIN, 1976). Un año después, M. Barnouin propondrá nuevos argumentos filológicos para traducir el verbo *katéchô* como “conservar consigo”. Sin embargo, este investigador renunciará a encontrar una identidad para el *katéchon* (BARNOUIN, 1977).

La identificación propuesta por Marín será desautorizada por Coppens al comienzo de los años ochenta del siglo pasado dada la falta de pruebas textuales que la apoyen. Al mismo tiempo, acusará a Barnouin de oscurecer más aún un texto de por sí ya enigmático (COPPENS, 1980, p. 345-348). Más recientemente, Sbaffoni ha retomado la antigua interpretación que identifica al *katéchon* con el Imperio romano y al *katechôn* con el emperador (SBAFFONI, 1992, p. 79). Por otra parte, el importante estudio de Lietaert Peerbolte rechaza, sin demasiados fundamentos, toda identificación política o mitológica del *katéchon* y concluye con el carácter supuestamente vago y pseudoepigráfico del *katéchon* (LIETAERT PEERBOLTE, 1996).

El reciente y estimulante libro de Badilita, por otra parte, trata de defender la idea de la existencia de una suerte de “intoxicación de redes” donde en la espera milenarista, el *katéchon* y el *ánomos* no tendrían ningún referente concreto por parte del Apóstol sino que reflejarían todo un abanico simbólico posible (una infinidad de referentes virtuales) entre los oyentes (BADILITA, 2005, p. 51-60). Más allá de las controversias tal vez insolubles que han planteado los estudiosos desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, la única vía de interpretación que es claramente inadmisibles es la que niega el carácter político del problema del *katéchon* y del *ánomos*. Dado que ambas figuras se insertan en un contexto apocalíptico y la apocalíptica es un fenómeno político de primer orden, estamos indudablemente en presencia de un problema teológico-político en el sentido más propio del término.

UN RETORNO A LOS USOS CONTEMPORANEOS DEL *KATECHON*: GIORGIO AGAMBEN Y SLAVOJ ŽIŽEK.

Como es posible constatar, la tesis agambeniana se diferencia, al mismo tiempo, de las interpretaciones de los Padres de la Iglesia como de la filología bíblica moderna. Por un lado, a diferencia de las propuestas de la patrística (y, por añadidura, de la interpretación de Cacciari deudora de aquélla), sostiene que Pablo de Tarso fue el impulsor de un mesianismo judío radical que propugnaba un advenimiento inmediato de los tiempos finales. En este sentido, el *katéchon* representa, en última instancia, a cualquier poder constituido, independientemente de las identificaciones históricas concretas, que tienda a ser un obstáculo para el advenimiento de la segunda *parousía*. Desde este punto de vista, el *katéchon* no puede, según Agamben y a diferencia de Cacciari, cumplir ninguna función positiva puesto que la novedad paulina trae consigo la puesta en entredicho de la legitimidad de cualquier poder constituido (ya sea éste espiritual o temporal).

Por otro lado, Agamben coincide con la filología bíblica en la necesidad de buscar una interpretación del *katéchon* dentro del corpus paulino y en sus propios términos en tanto y en cuanto se trata de una noción de corte netamente político. No obstante, a diferencia de la perspectiva exclusivamente filológica, Agamben abocará por adscribir el problema del *katéchon* a la desactivación del carácter operativo de la Ley propio del mesianismo genuinamente judío al que pertenecería Pablo y que, en última instancia, no resultaría plenamente reconocido en los estudios bíblicos que abordaron previamente la cuestión. De allí la fuerza innovadora de la exégesis de Jacob Taubes que es rechazada por Cacciari quien acentúa, por el contrario, los rasgos más cristianizantes de las lecturas de los textos paulinos.

En este panorama encuentra su punto de articulación la lectura de Pablo llevada adelante por Slavoj Žižek. Su indagación también toma como punto de partida el problema político de la Ley y, más precisamente, cómo se puede tornar posible pasar de la hipérbole del superyó de la Ley al amor propiamente dicho como otra forma de la Ley. Žižek recurre, en este punto, a una aguda lectura del libro de Agamben dedicado al mesianismo paulino y advierte que el objetivo del filósofo italiano no está colocado en el fin de los tiempos sino en el tiempo condensado para llegar al final de los tiempos, es decir, el denominado “tiempo que resta”.

Sin embargo, Žižek introduce un matiz cuando se pregunta, si la filosofía agambeniana del resto anti-universalista no puede ser leída, paradójicamente, bajo un prisma hegeliano:

¿Y si la crítica verdaderamente radical de la Ley equivaliera a su apertura, a un uso que esté más allá de todo sistema de leyes? Más aún, cuando Agamben introduce la tríada del Todo, la Parte y el Resto, ¿no estaría siguiendo acaso la paradoja hegeliana de un género que tiene una sola especie, ya que las demás especies son el género mismo? El Resto no es otra cosa que el elemento excesivo que da cuerpo al género mismo, la “determinación reflexiva” hegeliana bajo cuya forma el género se encuentra dentro de su especie (ŽIŽEK, 2003, p. 108).

Como puede verse, según la posición hegeliana que adopta Žižek, la dimensión mesiánica no universal, la no coincidencia de cada elemento particular consigo mismo que Agamben busca en la propuesta paulina, podría retraducirse como una nueva postulación de la lógica del significante según la cual la universalidad adquiere existencia real en un elemento particular en la medida en que éste no puede alcanzar su propia identidad. De allí que Žižek pueda afirmar que, en este escenario, “el agente singular de la universalidad radical es el Resto mismo, ese que no tiene lugar propio en la universalidad oficial fundada en la excepción” (ŽIŽEK, 2003, p. 109). En este sentido, la “universalidad radical” paulina puede leerse, según Žižek, a partir del Resto entendido precisamente como diferencia absoluta, como la Diferencia pura como tal. De esta forma, “el advenimiento de la Nueva Alianza no es, entonces, sencillamente un nuevo orden que deja atrás la antigua Ley, sino el cenit nietzscheano, el momento de la división en dos, de la diferencia mínima, invisible, que separa el exceso de la Ley misma del Amor más allá de la Ley” (ŽIŽEK, 2003, p. 110).

Ciertamente, Agamben tiene una alusión a la filosofía hegeliana cuando concibe la relación de Pablo con la Ley a través de concepto de “superación” (*Aufhebung*), de abolir algo para elevarlo a una instancia superior. Por ello Žižek coincide con Agamben en este punto al considerar que “el amor paulino no es la cancelación o la negación destructiva de la Ley, sino que es su consumación en el sentido de su abolición” (ŽIŽEK, 2003, p. 112). Ahora bien, para Žižek que la ley quede abolida mediante su suspensión, supone un momento subordinado de una unidad real más elevada.

En consecuencia, Žižek sostiene que resulta imposible preguntarse sobre el momento en el que el tiempo corriente quedará atrapado en la espiral mesiánica. En palabras del filósofo:

No es posible deducir el advenimiento del tiempo mesiánico mediante un análisis objetivo del proceso histórico. En última instancia, el tiempo mesiánico representa la intrusión de la subjetividad irreductible en el proceso histórico objetivo; lo cual significa que las cosas pueden tomar un giro mesiánico, el tiempo puede ponerse denso en cualquier momento (ŽIŽEK, 2003, p. 134).

Si se adopta la posición del mesianismo paulino radical, hay que asumir entonces, dirá Žižek, que el esperado Mesías ya llegó y que, por lo tanto, la tarea política de nuestro tiempo implicará estar a la altura del Acontecimiento y poder vivir sus consecuencias. Y, en este punto, quizá existe otra divergencia entre los filósofos aquí analizados. Puesto que si para Agamben, la profanación es una vía política de acceso a la desacralización de cuanto la oikonomia institucional de la burocracia estatal ha retirado al uso de los hombres, en cambio, para Žižek el mesías mismo constituye ya la profanación de la divinidad. Así puede preguntarse Žižek: “¿qué ocurre si, a diferencia de otras religiones que sólo pueden ser profanadas por los hombres, en el cristianismo Dios se profana a sí mismo?” (ŽIŽEK, 2012, p. 988). En este punto, la encarnación misma se transforma en el proceso por el cual la profanación de lo sagrado es colocada en el centro mismo de la acción de “desobra” propia del Dios cristiano.

Llegados a este punto, podemos ver cómo las valoraciones del *katechon* y su misterio escatológico esconden una polémica subyacente sobre la política de los tiempos contemporáneos. Para Cacciari el *katéchon* conlleva una fuerza positiva que debería proveer un freno para la anomia de una economía global desencadenada. En el caso de Žižek, su valoración del cristianismo a partir de las fuentes hegelianas propone, en contrapunto con Agamben, la posibilidad de un mesianismo paulino universalista pero constituido a partir del Resto como diferencia absoluta en tanto y en cuanto el cristianismo es concebido como el operador de su propia profanación immanente.

Para Agamben, su concepción del mesianismo paulino, que no deja de tener ecos hegelianos en la valoración del problema de la Ley, se sitúa no obstante más allá de toda dialéctica y la raigambre benjaminiana es convocada para pensar un

Reino mesiánico de la desobra. En todos los casos, no obstante, la concepción schmittiana de un *katéchon* como Imperio constituido es rechazada por los tres filósofos. En palabras de Agamben: “la teoría schmittiana, que funda la política en un poder que frena, no tiene ninguna base en Pablo para quien el *katéchon* no es sino uno de los elementos del drama escatológico y no puede ser extrapolado de éste” (AGAMBEN, 2013, p. 25).

Mediante el análisis de algunas fuentes patrísticas y las aportaciones de la filología contemporánea hemos querido mostrar, justamente, la originalidad de la posición agambeniana en su retorno a un mesianismo paulino pensado a partir de sus fundamentos judaicos y, por lo tanto, en divergencia con las interpretaciones cristianizantes posteriores. En este sentido, el debate sigue en pie para la comprensión del mesianismo judeo-cristiano frente a la secularización moderna de la *oikonomia* teológica bajo la forma de la administración total cuya genealogía debería conducirnos a repensar las categorías con las cuales abordamos el suelo cambiante de la política de nuestro tiempo.

REFERENCIAS

ADSON DE MONTIER-EN-DER. **De orto et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependunt**. Turnhout: Brepols, 1976.

AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. Un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

_____. **Il Regno e la Gloria**. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

_____. **Il mistero del male**. Benedetto XVI e la fine dei tempi. Roma-Bari: Laterza, 2013.

_____. **Stasis**. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

AGUSTIN DE HIPONA. **De Civitate Dei**. Turnhout: Brepols, 1955.

AMBROSIAS. IN EPISTOLAM PAULI AD THESSALONICENSES SECUNDAM. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologia Latina**. Paris: Excudebat Migne, 1844-1855. v. 17

ANDRIESEN, Dom Paul. **Celui qui retient la venue du Seigneur**. Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie deel een en twintig. Nijmegen: Desclée de Brouwer, 1960.

BADILITA, Christian. **Métamorphoses de l'Antéchrist chez les Pères de l'Église**. Paris: Beauchesne, 2005.

BARNOUIN, M. Les problèmes de traduction concernant II Thess, II, 6-7. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 23, p. 482-498, 1977.

BETZ, O. Der Katéchon. **New Testament Studies**, Cambridge, v. 9, p. 276-291, 1962-1963.

CACCIARI, Massimo. Razionalità e irrazionalità nella critica del politico in Deleuze e Foucault. **Aut-Aut**, Milano, n. 161, p. 119-133, sept./oct. 1977.

CACCIARI, Massimo, **El poder que frena**. Ensayo de teología política. Traducción de María Teresa D'Meza Pérez y Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

CALVINO, Juan. **Commentaires sur le Nouveau Testament, tome septième, Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon**. Marne-La-Valée: Editions Farel, 1991.

CAQUOT, André. Sur les quatre bêtes et le Fils d'homme (Daniel 7). **Semitica**, Paris, v. 11, p. 37-71, 1967.

CARLSON, David. Vengeance and Angelic Mediation in 'Testament of Moses' 9 and 10. **Journal of Biblical Literature**, Philadelphia, v. 101, p. 85-95, 1982.

CAROZZI, Claude. **Weltuntergang und Seelenheil**. Apokalyptische Visionen im Mittelalter. Frankfurt am Main: Fischer, 1996.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben**. Una arqueología de la potencia. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2008.

CHASTEL, André. Art et religion dans la Renaissance. **Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance**, Paris, v. 7, p. 20-37, 1945.

COPPENS, Joseph. Les deux obstacles au retour glorieux du Sauveur. **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, Leuven, v. 3-4, p. 383-389, 1970.

_____. Le Katechon et le Katechôn: Derniers Obstacles à la Parousie du Seigneur Jésus. In: LAMBRECHT, Jan (org.). **L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament**. Leuven: Peeters, 1980, p. 345-348.

CULLMANN, Oscar. Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katéchon de II Thess. 2, 6-7. **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, Paris, v. 16, p. 210-245, 1936.

DE LA POTTERIE, Ignace. Le péché, c'est l'iniquité. **Nouvelle Revue Théologique**, Paris, p. 785-797, 1956.

DEMPF, Alois. **Sacrum Imperium**. Geschichts –und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München: Oldenberg, 1962.

EMMERSON, Richard. Antichrist as Anti-Saint: The Significance of Abbot Adso's Libellus de Antichristo. **American Benedictine Review, Richardton**, v. 30, p. 175-190, 1979.

FLUSSER, David. The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran. **Immanuel**, Tel-Aviv, v. 10, p. 31-37, 1980.

FREESE, N. To katéchon und o katechôn (II Thess., II, 6-7). **Theologische Studien und Kritiken**, Leipzig, v. 93, p. 73-77, 1920-1921.

GALINDO HERVAS, Alfonso. **Política y mesianismo**. Giorgio Agamben. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

GAZZOLO, Tommaso; MARCHETTONI, Leonardo. **Il potere che frena**. Saggi di teologia política in dialogo con Massimo Cacciari. Roma: Aracne, 2015.

GIBLIN, Charles. **The Threat to Faith**. An exegetical and theological re-examination of 2 Thessalonians 2. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967.

HAYMO DE HALBERSTADT. IN EPISTOLAM II AD THESSALONICENSES. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologiae Latinae**, Paris: Excudebat Migne, 1844-1856. v. 117

HEADLEY, John. **Tommaso Campanella and the Transformation of the World**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

IRENEO DE LION. **Adversus Haereses**. Edición de Adelin Rousseau, Paris: Cerf, 1969.

JERONIMO. Epistola CXXI ad Algasiam. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologiae Latinae**. Paris: Excudebat Migne, 1844-1856 (a). v. 22.

JERONIMO. In Secundum Epistolam ad Thessalonicenses. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologiae Latinae**. Paris: Excudebat Migne, 1844-1856 (b). v. 30.

JEWETT, Robert. **The Thessalonian Correspondence**. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety. Philadelphia: Fortess Press, 1986.

JUAN CRISOSTOMO. In Epistolam Secundam ad Thessalonicenses Comentarius. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologiae Graecae**. Paris: Excudebat Migne, 1857-1866. v. 62.

JUAN DAMASCENO. In Epistolam A Thessalonicenses II. In: MIGNE, Jacques-Paul, **Patrologiae Graecae.**, Paris: Excudebat Migne, 1857-1866. v. 95.

KLAUSNER, Joseph. **The Messianic Idea in Israel.** From its Beginning to the Completion of the Mishnah. New York: The Macmillan Company, 1955.

KREYHER, Johannes. **Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum.** Berlin: Gärtner, 1887.

LACTANCIO. Divinarum Institutionum. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologia Latina.**, Paris: Excudebat Migne, 1844-1855. v. 6.

LIETAERT PEERBOLTE, Lambertus. **The Antecedents of the Antichrist.** A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996.

LOPEZ, Gregorio. **Tratado del Apocalypsi.** Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1787 (sobre manuscrito del siglo XVI).

MALHERBE, Abraham. **The Letters to the Thessalonians.** New Haven-London: Yale University Press, 2008.

MARIN, Francisco. Pequeña Apocalipsis de 2 Tes. 2, 3-12. **Estudios Eclesiásticos**, Comillas, v. 51, p. 29-56, 1976.

NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt. **Novum Testamentum Graece.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

PALAUER, Wolfgang. Hobbes and the *katéchon*: the secularisation of sacrificial Christianity. Contagion. **Journal of Violence, Mimesis and Culture**, Michigan, v. 2, p. 57-74, 1995.

PASCHOUD, François. **Roma a eterna.** Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions, Neuchâtel: Institut suisse de Rome, 1967.

PEREZ FERNANDEZ, Miguel. **Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense.** Navarra: Verbo Divino, 1981.

PETERSON, Erik. Die Einholung des Kyrios. **Zeitschrift für systematische Theologie**, Berlin, v. 7, p. 682-702, 1930.

_____. **Theologische Traktate.** Würzburg: Echter Verlag, 1994.

POTESTA, Gian Luca; RIZZI, Marco. **L'Anticristo, il nemico dei tempi finali.** Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, 2005.

ROBINSON, James (ed.). **The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex II.** Leiden: Brill, 1974.

- SACKUR, Ernst. **Sibyllinische Texte und Forschungen**. Halle: Max Niemeyer, 1898.
- SBAFFONI, Fausto. **Testi sull'Anticristo, secoli I-II**. Firenze: Nardoni, 1992.
- SCHMITT, Carl. **Die Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum**. Berlin: Duncker & Humblot, 1997 (1950a).
- SCHOLEM, Gershom. **The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality**. New York: Schocken Books, 1971.
- SIRARD, L. La parousie de l'Antéchrist, 2 Thess 2, 3-9. **Analecta Biblica**, Roma, v. 17-18, p. 89-100, 1963.
- TAUBES, Jacob. **Die politische Theologie des Paulus**. München: Wilhelm Fink Verlag, 1995.
- TERTULIANO. **Adversus Marcionem**. Turnhout: Brepols, 1954 (a).
- _____. **De Resurrectione Mortuorum**. Turnhout: Brepols, 1954 (b).
- _____. **Apologeticum**. Turnhout: Brepols, 1954 (c).
- TRILLING, Wolfgang. **Untersuchungen. Zum Zweiten Thessalonicherbrief**. Leipzig: Benno Verlag, 1972.
- VASOLI, Cesare. **Profecia e ragione**. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento. Nápoles: Morano, 1974.
- WALAFREDO ESTRABON. Glossa Ordinaria. Espistola II ad Thessalonicenses. In: MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologiae Latinae**, Paris: Excudebat Migne, 1844-1856. v. 114.
- WENGST, Klaus. **Pax romana**. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrung und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München: Kaiser, 1986.
- ŽIŽEK, Slavoj. **The Puppet and the Dwarf**. The Perverse Core of Christianity. Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Less than nothing**. Hegel and the shadow of dialectical materialism. London-New York: Verso Books, 2012.

Artigo recebido em: 27/09/2016

Artigo aprovado em: 06/10/2016