

LA LEGALIDAD CRISTIANA EN CLAVE TEOLÓGICO POLÍTICA: UNA APROXIMACIÓN AL CONCEPTO PAULINO DE *KATECHON*

Por RAMIRO DILLON*

«Den dürren Stab in Priesters Hand hat
er geschmückt mit frischem Grün»¹

1. Introducción

Estas páginas son, como dice el título, una aproximación al concepto paulino de *katechon*. Para ello he recurrido a un muy interesante trabajo titulado *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*², del filósofo griego Panagiotis Christias. El asunto que aborda el trabajo de Christias es amplísimo, pues se ocupa de aquella connivencia más o menos velada que existe entre la teología de San Pablo y la filosofía de Platón. Obviamente, son muchísimos los tópicos que se relacionan y distinguen, y que nuestro autor administra con científica fluidez. En particular, y con la intención de seguir una metodología que acote el asunto según el ámbito de estudio particular, me abocaré a un problema específicamente jurídico: la legalidad y la legitimidad.

No es mi intención disecar una investigación tan interesante por el análisis de problemas estancos. Entiendo, pues, que la luz a través de la cual se enfocará esta lectura, específicamente jurídica, no queda solo allí sino que transgrede los grados de conocimiento positivos topándose con la teología, la filosofía y la política. Pero la prudencia científica me obliga a trabajar dentro de mi ámbito, sin perjuicio de las

* Universidad de Mendoza.

1. Richard WAGNER, *Tannhäuser*, Acto III, *coro de los peregrinos*: «[El Señor] hizo florecer nuevo verdor/en el reseco báculo del sacerdote» (la traducción es mía).

2. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*, Paris, Vrin, 2014. El libro no tiene aún traducción al castellano.

esporádicas tangentes que puedan aparecer y de los caminos más o menos ajenos a lo jurídico que vayan surgiendo.

En definitiva, haré un seguimiento crítico del texto de Christias aprovechando la línea de investigación propuesta, sin perjuicio de las diferencias que pueda señalar en cada caso y a propósito de conclusiones singulares que esgrime el investigador griego. No pretendo, finalmente, alcanzar instancias fijas sino, más bien, presentar caminos de indagación para futuros estudios específicos.

2. La legalidad de una Nueva Alianza

El cuerpo dogmático paulino es específicamente distinto de la teología judía anterior³. Sus cartas hacen constante referencia a la ley en sentido negativo, refiriéndose al mandamiento positivo judío. Cristo es el nuevo legislador, y si bien el cristianismo no resulta una realidad contraria a la tradición hebrea –de la que surge y recibe sus antecedentes–, aparece en la historia como una religión específicamente distinta. El prólogo de San Juan refiere a Cristo con el concepto griego *Logos*, y eso parece tomar San Pablo y hacer suyo al enseñar que, con Cristo –nombre propio de raíz griega–, nació un orden nuevo. Existe una nueva ordenación teológica y específicamente salvífica para el hombre. El mismo Dios recreó un nuevo *nomos*.

El nacimiento del Salvador dio inicio a un ciclo particular, análogo al ciclo judío, pero que abarca ahora el tiempo que va ya no de Adán a la Encarnación, sino

3. No se me escapa que el propio Panagiotis CHRISTIAS, *Ibid.*, pp. 10 y ss. alude a un posible vínculo teológico-legislativo entre Pablo y Moisés a propósito de una serie de seminarios dictados por Jacob TAUBES en febrero de 1987 en Heilderberg que fueran luego editados con el título *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007. En él Taubes intenta presentar una continuidad entre el judaísmo natal de Pablo y su prédica cristiana, de modo que pueda entenderse que el cristianismo paulino es un modo de judaísmo para la diáspora gentil, sin romper absolutamente con la herencia judía. En la misma línea puede consultarse, entre otras publicaciones, de Antonio PIÑEIRO, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Madrid, Trotta, 2015; como asimismo la conferencia dada en la Gran Logia de España presentando el mismo libro (en: <https://www.youtube.com/watch?v=RCGGUZuJgDA>). Sin perjuicio de la mención a esta singular tesis que levanta Christias, su obra sin embargo parte de una diferencia específica entre el pensamiento paulino y la tradición hebrea; diferencia significada precisamente en una fuente griega que le imprime carácter y la vuelve singular en la continuidad de la expectativa mesiánica rechazada por el judaísmo. No hay reconciliación entre el judaísmo anticristiano al que alude y combate continuamente Pablo y la doctrina surgida de sus epístolas (véase, entre muchísimos otros pasajes, *Gál.*, IV: 22-31). Por otro lado, todo aquél esfuerzo exegético –surgido hace no más de cincuenta años–, precisa negar, según afirman sus mismos representantes, un hecho objetivo e incontrovertible de la vida de San Pablo: su conversión.

de la Encarnación a la Parusía o Segunda Venida. La singularidad de este nuevo orden histórico-religioso se nutre de una nueva formulación dogmática y teológico-política. A diferencia del antecedente hebreo que diera pie a una fuente de revelación inmediata entre Dios y su pueblo para el surgimiento de una legislación preparatoria, esta nueva legalidad crística se valdrá de las fuentes de la tradición del amplio mundo mediterráneo y tomará de allí conceptos del pasado que transfiguran su sentido literal a uno nuevo, específicamente cristiano. El cristianismo se pensará a sí mismo no solo desde las fuentes hebreas sino principalmente desde la tradición greco latina. Esta última aportará conceptos originales para la inteligencia del nuevo ciclo. Entre ellos, recibe particular relevancia un término griego que San Pablo refiere a sus discípulos de Tesalónica: el *katechon*.

El nuevo orden cristiano, íntimamente histórico, vive de su referencia al origen, el *logos* encarnado, pero también en vistas a su fin, la *παρουσία* (*parousía*) o presencia relevadora definitiva de su Señor al fin de los tiempos.

Ahora bien, este nuevo escenario teológico es al mismo tiempo, como se dijo, histórico, y en él se enfrentan las fuerzas que operan por hacer presente esa manifestación y aquellas que buscan su derrota, al menos en este eón sideral que rige al ente móvil⁴. El bien y el mal son enemigos, es decir, son realidades que se explican entre sí, tanto que el cristianismo no deja de mirar a su enemigo para definirse a cada momento, según la misión que el tiempo histórico le pide cumplir: ésa parece ser la explicación de su itinerario dogmático a través de los siglos. Tal obligada relación con el enemigo impone reconocerlo y distinguirlo para poder combatirlo y definirse a sí mismo en la contrariedad de su doctrina. Pareciera incluso que, toda vez que el cristianismo histórico pretendió un indiferente ecumenismo con sus antiguos enemigos, no logró otra cosa que fortalecerlos y debilitarse él. Resuena de fondo la profética expresión de Carl Schmitt: «Der Feind ist unsere eigentliche Frage als Gestalt. Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen»⁵.

Es en ese teatro de hostilidades que la Revelación, a través de San Pablo⁶, se refiere al *κατεχων* (*katechon*) como a un obstáculo que retiene y retarda la victoria del enemigo traducida en la manifestación (*parusía*) no ya de Cristo sino del Anticristo.

La legalidad manifestativa del nuevo orden cristiano cumple por tanto una función positiva por la renovación de la fe judía y la transformación histórico-política de los pueblos a los que predicó su enseñanza, imprimiendo carácter a los institutos

4. Cfr. P. Alberto GARCÍA VIEYRA, O.P., *Los seis días de la creación*, Santa Fe, Centro de Estudios San Jerónimo, 1992, pp. 44-46.

5. Carl SCHMITT, *Glossarium*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 213: «El enemigo es una figura típica que cuestiona la nuestra. Nos acosará o le acosaremos nosotros hasta el fin» (la traducción es mía).

6. 2 Tes., II: 6.

de derecho romano que fundaron Europa. Pero cumple también la función negativa de obstaculizar el avance del Anticristo, que sin embargo un día triunfará del Cristianismo para reinar por un tiempo y ser luego definitivamente vencido por Cristo mismo, en las ultimidades del tiempo y el decurso material del mundo⁷.

El nuevo fundamento de legitimidad que Cristo impuso a la legalidad neotesamentaria imprime en ella una nota especialísima: su función no solo de anticipo y preparación sino de retención en la historia de la legalidad anticristica (*anomia*) que despliega su fuerza de descomposición del catolicismo como un trágico destino nacido de su desobediencia primera. El orden cristiano, no solo dogmático sino también político, no puede desoír tampoco su destino katejónico, pero tiene que pensarlo y nombrarlo cada vez, en la particularidad histórica del tiempo en que toca ponerlo en juego.

3. «¿Quien es Platón sino Moisés hablando griego?»⁸

La nueva alianza forjada desde la Encarnación de Cristo supuso también una nueva legislación. La economía de la nueva salvación se expresó en una legalidad renovada desde su tradición con el orden viejo, ya caduco.

En su epístola a los Romanos, San Pablo es taxativo sobre la necesidad de refundar la legalidad desde la nueva economía nacida el Domingo de Pascua. Pues la justicia, o justificación, ya no admiten la observancia preceptiva de las normas hebreas. Ellas no solo han perdido esa eficacia temporal sino que incluso serán nocivas a la inteligencia del nuevo orden instaurado por el mismo Cristo. Él es la Ley fundamental (*das Grundgesetz*) y sobre ella se constituirá una nueva economía, es decir, un nuevo pronunciamiento dogmático legislativo que hunde su legitimidad en la persona del Redentor más bien que en el cumplimiento positivo de los preceptos de la tradición mosaica. Ley y Justicia son, en San Pablo, términos que él mismo opone, no porque los entienda contrarios de suyo, sino para exhibir pedagógicamente que a aquella ley sucedió en el tiempo una nueva que, necesariamente, debía derogar la anterior, sin anularla.

Y viene aquí el novedoso escándalo para tiempos del Apóstol: este nuevo orden teológico fundado en la fe, se valdrá para su expresión legal de motivos no solo de su antecedente judío (que más bien abandona), sino del aporte integral de dicha tradición y la filosofía del orbe gentil que, recordemos, nunca fue en términos

7. *Apoc.*, XII: 14; XX: 3, 7.

8. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, Libro I, cap. XXII, en Jacques MIGNE, *Patrologiae. Series graeca*, tomo VIII, Paris, Migne (edit.), 1857, p. 895. El texto original reza: «Quid enim est Plato, nisi Moyses Attice loquens?», expresión que Clemente atribuye al filósofo neopitagórico Numenio el Sirio.

científicos modernos un saber secularizado, sino en todos los casos y a propósito de todos los tópicos, una filosofía religiosa; es decir, verdadera metafísica.

En tal sentido, dirá el Apóstol de Tarso:

«Mas ahora, aparte de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los Profetas: justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen –pues no hay distinción alguna, ya que todos han pecado y están privados de la gloria de Dios–, justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es por Cristo Jesús, a quien Dios usó como instrumento de propiciación, por medio de la fe en su sangre, para que aparezca la justicia suya [...] para manifestar su justicia en el tiempo actual, a fin de que sea Él mismo justo y justificador del que tiene fe en Jesús. [...] En conclusión decimos, pues, que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley. ¿Acaso Dios es sólo el Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles; puesto que uno mismo es el Dios que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe. ¿Anulamos entonces la Ley por la fe? De ninguna manera; antes bien, confirmamos la ley»⁹.

Por su parte, Panagiotis Christias encuentra este punto de inflexión entre la tradición mosaica y la nueva legalidad paulina en la imagen del injerto, que trae el pasaje de la misma epístola a los Romanos, capítulo 11, versículos 13-14¹⁰. Señala con astucia Christias que, en realidad, la imagen paulina exhibe más bien una ruptura con el antiguo Israel que una idea de continuidad, por más esfuerzo apostólico que intente la prédica. Y es que la raíz –que vendría a significar la herencia judía– no es la causa de la fertilidad y lozanía del olivo, sino la calidad del injerto. El injerto es la tradición gentil, que sobreviene a la vida del olivo y lo renueva. La nueva teología política de Pablo, dirá Christias, se expresa en esta imagen «contra naturam» del injerto que hace nuevo el olivo viejo.

La tradición griega, particularmente la filosofía de Platón, será esta nueva cosmovisión fundante de un orden específicamente cristiano. Las fuentes de la nueva

⁹ *Rom.*, III, 21-31. La traducción es de Mons. Juan STRAUBINGER en *La Santa Biblia*, La Plata, Fundación La Plata, 2001, pp. 205-206.

¹⁰ Cfr. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 12. Se refiere al siguiente pasaje: «A vosotros, pues, los gentiles, lo digo –en tanto que soy yo apóstol de los gentiles, honro mi ministerio– por si acaso puedo provocar a celos a los de mi carne y salvar a algunos de ellos. Pues si su repudio es reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión sino vida de entre muertos? Que si las primicias son santas, también lo es la masa; y si la raíz es santa, también lo son las ramas. Y si algunas de las ramas fueron desgajadas, y tú siendo acebuche, has sido ingerido en ellas, y hecho partícipe con ellas de la raíz y de a grosura del olivo, no te engrías contra las ramas; que si te engrías sábetes que no eres tú quien sostienes la raíz, sino la raíz a ti».

economía dogmática paulina, que será luego base de la construcción teológica del catolicismo, se hallan en este hecho nuevo: asumir toda la tradición del mundo mediterráneo y en especial la filosofía griega para redefinir una nueva legalidad teológico-política acorde a la nueva legitimidad nacida con Cristo.

Los tópicos platónicos casarán con la tradición hebrea en la nueva economía dogmática paulina, que llevará a la plenitud el movimiento helénico incluso anterior a Cristo¹¹ que comenzara a barruntar esta relación unitiva entre ambas fuentes de la sabiduría: una revelada, la otra esforzadamente columbrada por la razón y subordinada a aquélla. Con razón dirá Christias que el cristianismo de la época de Pablo no fue la única ni más poderosa de las corrientes filosóficas que prometieran la salvación¹².

San Pablo predica un nuevo ciclo, que se inicia con la Encarnación y que mira a las ultimidades al igual que el ciclo pasado miró la Primera Venida desde la creación del mundo y la intervención de Dios sobre un pueblo elegido para prepararla. Pero esta nueva redefinición del orden teológico tendrá, señala Christias, elementos nuevos que provienen de la tradición filosófica platónica: la idea de excelencia como un orden espiritual interior y no extrínseco —como predicara la religión órfica—, la idea de juicio temporal, la salvación como instancia individual independientemente de la pertenencia a un «pueblo elegido», la noción de fin de la historia y juicio retributivo y, lo más importante, la expectativa de una parusía al final de los tiempos, parusía que es más bien una presencia accidental en el aquí y ahora del suceso temporal¹³.

El relato platónico de Er¹⁴ hace decir a Christias que la noción de juicio divino se vincula con los órdenes del alma en los cuales Platón modela tipos de vida, entre los que prevalece la opción por la filosofía como un camino que propone e impone una opción frente al mundo y la sociedad civil; opción fundamental que estará siempre sujeta a un proceso de conversión al bien¹⁵.

Esto haría que los mismos receptores del mensaje paulino tengan una capacidad mayor que el hombre simple del tiempo de Cristo, al cual se dirige éste mediante simples parábolas. En efecto, San Pablo articula directamente los nuevos cánones del cristianismo en forma expresa dirigiéndose, como él mismo deja sentado, ya no a simples judíos sino a verdaderos iniciados. Esta sabiduría «predicada entre los perfectos», que no comprenden los «dominadores de este mundo» sino aquellos

11. Como se advierte de la traducción al griego de la Sagrada Escritura encomendada en el s. III a. C. a los «setenta sabios» judíos, versión conocida como «Septuaginta».

12. Cfr. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 20.

13. Cfr. *Ibid.*, pp. 27-37.

14. Cfr. PLATON, *Republica*, X 614b-621d.

15. Cfr. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., pp. 37-49.

«predestinados» que alcanzan este conocimiento «misterioso y secreto»¹⁶, proviene ineluctablemente de la fuente griega, concluirá Christias¹⁷.

El componente teológico político surge aquí, donde la mirada platónica hace su aporte vista la noción de virtud que, según nuestro autor, se distingue según provenga de la ciudad o de la filosofía. La retribución futura dependerá de ello, nada menos¹⁸.

Al presentar la filosofía griega como un recurso no solo estratégico sino también indispensable para la formación del dogma cristiano, nuestro autor se enfrenta con un problema muy interesante: el de la comunicación cultural entre la filosofía griega y el cristianismo. Christias recurre a la literatura de San Ireneo de Lyon para descubrir estos antecedentes en la noción de parusía como una recapitulación que completa el camino del espíritu hacia una unidad eclesial inclusiva de la comunidad gentil¹⁹, y ello es efectivamente así. Sin embargo, la conexión entre filosofía y Revelación será un paradigma fundamental de otro teólogo y padre de la Iglesia: Clemente de Alejandría.

Como advierte el filósofo Juan José Sanguinetti: «Clemente presentó, diríamos por primera vez en el pensamiento²⁰, los trazos esenciales de una filosofía de la historia que es también una teología de la historia, bajo la eficaz intuición del propósito educador del Logos encarnado, que ejerce con la Redención la Providencia divina, es decir el cuidado que tiene Dios por su criatura humana»²¹.

16. I *Cor.*, II: 6-8.

17. Cfr. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 51.

18. *Ibid.*, p. 57.

19. *Ibid.*, p. 34.

20. La mención a Clemente como principal referente de esta escuela no hace justicia, sin embargo, al hecho de que sea el primero. Los llamados «Apologistas griegos» del siglo II (Cuadrato, Aristides de Atenas, Aristón de Pella, San Justino, Taciano el Sirio, Atenágoras de Atenas, Teófilo de Antioquía y Melitón de Sardes, entre otros), serán los padres de esta corriente original que pone al cristianismo en vínculo con la filosofía griega. Y serán apologistas no solo en el plano científico –contra gnósticos, paganos y judíos–, sino también en el plano político, donde se esforzarán por recurrir al emperador de su tiempo (Adriano o Marco Aurelio, según el caso), para demostrar que el cristianismo es la única religión que hace a sus fieles verdaderos y leales siervos de Roma. Es muy interesante este aspecto político en los primeros Padres de la Iglesia, que atendieron no solo al error dogmático sino al poder temporal en busca de protección para la nueva religión destinada a ser, con el correr de los siglos, religión oficial del Imperio (Cfr. Johannes QUASTEN, *Patrología*, tomo I, Madrid, BAC, 1978, pp. 187-249).

21. Juan José SANGUINETTI, «La inculturación cristiana en la filosofía griega de Clemente Alejandrino», en AA.VV., *Die Weite des Mysteriums, Christliche Identität im Dialog*, Fribourg, K. Krämer y A. Paus, Herder, 2000, pp. 316-352.

En tal sentido, dirá Clemente alejandrino: «Todos los pueblos, sea que se extiendan en las regiones del Oriente o del Occidente, septentrional o meridional, todos tienen un solo e idéntico preconocimiento de Aquél que ha establecido su imperio, si es verdad que los efectos más universales de su actividad han invadido igualmente todas las cosas. Pero los griegos han hecho mucho más [...] Ellos lo conocían con verdad, pero sólo de modo confuso»²².

Y en otro lugar: «La filosofía ha sido dada a los griegos como un testamento propio de ellos, que pudiera servir de base para la filosofía cristiana»²³.

Superando en ello a sus contemporáneos Ireneo de Lyon y San Justino mártir, Clemente de Alejandría se empeñará en probar que incluso Platón, al idear sus *Leyes*, imitó al mismo Moisés, y que los griegos copiaron de los judíos las fuentes religiosas que trascendieron luego al credo cristiano, distintas de aquellas rechazadas como herejías gnósticas²⁴.

Así toma forma la teoría de la concausalidad subordinada, según la cual ambas fuentes, la Revelación y la filosofía griega, confluyen por la divinidad de su origen en la manifestación (parusía) de Cristo como punto hegemónico de la propedéutica divina en la historia de los hombres y su camino de conocimiento (gnosis) hacia el bien.

«Ciertamente –dirá Clemente–, Dios es la causa de todos los bienes, de unos principalmente, como del Antiguo y del Nuevo Testamento, de otros consecuentemente, como de la filosofía. Quizás también la filosofía haya sido dada primitivamente a los griegos antes de llamarles también a ellos mismos al Señor, ya que también la filosofía educaba a los griegos, al igual que la Ley a los hebreos, hacia Cristo. En verdad, la filosofía, abriendo camino, predispone al que luego es perfeccionado por Cristo»²⁵.

Lo que Panagiotis Christias señala en la teología de San Pablo es aquello mismo que Clemente de Alejandría invoca en un imaginario diálogo con Platón: «conozco a tus maestros –dirá–, aunque quieras ocultarlos. Aprendes la geometría de los egipcios, la astronomía de los babilonios, recibes sabios conjuros de los tracios y mucho te enseñaron los asirios; pero para las leyes, las que son verdaderas, y tu opinión sobre Dios te ayudaron los mismos hebreos»²⁶.

22. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, V *Stromata*, XIV, 133, 9 y 134, 1, citado en Juan José SANGUINETTI, «La inculturación cristiana», *op.cit.*, p. 322.

23. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, VI *Stromata*, VIII, 67, 1, citado en *Ibid.*, p. 324.

24. Cfr. Johannes QUASTEN, *Patrología*, cit., p. 328.

25. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, I *Stromata*, V, 28, 1-3, citado en Juan José SANGUINETTI, «La inculturación cristiana», *op.cit.*, p. 327.

26. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, libro VI, número 48, parágrafo 1, Madrid, Gredos, 1994.

La legalidad judía pre-cristiana se fundó en la preceptiva revelada y en las tradiciones sacerdotales del pueblo hebreo. En contacto con la fuente más pura de esa legalidad parusíaca, el genio de Platón barruntó en la oscuridad de su pagano universo conceptos que, en el futuro, integrarán el *corpus iuris* del cristianismo, encabezado por las epístolas paulinas. De él surgirán tópicos nuevos, aunque siempre vinculados a la persona de Cristo –igual que la verdadera legalidad judía–, que imprimirán carácter a la economía legal y a la teología política del cristianismo.

De entre ellos, uno de los principales será aquél concepto de *κατέχων* (*katechon*), que trae San Pablo en II Tesalonicenses, 2:3-8. El *katechon* será aquella misteriosa fuerza que retiene o retarda (*qui tenet*, dirá la traducción Vulgata) la venida del Anticristo, que precederá al triunfo final de Cristo en su Parusía triunfal al fin de los tiempos.

«Nadie os engañe en manera alguna, porque primero debe venir la apostasía y hacerse manifiesto el hombre de iniquidad, el hijo de la perdición; el adversario, el que se ensalza sobre todo lo que se llama Dios o sagrado, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios, ostentándose como si fuera Dios. ¿No os acordáis que estando yo todavía con vosotros os decía estas cosas? Y ahora ya sabéis qué es lo que le detiene para que su manifestación sea a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad ya está obrando ciertamente, sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene. Y entonces se hará manifiesto el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca y destruirá con la manifestación de su Parusía».

4. *Katechon* y *anomos*

El cristianismo inicia una legalidad fundada en la legitimidad sacrificial de Cristo, su referente hegemónico y piedra angular de un nuevo *nomos* teológico. Este nuevo ordenamiento, que es cósmico en general y político en particular, contiene tópicos o elementos propios surgidos, entre otras, de la tradición griega. Pero uno de los aspectos más singulares de esta nueva economía es que no solo integra un orden actual proyectado a un suceso futuro parusíaco, sino que incorpora también un factor nuevo, un tercer actor dentro del mismo cristianismo que cumple una función histórica y a la vez trascendente: retener el progresivo avance del anticristianismo y con ello la venida de su Anticristo.

El *katechon* cumple esta función, y sobre eso no hay dudas ya que así lo expresó el Apóstol en su carta. El problema es identificar ese obstáculo, ponerle un nombre propio.

Como señala Panagiotis Christias, existen en primer lugar las interpretaciones clásicas del *katechon* paulino, concebido tanto como un movimiento o una perso-

na: «aquello» o «aquél» que retiene la manifestación de la subversión anómica²⁷. Tertuliano, San Jerónimo y San Agustín entre los Padres latinos y San Juan Crisóstomo entre los griegos coinciden en atribuir al Imperio Romano la cualidad de *katechon*²⁸. El orden romano será no solo aquella fuerza que contiene sino que garantiza por medio de su institucionalidad legal la predicación del Evangelio. Esta predicación del evangelio a todo el mundo será sin duda un despliegue que instala una instancia *katejónica* en el mundo.

La importancia que la teología política de los primeros siglos, encarnada en Eusebio de Cesarea, dió a la figura del Emperador como un representante de Cristo en el mundo inspiró también una idea de Iglesia constantina; vale decir, una Iglesia que asume la autoridad espiritual de su misión a la vez que consagra en el poder temporal de un Emperador las instancias que operen políticamente para la defensa de la cristiandad. Y, por tanto, toda vez que la Iglesia abandone su carácter constante dejará de ser una verdadera instancia *katejónica*.

Con cita del filósofo italiano Massimo Cacciari, señalará Christias que toda la imagen triunfal de la Iglesia está fundada sobre esa participación necesaria como *katechon*, lo que le dará la impronta específica de ser una forma política auténtica, en términos de Carl Schmitt²⁹. Justamente del filósofo milanés citará Christias la dimensión negativa del *katechon*, ya que toda vez que se trate de una instancia que retenga la venida de la anomia anticristiana, por eso mismo retrasa también la venida de Cristo, que depende, desde una teología de la historia, del triunfo del Anticristo para hacerse patente. La inevitabilidad de la guerra es la causa de esta dimensión negativa del *katechon*, puesto que no habrá nacimiento de un orden nuevo sin una conflagración violenta que ponga en juego la apropiación de nuevos

27. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 100, dirá: «Le katechon est “ce qui retient l’Antéchrist” (τό κατέχων, quid detineat, was aufhält) ou “celui qui retient l’Antéchrist” (ὁ κατέχων, qui tenet, der aufhält)».

28. *Ibid.*, p. 67-72. Véase también la singular descripción que ofrece *Apoc.*, XIX: 11-21 sobre esta inevitable guerra «total» que antecederá al definitivo triunfo de Cristo Rey en la historia.

29. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 72. Cita de Massimo CACCIARI, *Dell’inizio*, Milano, Adelphi, 1990. La referencia a Carl SCHMITT y la «forma política católica» se halla en la obra del autor alemán *Catolicismo y forma política*, Buenos Aires, Areté, 2009. Es interesante que el griego recuerde aquella crítica schmittiana al pasaje del «gran inquisidor» de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov*, donde se identifica a Cristo mismo con la inmediatez religiosa prescindente de la institucionalidad político-teológica de la Iglesia. Cristo será el único *katechon* y la Iglesia el Anticristo que impide su manifestación por la economía burócrata de sus ministros, que culminan asesinando a su Señor por conservar la legalidad «demasiado humana» de sus preceptos.

espacios, dicho en términos schmittianos³⁰.

Pero en el recorrido arqueológico de este concepto, señalará Christias que la tradición vislumbrada detrás suyo no será tanto la hebrea sino la platónica, según se lee en los mitos escatológicos del *Gorgias* y *Er*, de *La República*. Toda la teología de la vida después de la muerte y su correlato judicial, dirá nuestro autor, se explica según el trato que Platón diera al alma y su destino meritorio conforme su paso por esta vida; noción que estaría lejos de emparentarse con el mundo judío³¹. Sólo la filosofía política griega, y particularmente la platónica, pueden iluminar el misterio³².

Y aquí es donde Christias expone su fórmula para interpretar al *katechon* desde esta óptica greco-cristiana: los hombres tendrán una conciencia común que les dictará la regla de adecuación de sus actos públicos a la razón. El pecado será actuar en contra de esa recta razón³³, la que supone un *plus* a la exigencia legal comunitaria; ella será un cuestionamiento moral superior a la legalidad civil, representativa de ese espíritu de la ley que funda sus raíces ya no en la obra exterior, sino en una legitimidad más íntima, vinculada a una actividad moral discursiva. El *katechon* representará esa fuente de legitimidad racional que permanece detrás de la fuerza imperativa de la norma legal³⁴.

La lógica apóstata y la lógica tiránica se encuentran, pues ambas son resultado de la discordia, la guerra civil, la *stasis*, que pone en jaque el orden racional instaurado. Un estudio de ambas figuras –dirá Christias–, podría identificar al tirano platónico de *La República* con el impío (*anomos*) paulino de su segunda carta a los Tesalonicenses³⁵, pues entre ambos existe el elemento común farisaico consistente en aparentar y enmascarar una actuación pública disociada de la verdadera realidad interior. Por eso el tirano es un imitador del filósofo como el Anticristo es un imitador de Cristo: ambos simulan una obediencia al orden legal deslegitimado de su fuente espiritual, montada en una apariencia teatral exterior³⁶.

30. Carl SCHMITT, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europaeum»*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005, p. 187.

31. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 91.

32. *Ibid.*, p. 92. La intención de Christias no será, por otro lado, sustituir las fuentes de interpretación, sino probar el vínculo entre la teología cristiana paulina y la filosofía política platónica a partir de una tesis muy verosímil –que el autor encuentra nada menos que en el filósofo judío Filón de Alejandría– según la cual, básicamente, Pablo leyó a Platón.

33. *Ibid.*, p. 109.

34. *Ibid.*, p. 117.

35. *Ibid.*, pp. 119 y 124.

36. *Ibid.*, p. 126. El retrato del alma del tirano que describe PLATÓN en *La República* IX 588b-589a, es una imagen cercanísima a la bestia polifacética del Apokalipsis, dirá

En busca de esta instancia *katejónica* formal, el testimonio del filósofo en la vida común ante la tiranía será la marca de esta nueva economía política, o economía *katejónica*, dirá Christias³⁷. La acción socrática consiste en esa contribución de la razón para la formación de una educación «liberal» y ciudadana. El martirio de Sócrates resume toda la grandeza de la filosofía en su instancia *katejónica*: morir antes que desobedecer las leyes. Lo contrario será la obediencia anticristica a las pasiones egoístas y, en definitiva, a la tiranía como expresión política. La función *katejónica* del filósofo, dirá nuestro autor, se vincula a la misma función que tiene la ley para la ciudad, ley que es medida racional para la libertad civil³⁸.

Obviamente, la contracara de esta economía *katejónica* que Christias pone en el nudo de la enseñanza platónica es el rol del Estado. En este sentido, la forma política estatal que concibe el autor es francamente liberal por cuanto el Estado, dirá, no tiene la función política de erradicar el mal y reformar al ciudadano sino solo de contenerlo suficientemente a fin de permitir que emerja el bien residente en el hombre³⁹. Las formas políticas totalitarias, por el contrario, procurarán un dictador que persiga a los «enemigos del Estado» mediante una burocracia legal opresiva. Esta será la noción de *katechon* que conciben pensadores estatistas, dirá Christias, como es el caso de Carl Schmitt⁴⁰.

5. El *katechon* schmittiano

Llegados aquí, vale la pena detenerse en el autor alemán –que tanto ha insistido en la importancia que tiene el concepto de *katechon*– para calibrar mejor su pensamiento sobre el punto; tan fundamental que sin él no podría, dirá Schmitt, comprenderse la historia y su decurso providencial.

Christias (p. 127). Aparte de ello, para un análisis muy interesante sobre esta reducción de la política al espectáculo o «devenir mera imagen», véase Giorgio AGAMBEN, *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 68.

37. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 201.

38. *Ibid.*, pp. 202 y 214. Existe un texto del ya citado CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, I *Stromata*, XX, 100 que patentiza esta dimensión *katejónica* de la filosofía, aunque no tanto aplicada a la resistencia política frente a la tiranía civil, sino a la seguridad teológica que garantizan los buenos principios filosóficos del orbe griego. La buena filosofía, en definitiva, retiene la contingencia herética. Así, dirá: «La filosofía griega, al juntarse (a la enseñanza del Salvador), no hace más fuerte la verdad; pero, porque quita fuerza a las asechanzas de la sofística e impide toda emboscada insidiosa contra la verdad, se le llama, y con razón, “empalizada” y muro “de la viña”» (cit. en Johannes QUASTEN, *Patrología*, tomo I, Madrid, BAC, 1978, p. 335).

39. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 215.

40. *Ibid.*, p. 214.

En tal sentido, dirá: «Zu κατέχων (*katechon*): ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden»⁴¹.

Para el jurista alemán, el *katechon* está vinculado a una idea particular de orden protegido por el *imperium* de un decidor soberano. No se trata de una legalidad u ordenamiento positivo cualquiera, sino un orden característico: el *nomos* de la tierra⁴². La historia de la humanidad podría resumirse y explicarse –bajo esta especie–, como una suerte de duelo en el tiempo entre la economía legal continental y las fuerzas anómicas de un ordenamiento marítimo identificado con la técnica moderna, el desarraigo humano, la especulación comercial, el triunfo de criterios mercantiles por encima de los políticos y, con todo ello, la transformación del derecho público regulador de conflictos politizados en un derecho internacional criminalizador a partir de una reducción del concepto público de enemigo a una formalidad privatizada que, calificándolo de enemigo de la paz y de «lesa humanidad», impone una legalidad ya no para el acotamiento racional del conflicto –como fuera en tiempos del *ius publicum europaeum*– sino para la guerra civil y el exterminio apolítico del otro⁴³.

Por supuesto, las formas (en el sentido de expresiones legales e institucionales) que asumirá esta nueva cosmovisión, subversiva del orden tradicional europeo, serán marcadamente anti democráticas, esto es, anti pluralistas, a pesar de lo que declamen al respecto⁴⁴. El Estado dejará de ser aquél Leviathan que todo lo controla en vistas a la paz y seguridad de sus súbditos, para travestirse en un gran aparato de burocracia criminalizadora por el impuesto legal de lo políticamente correcto.

Y en esto coincide el análisis de Christias y Schmitt: en relacionar un tipo de burocracia a una forma especial de criminalización, descrita genialmente por

41. Carl SCHMITT, *Glossarium*, cit., p. 63: «Sobre el katechon: yo pienso que él es para mí el único modo, como cristiano, de entender la historia y su pleno sentido» (la traducción es mía).

42. ID., *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europaeum»*, cit., p. 40.

43. *Ibid.*, pp. 115, 134-137, 142, 164-165, 245-251, entre otros lugares. Si bien el tema recorre toda la obra schmittiana, pueden confrontarse otros textos fundamentales como *Tierra y mar*, Madrid, Trotta, 2007; *El concepto de lo político*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2006; *Legalidad y legitimidad*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 1994; *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996; *Ex captivitate salus*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 1994; *Teoría del partisano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966; *Diálogo sobre los nuevos espacios*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962.

44. Felix GROSSHEUTSCHL, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Dunker & Humblot, 1996, p. 119. Cfr. también Carl SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982.

Franz Kafka en «El Proceso». De alguna manera, las postmodernas expresiones apolíticas totalitarias provienen de una reducción de la potestad ordenadora del Estado, que es específicamente política, a ser una burocracia económica con poder policial generadora de *outsiders* que integran un estado de excepción, dirá Giorgio Agamben⁴⁵. Misteriosamente se han relacionado las condiciones predominantemente económicas de las modernas razones de Estado con un tipo de reedición posmoderna de la antigua guerra justa que el derecho público habría históricamente acotado por la regulación política del conflicto. El interés mercantil y la exclusión legal-positiva del otro parecen fruto de una desatención pública a lo humano, muchas veces en nombre de la humanidad, cuyos sujetos pasivos son legalmente desconocidos⁴⁶. Luego, cualquier semejanza con la guerra total filosófica o teológicamente justificada no será pura coincidencia⁴⁷.

Y si ha sido este fenómeno postmoderno el hecho fundante de una nueva legitimidad en los planos espiritual y temporal, es lógico que su consecuencia sea la instauración de un orden social y político, expresivo de una nueva cosmovisión espacial planetaria, dirá Schmitt⁴⁸.

El *nomos* del mar antes descrito se valdrá de una economía de la legalidad positivista, vale decir, aquella en la cual la noción de ley tiene que ser pura, en términos kelsenianos, para operar como una herramienta eficaz de despolitización a través de la objetividad normativa del derecho. Para Schmitt, el positivismo será una manera histórica de retorno a aquella noción de ley hebrea que San Pablo opusiera a la cristiana⁴⁹.

De manera que, así como para Christias la filosofía será aquella fuerza que retiene el avance de una legalidad totalizante encarnada en la persona de un tirano, para Schmitt el *katechon* será el ejercicio decisivo de una política restauradora del orden continental y europeo, fundada en una legitimidad espiritual histórica que

45. Giorgio AGAMBEN, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010.

46. Cfr. Filippo RUSCHI, *El nomos del mar*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2009, p. 110.

47. Miguel SARALEGUI, *Carl Schmitt. Pensador español*, Madrid, Trotta, 2016, p. 66, dirá que esta definición característica de la Modernidad será divulgada por Schmitt entre sus lectores como la marca específica de la época: «Frente al universalismo filosófico y teológico –dirá Saralegui interpretando en este punto al alemán–, el razonamiento jurídico y político siempre reconoce límites, acepta lo dado y trata de ordenarlo. A fuerza de evitar la perfección, conseguirá instaurar un orden. En el fondo, se trata de un radical antiutopismo y una seguridad de que el deseo de utopía desemboca inevitablemente en la más abominable catástrofe» (p. 77).

48. Cfr. Carl SCHMITT, «La oposición planetaria entre oriente y occidente y la oposición entre tierra y mar», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 81 (1955), pp. 3-28.

49. Cfr. Carl SCHMITT, *Teología política*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2005.

hace que todo pueblo tenga una Constitución no en sentido normativista sino en sentido real positivo: una forma decisiva de unidad política concreta. En este sentido, tanto Christias como Schmitt recurrirán a cierta perspectiva personalista del *katechon*, pues si bien para el griego será aquella fuerza intelectual encarnada en el filósofo que, con sus resortes teóricos de conciencia individual, obstaculiza toda imposición legal totalitaria; para Schmitt esa dimensión *katejónica* tendrá un cariz político desde la decisión soberana del hombre político que, representando institucionalmente aquel orden constitutivo de un pueblo (es decir, respetando el principio democrático)⁵⁰, retrase el avance de las fuerzas disolventes y anómicas del mundo.

Y como todo el pensamiento de Schmitt, a pesar de ser enormemente erudito, tiene un prejuicio anti intelectual muy profundo, reconocerá el alemán que la transformación revelada en la legitimidad revolucionaria también es fruto de la pérdida de representatividad en que cayera la legitimidad histórica dinástica. Por tanto, en su espacio de pensamiento político encontraremos un cariz anti moderno sin ser estrictamente contrarrevolucionario. Para Schmitt, el ejercicio decisivo del poder soberano debe asumir nuevas formas para combatir el fenómeno moderno, y dichas formas deben ser modernas. De allí la ambigüedad que presenta expresiones como «dictadura soberana», «partisanismo regular» o «Estado total-no totalitario». En tal sentido, es posible que la admiración por Clausewitz provenga en Schmitt de su profética visión sobre la transformación partisana de la guerra, pero no tanto de su opción particular antibonapartista. Schmitt conjura la oposición entre legitimidad nacional revolucionaria al modo jacobino y legitimidad histórica dinástica con aquella otra reconocida por Max Weber: la legitimidad carismática⁵¹.

50. En el pensamiento constitucional de Carl Schmitt, el gobernante democrático se distingue cualitativamente de los gobernados, pero no en términos de clase social o económica. El principio de homogeneidad democrático abarca a todo el pueblo que conforma una unidad política decisiva, dentro del cual habrá de colocarse también a sus representantes, aunque se distingan funcional y moralmente del resto. En tal sentido, dirá en *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1934, pp. 274-275: «En una democracia, la inevitable diferencia práctica entre gobernantes y gobernados no puede pasar a ser una distinción y singularización cualitativas de las personas gobernantes. Quien gobierna en una democracia no lo hace porque posea las condiciones de una capa superior cualitativamente mejor, frente a una capa inferior menos valiosa. Esto suprimiría, naturalmente, la homogeneidad e identidad democrática. La mayor virtud y capacidad puede inducir de modo razonable al pueblo a encargar la dirección y guía a aquellos de sus miembros que parezcan virtuosos y capacitados. Pero en tal caso gobierna sólo porque tiene la confianza del pueblo. No tiene ninguna autoridad nacida de una naturaleza especial [...]. Aquellos que gobiernan se diferencian a través del pueblo, pero no frente al pueblo».

51. A pesar de las contradicciones que se dan en la literatura schmittiana sobre este punto, especialmente la crítica al «cesarismo moderno» que presenta SCHMITT en la introducción al *Nomos de la tierra* (pp. 43 y ss.), entiendo que lo expuesto responde a su verdadera

De momento, pues, que el *katechon* schmittiano no es tanto un orden objetivo legal cuanto la decisión política que lo encarna en una voluntad soberana, lo que han existido en la historia, dirá el jurista alemán, no son tanto grandes naciones ni ideologías *katejónicas* cuanto soberanos que cumplieron funciones *katejónicas* o que, por algún avatar de la historia, tuvieron que ejercer dicha función desde una instancia *katejónica*, aún a pesar de su grandeza como estadistas y la conciencia histórica de su decisión⁵².

En tal sentido, dirá: «Wer ist heute der *κατέχων* (*katechon*)? Man kann doch nicht Churchill oder John Foster Dulles dafür halten. [...] Man muß für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den *κατέχων* nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären nicht mehr vorhanden»⁵³.

Lo que Panagiotis Christias critica, por tanto, en Schmitt no será ciertamente aquella reserva de legitimidad en cabeza del soberano político que permitiría *justificar* (en términos paulinos) la legalidad, arraigándola a un sentido telúrico y real que brinde sentido moral a su obligatoriedad. Finalmente, Christias también coloca en cabeza de un sujeto singular aquella reserva o custodia del orden legal. La diferencia estriba en el carácter público del guardián constitucional en Schmitt y el carácter privado que tiene en la interpretación que el filósofo griego hace del *katechon* platónico-paulino. El principio que Christias instala es el de una *ultima ratio* de la conciencia por sobre el orden público, no solo cuando la inteligencia así se lo dicte, sino como visión política y social que subordina el derecho público a la libertad individual contra cualquier publicismo legal, que de tal modo se perfilaría siempre con rostro tiránico. El filósofo tendrá la misión trágica de revelar a la sociedad aquél Bien luminoso contemplado a las afueras de la esclavizante caverna que dé sentido a la comunidad civil⁵⁴. San Pablo, por su parte, continuará esta primacía

opinión según puede colegirse de otros escritos del jurista alemán, como ser *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2002; *Clausewitz como pensador político*, Buenos Aires, Struhart & Cía, 2007 y *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, entre otros.

52. Véase la referencia que hace al rey alemán Rodolfo II, que «tuviera algo de *katechon*» no tanto por haber sido un héroe sino por haber retrasado el avance de las fuerzas exteriores que protagonizaron la guerra de los Treinta Años. Cfr. Carl SCHMITT, *Tierra y mar*, cit., p. 64.

53. Carl SCHMITT, *Glossarium*, cit., p. 63: «¿Quién es hoy el *katechon*? No se puede considerar que lo sea ni Churchill ni John Foster Dulles. [...] Se puede encontrar un *katechon* para cada época de los últimos 1948 años. Su plaza nunca estuvo vacante, si no ya no estaríamos existiendo» (la traducción es mía). Resulta interesante, en este sentido, la opinión de Miguel SARALEGUI, *Carl Schmitt. Pensador español*, cit., p. 166, en cuanto a la mirada que Schmitt tuviera del ya caído Francisco Franco como un *katechon*.

54. Panagiotis CHRISTIAS, *Platon et Paul*, cit., p. 388.

de «dialoguismo generalizado»⁵⁵ a través de sus epístolas, por la incorporación de distintas culturas, lenguajes y cosmovisiones religiosas al germinal orden dogmático cristiano.

6. Conclusión

El cristianismo es un ejemplo perfecto de la conversión legal que provoca un cambio de paradigma en el principio de legitimidad que le da vida. Aun cuando el apóstol Pablo se cuida especialmente de enseñar cualquier tipo de ruptura en planos binarios entre la antigua ley y el nuevo orden de justificación instaurado en Cristo, sin embargo toda su teología gira en torno a una nueva «economía» de la salvación que, desde la misma tradición, reemplace el pilote fundante de sus preceptos dogmático-positivos.

En su carta a los Romanos, el Apóstol expone toda una teoría teológico-política de distinción entre legalidad y legitimidad, a fin de exponer la renovación dogmática operada desde la Persona de Cristo. Él será la razón de toda la ley, y no ya la tradicional preceptiva hebrea que los siglos anteriores tradujeron en observancias más o menos rigurosas. No sirve ya cumplir con la objetividad de lo legal en una nueva economía de la salvación operada desde la fuente misma de la legitimidad, que es Dios. Tanto es así, que incluso esa misma observancia judía operaría como factor contrario, es decir, de «muerte», dirá el converso de Tarso. La ley puede rotar el fundamento de su obligatoriedad hasta volverse contra sus propios fines. Ese es, precisamente, el riesgo que supone la pureza legal normativista.

La legitimidad representa la justicia a la que alude San Pablo como razón o sentido que tiene toda legalidad humana. Y por más esfuerzos que haya procurado la modernidad para identificar legalidad y legitimidad, como enseña Schmitt, cuando la crisis golpea la misma legitimidad la solución nunca se halla en el plano del derecho entendido como legalidad.

Habrá que recurrir a la recta razón humana y la libertad de conciencia, dirá en el plano filosófico Christias interpretando a Platón, o a la decisión soberana que reorienta las fuerzas sociales hacia el orden público propio de cada nación, dirá en el plano jurídico-político Carl Schmitt. Por su parte, el gran filósofo romano Giorgio Agamben hará referencia a aquella justicia como cierta razón de santidad⁵⁶, completando de alguna manera el costado teológico de aquella instancia *katejántica* que será, probablemente, todas las variables filosóficas, político-jurídicas y teológicas a la vez. Finalmente, y sin perjuicio de un desarrollo más acabado que el análisis

55. *Ibid.*, p. 389.

56. Cfr. Giorgio AGAMBEN, *El misterio del mal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013, pp. 11-13.

exige y este artículo no pretende concluir, es posible que la clave se encuentre en el carácter analógico del concepto *katechon*.

Lo interesante de estas primeras conclusiones estriba en la posibilidad de recurrir a distintos enfoques de interpretación de una idea tan importante como oscura. Las variables podrán operar, de tal modo, no como formas disyuntivas sino inclusivas de una propuesta que integre, de ser posible, todo el credo de las cosas humanas.

En el punto de encuentro hallaremos aquella instancia de juicio crítico frente a un legalismo post moderno irónicamente anómico, ante el cual la inteligencia componedora del orden opondrá la recreación realista de tópicos posibles.