



CARL SCHMITT FRENTE AL ESPEJO DEL *KATECHON*

CARL SCHMITT IN FRONT OF THE MIRROR OF THE KATECHON

DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ
Universidad de Murcia

Recibido: 26/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

Este trabajo analiza en la obra de Carl Schmitt la idea de *Katechon*, clave de su teología política más personal, la que conecta escatología cristiana e historia política. Aunque nunca define claramente su naturaleza (espiritual o política, personal o impersonal), Schmitt insiste en su dimensión histórica y operativa. Su pensamiento refleja la tensión entre el orden político y el fin de los tiempos, vinculando teología, derecho y poder. Se describe asimismo la idea schmittiana del debilitamiento progresivo del *Katechon* en la historia, simbolizando el ocaso del poder político con vocación trascendente.

Palabras clave: Carl Schmitt, teología política, Imperio, escatología, his.

ABSTRACT

This paper analyses in Carl Schmitt's work the idea of *Katechon*, the key to his most personal political theology, which connects Christian eschatology and political history. Although he never clearly defines its nature (spiritual or political, personal or

impersonal), Schmitt insists on its historical and operational dimension. His thought reflects the tension between the political order and the end times, linking theology, law and power. Schmitt's idea of the progressive weakening of the *Katechon* in history is also described, symbolising the decline of political power with a transcendent vocation.

Keywords: Katechon, Carl Schmitt political theology, Empire, eschatology, history.

Diez años antes de su muerte, en una carta fechada el 19 de septiembre de 1975 y dirigida a Hans Blumenberg, Carl Schmitt escribe: “El tema del *Katechon* me fascina”. En otra carta anterior, del 20 de octubre de 1974, le había adelantado al mismo destinatario su preocupación sostenida en el tiempo por ese tema: “He recopilado material sobre el *Katechon* y el problema del *Katechon* desde hace más de cuarenta años”¹.

I. KATECHON, ARCANO SCHMITTIANO

“¿Pero cuál es el pensamiento central de la teología política de Schmitt?”, se preguntaba Günter Maschke, uno de los mejores conocedores de la obra del jurista alemán, en un artículo publicado en la simbólica fecha de 1989, antes de responder con convicción: “Es el pensamiento del *Katechon*, de aquel que retiene, de la fuerza que hace obstáculo en el camino de la reducción total de la existencia a la funcionalidad, a la economía y al aquí-abajo”².

Sin embargo, si en este trabajo se habla de teología política³ no se hace en el sentido de aquella sociología histórica que el pensador germano exploró a lo largo de su dilatada y brillante carrera como arqueólogo teológico de la genealogía intelectual de los conceptos políticos modernos. Se trata, más bien, de esa otra teología política en su sentido más eminente y, si acaso, personal: la que articula las preocupaciones de Schmitt en su significación más honda y que se manifiesta en el sentido cristiano de la historia. Porque, como recuerda con razón Massimo Cacciari, “la expresión ‘teología política’ no puede limitar su significado a definir la influencia ejercida por ideas teológicas en formas de

1 Hans Blumenberg/Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971-1978*, 1ª.ed. (Shuhrkamp, 2021), 120-130.

2 Günter Maschke. “La rappresentazione católica. Carls Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge”, *Der Staat* 28 (1989): 569.

3 Sobre la cuestión de la teología política: Desiderio Parrilla, “La polémica de la teología política y su vigencia actual”, *Cauriensia* 14 (2019): 387-405, doi: 10.17398/2340425614387.

soberanía mundana, presuponiendo una separación originaria entre las dos dimensiones, sino que debería captar en especial la orientación o el destino político inmanente a la *vida* religiosa, que es el fundamento de la propia elaboración teológica”⁴.

Acójase este estudio como propuesta indagatoria del valor oculto y pese a todo neurálgico en la obra de Schmitt de una imagen ya de por sí misteriosa desde su formulación por el Apóstol de los gentiles en su segunda Carta a los Tesalonicenses. El “vosotros sabéis lo que lo detiene” de aquella epístola ha terminado por adquirir casi un alcance provocador a la vista del estupor hermenéutico de generaciones y generaciones de santos y teólogos, un pasmo resumido en la patética confesión de impotencia de San Agustín en *La Ciudad de Dios*: “Lo reconozco. El sentido se me escapa completamente”. Esta senda de impotencia, estupor y misterio puede rastrearse también en las dispersas, inconexas, esotéricas y en ocasiones aporéticas o contradictorias propuestas interpretativas schmittianas sobre el *Katechon*. Salta a la vista, a tenor de las referencias insistentes en el *Glossarium*, que se trata de un arcano, un concepto llave, pues el *Katechon* es una especie de espectro, una esfinge que atraviesa casi todos los estudios schmittianos. No solo se sitúa en la retaguardia argumental de muchos de los conceptos del autor de *El concepto de lo político*, sino que también fundamenta en buena medida las posiciones existenciales que anudan la en ocasiones ensortijada coherencia entre su vida y obra. Y, sin embargo, la paradoja es que no hay una definición inconcusa ni precisa del *Katechon* en sus escritos. ¿Cuál es la naturaleza de esa fuerza o figura que frena la llegada del Anticristo? ¿Es una fuerza espiritual o política? ¿Qué relación se puede establecer entre dicha fuerza misteriosa, personal o impersonal, y el concepto schmittiano de lo político? ¿Considera que esa fuerza que retarda la pendiente hacia la anomia es nefasta y contraria a los planes de Dios o por el contrario empuja en el sentido providencial de la Historia?⁵ Para encontrar algo parecido a una respuesta a esta lista no exhaustiva de interrogantes el intérprete de la obra del solitario del Sauerland debe empezar por admitir un dato esencial: no hay *Lehre vom Katechon*. No existe enseñanza pública y canónica de la figura paulina en sus escritos. La fuerza que retiene también escinde, en este caso, a Schmitt entre

4 Massimo Cacciari, *El poder que frena*, 1.ª ed. (Amorrortu, 2015), 12.

5 Cacciari lo formula así: “¿Opera dentro de la energía del Adversario, y no significa otra cosa sino lo que retarda su pleno desvelarse, el simple hecho de que ella está aún en devenir? ¿O, por el contrario, en verdad se le opone, la contrasta, intenta de algún modo impedir su apocalipsis?”. Este mismo interrogante puede aplicarse, y esto resulta fundamental para las posibles interpretaciones schmittianas, a la cuestión política: “¿la energía política está, en esencia, de parte del poder que intenta retener-detener, o de parte de quien quiere alzarse ‘sobre todo ser que es llamado Dios y como Dios es venerado; hasta sentarse en el templo de Dios y mostrarse a sí mismo como Dios’ (2 Ts 2, 4)”. (Cacciari, *El poder que frena*, 24).

su lado esotérico y el exotérico. En todo caso, esta fuerza misteriosa se convierte asimismo en algo parecido a un hilo de Ariadna para su obra.

Por supuesto, contamos con la referencia canónica principal de su obra pública, la que aparece en *El nomos de la tierra*. Conviene presentarla en su totalidad. Allí se encuentra la estrecha asociación del Imperio cristiano a la idea paulina del poder que frena. Ninguna otra forma política ha encarnado mejor en la historia, según el criterio de Schmitt, el sentido de la advertencia de Pablo a la comunidad cristiana de Tesalónica. Esto ya refleja su apuesta principal: el *Katechon*, además de espiritual, debe ser político, porque para contener el mal de la anomia se requiere, ante todo, de una fuerza efectiva en la historia⁶. En este texto destacan también algunos otros rasgos de la preocupación *katechontica* schmittiana: la virtualidad de la idea paulina como antídoto frente a la parálisis escatológica, la identificación del Sacro Imperio como el momento álgido del *Katechon* como fuerza histórica, algo estrechamente vinculado a su carácter germanocéntrico. El *Katechon* no es, a los ojos de Schmitt, una más de entre las posibles visiones históricas que se desprenden de la fe cristiana. Es, en realidad, la única.

El enlazamiento con Roma significaba una continuación de las orientaciones antiguas de la fe cristiana. En consecuencia, la historia de la Edad Media es la historia de una lucha “en torno a Roma, no la de una lucha contra Roma”. Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer una fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del Anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda Carta a los Tesalonicenses, capítulo 2. Es posible documentar esta idea del imperio, hasta el final de la Edad Media, por medio de numerosas citas de los Santos Padres, de declaraciones de monjes germanos de la época franca y otona – sobre todo del comentario de Haimo de Halberstadt acerca de la segunda Carta de los Tesalonicenses y de la carta de Adso a la

6 No solo efectiva, sino además productiva. A propósito de Schmitt, Cacciari se pregunta: “¿es *katechontica* su idea del poder político?”. En efecto, el poder schmittiano no se conforma solo con retener, sino que asume el sentido del *nehmen*, “del gesto que decide, que se apropia y solo luego reparte”. El Sacro Imperio medieval, que Schmitt considera expresión plena en la historia del *Katechon*, se siente “llamado a producir, a conducir más allá, a crecer”. Su *civitas* exige “*auctoritas*, de *augeo*: su *civitas* es *augescens*, o no es” (Cacciari, *El poder que frena*, 28-29).

reina Gerberga-, de manifestaciones de Otto von Freising y otras pruebas. Incluso puede descubrirse aquí el signo de un periodo histórico. El imperio de la Edad Media perdura mientras permanece activa la idea del *Katechon*.

No creo que sea posible para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Katechon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos. La autoridad de los Santos Padres y de autores como Tertuliano, Jerónimo y Lactancio Firmiano, y la continuación cristiana de los presagios sibilinos llevan a la convicción de que únicamente el imperio romano y su prolongación cristiana explican la persistencia del eón y su conservación frente al poder avasallador del mal. Esta luminosa creencia cristiana de los monjes germanos poseía una fuerza histórica extraordinaria, y quien no sea capaz de distinguir entre las frases de Haimo de Halberstadt o Adso y los turbios oráculos de Pseudomethodicus o de la Sibila tiburtina solo podrá comprender el imperio de la Edad Media cristiana a través de generalizaciones falseadoras y paralelos con fenómenos no cristianos de poder, pero no en su historicidad concreta.

En comparación con la teoría del *Katechon*, las construcciones políticas o jurídicas de la continuación del Imperio romano no son algo fundamental, sino signo de la apostasía y la degeneración de la religiosidad en mito científico⁷.

Más allá de este texto, lo primero que llama la atención es la dispersión de los apuntes *katechonticos* schmittianos. Nada que se asemeje a un sistema coherente, algo que choca con el *esprit de système* del jurista alemán. No obstante, del estudio comparado de estas difusas y dispersas pinceladas, en ocasiones anecdóticas, en otras tomadas de su abundante correspondencia, es posible establecer una serie de notas comunes y valoraciones cruzadas a partir de las cuales emerge, si no una estructura teórica acabada, sí al menos un esquema medianamente coherente. La aparición de la noción paulina en la obra de Schmitt es relativamente tardía. Data de 1942⁸, esto es, veinte años después de *Teología Política I*. En este punto llama poderosamente la atención el contraste con

7 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus Publicum Europaeum"*, (Centro de estudios políticos y constitucionales, 1979), 40-41.

8 Carl Schmitt, "Beschleuniger wider Willen oder: die problematische des westlichen Hemisphäre", *Das Reich* (April 1942, 3-5). Hay edición española: Carl Schmitt, "La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana", en *Escritos de política mundial*, (Heracles, 1996), 105-111. *Das Reich* fue un semanario político y cultural fundado el 26 de mayo de 1940 por Rolf Rienhardt, Rudolf Sparing y Max Amann. Tenía un enfoque particular dirigido tanto a los extranjeros como a los intelectuales alemanes. Era producido en los talleres de la *Deutscher Verlag* (Editorial Alemana). Su principal articulista era el propio Dr. Joseph Goebbels,

ministro de propaganda y educación del Reich, quien aportaba semanalmente un artículo de su autoría. El semanario incluía una amplia variedad de contenidos: artículos de actualidad, ensayos sobre distintos temas, reseñas de libros y, naturalmente, el editorial de Goebbels. Parte de los textos también fueron escritos por autores extranjeros. A diferencia de otros medios del régimen nazi, *Das Reich* mantenía, salvo por el editorial de Goebbels, un tono menos agresivo y propagandístico.

Se podría especular con la hipótesis de que el concepto de *Katechon* surge aquí coincidiendo con el giro de una política expansiva del Gran Espacio hacia una estrategia defensiva, motivada por las primeras derrotas de la Wehrmacht en el frente oriental. Es decir, en 1942, el *Katechon* pasaría a representar la instancia retardadora encargada de frenar el avance de los aliados y su proyecto de unificación mundial. Pero en realidad, si se lee detenidamente este texto proto-*katechontico* schmittiano, los papeles sorprendentemente se invierten. La instancia retardadora es aquí el Imperio marítimo británico: “Inglaterra fue a asumir la función de una gran retardadora del desarrollo histórico universal, y de ese rol no ha sabido liberarse más” (Schmitt, “La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana”, 109). Además, se ofrece más bien una imagen peyorativa de esa función *katechontica*: “Es la ley general de todos los imperios senilizados la que parece haber hecho de Inglaterra la obstaculizadora de todo cambio razonable y, en fin, la obstinada adversaria de todo crecimiento exuberante” (Schmitt, “La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana”, 110). Este detalle significativo también es destacado por Günter Maschke, con la autoridad de quien fue sin duda el mayor y más escrupuloso editor y estudioso de la obra schmittiana. Primero, Maschke destaca que la de este texto de 1942 es inequívocamente la primera mención de Schmitt al tema del *Katechon*. Se descarta por tanto la hipótesis del origen *katechontico* en 1932 que Schmitt confiesa en carta a Pierre Linn (véase la nota siguiente a esta). ¿Error material o memoria selectiva? Y segundo, Maschke subraya efectivamente que en este caso la referencia al *Katechon*, asociado al proyecto histórico del imperialismo comercial británico, es claramente peyorativa: Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, 1.ª ed., (Duncker&Humblot, 1995), 438. Eso sí, a renglón seguido de los apuntes arriba mencionados, Schmitt ofrece su particular visión del *Katechon*, y aquí sí anuncia muchas de las constantes hermenéuticas que se repetirán, diseminadas a lo largo de su obra, a propósito de la figura paulina. Merece la pena citarla en su totalidad: “Los historiadores y filósofos de la historia deberían analizar y distinguir tipificando las diversas figuras de aquellos que han retenido el ritmo de la historia y aquellos que, contrariamente, la han acelerado. En la antigüedad tardía y el medioevo, los hombres han creído en una misteriosa fuerza retardadora designada con el término griego *Katechon*, que habría detenido la sucesión hacia el fin apocalíptico de los tiempos, cuyo término ya había vencido. Tertuliano y otros vieron tal fuerza retardadora en el antiguo Imperio Romano de aquel tiempo, que, con su simple existencia, habría ‘retenido’ el eón y postergado el fin. El medioevo europeo debía retomar esta fe, y gran parte de los procesos esenciales de la historia medieval son comprensibles solamente si nos referimos a ella. En sentido distinto, pero análogo, Hegel -para Nietzsche, el último gran filósofo sistemático de Alemania- no habría sido, de nuevo, más que un retardador y retenedor de los procesos dirigidos a completar un ateísmo pleno. Pero las fuerzas retardadoras, así como las aceleradoras, pueden asumir una forma específica y simbólica también en muchas figuras y personalidades de la historia política. El viejo emperador Francisco José pareció proteger siempre con su sola existencia el decrepito Imperio Habsbúrgico, y si entonces estaba difundida la idea que Austria no caería en tanto aquel príncipe viviera, en ello había mucho más que una superstición tonta. Después de la guerra mundial, el presidente checo Masaryk tuvo igualmente un rol retardador, si bien en medida muy reducida. Para Polonia se podría ver en el mariscal Pilsudsky una suerte de *Katechon*. Quizá puedan estos ejemplos bastar para entender el sentido político e histórico que compete a la función de ‘retardador’ ” (Schmitt, “La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana”, 110). Después señala Schmitt que el presidente Roosevelt, al abandonar el principio de aislacionismo y neutralidad de la política exterior norteamericana, se subordinó a la “fuerza retardadora y retenedora” del Imperio mundial británico.

Solo en el contexto particular de la guerra mundial podrían encontrar algún sentido estas palabras. Pues si los aliados anglosajones representaban el *Katechon* en 1942, Alemania tenía que encarnar a la fuerza la presión escatológica de las fuerzas del futuro. Una hipótesis inquietante, especialmente para la propia coherencia interna de la obra, y aun de la biografía, schmittiana. Queda claro en todo caso, a la luz de este

su propia declaración al respecto, pues en una carta a Pierre Linn⁹ afirma que su teoría del *Katechon* arranca en 1932. ¿Puede explicar algo este otro pequeño misterio? Teoría y biografía firmarían aquí, probablemente, el armisticio de las interpretaciones.

Resulta también significativo que no se encuentre en los variados escritos schmittianos sobre el tema ninguna referencia a las distintas discusiones sobre la autenticidad paulina del controvertido pasaje de la segunda epístola a los Tesalonicenses. Ninguna mención, por ejemplo, al hecho (que toda teoría sobre el *Katechon* debería tener en cuenta) de que las alusiones al tema desaparecieron aparentemente de la enseñanza cristiana. Ninguna referencia tampoco al hecho de que nada semejante a la idea o función del *Katechon* pueda encontrarse en los escritos escatológicos griegos de origen judío o cristiano, salvo aquellos que dependen de Tesalonicenses. Blumemberg, con quien Schmitt mantuvo una profunda discusión sobre el sentido histórico de la secularización, impugnaba la interpretación schmittiana del *Katechon*. Lejos de ver una suerte de puente entre la escatología y la historia, como hacía Schmitt, el misterioso *locus* paulino constituía según su criterio una negación, una contradicción y una inversión de la escatología¹⁰.

Si el *Katechon* no fuera cierto, Schmitt debería haberlo inventado. No sería demasiado arriesgado decir que no estamos ante una interpretación de Schmitt sino más bien ante un concepto moldeado a imagen y semejanza de su pensamiento teológico-político. Y es que, aunque se contradiga a veces en cuanto a su identidad concreta, la visión de Schmitt es siempre constante en cuanto a la función del *Katechon*, pues da cuenta en su cosmovisión de la visible contradicción que constituye la existencia histórica del cristianismo: el Reino ya está aquí y al mismo tiempo no ha llegado todavía. La tensión entre lo que ya está aquí y lo que todavía no ha llegado constituye el fundamento de la vida de la Iglesia. Ante esta esfinge que concentra todo el misterio de la historia, Schmitt se encuentra tan incapaz de ofrecer respuestas definitivas como cualquier cristiano.

texto, que Schmitt no llegó a interpretar de ningún modo al Tercer Reich como una encarnación histórica del *Katechon*.

9 Carl Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 1ªed. (El paseo, 2021), 99. La cita aparece en su original en francés. Con la fecha de 1932 quizá Schmitt quiera insinuar que pudo haber interpretado la figura de Papen como dique frente a la guerra civil y el ascenso nacionalsocialista. Probablemente pretenda eludir, con esta supuesta confesión, la referencia al artículo mencionado en la nota anterior y publicado en 1942 en *Das Reich*, editado en Berlín entre 1940 y 1945 por el ministro de propaganda del Reich, Joseph Goebbels.

10 Jonathan Sozek, "Bridging Eschatology and History. Blumemberg and Schmitt on the Figure of the *Katechon*", comunicación presentada en el coloquio "Radical Secularization?", Anvers, septiembre de 2021.

Sin embargo, acierta a representar el *Katechon* con las armas del jurista: el *Katechon* es el garante de un orden de derecho contra la Anomía.

Cuando presenta sus análisis históricos sobre el orden medieval, por ejemplo, nuestro autor subraya el lugar central que la figura paulina ocupa. Es importante, en efecto, destacar los lugares y contextos en los que aparece el *Katechon* schmittiano y dos muy importantes están asociados a la historia del derecho. Así, verbigracia, la ya citada referencia de *El Nomos de la tierra*, pero también el trabajo titulado *La situación de la ciencia jurídica europea*, donde se dice que Hegel y Savigny fueron “verdaderos *katechones* en el estricto sentido del término, obstáculos a la voluntaria e involuntaria orientación hacia la completa funcionalización y fragmentación”¹¹. No obstante, el sentido *katechontico* de estos dos escritos no es el mismo. En un caso, como vimos, se ensalza la visión teológica en el esquema político-religioso medieval, mientras que en el segundo se caracteriza metafóricamente en virtud de la analogía *katechontica* el papel representado por Hegel y Savigny en la historia moderna del derecho. El *Katechon* schmittiano es históricamente camaleónico.

Este mismo problema puede encontrarse también en el conjunto de los ámbitos desde donde brota el *Katechon* schmittiano a lo largo de su obra, ya se trate de notas de su diario, obras generalistas, artículos o conferencias, correspondencia o apuntes personales. También destaca sobremanera el acento germanocéntrico de la imagen schmittiana del *Katechon*, asunto ya señalado y sobre el que se volverá más adelante. No es el particular contexto intelectual o filosófico del que brota la correspondencia del Apóstol con la comunidad de Tesalónica la que despierta el interés de Schmitt, sino más bien la influencia decisiva de la teología de la historia en el pensamiento político a partir de la misteriosa figura paulina. A través del filtro de su propia indagación personal como cristiano, es aquí donde el *Katechon* alcanza una silenciosa, casi clandestina, relevancia en su obra. Quizá por ese motivo lo esencial de su interpretación permaneciera en una jurisdicción más esotérica que pública.

Para Schmitt, las categorías teológicas del cristianismo son indispensables para el despliegue de un pensamiento genuinamente político. Si aceptamos, con Dalmacio Negro, que toda política es cliopolítica, es imposible pensar políticamente a espaldas de la irrupción del Reino de Dios en la historia. Solo las categorías teológicas católicas sitúan al pensamiento político a la altura de la historia con mayúsculas, la que inaugura el horizonte escatológico abierto por la Encarnación y la Redención. Ahora bien, este horizonte queda condicionado en su

11 Carl Schmitt, *La situación de la ciencia jurídica europea*, 1ª ed. (Tecnos, 2025), 63-64.

operatividad concreta por la fuerza misteriosa, el obstáculo enigmático de la figura paulina revelada ante la comunidad de Tesalónica. Y, en este sentido, el *Katechon* es el arcano que el pensamiento político de Schmitt demanda. El telón de fondo del nexo que vincula el entramado teórico del pensamiento político schmittiano con la idea de *Katechon* queda esclarecido a la luz de la cita de Günter Maschke con la que se abre este trabajo. ¿Cuál es el pensamiento central de la teología política de Schmitt? Puesto que resulta imposible rastrear la neutralidad cósmica en el curso del tiempo histórico, es imperativa la existencia de una fuerza que hace obstáculo al despotismo inmanentista del “aquí-abajo”. De esto se deriva asimismo que resulte igualmente imposible afirmar la neutralidad ontológica de la condición política, en especial a partir del acontecimiento central del advenimiento del Reino de Dios. El nuevo tiempo histórico que nace del acontecimiento cristiano dirige y orienta el tiempo político en un sentido trascendente. Y un tiempo orientado históricamente en sentido providencial es un tiempo que permite (o más bien, obliga) a una comunidad política a instituirse. Ahora bien, institución o fundación implica, en la lógica schmittiana, decisión. Y decisión implica, *in politicis*, distinción entre el amigo y el enemigo. Todas las filias y fobias del jurista renano se despliegan a partir de este eje con toda natural consecuencia. El repudio, por ejemplo, del concepto abstracto del liberalismo humanista (o peor aún, humanitario) que neutraliza el tiempo histórico, invalidando la legitimidad de la pertenencia a una comunidad política particular en relación de insuperable alteridad con otras. O también el rechazo de las concepciones inmanentistas de la historia propias del marxismo o el anarquismo, tan antipolíticas en su esencia y planteamientos como la anterior.

II. ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA CONTRA LA PARÁLISIS ESCATO-LÓGICA

Schmitt señala que casi siempre se responde negativamente al interrogante de la compatibilidad entre la fe escatológica y la conciencia histórica porque “la viva espera del fin inmediato parece privar de sentido a toda la historia y provoca la parálisis escatológica”¹². Ya hemos indicado que Blumemberg rechaza la idea de *Katechon* en Schmitt precisamente por cuanto supone una inversión de la escatología. Schmitt se aparta de esta interpretación ofreciendo justamente al *Katechon* como posibilidad teórica de un puente hermenéutico. El Imperio medieval ilustra de modo ejemplar este estilo histórico: el escatológico-político.

12 Carl Schmitt, “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”, *Arbor* 62.II (1951): 239.

El autor de *La visibilidad de la Iglesia o Catolicismo romano y forma política* afirma la imposible soledad del hombre y la capacidad de la Iglesia, a partir de la Encarnación, de transformar una multitud de individuos aislados en una comunidad unificada. Son argumentos antropológicos, teológicos y eclesiológicos que sustentan, junto al dogma del pecado original, la base innegociable de cualquier pensamiento auténticamente político según el jurista germano. Pero hay algo más que remite al horizonte propiamente escatológico, problema teológico fundamental en la doctrina cristiana que compromete la relación del hombre con el mundo y, por ende, con lo político. Asunto central, pues es también, como se sabe, el contexto principal de la segunda carta de San Pablo a los tesalonicenses. Schmitt, tal y como hemos comentado, elude la cuestión de dicho contexto. Quizá desconfía, podría ser munición para su argumento o arma que puede volverse en contra. En todo caso, su posicionamiento a este respecto no admite dudas: la espera escatológica no autoriza de ningún modo la desconexión del hombre con el prójimo ni el desinterés por el mundo. En otras palabras, espera escatológica no implica paralización escatológica.

En contra de lo que pudieran pensar algunos historiadores del cristianismo primitivo, la comunidad cristiana ni renuncia al mundo ni abjura de la fe en un fin del mundo. ¿Y no debemos acaso a San Pablo que este riesgo haya sido conjurado? ¿No juega la doctrina del *Katechon* este papel teológico indispensable para salvar al mismo tiempo tanto al mundo de la Creación como a la escatología cristiana? Lejos de suponer una escisión entre el hombre y el mundo, la espera escatológica sella al contrario una alianza imperecedera entre ambos y sitúa al *zoon politikon* en un escenario diferente. Se insiste mucho en la condición del hombre como malo por naturaleza como requisito schmittiano indispensable de politicidad. Esa es la función de la afirmación contenida en *El concepto de lo político*. Pero esta afirmación no se puede desligar del conjunto teológico en el que se asienta. Aunque el pecado haya devaluado la constitución metafísica de la naturaleza humana, el mundo de la Creación sigue siendo bueno. Además, la Redención ha logrado rehabilitar la naturaleza caída de la humanidad. Pesimismo antropológico y optimismo teológico van aquí de la mano y justifican el círculo hermenéutico de la teología política de Schmitt que se conecta con el *Katechon*¹³.

13 Carl Schmitt, “La visibilidad de Iglesia”, en *Catolicismo romano y forma política*, (Tecnos, 2011), 53-59.

Tristan Storme distingue tres momentos explicativos de la antropología política de Schmitt: el *status originis*, el *status naturalis* y el *status politicus*¹⁴. El *status naturalis*, que comporta los genes de la depravación moral que a raíz del pecado se encuentran en el origen de los conflictos intracomunitarios, precede al *status politicus*. La imposibilidad de vivir en ese estado natural conflictivo es lo que exige el estado político. Pero este estado también se apoya en el estado original de la humanidad, que funda teológicamente el ser-con-otros de nuestra naturaleza. El hombre que se compromete con el mundo no está solo ni puede estarlo. “Únicamente Dios está solo”, escribe Schmitt como contraste¹⁵.

No se trata de suavizar el pesimismo antropológico schmittiano ni de negar la evidente conexión de este postulado con los cimientos de lo político, sino de vincularlo con el horizonte teológico que le da sentido. El binomio teológico-antropológico ofrece un particular *complexio oppositorum* entre un polo optimista y otro pesimista, y ambos resultan indispensables para fundar la necesidad de lo político. A modo de ejemplo, Schmitt defiende la bondad del matrimonio como institución y rechaza la visión más radical del pecado que podría encontrar en el protestantismo. “La regulación jurídica de las relaciones humanas estaba ya antes de la maldad y del pecado y no es consecuencia suya”¹⁶. Poco podría valer la Iglesia, e incluso el Estado, si ambas estuvieran únicamente fundadas en el pecado del hombre. Se trata de instituciones políticas, a juicio de Schmitt, también porque se inscriben en un horizonte histórico cristiano orientado escatológicamente. Tal horizonte desmiente la pretensión liberal de una supuesta autonomía individual. Esta presunta y cacareada autonomía parece más el fruto del pecado del hombre, no de su constitución originaria. La problemática del *Katechon* también puede conectarse con las oposiciones propias de la antropología teológica de Schmitt, en absoluto indiferentes, como acabamos de ver, en el marco de sus planteamientos políticos.

El contexto escatológico abierto por la idea *katechontica* resulta no menos problemático que el planteado por la dialéctica antropológico-teológica. La *complexio oppositorum* alcanza aquí unas resonancias análogas. Si en términos teológicos todo mal es una defección del bien, en términos escatológicos se puede admitir como bien a cualquier forma de resistencia o retardamiento del mal. Este puede ser el caso del *Katechon*, que se presenta como obstáculo o resistencia a la anomia. Ahora bien, ese retardamiento también lo es del fin de

14 Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?*, 1.ª ed. (Cerf, 2008), 45-46.

15 Schmitt, “La visibilidad de Iglesia”, 55.

16 Schmitt, “La visibilidad de Iglesia”, 65.

los tiempos y, por tanto, de la victoria sobrenatural del Bien sobre el mal. ¿Es entonces el *Katechon* una fuerza que retrasa el mal o un obstáculo para el advenimiento del Reino? ¿Es una fuerza divina o un dique humano? ¿Este dique es un bien o es un mal? ¿Puede ser, acaso, un bien siempre tentado por el mal? ¿Un mal necesario tal vez? ¿No es esta, en última instancia, la naturaleza misma del poder terrenal? Quizá, al igual que el fármaco en medicina, el *Katechon* puede ser al mismo tiempo la cura que salva o el veneno que mata. Modo de pensamiento farmacológico combinado con el modo escatológico de pensamiento, inmune al contagio de toda tentación utópico-futurista¹⁷, el *Katechon* schmittiano no estima que el mal se encuentre en el poder en sí mismo, sino en el rechazo de la superior misión trascendente a la que sirve en el marco concreto de un tiempo histórico escatológicamente guiado. Schmitt no cuestiona el carácter moralmente permixto o bipartito inherente al poder. Pero la negación del poder conduce a un mal mucho mayor. La ambivalencia moral del poder no se resuelve mediante la renuncia a su trascendencia, sino mediante la plena asunción histórica de un antagonismo congénito que solo la teología cristiana de la historia logra integrar. Cuando arremete contra el Gran Inquisidor de Dostoievski, reprocha al novelista ruso que proyecte en la Iglesia Católica el ateísmo potencial de su instinto anarquista, que ve en el poder algo malo e inhumano, circunstancia que aprovecha para resumir, en *Catolicismo romano y forma política*, su visión del problema: “En el marco de lo temporal, la tentación del mal que subyace en todo poder es, ciertamente, eterna, y solamente en Dios se ve superado enteramente el antagonismo entre el poder y la bondad; pero lo peor y más inhumano sería querer escapar a ese antagonismo rechazando todo poder terrenal”¹⁸. Si Cristo pudiera volver a aparecer entre el momento de su existencia terrena y su retorno glorioso el día del Juicio Final, la tensión de la escatología cristiana y, con ella, el *Katechon*, perderían todo su sentido. La misión trascendente de un poder sometido a la dialéctica teológico-escatológica de la *complexio oppositorum* se evaporaría.

Toda posible abstención política en aras de una hipotética reconciliación de espaldas a Dios y a la escatología supondría la neutralización de lo político en el tiempo histórico abierto a partir de la Encarnación. He aquí el retrato compartido del liberalismo, el socialismo o el anarquismo: la suprema reconciliación de una humanidad pacificada y apolítica en nombre de un mesianismo intra-

17 Dalmacio Negro, “Modos del pensamiento político”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 73 (1996): 525-568.

18 Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, (Tecnos, 2011), 41.

mundano que niega al verdadero Mesías. Una falsa teología conduce irremediabilmente a una falsa política. Toda gran cuestión política está envuelta en una gran cuestión teológica. El eco de las primeras palabras de Donoso Cortés en su *Ensayo* se deja sentir en la pluma del jurista de Plettenberg. De ahí que los teólogos compartan la misma suerte que los políticos y los hombres de Estado. Como escribe en *El concepto de lo político*, “en un mundo bueno de hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y hombres de Estado”¹⁹. El desprecio de lo teológico en el anarquismo naturalista de Bakunin es una expresión de rechazo al orden político en su misma esencia, una esencia de raíz teológica. En definitiva, “nada goza hoy de mayor actualidad que la lucha contra lo político”²⁰. No se trata solo de una cuestión meramente antropológica sobre la mayor o menor peligrosidad del hombre. Se trata de encarnar esa conflictividad fratricida en el tablero de la imagen cristiana del tiempo. Una imagen que no solo consagra la realidad inextinguible de lo político, sino que reserva un lugar especial a la fuerza que frena según el mensaje del Apóstol a la comunidad cristiana de Tesalónica. Esto explica asimismo el lugar privilegiado (oculto y central al mismo tiempo) que el *Katechon* alcanza en la teoría de Carl Schmitt. Porque la schmittiana lucha por lo político es también la batalla contra el “paradisíaco más acá”, es decir, la tentación inmanentista y mesiánicamente invertida de una “vida natural”²¹. Al encarnar para Schmitt el estar políticamente en el mundo sin ser del mundo, el *Katechon* representa el símbolo más poderoso, si se asume esa dimensión trascendente (que es teológica y escatológica) contra esa tentación. Esa resistencia a avanzar en el tentador camino que conduce a la funcionalización y fragmentación la representaron, como *katechones* parciales, Hegel y Savigny en la historia del derecho. Pero esa tentación ha sido siempre la de quienes (llámense liberales, socialistas o anarquistas) han pretendido, en nombre de una imagen anticristiana del tiempo, abolir lo político acelerando la pendiente hacia el abismo y la anomia.

La temporalidad cristiana en la que va a asentarse la teoría schmittiana del *Katechon* no puede ser ni la utópico-progresista-futurista del humanismo abstracto, ya sea liberal o socialista, ni la veterotestamentaria de un pueblo separado del resto de la humanidad y de la historia en espera de un gran acontecimiento mesiánico. Ese acontecimiento ya ha sucedido. Es la Encarnación, centro de una escatología que valida la interpretación teológico-política de la historia y que

19 Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (Folios Ediciones, 1985), 61.

20 Carl Schmitt, *Teología Política*, (Trotta, 2009), 57.

21 Carl Schmitt, *Teología Política*, (Trotta, 2009), 57.

permite la activación de una esfera política secular en virtud del eón cristiano. Por consiguiente, es una razón de carácter soteriológico la que vincula a la teoría jurídico-política schmittiana con un pensamiento histórico. Derecho y política adquieren su esencia genuina en virtud de una escatología concreta. El *Katechon* encuentra su lugar específico en el cronograma teológico-político de la escatología cristiana. En este sentido, Donoso Cortés es identificado, al igual que otros contrarrevolucionarios, como precursor y rehabilitador de una imagen cristiana de la historia arrinconada por los relatos inmanentistas del humanismo liberal y el socialismo ateo. Porque la rehabilitación de la imagen cristiana de la historia y la recuperación de la esencia de lo político van de la mano.

III. EL *KATECHON* COMO FUERZA HISTÓRICO-POLÍTICA

Todo lo anterior explica asimismo el reproche de Schmitt al padre danés del existencialismo cristiano, Soren Kierkegaard, culpable a ojos del jurista alemán de un reduccionismo espiritualista y místico del cristianismo²², interpretación que deja el terreno abonado para el monopolio de la concepción socialista del tiempo histórico. Frente a este solipsismo apolítico emerge con todo su trágico vigor, que Schmitt admira, la decisión de Donoso Cortés frente a la catástrofe revolucionaria, pues representa en toda su amplitud la respuesta epocal genuinamente teológico-política ante una crisis histórica determinante. He aquí una pista importante porque expresa bien a las claras que para Schmitt el *Katechon* no es ni puede ser exclusivamente espiritual. La fuerza que frena la llegada de la anomia debe ser, ante todo, eso: una fuerza. Esto implica, indudablemente, una toma de conciencia, pero también una decisión de la voluntad articulada en virtud de una razón existencial colectiva determinada por la asunción del tiempo histórico marcado por la escatología cristiana. La vocación *katechontica* de la nación alemana se renueva porque el alemán piensa en el devenir antes que en el ser. El sexto sentido, el histórico, es un privilegio del genio alemán²³. Este

22 “Su cristianismo protestante lo hacía un individuo aislado y que conscientemente existe en su relación con el Dios del cristianismo. En la inmediatez de la relación con Dios era superada toda comunidad humana por más valiosa que fuera como tal”. Carl Schmitt, *Romanticismo político*, (Universidad Nacional de Quilmes, 2001), 127.

23 No es casualidad que la máxima germanidad coincida históricamente con la plenitud histórica del *Katechon* en la interpretación schmittiana. La visión *katechontica* de Schmitt pretende restaurar la vocación protagonista de su patria como obstáculo frente a la anomia y dique ante la decadencia. Aunque Schmitt no identifique de manera simplista al *Katechon* con Alemania, sí realza la privilegiada relación, paradigmáticamente encarnada en el Sacro Imperio, entre la vocación histórica germana y el combate transhistórico contra el Anticristo. “El imperio medieval de los emperadores alemanes se comprendía asimismo históricamente como *Katechon*”. De hecho, no se priva de recordar que otro alemán como Lutero

sexto sentido se revela como antítesis de la tendencia moderna hacia el pensamiento tecnomorfo, es decir, un tipo de pensamiento que, como recuerda nuestro autor en *La unidad del mundo*, es consustancial por naturaleza a la abolición de la historia y, por tanto, ajeno a una lectura teológico-política trascendental.

Con todo, es en el texto schmittiano sobre las *Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia* donde vemos reconocida de forma más explícita la legitimidad del *Katechon* como clave de lectura de su obra. Se detecta, en primer lugar, que Schmitt sigue fiel a sus tesis de juventud sobre la significación escatológica del tiempo histórico. En ningún caso puede el *eschaton* significar para los cristianos huida fuera del mundo. Parálisis y escatología son incompatibles en el marco histórico cristiano. Por eso el *Katechon* es fundamental. Si no existiera, Schmitt se habría visto obligado a inventarlo mediante la hermenéutica exegética de las epístolas del Apóstol de gentiles. En el entretiem po que media entre la Encarnación y el cumplimiento escatológico del tiempo, la fuerza *qui tenet* encuentra su lugar. Pareciera que ese entretiem po sufre del *horror vacui* que se deriva de un cierto determinismo providencial asociado a la tensión escatológica. El problema consiste en conjugar la fe escatológica con la conciencia histórica o, en otras palabras, en resolver la cuestión de la articulación jurídico-política de la vida colectiva. Advierte Schmitt que “casi siempre se contesta negativamente a este interrogante”²⁴. He aquí el riesgo de consecuencias deletéreas tantas veces denunciado: la parálisis escatológica, “de la que existen numerosos ejemplos históricos”²⁵. Por eso confesará en el *Glossarium* que, “como cristiano”, cree en el *Katechon* como la “única posibilidad de entender la historia y encontrarle sentido”²⁶. A esta declaración le acompaña una explicación sobre su falta de interés en dilucidar el sentido de la declaración de San Pablo: “Las enseñanzas secretas paulinas no son más secretas o igual de secretas que cada existencia cristiana. Quien no sabe en concreto nada del *Katechon*, no puede interpretar el párrafo”²⁷. Schmitt confiesa saber mucho “en concreto” del *Katechon*. De ahí su capacidad para interpretar el texto paulino.

todavía lo comprendía así, mientras que Calvino “da un paso decisivo al considerar como *Katechon* no ya el imperio, sino la predicación de la palabra de Dios”. La despolitización espiritualista se registra en la hermenéutica *katechontica* de Schmitt como un síntoma de debilitamiento de la fuerza que retiene. Una fuerza que se conserva, al menos teóricamente, en la interpretación de los grandes historiadores, todos ellos, naturalmente, alemanes. “Nietzsche, furioso, veía precisamente en Hegel y en el sexto sentido de los alemanes, es decir, en el histórico, al gran retardador en el camino hacia un abierto ateísmo”. Schmitt, “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”: 239-240.

24 Schmitt, “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”: 239.

25 Schmitt, “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”: 239.

26 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 79.

27 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 79.

Por otro lado, en este texto a Schmitt le interesa destacar otro aspecto que define al *Katechon*, además de lo ya apuntado sobre su carácter no meramente espiritual. Siendo como es una fuerza, y concretamente una fuerza que frena, el *Katechon* no puede ser una fuerza política meramente conservadora o reaccionaria. Esta actitud defensiva también resulta de un exclusivo rechazo formal producto de la ceguera histórica. El *Katechon* es mucho más que una estéril resistencia al signo de los tiempos. Antes al contrario, nace de la plena asunción, en el plano de una comunidad ordenada por el derecho y las instituciones concretas, de un sentido teológico de trascendencia política en un cuadro histórico orientado por la escatología cristiana²⁸. Este orden jurídico-político no viene exclusivamente deducido de la causalidad pasada, sino que se proyecta en dirección al futuro existencial de una comunidad política nacida y guiada por la historia. Ni el *Katechon* es defensivo ni la escatología vive petrificada fuera del mundo. Frente a un Karl Löwith que afirma que el mensaje del Nuevo Testamento no contiene un llamamiento a la acción en la historia, sino simplemente al arrepentimiento²⁹, Schmitt entiende que el cristianismo brota de un “suceso histórico de infinita, inapropiable e inocupable unicidad. Es la Encarnación en la Virgen”³⁰. Contra todas las neutralizaciones, “el credo cristiano nos habla de procesos históricos”. En otras palabras, la fuerza *katechontica* encuentra su fuente en una acción positiva permanente, acción política marcada por un espíritu activo que se actualiza y se renueva en el seno de una comunidad política en la que resuena el eco escatológico de la historia.

IV. DEL DIÁLOGO CON ERIK PETERSON AL CAMALEONISMO HISTÓRICO KATECHONTICO

Aunque marginales en la argumentación de *Teología Política II*, allí aparecen algunas otras referencias al tema del *Katechon*. No resulta casual que se presenten en el curso de su famosa polémica con el teólogo católico Erik Peterson. De hecho, parece probable que su preocupación por la figura paulina de la Segunda carta a los Tesalonicenses brotara por primera vez al hilo de su lectura

28 Una vez más Cacciari: “La presencia de un alma ‘conservadora’ dentro del sistema del imperio termina por minar en la raíz también su capacidad de resistencia, y aparecer así como ‘cómplice’ de la propia anomia. Cuanto más débilmente *katechontico* se presente el imperio y, por consiguiente, más conservador, menos sabrá oponerse al ataque del Adversario”. Cacciari, *El poder que frena*, 32.

29 “De manera similar, el mensaje del Nuevo Testamento no es un llamado a un obrar histórico, sino al arrepentimiento”. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, 1.ª ed. (Katz, 2007), 239.

30 Schmitt, “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”: 240.

de *La Iglesia*, el pequeño tratado eclesiológico publicado por Peterson en 1929. Asuman en este ensayo dos tesis que Schmitt discute, integra y rebate en la particular concepción *katechontica* que desplegará, sin propósito sistemático pero con reiterado y sostenido interés, a lo largo y ancho de su obra. Por un lado, Peterson señala que el retraso del advenimiento del Reino es la condición de posibilidad de la Iglesia. En otras palabras, no puede haber Iglesia sin *Katechon*. Por otro lado, la razón que presenta Peterson para explicar ese retraso no es otra que la increencia de los judíos en el Mesías. Schmitt no comparte este último punto porque - aunque esta no fuera la intención de Peterson- hace aparecer a la Iglesia casi como un parche, idea que tiene resonancias en aquella controvertida y poderosa fórmula de Alfred Loisy, que de hecho el propio Peterson recoge: “Jesús anunció el Reino y lo que vino fue la Iglesia”. Para Peterson no hay aquí traición a una promesa, ya que estima que la increencia de los judíos era necesaria para la economía de la salvación: el retraso del Reino hizo posible la conversión de los gentiles y de todos los pueblos. Así, hay dos razones para que el *Katechon* desaparezca: por un lado, la definitiva creencia de los judíos y, por otro, la realización de la promesa.

De este modo, Peterson establece que el *Katechon* se encuentra en una relación positiva con la Iglesia, aunque de un modo muy particular. En efecto, el *Katechon*, como fuerza contraria al Anticristo, se transforma en fuerza favorable y positiva en la historia de la salvación. Su negatividad relativa a la negatividad absoluta de la anomia lo convierte en una fuerza positiva. Pero es complejo establecer claramente el carácter o naturaleza de esta fuerza positiva resultante. ¿Quizá el *Katechon* represente un desvío de un plan original, una forma primordial de heterogénesis de los fines? Los elementos de discusión planteados por Schmitt remiten a esta enigmática cuestión que se desprende de la valoración de Peterson y que el jurista reformula y amplía. En primer lugar, la relación “positiva” del *Katechon* con la Iglesia, ¿es directa o indirecta? Es decir, ¿es el *Katechon* una fuerza explícitamente cristiana en el sentido de asumir deliberada y conscientemente un papel defensor de la Iglesia o simplemente sirve a los planes de la Providencia sin adquirir nunca esa toma de consciencia? En el caso de que el *Katechon* sea considerado como fuerza cristiana explícita, ¿desarrolla esa tarea en el interior o en el exterior de la Iglesia? Esta alternativa es especialmente decisiva si se recuerda que la disyuntiva entre el carácter personal o impersonal del *Katechon* se encuentra formulado en la propia letra del texto paulino, y es una de las fuentes principales del entuerto que persigue a la exégesis teológica desde el principio. ¿*Tò katéhon* o *ho katékhon*? Si se tratara de una fuerza o entidad abstracta en el seno de la Iglesia, podría tratarse de alguna realidad eclesial, más o menos mística, como la oración o la actividad misionera. Pero en

todo caso, lo que se desprende del texto paulino es que no tiene por qué haber oposición ni exclusión entre ambas posibilidades. Se abre, por el contrario, la vía de una entidad bipartita, permixta o bifronte, personal e impersonal al mismo tiempo. Si este es el caso, la posibilidad de una encarnación política parece insinuarse como más factible y justificada, al identificarse en cierto modo el poder con aquel que lo personifica o lo encarna, el titular del mando político. Schmitt no podía desconocer estas consideraciones, aunque no aproveche tan valiosa munición teológica en su propio beneficio.

En efecto, la cuestión más importante en cuanto a la interpretación del *Katechon* en el marco de la obra y el pensamiento schmittianos remite al carácter directamente político o puramente espiritual de la fuerza que retiene al Anticristo. Así, como propone Théodore Paléologue³¹, disponemos de cuatro parámetros para clasificar la densidad hermenéutica del *Katechon*: personal o impersonal, directo o indirecto, interior o exterior a la Iglesia y, por último, político o espiritual. Por ejemplo, el *Katechon* según Peterson, al enfocarse en la increencia de los judíos, es impersonal y exterior a la Iglesia, indirecto y puramente espiritual. El contraste con la posición de Schmitt no podría ser mayor y explica en buena medida la oposición en otros puntos entre los dos autores. Si la teología de Peterson es apolítica, o no política, la de Schmitt es no solo política sino politicocéntrica.

Cuando en *Teología Política* Schmitt se interroga sobre Eusebio de Cesarea deja caer el sentido de su intuición interpretativa fundamental: “Sería interesante estudiar con detalle las ideas de Eusebio, en especial su opinión sobre el Imperio romano en tanto que freno del Anticristo, el *Katechon* de la epístola de Pablo (2 Tesalonicenses 2, 6)”³². La pista schmittiana es harto elocuente: en su visión el *Katechon* es político, impersonal y directo. El *Katechon* ha sido muchas veces definido como “retardador” pero en una carta dirigida a Julien Freund el 12 de febrero de 1969³³ Schmitt precisa que para él el *Katechon* no designa tanto a una fuerza que retrasa la anomía cuanto una fuerza que impide concretamente su manifestación o estallido. El *Katechon* schmittiano es una acción, una acción consciente de una fuerza que frena: es una acción política.

31 Théodore Paléologue, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur*, 1.ª ed. (Cerf, 2004), 91-92.

32 Carl Schmitt, *Teología Política*, 104.

33 “La palabra *Katechon* no significa retrasar; es más bien mantener a raya, no dejar estallar”. Alain de Benoist, “Schmitt, Peterson, Blumenberg: le grand débat sur la théologie politique”, *Nouvelle École* 62 (2013) : 71. Más adelante indica algo interesante sobre el Estado y el *Katechon*: “...para Thomas Hobbes el estallido es perpetuamente suprimido mientras el Estado existe, y si se produce, el Estado deja de existir”.

Para Schmitt el Imperio Romano se convirtió de facto en protector de la Iglesia. Sin ser explícitamente favorable a la Iglesia, la negación de la anticristológica anomia en que consiste la fuerza que frena acreditaba al Imperio Romano como actor legítimo en la historia de la salvación. Ahora bien, aunque otras autoridades eclesiásticas como Tertuliano consideraban que el Imperio Romano era efectivamente la fuerza que retrasaba el fin del mundo, también subrayaban que era imposible que el Imperio fuera cristiano. Así, forzosamente y según esta línea de interpretación, el *Katechon* habría de ser exterior e indirecto. De este modo, aunque falte la referencia explícita de Eusebio de Cesarea que Schmitt parece reclamar en apoyo de su interpretación, las referencias del exégeta a la función pacificadora del Imperio que sí se pueden encontrar en sus escritos parecen avalar la pertinencia de estos atributos *katechonticos*. No solo eso. De su formulación se desprende su carácter evolutivo en el tiempo histórico inaugurado por esta dialéctica. Porque si la relación positiva del *Katechon* con la Iglesia era indirecta hasta Constantino, se vuelve directa a partir de su conversión. Por otro lado, la referencia a Eusebio también resulta útil para alimentar la reflexión sobre la posición interior o exterior a la Iglesia de este *Katechon*. La fórmula que hace del emperador el “obispo exterior” ilumina su complejo estatus. Como individuo es un miembro de la Iglesia, pero al mismo tiempo es la cabeza de un complejo exterior que la desborda. De hecho, es significativo que en la cita schmittiana sobre Eusebio se haga mención a un *Katechon* impersonal, no encarnado en la figura del Emperador. Sin embargo, en otras ocasiones, como veremos más adelante, Schmitt sí recogerá esa visión encarnada y personal de la fuerza *katechontica*. De este modo, queda de manifiesto la atención que presta al despliegue histórico de la noción y a su carácter, en cierta forma, camaleónico que no entra en contradicción con la misteriosa formulación paulina. Antes bien, parece inspirarse en ella. En la interpretación schmittiana, hay que atender siempre al carácter dinámico del *Katechon* y su constante adaptación a las circunstancias de cada época. Así, los cuatro parámetros mencionados anteriormente pueden incluso variar. Al tratarse de una fuerza adaptativa cuya misión consiste en combatir y retrasar el misterio de iniquidad, se abre una rica y proteica tipología epocal de *katechones*.

En cualquier caso, la más genuina teología política que consagra al poder que frena arranca en Constantino. Hay aquí, por así decirlo, una toma de conciencia histórica y escatológica por parte del Imperio que antes no existía. Es fundamental, en este sentido, entender la distinción entre el poder y la idea. Solo a partir de Constantino se reúnen las condiciones para la construcción de una simbiosis histórica que consagra al verdadero *Katechon* según la lectura schmittiana. La Iglesia por sí sola es impotente y el poder por sí solo no puede integrar

la idea si no dispone de aliento escatológico. El atributo más impotante del *Katechon* según Schmitt es su efectividad. De ahí la limitación casi exclusiva a la hipótesis del *Katechon* político, dejando de lado las variantes exclusivamente espirituales (como la oración de los elegidos o la perfección espiritual de una minoría de salvos). La politización schmittiana del *Katechon* responde a la convicción de que el Espíritu debe volverse efectivo y que toda idea cristiana es siempre una idea encarnada, asunto central en su visión teológica y eclesial. En *Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia*, el *Katechon* es claramente caracterizado como una fuerza activa contra la parálisis escatológica. De ahí procede su carácter propio, solidario de una cosmovisión cristiana que nutre la acción concreta con sentido escatológico, es decir, con vocación de genuina misión.

Ya que para Schmitt el *Katechon* es una fuerza histórica que frena, la intensidad efectiva de esa fuerza constituye un criterio decisivo para medir su presencia o ausencia como obstáculo retardador. Este criterio es una variable más a añadir a las anteriores de cara a establecer una cronología y una tipología completas de la acción *katechontica* en el curso de los siglos. Se trata de un cuadro inacabado porque el *Katechon* schmittiano, como se ha dicho, es un arcano, una clave casi secreta, un concepto llave del que no encontraremos enseñanza oficial. Es precisa, por tanto, una labor exegética y rastreadora a fin de elucidar la visión del jurista alemán acerca de la misteriosa figura paulina que la comunidad cristiana de Tesalónica acogió como primera destinataria. Ya hemos comentado que en el *Katechon* schmittiano hay tanto de interpretación como de auténtica creación. Como escribió uno de los grandes pianistas del siglo pasado, Arturo Benedetti Michelangeli, “no hay fidelidad sin imaginación”. Sin embargo, esta apelación a la imaginación no debe entenderse como mera invención de una hermenéutica indeterminada por razón del misterio originario que rodea a la oscura fuerza que San Pablo introdujo en su incipiente teología de la historia. Nos encontramos ante un *theologoumenon* de la literatura patristica cuyo desentrañamiento ciertamente se sitúa en el plano de las opiniones teológicas que no alcanzan el estatus de la enseñanza oficial de la Iglesia. Opinión individual más que doctrina autorizada, la interpretación del *Katechon* no es sin embargo un saber esotérico o una gnosis secreta, algo poco compatible con la enseñanza del Apóstol de los Gentiles. Tal y como ha desarrollado magistralmente Panagiotis Christias³⁴, la hipótesis más plausible es que San Pablo remitió a una predica-

34 Panagiotis Christias, *Platon et Paul au bord de l'abîme. Pour une politique katéchontique*, 1.^a ed. (Vrin, 2014).

ción anterior, un saber profundamente arraigado en los miembros de la comunidad de Tesalónica. Un remedio específico para una tendencia nefasta en ciertos temperamentos religiosos: la de quienes rechazan su compromiso en este mundo con el pretexto de que el Reino de Dios está próximo. Y en este punto la interpretación *katechontica* creativa de Schmitt se presenta como el mismo remedio teórico contra la parálisis escatológica que detecta entre los cristianos de su tiempo, algo que contrasta con el vigor escatológico de las religiones seculares en sus distintas versiones. Actualizando, renovando y politizando el vigor de la fuerza que frena, Schmitt dignifica la historia y el conjunto de las realidades temporales a partir del gran acontecimiento de la Encarnación. Otra cosa es que resulte discutible que las posiciones concretas de su biografía política encajen legítimamente con los conceptos destilados en su obra.

La medición histórica de la temperatura escatológica del *Katechon* se convierte así en una de las claves más significativas de la interpretación schmittiana. Así, por ejemplo, nos encontramos con esta afirmación de *El Nomos de la Tierra*: “El poderoso *Katechon* de la época franca, sajona y sálica se convirtió en un protector débil y puramente conservador”³⁵. La dinamicidad histórica del *Katechon* adquiere aquí una expresión clara que contribuye a legitimar el sentido del termómetro que mide la fuerza política que frena. Ahora bien, la intensidad de la fuerza histórica que frena no solo se debe juzgar por la capacidad de coacción verdaderamente efectiva sino también, y sobre todo, por la conciencia de la misión de quien está llamado a ejercerla. Es aquí donde la dualidad de la figura paulina (fuerza/persona) redundaba en beneficio de esta consideración, que distingue entre un *Katechon* fuerte y un *Katechon* débil. Rodolfo II, por ejemplo, encarna según Schmitt las consecuencias de la transformación empobrecedora de la idea imperial, tal y como culminarán con la política dinástica de los Habsburgo. Su incapacidad para tomar partido, su antipolítica indecisión entre el campo católico y el protestante, le retratan como exponente del debilitamiento *katechontico* en la historia. La política del mal menor que emprendió puede juzgarse como la de un político astuto y, aun siendo quizá oportuna y necesaria con el criterio temporal de su particular contexto, representa a los ojos de Schmitt un grado más bajo de intensidad política.

Todo lo anterior permite trazar una conexión directa entre la teoría schmittiana del *Katechon* y *El concepto de lo político*. No se trata de afirmar que toda visión de lo político exija la integración del *Katechon*. Lo político, con su imperativo normativo de amistad y enemistad es en principio neutro respecto a la

35 Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus Publicum Europaeum*, 45.

escatología, como lo es también respecto a la moral. No obstante, el debilitamiento histórico de la fuerza que frena debe juzgarse, en coherencia con una interpretación global del pensamiento de Schmitt, como uno de los factores clave del agotamiento de lo político que anuncia la hegemonía de la era liberal y parlamentaria. Como ha escrito Dalmacio Negro, los tres modos de pensamiento político (farmacológico, cratológico y utópico-futurista) son sensibles a la influencia escatológica³⁶. Y es que, como escribe John Gray, incluso la política de la Edad Contemporánea es un capítulo más de la historia de la religión.

V. EL DEBILITAMIENTO KATECHONTICO Y SUS CANTOS DEL CISNE

En el tiempo de Carlos V, el Sacro Imperio parece haber llegado a la culminación de su potencia histórica. Desde ese momento, su declive parece ligado al concurso de fuerzas imposibles de contrarrestar. Es lo que Schmitt se atreve a definir, con un término de extraordinario valor simbólico, como *Raumrevolution*. Esta revolución espacial y geográfica, que se vincula al descubrimiento del nuevo mundo, le hacen perder a Alemania su centralidad histórica, en gran parte debido al hecho de que no participa en la toma de tierra del nuevo continente. A esto se suma otro factor de debilitamiento del espíritu *katechontico* germanocéntrico en este periodo histórico: el de las guerras de religión. El principio *cuius regio eius religio* implicaba una forma de neutralidad político-religiosa radicalmente incompatible con una voluntad política afin a la idea del *Katechon*. Emergía el carácter neutralizador de una nueva forma política que iba a sustituir al Imperio. El Estado y su cratológico modo de pensamiento no solo neutralizaba las guerras civiles por motivos religiosos, sino también a la escatología política del *Katechon* imperial. La neutralidad y, por tanto, la ceguera ante la dimensión metafísico-teológica del conflicto político será la divisa de la forma estatal. El Estado frena activamente y retrasa las consecuencias políticas de la distinción amigo/enemigo, es decir, la verdad de lo político. Con su neutralidad el Estado despoltiza la realidad social mediante ardidencubridores. En ese sentido, al pasar del Imperio medieval al Estado moderno no solo asistimos a una mutación de las formas políticas en la historia, sino que pasamos de la versión fuerte del *Katechon* a una versión menor. Al neutralizar lo político, el Estado es, a su manera, una forma mínima de *Katechon*. “Cuando todas las diferencias (estatales y sociales, políticas e industriales) y todas las incompatibilidades se disuelvan,

36 Negro, “Modos del pensamiento político”: 525-526.

entonces solo quedará la distinción entre amigo y enemigo. El orden inter e intraestatal consiste en reprimir la latente, última y primaria distinción mediante distinciones secundarias. El Estado neutral como *Katechon*”³⁷.

Con la edad moderna y la consolidación de la forma política estatal se consagra definitivamente el debilitamiento de la fuerza histórica que frena. ¿Existe alguna forma de *translatio imperii* desde el Imperio hasta el Estado en la función *katechontica* conforme a los parámetros del pensamiento schmittiano? Más bien, parece todo lo contrario. De hecho, la misión *katechontica*, en ausencia de un Imperio digno de tal nombre, parece ser encarnada por entidades sustitutivas como la propia Iglesia o la Compañía de Jesús. ¿Acaso está Schmitt adoptando el pensamiento de un *Katechon* espiritual y no político, a modo de epiciclo hermenéutico *ad hoc*? De ningún modo. Si la Iglesia de la Contrarreforma encarna la misión *katechontica* en este nuevo periodo histórico tenemos que atribuirlo a su capacidad para encabezar una política de gran ambición histórica. Una política que no es mera política eclesiástica, sino política de envergadura universal. Es precisamente esta la razón que incapacita a los Estados modernos, pues los *katechones* locales renuncian abiertamente a ambiciones universales, por mucho que los imperialismos estatales modernos promuevan incómodas confusiones terminológicas. Por el contrario, la encarnación histórica de la Iglesia romana, prolongación en el tiempo del misterio de la Encarnación que desafía a los idealismos y espiritualismos, le permite postularse como una forma *katechontica* de sustitución en ausencia del Imperio. Porque, en efecto, “la figura *katechontica* se presenta cada vez más como un complejo de *personae* que juegan en campos distintos, que adoptan vestiduras ora decididamente políticas, ora religiosas”³⁸. Su capacidad para instituirse a través del derecho dota a la Iglesia (universal y romana) de una fuerza histórica, una fuerza que frena. Naturalmente, Schmitt conecta esta realidad con la materialización del espíritu en el derecho, tal y como se manifestaba en Hegel y Savigny, *katechones* parciales cuyo combate intelectual y teórico en la historia de las ideas jurídicas debe ser reconocido. “¿Qué significa eso de juridificación, la institucionalización del cristianismo en la Iglesia romana? Solo significa materialización. ¿Pues qué es derecho? La respuesta de Hegel dicta: derecho es la materialización del espíritu. (...) La Iglesia romana es realidad histórica; mirada desde un punto de vista idealista, una fechoría *eo ipso*. Es el κατέχων; y ese sería el peor de los crímenes”³⁹.

37 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 483-484.

38 Cacciari, *El poder que frena*, 64.

39 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 314-315.

En la misma línea, Schmitt evoca el abandono de la tradición *katechontica* en el pensamiento político moderno, y particularmente en Hobbes, que veía en la Iglesia romana al “fantasma sentado en la tumba del Imperio”. También se oponía, como hemos visto, a la leyenda del Gran Inquisidor de Dostoievski al entender que la represión de la herejía formaba parte de las funciones *katechonticas* que el Estado moderno, obligado a asegurar la neutralidad del espacio público, había abandonado. El olvido del *Katechon* anuncia la era del cesarismo napoleónico, es decir, de una corona sin misión, autista en términos escatológicos.

Importante para Hobbes y el tiempo de los Cromwell: la consciente renuncia a la tradición del *κατέχων* del Imperio romano (¡¡por cierto, tampoco se encuentra ya en Vitoria!!) ¡Ninguna tercera Roma (como en Moscú)! Ninguna sucesión más, pero en Francia, hasta Napoleón I, imperio, cesarismo. En cualquier caso, para Hobbes la Iglesia romana es el fantasma que se asienta sobre el sepulcro del Imperio romano. Crítica del Imperio romano en Bacon y Hobbes: no era universal, no era *orbis* ⁴⁰.

Como puede comprobarse por las menciones a Bacon y Hobbes, el telón de fondo de estas reflexiones *katechonticas* también es geopolítico. La talasocracia comercial británica se impone progresivamente a la telurocracia imperial germánica en el tablero de la historia. En el marco de la lucha entre tierra y mar, Schmitt evoca la batalla de Lepanto como el canto del cisne de un modelo de batalla naval que iba a envejecer debido a los nuevos modos de navegación. Aparece un contexto histórico radicalmente nuevo en el que se enfrentará el proyecto mundial católico a un proyecto protestante igualmente mundial. Schmitt aclara que se trata de un conflicto global entre jesuitas y calvinistas, representantes privilegiados de los dos campos enfrentados en el entablado de este nuevo tiempo histórico. En este sentido, apunta a la posibilidad de una misión *katechontica* jesuítica, puesto que la Orden fundada por San Ignacio era tan universal como políticamente eficaz, los dos rasgos esenciales del obstáculo escatológico schmittiano. “Quizá la orden de los jesuitas fue el *Katechon*. ¿Pero desde 1814? ¿*Katechon* restaurado?”⁴¹. Los jesuitas no cumplen con la función del retardador escatológico por la oración y la apuesta por una vida ascética de espaldas al mundo, sino por una noción de compromiso total, y por tanto político, en el mundo. Los jesuitas, como orden parapolítica, tienen, como es natural, enemigos, que cambiarán con el transcurso del tiempo. Enemigos de los calvi-

40 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 341.

41 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 88.

nistas, de la Ilustración, de la Revolución, y derrotados con frecuencia, la interrogación de Schmitt puede deberse precisamente al hecho de su creciente incapacidad política frente al poderío de sus adversarios. También al hecho de que sus combates van perdiendo progresivamente energía universal para concentrarse en el tapete primero europeo y después nacional. Con los jesuitas, así, el *Katechon* sigue su escatológica tendencia al debilitamiento histórico.

La distinción entre *Katechon* fuerte, que conserva su capacidad de iniciativa y de creación, frente a un *Katechon* débil puramente reactivo y conservador, queda confirmada en la positiva valoración schmittiana del general Franco, el “humilde *Katechon*”⁴². Llama la atención que ni siquiera esa modesta modalidad de un poder que frena se la aplique Schmitt al Imperio napoleónico. En *El Nomos de la tierra* define al Imperio bonapartista como una forma de cesarismo y, por tanto, un Imperio “en un sentido muy distinto del que la palabra tenía en la Edad Media cristiana”. En efecto, el cesarismo es descrito como “una típica forma de poder no cristiano, aun cuando llegue a concertar concordatos”⁴³. Una reacción meramente thermidoriana no reúne credenciales *katechonticas*. Es conservadora, sí, pero conservadora de la Revolución.

En relación con esto último es posible convocar de nuevo a la teoría schmittiana que se presenta en el trabajo sobre las tres imágenes posibles de una idea cristiana de la Historia. Allí se distingue entre la imagen del gran paralelismo y la imagen del *Katechon*. El cesarismo es para Schmitt un fenómeno moderno “que no surge hasta la Revolución de 1789 y pertenece históricamente a la época del gran paralelo entre la situación del primer cristianismo y la situación del siglo XIX; un paralelo que se inicia precisamente con la Revolución Francesa, la cual suscita las palabras y los conceptos -surgidos de ese gran paralelo- de cesarismo, guerra civil, dictadura y proletariado”⁴⁴. El imperio bonapartista, insiste, fue “el primer ejemplo más reciente y significativo de un cesarismo puro, es decir, separado de un reino y una corona real”, es decir, muy diferente al Imperio medieval inspirado por la idea de *Katechon*. Desde entonces, ese Imperio *katechontico* no ha dejado de debilitarse, tanto con los Luxemburgo como con los Habsburgo, operando en un sentido meramente dinástico. Reyes y juristas laicos de la Edad Media tardía avanzan cada vez más en la dirección que conduce hacia el cesarismo moderno que olvida lo que cualquier teólogo de

42 Miguel Saralegui, *Carl Schmitt pensador español*, 1.ª ed. (Trotta, 2016), 161-165.

43 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, 41-43.

44 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, 41-43.

la Edad Media cristiana sabía en relación con la proclamación de los judíos antes de la crucifixión de Jesucristo: “No tenemos más rey que el César” (Juan 19, 15). Este proceso histórico de decantación y, por mejor decir, desencantamiento, explica la transferencia de conceptos teológicos al espacio jurídico-político que tan perspicazmente supo describir Schmitt. Con ella se produce una ordenación totalmente distinta al derecho de gentes medieval. Con la idea moderna de soberanía que construye al Estado centralizado moderno (soberanía que se ejerce no solo contra cualquier potencia extranjera sino también -y sobre todo- contra el Emperador y el Papa) se produce un cambio de paradigma teológico-político que tiene como telón de fondo el debilitamiento de la conciencia histórica del *Katechon*.

Es aquí donde la relación de Schmitt con el pensamiento de Donoso Cortés adquiere un mayor sentido. Para Schmitt, Donoso se distingue de otros autores por una alta temperatura apocalíptica, que le hacía merecedor, a ojos de nuestro autor, de un juicio muy favorable. Juicio que Schmitt no extiende a los partidarios de la hermenéutica histórica del gran paralelo, como Tocqueville⁴⁵, Saint-Simon (su teoría del “nuevo cristianismo” es un ejemplar paradigmático de la idea de paralelismo), Proudhon o incluso Oswald Spengler. Ciertamente, Donoso es un testigo europeo del nuevo cesarismo, pero es de notar, por ejemplo, que el socialista ruso Alexandre Herzen le describía como una especie de Julián el Apóstata, incapaz de comprender la aparición del nuevo cristianismo que era, precisamente, el socialismo⁴⁶. La metáfora de la ley de los termómetros invertidos, por ejemplo, coloca al diplomático español a la altura de un profeta religioso del crecimiento imparable del poder político. Su superioridad sobre Tocqueville, a ojos de Schmitt, se debe precisamente al hecho de que Donoso no buscaba compromisos históricos. En cierta forma, como fruto de una lúcida teología de la historia, su desesperado fatalismo era más genuino. Frente al carácter mayormente contemplativo del autor de *La democracia en América*, Schmitt valora en Donoso, tanto en su obra como en su vida política, una superior capacidad combativa de ecos nítidamente *katechonticos*. De hecho, cuando Schmitt se refiere al “pobre Donoso”, lo que hace es lamentar que su teoría no haya tomado claramente partido por la idea del *Katechon*, que era en el fondo la única que podía servir de base a su imponente visión. “Pobre Donoso; el término teológico adecuado a su teoría política solo hubiese podido ser el *Katechon*; ¡en lugar de eso, cae en ese laberinto de la enseñanza del derecho natural absoluto

45 “Tocqueville no conocía ningún *Katechon*. En lugar de eso, buscó hábiles componendas”. Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 1.ª ed. (Trotta, 2010), 32.

46 Paléologue, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur*, 171.

y relativo!”⁴⁷. En vez de apostar por la idea del *Katechon*, Schmitt le reprocha al autor del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* que mantenga residuos de la tesis del gran paralelo, como cuando compara la decadencia de la civilización moderna y el final del mundo antiguo. De ahí la rivalidad entre las dos visiones de la historia, que parecen coexistir, no del todo pacíficamente, en la visión del embajador extremeño, que no termina de abrazar el concepto del *Katechon* a pesar de estar todo su pensamiento orientado hacia él. En suma, “Donoso Cortés fracasa teológicamente debido a que le es desconocido el concepto”⁴⁸.

Sin embargo, la realidad es que, de haber asumido la idea del *Katechon*, Donoso hubiera sufrido los mismos problemas hermenéuticos que Schmitt para identificarlo históricamente. Schmitt no deja de interrogarse sobre las figuras que podrían haber sido *katechones* en el siglo XX y ninguna le termina de convencer del todo: Masaryk, Pilsudski, Franco (demasiado humilde), John Foster Dulles o Churchill⁴⁹. Y menos todavía países demasiado insignificantes en el tablero de la historia universal, como Suiza⁵⁰. La progresiva incapacidad para identificar históricamente a la fuerza que frena permite postular la tesis del paulatino eclipse del *Katechon*. La obra de Schmitt es testigo del ocaso. Cuando escribe a Pierre Linn, Schmitt afirma que su teoría del *Katechon* es de 1932 (quizá la elección de la fecha no sea inocente, pues no hay pruebas fehacientes del dato) y también añade que no hablará de ella a los teólogos porque conoce “el destino deplorable del pobre y gran Donoso Cortés”. Pero, como acabamos de ver, Donoso Cortés no habló del *Katechon*: ese era precisamente el reproche de Schmitt.

“¿Quién es hoy el *Katechon*?”, se pregunta Schmitt el 19 de diciembre de 1947. “Hay que poder nombrar el *Katechon* de los últimos 1948 años. El puesto nunca estuvo vacante, en caso contrario no estaríamos aquí. (...) A veces hay titulares pasajeros, parciales, de esa tarea. Estoy seguro de que podríamos estar de acuerdo sobre muchos nombres concretos surgidos hasta el día de hoy, una vez tengamos claro el concepto”⁵¹. Y Schmitt lo tenía claro. Precisamente por eso encuentra cada vez más dificultades en identificarlo. Ya no se encuentra el *Katechon*. Evidentemente, la consecuencia natural de este crepúsculo de la fuerza que frena no puede ser otro, si nos ajustamos a la coherencia del sentido

47 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 88.

48 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 80.

49 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 80.

50 “Suiza no es, con toda seguridad, un *Katechon*”. Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 564.

51 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 80.

histórico que se desprende de la obra del jurista alemán, que la aceleración escatológica. Una aceleración producto del derrumbe general que supone la impotencia política en la era de las disoluciones moralistas y economicistas del viejo orden político europeo. Los últimos *katechones* señalados y elogiados por Schmitt son débiles, humildes o locales, figuras como la del mariscal Pilsudski, el general Franco o el político checoslovaco Masaryk. Este último caso es todo un símbolo más que significativo y casi paradójico, puesto que Schmitt lo vincula directamente con la defensa de la democracia liberal occidental. Así, la resistencia al comunismo permite imprimir en la democracia liberal parlamentaria, a pesar de sus congénitas deficiencias impolíticas, un carácter *katechontico*. Es también la apuesta schmittiana por Occidente frente a Oriente, lo que nos recuerda que Schmitt nunca podía haber reconocido en Rusia a esa tercera Roma que herede el papel imperial de la fuerza que frena. En la indicativa fecha de 1948, esto es lo que leemos en *Glossarium*:

El final del hijo de Masaryk me afecta profundamente y de modo muy personal, allí, en el lugar de lo privado donde se consume el contacto existencial de lo absoluto y de lo individual puesto a disposición del espíritu del mundo. Con el suicidio de Masaryk se acaba para Europa la posibilidad de elegir entre Occidente y Oriente. El padre de Masaryk había sido un verdadero *Katechon* europeo; el *Katechon* de la democracia liberal occidental. El viejo Masaryk optó por Occidente con toda la máxima convicción, con increíble conciencia histórica -con infinita mayor conciencia de la que fueron capaces de mostrar los políticos, filósofos e historiadores alemanes de entonces-. Conocía Rusia y el Este mejor que la mayoría de los alemanes, polacos o serbios de entonces; quería a aquella Rusia, pero su decisión espiritual cayó hacia Occidente. Se casó con una norteamericana y aquel matrimonio fue un símbolo personal de su opción por Occidente. El hijo de ese matrimonio, que ahora acaba de suicidarse en Praga, fue el garante de aquella opción por Occidente; con Beneš, el sucesor que designó Masaryk. Ahora, por tanto, finaliza aquella época, con el hijo defenestrado en el palacio de Černín. Esto es superior a las defenestraciones del edificio del Ayuntamiento de Praga en 1419 de los consejeros de Neustadt, superior a las de los consejeros imperiales de mayo de 1618; es la caída suicida de los checos que sigue a los caídos alemanes y a los muchos suicidios de abril de 1945. ¿Qué guerras comenzarán con esta tercera defenestración de Praga?⁵²

52 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 142-143

Conociendo las críticas schmittianas sobre la incapacidad liberal para la toma de decisiones, es legítimo preguntarse en qué medida puede llegar a ser la democracia occidental, hipotéticamente, una fuerza *katechontica*. Pero esa es la diferencia: Masaryk eligió, asumió la realidad del enemigo con un gran sentido histórico. No rehuó la decisión política a la hora de la verdad y defendió a Occidente contra la peste bolchevique oriental. Nos encontramos ante una reflexión reveladora, una reflexión en la que la teoría schmittiana sobre el *Katechon* resplandece. En ella podemos señalar algunas constantes de la visión de nuestro autor respecto a la idea paulina: la tendencia hacia la progresiva debilidad del *Katechon* (que explica su modulación democrático-liberal), el carácter germanocéntrico y occidental que se ejemplifica con el paralelismo de los suicidios de checos y alemanes, el sentido sacrificial (histórico y escatológico), el anticomunismo como símbolo de lucha político-espiritual que integra el binomio amigo-enemigo, sin olvidar la importancia del protagonismo personal que retoma la ambivalencia originaria de la carta de San Pablo (el que lo retiene, lo que lo retiene).

Es de destacar que cuando Alemania desaparece de la ecuación, ni el anti-comunismo ni una visión histórica anglosajona son suficientes. No hay terceras fuerzas, solo modos sibilinos de esquivar la dialéctica de la enemistad política, neutral y estéril erasmismo. Esto arruina las posibilidades de una Europa fuerte, con conciencia política, y la empuja hacia el basurero de la historia. Es imposible que así emerja ningún *Katechon*. Estas referencias a Toynbee son del mismo año 1948, el año del suicidio del hijo de Masaryk. La oposición, por tanto, salta a la vista.

Arnold Toynbee (Int. Affairs, nov. 47) intenta el artificio de una tercera posición, tercera fuerza, tercera vía (entre la alternativa de los Estados Unidos capitalistas y la Rusia comunista) sin ser fascista; hacer de Europa occidental un factor con significado propio, tercero, sin dejar que Alemania vuelva a tener poder [al margen: «*Intermediate position, adaptation, practical question of circumstances*, etc., erasmismo»]. Europa no debe intentar volver a ser fuerte para que Alemania no vuelva a emerger. Mejor hundirse que dejar que Alemania emerja de nuevo. Todo esto se dice con toda nitidez, sin expresarlo, de modo apacible-erasmista. ¡Qué espíritu más taimado e instruido! ¡Al servicio de un corazón oculto! Lo que él llama Europa occidental (de la que queda excluida Alemania) es una ciudadanía en la situación social de la ciudadanía alemana de 1919; estado intermedio entre la prosperidad capitalista y la depauperación de los desvalidos pueblos asiáticos. Alemania pertenece por completo a los desvalidos. Le queda, por tanto, según Toynbee, solo la opción del comunismo ruso. Este es el fontanero de la posguerra de la

Segunda Guerra Mundial; análogamente a como Churchill se ha convertido en el Clémenceau de la Segunda Guerra Mundial; ningún *κατέχων*⁵³.

Para Schmitt, esta postura de reivindicación de las terceras fuerzas es la enmienda a la totalidad a su concepto de lo político. Esta es, a su juicio, la posición de Toynbee. Son las síntesis marítimas anglosajonas, antigermánicas y antitelúricas, antipolíticas en suma, ni por Occidente ni por Oriente: la debilidad y, por tanto, el enterramiento de cualquier comprensión de la función histórica *katechontica*. Porque el *Katechon*, aunque de naturaleza espiritual, o es una fuerza política, es decir, una fuerza que frena, o no es. Es la postura de la debilidad y, peor aún, la paradójica debilidad del vencedor, porque la del vencido todavía se puede comprender. Es el pacifismo de las utopías que no quieren oír hablar de enemigos, que usurpan la misión transhistórica de la escatología para despolitizar y, por consiguiente, rendirse ante el enemigo, malogrando el sacrificio del combate.

Tocqueville es más modesto, más puro en la contemplación de la propia fortuna. Toynbee es ambas cosas, síntesis al modo inglés pero sin verdadera fuerza y solo con el objetivo de no dejar emerger de nuevo a Alemania. Esa clase de historiadores existen solo desde Versalles 1919; historiadores de la filosofía que estudian el hundimiento; ni vencedores ni vencidos; aquí escriben la historia una tercera clase de interesados, y su construcción de la tercera vía, una tercera vía falta de fuerza y asentada en el punto medio entre Occidente y Oriente, se corresponde con esa postura del tercero que se sienta en medio, del débil tercero, del vencedor vencido; muy triste y para nosotros (y personalmente para mí) muy peligroso⁵⁴.

Que esto, a ojos de Schmitt, representa la tradición histórica inglesa y la forma moderna de afrontar el hecho político se ejemplifica en ese otro apunte de 1949, en el que destacaba la negación de la tradición *katechontica* en Bacon y Hobbes que conduce, andando el tiempo, al cesarismo napoleónico. La negación de lo romano, que según Schmitt se encontraba ya en Francisco de Vitoria, es también la negación de lo universal en términos escatológicos y, por consiguiente, la renuncia histórica al *Katechon*.

Este mismo criterio explica la simpatía por Franco y Pilsudski: en ambos casos la limitación de la fuerza y acción *katechonticas* se debe a su carácter no universal. Combaten y derrotan valerosamente al comunismo, pero su lucha es estrictamente local, pese a su carácter altamente simbólico, algo que Schmitt

53 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 156-157.

54 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 158.

alaba en *Catolicismo romano y forma política*, a saber, “la resonancia espiritual de la gran retórica”. Esto exige una conciencia de la propia misión. Sin embargo, Pilsudski se apresura a firmar una paz ventajosa con la Rusia soviética y termina por desistir del proyecto de una cruzada antibolchevique. Es un *Katechon* más débil por falta de un compromiso superior en la lucha contra la anomia.

VI. “YO SOY AHORA MÁS QUE THOMAS MASARYK”

El último Schmitt parece asumir, después de una larga historia de tribulaciones y desengaños, una verdad no exenta de ecos *katechonticos*. “¿Qué sucede, sin embargo, cuando el *Katechon*, exhausto, llega a su término, a ‘tocar’ la manifestación plena del Anticristo; cuando las potencias terrenas y espirituales ya no ‘contienen’ su ímpetu, ni siquiera al precio de asumirlo en sí?”⁵⁵. Explica Cacciari, al hilo de esta exposición sobre las postrimerías históricas de la fuerza que frena, que este escenario es también el de la sustitución de Prometeo, que conservaba todavía la energía de organización y de proyección de la historia, por la persona de su hermano, Epimeteo. “Y quienquiera que crea que aún puede asumir esta función *katechontica* – añade- deberá investirse de esa persona”. Con ella “cambia el sentido de la sabiduría política”⁵⁶. Parece una descripción del caso de Carl Schmitt.

En efecto, en el diario de Schmitt el 25 de marzo de 1948 encontramos un único y enigmático apunte: “Yo soy ahora más que Thomas Masaryk”⁵⁷. ¿Qué quiere decir? ¿Schmitt *Katechon*? ¿*Omphaloskepsis* de quien se cree Epimeteo cristiano? ¿La fuerza política que se contiene en la obra intelectual de una sola persona? En todo caso, al igual que Epimeteo, “el cristiano contempla retrospectivamente sucesos consumados y halla en ellos la razón e imagen esenciales en cuya contemplación activa el oscuro sentido de nuestra historia sigue creciendo”⁵⁸. Como ha escrito Marcelo Cacciari, “la de Epimeteo será, ante todo, la Era de la *insecuritas* y las crisis permanentes. (...) A Epimeteo no le es dado conocer los tiempos y las modalidades de estas transformaciones. Lo que la crisis permanente permite hoy afirmar razonablemente es que de ellas no surgirán nuevas potencias *katechonticas*. (...) Prometeo se retiró, o de nuevo lo crucificó su roca. Y Epimeteo corretea por nuestro globo, destapando cada vez nuevas

55 Cacciari, *El poder que frena*, 114.

56 Cacciari, *El poder que frena*, 114.

57 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 148.

58 Schmitt, “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia”, 240.

cajas de Pandora”⁵⁹. ¿No ha sido este, en efecto, el destino de la obra de Schmitt, el último *Katechon* que “escribe y se proscribe” entre la indiferencia de unos y el escándalo de otros, destapando sin cesar nuevas cajas de Pandora? La soledad *katechontica* y la orfandad política de nuestro autor se revela en las enigmáticas palabras anotadas en su diario el 25 de septiembre de 1949: “El *Katechon*, esa es la carencia, esa es el hambre, necesidad e impotencia”⁶⁰. Si esto es así, la figura del *Katechon* no solo da cuenta del sentido de la obra de Schmitt sino también del valor vital y biográfico de la derrota en política en toda la historia. Así, no solo resulta ser una herramienta de interpretación cristiana contra las religiones políticas y seculares, sedientas de hiperpolitización escatológica. Logra además una historización significativa de las nobles capitulaciones, algo de lo que Tocqueville se mostró a su juicio incapaz. El *Katechon* les reconoce a los derrotados un lugar en la gran historia, y un sentido superior y político a su sacrificio. Es la conciencia “*katechontica*” la que permite a los derrotados relativizar su derrota y también politizarla. En cierta manera, el *Katechon* se convierte así en un arma metapolítica, en la última palabra contra los vencedores escatológicos que, erigiéndose en voceros de un Dios mortal o inmortal, pretenden eternizar su victoria despojándola de todo rastro de politicidad. Lo político, en este sentido, deposita en el *Katechon* su última esperanza, el único bien que los dioses reservaban a los hombres en el fondo de la caja de Pandora, con quien Epimeteo se desposó. Por eso, para Nietzsche, en el aforismo que se recoge en *Humano, demasiado humano*, “la Esperanza es en verdad el peor de los males, porque prolonga los suplicios de los hombres”.

"Y no se me diga que, si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos. Demos gracias a Dios de habernos otorgado el combate, y no pidamos sobre la gracia del combate la gracia del triunfo a aquel que en su bondad infinita reserva a los que combaten bien por su causa una recompensa mayor que la victoria"⁶¹. No cabe duda de que, para Carl Schmitt, estas palabras dirigidas por su admirado Donoso Cortés al conde de Montalembert sobre combates retardadores de calamidades hubieran alcanzado, con la idea del *Katechon*, un eco todavía mayor.

59 Cacciari, *El poder que frena*, 121-122.

60 Schmitt, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, 339.

61 Donoso Cortés, *Obras completas*, (Biblioteca de Autores Cristianos, 1970), 327.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benoist, Alain de. “Schmitt, Peterson, Blumenberg: le grand débat sur la théologie politique”. *Nouvelle École* 62 (2013): 63–82.
- Blumenberg, Hans, y Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971–1978*. 1.ª ed. Frankfurt: Suhrkamp, 2021.
- Cacciari, Massimo. *El poder que frena*. 1.ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Christias, Panagiotis. *Platon et Paul au bord de l’abîme. Pour une politique katéchontique*. 1.ª ed. París: Vrin, 2014.
- Cortés, Donoso. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. 1.ª ed. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Maschke, Günter. “La rappresentazione católica. Carls Schmitts Politische Theologie mit Blick auf italienische Beiträge”. *Der Staat* 28 (1989): 569–595.
- Negro, Dalmacio. “Modos del pensamiento político”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 73 (1996): 525–568.
- Paléologue, Théodore. *Sous l’œil du Grand Inquisiteur*. 1.ª ed. París: Cerf, 2004.
- Parrilla, Desiderio. “La polémica de la teología política y su vigencia actual”. *Cauriensia* 14 (2019): 387–405. doi:10.17398/2340425614387.
- Saralegui, Miguel. *Carl Schmitt pensador español*. 1.ª ed. Madrid: Trotta, 2016.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones, 1985.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del “Jus Publicum Europaeum”*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979.
- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus*. 1.ª ed. Madrid: Trotta, 2010.
- Schmitt, Carl. *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. 1.ª ed. Madrid: El Paseo, 2021.
- Schmitt, Carl. *La situación de la ciencia jurídica europea*. 1.ª ed. Madrid: Tecnos, 2025.
- Schmitt, Carl. “Beschleuniger wider Willen oder: die problematik des westlichen Hemisphäre “. *Das Reich*, abril 1942, 3–5. (Ed. esp.: “La lucha por los grandes espacios y la ilusión norteamericana “. En *Escritos de política mundial*. Madrid: Heracles, 1996, 105–111.)
- Schmitt, Carl. “La visibilidad de la Iglesia “. En *Catolicismo romano y forma política*, 53–59. Madrid: Tecnos, 2011.
- Schmitt, Carl. “Tres posibilidades de una visión cristiana de la Historia “. *Arbor* 62, no. II (1951): 239–240.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Sozek, Jonathan. “Bridging Eschatology and History. Blumenberg and Schmitt on the Figure of the Katechon “. Comunicación presentada en el coloquio “Radical Secularization?”, Amberes, septiembre de 2021.

Storme, Tristan. *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?* 1.^a ed. Paris: Cerf, 2008.

Domingo González Hernández
Facultad de Trabajo Social
Universidad de Murcia
Campus Universitario Espinardo
30100 Murcia (España)
<https://orcid.org/0000-0003-3344-230X>