



## LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL *KATECHON*: ANÁLISIS SOBRE SU DIMENSIÓN FARMACOLÓGICO-ESCATOLÓGICA

### *THE POLITICAL THEOLOGY OF KATECHON: AN ANALYSIS OF ITS PHARMACOLOGICAL-ESCHATOLOGICAL DIMENSION*

FRANCISCO DE BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA  
*Universidad CEU San Pablo*

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

#### RESUMEN

El estudio de la figura teológico-política del *katechón* ha dado lugar a numerosas interpretaciones y especulaciones. Este texto obedece a la necesidad de aportar una aproximación hacia su peculiar sentido farmacológico, que lo distingue de otras fórmulas atadas a la soberanía política, tanto en el mundo antiguo como en el moderno. El mecanismo katejónico como fuerza retentora del mal exige al mismo tiempo aceptar lo indefectible de este como signo definitivo del final de los tiempos que precede a la parusía. Descifrar esta dimensión escatológica del *katechón* exige también comprender el sentido de la teología política como fundamento ontológico en el orden humano frente al pensamiento prometeico de las ideologías secularistas. El estudio concluye que la crisis actual del *katechón*, vinculada a la disolución del estado de excepción y al auge de la violencia consensual, revela un horizonte apocalíptico en el que el orden ya no se opone al caos, sino que lo neutraliza mediante la banalización de todo conflicto. En este marco,

se plantea la necesidad de resucitar una teología política sustantiva, capaz de reintroducir el sentido escatológico y la batalla espiritual en la historia humana.

*Palabras clave:* katechón, teología política, soberanía, escatología, violencia.

#### ABSTRACT

The study of the theological-political figure of the katechon has given rise to numerous interpretations and speculations. This paper seeks to offer an approach to its distinctive pharmacological meaning, which sets it apart from other formulas tied to political sovereignty, both in the ancient world and in modernity. The katechontic mechanism, as a restraining force against evil, simultaneously requires the acknowledgment of evil's inevitability as the definitive sign of the end times that precedes the Parousia. Deciphering this eschatological dimension of the katechon also demands a comprehension of political theology as an ontological foundation within the human order, in contrast to the Promethean mindset of secular ideologies. The study concludes that the current crisis of the katechon, linked to the dissolution of the state of exception and the rise of consensual violence, reveals an apocalyptic horizon in which order no longer opposes chaos, but rather neutralizes it through the banalization of all conflict. Within this framework, the need arises to revive a substantive political theology capable of reintroducing the eschatological meaning and the spiritual struggle into human history.

*Keywords:* katechon, political theology, sovereignty, eschatology, violence.

## I. EL *KATECHÓN*: ENTRE LO FARMACOLÓGICO Y LO ESCATOLÓGICO

La noción de realismo político nace de la creencia en la sustantividad del orden, asidero de la organización humana, y por tanto vertebrador de la prelación entre el mando y la obediencia. Esta premisa es fundamental para el entendimiento de una ontología de lo político, que hunde sus raíces en la genética arcaico-religiosa (Girard, 1995) de la sociedad que, al indagarla, nos descubre la dimensión farmacológica del poder. No en vano la realidad de lo político radica en su capacidad para librar al individuo del mal, puesto que su existencia es condición sine qua non para toda organización. Esta justificación ulterior nos proporciona un dato de conocimiento antropológico, pero también teológico: bajo la epidermis del acontecer humano, asoma inevitablemente la teología política, puesto que, en el fondo telúrico de toda concepción política, habita la tensa relación entre el pecado y aquello que lo resuelve, cura o previene. Sobre

esto último, aquello que previene la enfermedad, aunque no necesariamente la erradique, se ocupa, en la teología política cristiana, la figura paulina del *katechón*, objeto central de este estudio. El *katechón* se desprende necesariamente del nuevo orden fundado por Cristo, que reconfigura el *nomos* judío<sup>1</sup> y revoluciona la cosmovisión pagana. Jesús, con su muerte, libera el espacio en el que ha de sucederse el *eón* humano antes de su definitivo regreso. El dominio político del *katechón* se identifica fundamentalmente con la *oikonomía* teológico-salvífica de la historia, toda vez que el orden cristiano ha entrado en fase de *katárgesis*, y a de subsanarse, dirigiéndose hacia la renovación del tiempo escatológico, liberado del mal. La posibilidad de la infinitud ha quedado restaurada mediante la inmoción de Cristo, reordenando el cosmos; pero en el discurso progresivo del tiempo, el *contiuum* teológico avanza ineluctablemente hasta que todos los pecados sean juzgados. Hasta que eso ocurra, el hombre todavía está a merced del mal, de ahí el estado de *katárgesis* que hace inoperante el *nomos* cristiano hasta su restauración completa en la *parusía*. El anti-mesías o *antikeimenos*, el gran adversario, acecha al hombre para sepultarle dentro del mundo. Por esto la necesidad de algo o alguien que lo retenga.

Como vemos, el sentido farmacológico de la teología política cristiana, resulta de la yuxtaposición entre su dimensión ordenadora y su dimensión escatológica que, por extensión, es también *parusística*. Lo farmacológico aparece aquí por tanto como la antesala de la segunda venida. Y es que el *katechón* no es verdaderamente un antídoto o panacea contra el mal, como entendieron los griegos la idea del *pharmakos* político, sino más bien una medicina paliativa que trata el estado de invalidez *nómica*, puesto que la curación solo puede producirse en el fin de la historia, y no durante ella. Esto no significa sin embargo renegar de la función médica del *katechón* en la realidad temporal del hombre sino, más

1 “Con Cristo –nombre propio de raíz griega–, nació un orden nuevo. Existe una nueva ordenación teológica y específicamente salvífica para el hombre. El mismo Dios recreó un nuevo *nomos*. El nacimiento del Salvador dio inicio a un ciclo particular, análogo al ciclo judío, pero que abarca ahora el tiempo que va ya no de Adán a la Encarnación, sino de la Encarnación a la *parusía* o Segunda Venida. La singularidad de este nuevo orden histórico-religioso se nutre de una nueva formulación dogmática y teológico-política. A diferencia del antecedente hebreo que diera pie a una fuente de revelación inmediata entre Dios y su pueblo para el surgimiento de una legislación preparatoria, esta nueva legalidad crística se valdrá de las fuentes de la tradición del amplio mundo mediterráneo y tomará de allí conceptos del pasado que transfiguran su sentido literal a uno nuevo, específicamente cristiano. El cristianismo se pensará a sí mismo no solo desde las fuentes hebreas sino principalmente desde la tradición grecolatina. Esta última aportará conceptos originales para la inteligencia del nuevo ciclo. Entre ellos, recibe particular relevancia un término griego que San Pablo refiere a sus discípulos de Tesalónica: el *katechón*. El nuevo orden cristiano, íntimamente histórico, vive de su referencia al origen, el *logos* encarnado, pero también en vistas a su fin, la *παρουσία* (*parousía*) presencia relevadora definitiva de su Señor al fin de los tiempos” (Dillón 2016, 93).

bien, interpretarla como un ejercicio de preservación hasta la derogación definitiva del mal, cuya derrota todavía ha de esperarse. Así, cuando se cumpla el tiempo, el triunfo cristológico concluirá con la medicación katejónica. Como puede extraerse, resulta complicado desalojar el núcleo político de la teología cristiana en su vertiente escatológica. La teología política acumula una dimensión ontológico-trascendente y otra histórico-inmanente -lo que constituye los dos polos el fundamento de toda realidad política (González 2025, 16). La idea de la historia de la salvación expresa nítidamente estos dos aspectos: la realidad temporal del hombre y su presencia en el fenómeno histórico, del que no se puede despegar a causa de su prevaricación moral; y su posterior desenlace escatológico, que ha de dirimirse espiritualmente en las postrimerías. En centro dialéctico de estas dos realidades, humana y metafísica, se halla inserta la maquinaria del *katechón*, que acompaña al hombre en su devenir histórico hasta su desactivación final en el tiempo último, toda vez que la iniquidad haya quedado revelada durante prolegómeno de la parusía.

En este sentido, la genética histórico-salvífica del cristianismo supera el sentido farmacológico-sacrificial de la tradición antigua, todavía asentada en la embriogénesis fundacional de la violencia, cuya función apotropaica era puramente mítico-mágica. La violencia arcaica, advierte Byung Chul-Han, es “sangrienta” aunque eso no le impida al mismo tiempo ser “culpabilizadora y expiatoria a la par”. La violencia divina, por el contrario, es “aniquiladora” (Han 2016, 86-87) de la culpa, en el sentido de que tiene la capacidad de redimirla. La lógica katejónica se aleja de las fórmulas diabólico-persecutorias anteriores: el triunfo sobre la muerte solo ha podido producirse como consecuencia del holocausto de Cristo que abraza el ciclo sacrificial. De esta forma, la política farmacológica ya no requiere de más violencia ritual. Ahora, en la sociedad moderna, esta solo puede perpetrarse racionalmente en situación de crisis, en la que el soberano “corta” violentamente el conflicto (González 2025, 33) -las decisiones se toman “degollando al otro” (Han 2016, 70)-, durante la excepcionalidad. Ese acto de soberanía, reflejo de la facultad del mando para restaurar el orden, constata la operación clínica de extirpación del mal y posterior sanación del cuerpo político (Han 2016, 58). La farmacología soberana racionaliza la violencia y ejerce la *necropolítica* (González 2025, 30), que en última instancia posee la capacidad de permitir la vida, pero, sobre todo, de administrar la muerte del culpable de la crisis. Esto permite expirar catárticamente la fuente del conflicto y con ello, devolver la armonía al orden social. La violencia intrínseca de la decisión es una técnica tántrica que “sirve para la supervivencia frente a la muerte amenazadora” (Han, 2016, 30). Esto suscita la mirada, por supuesto, a la analogía de Carl Schmitt sobre el decisionismo del legislador en el estado de

excepción, comparado con un acto de voluntad divina que justifica la suspensión del orden jurídico (Schmitt 2009, 37). El estado de excepción schmittiano es la anomia paulina<sup>2</sup> -la suspensión del orden jurídico ordinario que entra en estado de *katárgesis*- y, ante la ausencia de ley, el soberano toma el control y dicta el derecho. Una acción violenta que sin embargo apacigua una violencia aún mayor, un mal necesario que toma la forma de antídoto. El cuerpo político, herido y enfermo, bebe de este elixir, administrado milagrosamente por aquel en el que se concentran plenas potestades. El decisionismo de Schmitt es testimonio de esa impronta intelectual sustantiva y realista, que tiene por fundamento las grandes categorías fundantes del espacio político-existencial bajo la nomenclatura del *nomos* teológico-político cristiano.

Como vemos, esta fórmula farmacológico-política se aleja ya del fondo mítico-arcaico legitimador de la violencia fundacional, al replegarla a un asunto contenido en el tiempo y en el espacio. Por su parte, fuera de la situación de crisis, la farmacología katejónica se distingue también de la oikonomía soberana de la violencia. El *katechón* no produce necesariamente una violencia, ni inocula un mal para combatirlo después. Más bien, su acción parece extenderse en el curso histórico, toda vez que el *nomos* ha sido derogado y exige subsanación. Por tanto, no se proclama o revela en un acto concreto de violencia remisora, sino que amplifica su función paliativa a modo de *imperium* universal. Desde este punto de vista, el fenómeno katejónico despierta sin duda interés sobre sus posibles interpretaciones y aplicaciones farmacológicas. El centro de preocupación radica en el *mysterium iniquitatis*, cuya revelación final habrá de seguir al tiempo de apostasía y al advenimiento del gran imitador, anunciado proféticamente. Es esta es la idea del Anticristo, del sin ley<sup>3</sup>. El principal misterio del mal es también un problema teológico-político, que junto con el elemento katejónico que lo refrena, disputan el espacio político del mundo. Si la teología política al servicio de la escatología persigue la adecuación del orden humano al orden divino, la farmacología detrás del *katechón* radica la extirpación de un mal cuya llegada es indefectible. La respuesta ante la inexorabilidad del mal fue

2 El a-nomos o sin ley, el inicio. 2 Tes. 2,8.

3 Distinto de la idea de pecado como prevaricación. La anomia es la negación del *nomos*, y el *katechón* es entonces “la fuerza -el Imperio romano, pero también toda autoridad constituida- que se opone y esconde la *katárgesis*, el estado de anomia tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del misterio de la anomia. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico” (Agamben 2016, 110).

el motivo fundamental que legitimó a San Pablo a contestar con fervor escatológico a los de Tesalónica<sup>4</sup>.

Como ya se sabe, la misiva paulina es críptica y no ahonda explícitamente en la figura del *katechón*, y gran parte de la literatura alrededor de esto siempre ha sido meramente especulativa. Lo que si puede colegirse según la carta es que el *katechón* no es una figura necesariamente celestial o angelical (Gallego 2019, 40), sino que existe dentro del mundo y de la historia, y su naturaleza podría ser eclesial o, como se ha sugerido, imperial, como también lo entendió Schmitt. Esto, todavía hoy, quizá siendo la visión más extendida sobre la naturaleza del *katechón*<sup>5</sup>. Descartamos la primera posibilidad porque, de tratarse de una actividad angélica, no existiría empeño humano en descifrarla. El *katechón* quedaría reservado exclusivamente al terreno de lo misteriológico y no al farmacológico, que es lo propio del orden político. Sabemos que San Pablo no estaba exhortando a los cielos, ni pidiendo descansar la esperanza en una acción divina o providencial, sino que más bien estaba proclamando la existencia de una realidad tangible para los hombres, y no de un acontecimiento exclusivamente post-trimero. Porque el *katechón* solo guarda sentido en el tiempo humano. La lectura tampoco indica empero que a la humanidad -o al menos, a parte de ella- se le esté encomendando una misión por sí misma. Se trata de algo externo, que actúa por sí solo, como un mecanismo que, al mismo tiempo, está sujeto al mundo, y se expresa en la autoridad de un poder legítimo. Otra conclusión firme es que, atendiendo a la etimología de la propia palabra, compuesta por el prefijo *kata* (“en contra”) y el sufijo *echo* (“sujetar” o “mantener”) el *katechón* no detiene el mal, sino que como ya se dijo, solo lo retiene, demorando su aparición visible en la historia. No parece que sea por tanto un instrumento de abrogación de la

4 “Es en ese teatro de hostilidades que la Revelación, a través de San Pablo, se refiere al *κατεχων* (*katechón*) como a un obstáculo que retiene y retarda la victoria del enemigo traducida en la manifestación (*parusia*) no ya de Cristo sino del Anticristo. La legalidad manifestativa del nuevo orden cristiano cumple por tanto una función positiva por la renovación de la fe judía y la transformación histórico-política de los pueblos a los que predicó su enseñanza, imprimiendo carácter a los institutos de derecho romano que fundaron Europa. Pero cumple también la función negativa de obstaculizar el avance del Anticristo, que sin embargo un día triunfará del Cristianismo para reinar por un tiempo y ser luego definitivamente vencido por Cristo mismo, en las ultimidades del tiempo y el decurso material del mundo”. (Dillón, s.f. 94).

5 “El *katechón* controla el caos haciéndolo parte de su trama histórica, de modo que el gesto originario del poder soberano es nada menos que el establecimiento de un estado de excepción que no termina con la creación de una nueva ley, sino que ha de seguir vigente, actuando permanentemente para controlar aquello que lo desborda. El poder soberano es, desde este punto de vista, siempre un estado de excepción permanente y su dispositivo fundamental es la noción transhistórica del *katechón*. En su éxito en controlar el caos del mundo, impidiendo cualquier escatología, lo que debe primar es el orden que produce el tiempo histórico. De ahí el éxito de una concepción de la historia como la schmittiana, que es la forma de comprensión del tiempo en la que todavía vivimos”. (Amar 2022, 171).

anomia, sino más bien un bastión u obstáculo que ralentiza su llegada. Una armadura teológico-política que resguarda el cuerpo social de los embistes luciferinos y que, poco a poco, habrá de sucumbir ante la espada de la anomia antes de que esta sea definitivamente aniquilada en el fin de los tiempos. La anomia hace declinar el nomos hacia la *katárgesis*, dilatada por el mecanismo farmacológico del *katechón*.

El tiempo en el que opera *katechón* también es objeto de análisis, pues no emerge antes de Cristo, pero tampoco después de su regreso. De alguna manera, el *katechón* solo es posible como tejido intermedio de estos dos grandes eventos universales, uno temporal y otro espiritual, que definen la historia de la salvación. El *katechón* constituye un espacio intrahistórico entre el reino proclamado y el reino consumado, que ya es plenamente escatológico, y que sucede inmediatamente tras la consumación de la historia. Esto parece lógico si nuevamente atendemos a lo insoslayable del signo apocalíptico que funciona como advertencia de la llegada del Anticristo, cuya presencia es necesariamente previa a la de Cristo<sup>6</sup>. El tiempo de la iniquidad es indefectible, ha de realizarse, pues su manifestación marca el advenimiento parusístico. La época de la gran renuncia, en la que proliferarán falsos profetas, imitadores de la Verdad, es el síntoma anticipativo del posterior desenmascaramiento del mal<sup>7</sup>. Pero este misterio de la iniquidad, advierte San Pablo, “ya está obrando”<sup>8</sup>. Según Henry Newman “la historia de la Iglesia es la historia de ese prologando parto” puesto que el mal “ha estado obrando siempre, desde los tiempos de los apóstoles, aunque sujeto por aquel que lo <<retiene>>. En este preciso momento, un recio combate tiene lugar entre el espíritu del Anticristo que trata de emerger y el poder político, en aquellos países que, proféticamente romanos, firme y vigorosamente lo reprimen” (Newman 2022, 27). No ha de pasar desapercibida la mención de Newman a eso que lo “retiene”, que para el británico toma el revestimiento de las naciones tradicional e históricamente cristianas, quienes disputan el espacio político frente al mal en una contienda oculta a los ojos del hombre, pero que se extiende subyacentemente en el tiempo hasta la clausura definitiva de la historia.

6 “Por lo tanto, en primer lugar, digo que, si el Anticristo debe venir inmediatamente antes de Cristo y ser la señal de Su venida, es evidente que no se ha manifestado todavía, mas debemos aguardarlo, puesto que, de otro modo, Cristo ya hubiese venido”. (Newman 2022, 23).

7 “De alguna manera la interpretación de la carta paulina puede llegar a la acusación en calidad de profecía de la propia Iglesia, en tanto aquel que es definido como adversario (*antikeimenos*), hombre de la iniquidad o hijo de la perdición también tiene la característica del engaño. Es un impostor nada menos que de Cristo; ocupa su lugar y establece su propio reino sostenido por quienes lo han levantado como ídolo”. (Amar 2020, 23).

8 2 Tes. 2, 7,

Nótese también que las palabras antes advertidas, que rezan sobre la realidad actual de la anomia en la historia desde los tiempos apostólicos, parecen contradecir la profecía apocalíptica. Lo cierto es que la lectura es ambigua, pero aquí radica precisamente este misterio entre la actualidad del mal, la resistencia histórico-katejónica y el corolario escatológico definitivo. Sobre esto, la teoría katejónica es teológicamente clara: cuando el mal sea revelado, la victoria cristológica será triunfante e innegable. Antes de eso, el mal sobrevive en el mundo disfrazado de bien, proclamando su propio evangelio, sus dogmas de fe, sus doctrinas, sus mensajes esperanzadores, sus anuncios proféticos y sus promesas mesiánicas. El mal formula una moral inmanente que todo hombre puede comprender, pues nada más que exige una fe sin sacrificio, sin posteridad trascendente, arreglada y sometida exclusivamente a la razón humana y con ello encerrada en los confines del tiempo y del espacio. Una moral desahuciada de su núcleo espiritual, ordenada a un tipo de servidumbre terrestre y mortal, que solo rinde pábulo a los dioses intramundanos. Frente a esta debacle ya en curso, “aquello que lo retiene” intensifica la pugna a lo largo del eón humano, que en este sentido ha de entenderse bajo términos soteriológicos.

Así, el tiempo humano representa un *ínterin* escatológico. Es decir, un *rex mixtae* (Schmitt 2009, 120-121) entre la primera venida de Cristo y la segunda, que coincide con la proclamación final del reino. Sayés ha explicado lúcida-mente este asunto:

“La gran novedad, por lo tanto, de la predicación de Cristo, la gran sorpresa es que el Reino haya llegado ya y se haya hecho presente en él (...) Lo que esto quiere decir es que el reino es una realidad presente, el momento presente es la última oportunidad, después de la cual ya no queda otra que esperar. Se podría decir que el instante actual, cada instante, se relativiza en cuanto tiempo mensurable y se absolutiza en cuanto a tiempo salvífico. Por eso, Jesucristo habla con un sentido de urgencia escatológica (...) El Reino de Dios ya ha irrumpido en la historia. Como alguien ha dicho, Cristo rompió el tiempo y abrió el cielo. Pero este Reino, ya presente en Cristo, en su enseñanza y en sus milagros, no es todavía el Reino consumado. Las parábolas de Jesús evidencian la tensión entre el presente y el futuro: ya está aquí, pero tiene que llegar aún a su consumación” (Sayés 2006, 33).

La vida, muerte y resurrección de Jesús determina la realidad presencial o fase inicial del Reino “que afecta a vivos y a muertos” y la *parusía* o fase final será la que “coincidirá con la resurrección de los muertos”. La primera fase es la identificada como escatología intermedia, es decir, “aun no consumada del Reino” (Sayés 2006, 34), en la que Jesús proclama el advenimiento no total,

pero si parcial de su Reino, puesto que su existencia misma en el mundo así lo constata. Esto casa con la idea de Orígenes de que Cristo es la *autobasileia*, es decir, que “él mismo es el reino en persona” (Sayés 2006, 31). Y la parusía es al mismo tiempo la afirmación escatológica de la consumación de un tiempo intermedio tras el cual Cristo se hace presente, traducido en la fe del cristiano en la nueva vida junto a Él. Acorde con Agamben, la estructura del tiempo mesiánico es descompuesta por San Pablo en dos tiempos “la resurrección y la parusía, segunda venida de Jesús al final del tiempo. De aquí se sigue la tensión paradójica entre un *ya* y un *aún no* que define la concepción paulina de la salvación (...) La descomposición paulina encuentra su verdadero sentido en la perspectiva del tiempo operativo (...) El fin del tiempo es de hecho una imagen-cuerpo, que representa sobre la línea homogénea de la cronología un punto último” (Agamben 2006, 70-71). El evento mesiánico tiene pues dos tiempos diferenciados, uno operativo y otro representado, que sin embargo constituyen una unidad. Esta unidad entre el tiempo y su abreviatura define la espera parusística del eón humano, que no es estático, sino dinámico. Por esto apunta Ratzinger que “la cristiandad, mirando al resucitado, conocía una venida que ya había ocurrido, estaba convencida de que no anunciaba ya una mera teología de la esperanza, de que no vivía de un mero mirar al futuro (...) Los creyentes conocían, por una parte, la alegría de Dios y, que, por otra, padecían la tribulación de la violencia. Significan que sentían al Señor cerca, pero sabían igualmente que el Señor tiene su propio tiempo” (Ratzinger 2017, 66).

La historia de la Salvación, por tanto, sucede y *está sucediendo*, y no se trata de una mera filosofía prometeica. Es una realidad acontecida y por acontecer, en la que se produce el gozo del creyente ante la dádiva escatológica que proporciona Cristo y al mismo tiempo, el sufrimiento que ha de padecer en el mundo quien lo espera. En este sentido, el cristianismo no es utópico-prometeico, porque de serlo, no habría necesariamente un tiempo de espera, sino que se arrojaría constantemente la recompensa de la fe en el mundo, sin que esta produzca o exija sacrificio alguno, y que es lo propio de las religiones políticas. Es en el eón intermedio donde el hombre ha de resistir: la posibilidad de la vida eterna ha sido restaurada, pero todavía su destino es incierto y aún está sometido al tiempo, donde la tempestad del pecado arremete constantemente tentando su voluntad. De ahí que se haga perentoria la necesidad katejónica de un instrumento de retención que acompañe al hombre durante su paso por los turbulentos vientos de la historia.

Podría colegirse por tanto que, en esta escatología intermedia, en ese “propio tiempo” coincidente con la historia de la salvación -delimitada en origen por el sacrificio de Jesús en la cruz y en su final por la parusía-, es donde ha de

encajarse el *katechón*. Un tiempo intermedio o *kairós*, es decir, un tiempo de espera, un “todavía no” que sin embargo “ya está aquí”, un tiempo de descuento ante el inminente desenlace<sup>9</sup>. De aquí se deduce su existencia -y necesidad- exclusivamente como parte de este interín mesiánico o tiempo escatológico. Antes de la fase inicial del Reino, previa a la existencia histórica de Jesús, el *katechón* no podía estar activo, como tampoco puede estarlo cuando esté de regreso. El sentido útil de la lógica katejónica solo puede responder a esa trinchera cavada a lo largo y ancho de esta fase secuencial, entre la salvación en el mundo y la salvación fuera de él; entre el Reino mostrado a los vivos y el Reino que resucita a los muertos. Cuando este llegue, el *katechón* quedará extinto. Existe por lo tanto una relación causal entre el signo apocalíptico, síntoma del fin de los tiempos y presagio de calamidad, y la celebración del tiempo del fin, poniendo en evidencia la ambigüedad que existe entre el tiempo del temor ante el juicio universal, y el tiempo del júbilo ante la aparición visible y divina de Jesús. La maquinaria katejónica es igualmente ambigua, pues subsiste para demorar la iniquidad sin neutralizarla, desapareciendo cuando ya no sea necesaria, así como lo hará la historia, que será removida toda vez que se produzca la resurrección de los muertos. Por lo tanto, en el continuo proceso de liquidación de ese tiempo intrahistórico, previo a la manifestación terrestre de las fuerzas de la iniquidad y la posterior victoria sobre ellas, es cuando entendemos que el *katechón* ha ejercido exclusivamente su influencia.

## II. LA APORÍA DEL MAL, OBJETO DEL *KATECHÓN*

Rüdiger Safranski dijo que “la religión ayuda al hombre a llegar al mundo, en tanto que mantiene despierta la conciencia de lo extraño. Las verdaderas religiones impiden una aclimatación completa. Recuerdan al hombre que tan solo es un huésped, con permiso de estancia limitada. La religión lleva al hombre al reconocimiento de la impotencia, finitud, falibilidad y culpabilidad (...) Las ideologías, en cambio, se apoyan en el poder del propio hombre” (Safranski 2010, 276). En estas interesantes palabras, Safranski condesa el objeto principal del estudio del mal<sup>10</sup> que al mismo tiempo sintetiza el drama de la existencia humana. El hombre está vivo, pero fue arrojado al tiempo y con ello a la muerte.

9 “El Kairós (traducir simplemente <<la ocasión>> sería banalizarlo) no dispone de otro tiempo, lo que aprehendemos cuando aprehendemos un Kairós no es otro tiempo, sino sólo un *chronos* contraído y abreviado”. (Agamben 2006, 73).

10 También conocido como ponerología, término acuñado por el psiquiatra polaco Andrzej Lobazewski.

Tiene voluntad, pero es corruptible, dificultando su capacidad de obrar hacia el bien. Tiene libertad, pero está condicionada al amor divino. Por último, tiene conciencia, y con ello sufre de la onerosa carga de la responsabilidad, que le azota con la culpa y el deseo de ser perdonado. El hombre, porque entiende la moral, está condenado a sufrir las consecuencias de sus actos. Como vemos, la cuestión del mal es inextricable a la interpretación religiosa de la realidad. Esto es así porque la religión establece el límite del hombre respecto de sus acciones y respecto al orden en el que se halla inserto. Cuando el hombre transgrede deliberadamente esos límites, el mal toma el control y se hace necesaria la intervención violenta de la política. Cuando lo religioso se extingue o se sustituye por esa misma política, la definición del mal se tergiversa y la justificación de la violencia queda vaciada de sustantividad teológico-política para convertirse en algo matemático-racional.

Siguiendo con lo anterior, el pecado o la *hamartia* es efectivamente el núcleo central de la antropología religiosa que da lugar a la aparición de la política farmacológica. Si el hombre perviviese en un estado angélico, carente de mácula, no haría falta orden alguno, ni principio de autoridad que rigiese con virtud el fenómeno de lo humano. Es precisamente la prevaricación moral del hombre durante su estancia en el estado adámico lo que justifica la aparición de lo político durante su vida en el destierro. Porque el hombre ha sucumbido a la degradación moral y condenado a la finitud de lo material, ha de organizarse para su supervivencia. El mundo es lugar de decadencia física, enfermedad, hambre y guerra. También es allí donde aparece constantemente la tentación, que alienan y vician la voluntad, degradando el uso de la libertad. El aliento del pecado impulsa al hombre a explotar y enconar su experiencia física, a cambio de dejar languidecer su vida espiritual. Lo cierto es que la existencia carnal en el mundo pese a dolorosa, también está repleta de placeres efímeros que mitigan el sufrimiento. El hombre se afana en perseguirlos, conquistarlos y hacer de ellos la causa de toda felicidad. Por ello, se encuentra en constante peligro de muerte espiritual. Cuando el amor a Dios se torna un deseo egoísta que mira al mundo con codicia, entonces el hombre lo ha perdido todo. Si “la meta es la nada, la nada es ya la sustancia de todas las cosas” (Sayés 2006, 19), pues la nada constituye el triunfo del rechazo absoluto hacia todo orden espiritual.

El pecado bien podría definirse como el cerramiento del hombre hacia lo divino; la negación o abolición del orden estructural del amor a Dios y su traslación a un deseo auto referente hacia el propio hombre y hacia el mundo. Un deseo que ya no busca a Dios, sino que se desea incesantemente a sí mismo y todo aquello que pertenece exclusivamente al plano del orden físico. Y todo lo material está llamado a corromperse de un modo u otro. El mal tiene preferencia

por lo finito y lo falible, aunque eso no le impide buscar disfrazarse de una pretendida y falsa promesa de infinitud, misericordia y salvación. Tal es su lógica imitadora, como veremos. El pecado provoca un vaciamiento o desustantivación metafísica; un estado en el que el individuo ya no se deja ser colmado por la gracia. Es un hombre sin sustancia, carente de *ser*. El mal es, por tanto, y siguiendo de nuevo a Safranski, “una falta de ser” (Safranski 2010, 50), que anula su condición humana como ser trascendente, derogando con ello su fundamento ontológico, aquel le proporciona un sentido en tanto criatura temporal, pero sobre todo como sujeto subordinado a un orden universal de lo creado. El pecado hace del individuo una suerte de “anti ser”, pues logra clausurar su fundamento, su sentido y su ordenación última. Así, el pecado aleja al hombre del bien, de la verdad y de la belleza. A cambio de ello, le embelesa con bienes efímeros, verdades relativas y bellezas fugaces. El problema de la pérdida del sentido humano hacia lo religioso es que, en este apartamiento hacia las grandes categorías que ordenan la realidad, se fuerza su sustitución laberíntica por conjuras políticas, invocadas desde los altares de la ideología, que también es religiosa, pero fundamentalmente atea<sup>11</sup>. El culto religioso a la ideología constituye la proclamación del abismo, un falso kerigma anunciado bajo el estandarte de la voluntad humana como centro de imputación de la realidad, culminación de siglos de devastación intelectual por la vía del subjetivismo filosófico<sup>12</sup>.

Ante el vaciamiento metafísico que supuso la renuncia a sus propios presupuestos espirituales, el hombre busca desesperadamente nuevos altares y púlpitos que le doten de sentido a ese “nuevo cielo” secularizado, desarraigado de lo divino. Una mantra revolucionario y mesiánico, prometido entre los restos agónicos de la fantasía milenarista medieval y la utopía puritana del cristianismo moderno. La Modernidad estatal, que navega entre lo cratológico y lo futurista<sup>13</sup>, ha tenido el pecado como tema central y persistente de su teología política, desde Hobbes hasta Rousseau y todas las consecuencias derivadas del jacobinismo revolucionario posterior. Ciertamente, la teodicea política adscrita a la ratio mitificadora y racionalista del Estado, está fundada en una antropología *hamartiocéntrica*, heredada del revisionismo agustiniano<sup>14</sup> típicamente luterano. La imputación del pecado como eje gravitacional de una antropología falibilista,

11 No es arriesgado decir que hoy en día el hombre vive en el período más ateo de la historia de la humanidad. Pero tampoco lo es afirmar lo contrario, y asegurar que, probablemente y al mismo tiempo, también viva, paradójicamente, en la época más religiosa de toda su existencia.

12 Culminación que bien podría expresarse en la célebre frase de Nietzsche “no existen hechos, solo interpretaciones”.

13 Domingo González recuerda aquí lo dicho por Dalmacio Negro. (González 2025, 27).

14 Sayés advierte este elemento predominante en San Agustín, vital para su concepción política. (2016, 84).

resulta crítica para el entendimiento de la doctrina protestante de la predestinación, que parte necesariamente de una idea politizada y politizante de Dios, un antiguo vicio nominalista que interpreta el designio divino desde el voluntarismo. El *antelapsarianismo* (Álvarez 2008, 82-85), que predica el reparto discrecional del sino humano según el orden lógico del decreto divino, en su vertiente *infralapsariana*, adjudica la condena sin posibilidad de remisión mediante las buenas obras que motivan la acción divina de la gracia, constitutiva de la restauración de la vida eterna.

Desde los tiempos del Leviatán hobbesiano, origen del artificialismo político<sup>15</sup> y momento de quiebra de la tradición jurídica en Europa, la única posibilidad de salvación debe concurrir dentro del Estado y por la acción, también graciosa, de la política. A diferencia de lo predicado por San Agustín, donde el orden político justo constituye únicamente el escenario donde se deben prestar las circunstancias para el recto obrar del hombre, con Hobbes el Estado adquiere una dimensión soteriológica, en la medida en la que se arroga para sí mismo la facultad de moralizar la comunidad humana mediante la violencia del derecho, instrumento de prevención del pecado. El orden natural del mundo, habitáculo del mal, debe ser conquistado y conjurado por los sortilegios de la política estatal.

Para San Agustín, el mundo representaba también el lugar del destierro, antitético de escenario adámico. En aquel radica, por tanto, la génesis material e histórica de los hombres, que quedó imbuida por el pecado. Esta lógica responde fundamentalmente a su creencia en el traducianismo, una genética del pecado asumida desde los primeros padres. Pero la herencia universal de la mácula original no deroga en San Agustín el núcleo de la libertad humana, patrimonio antropológico, deducido de la filiación divina del individuo y su subordinación, en tanto criatura, al orden universal impuesto por Dios. Por esta razón, el libre albedrío no puede ser desalojado de la estructura fundamental del ser, puesto que esto justificaría el desahucio moral y con ello la intervención salvífica de la política sobre el destino humano. La teología protestante anatemiza el mundo por ser la morada irresoluble del pecado, lugar del estigma humano, que aniquila su libertad y le arroja a la condenación. Superado el pesimismo luterano, que tan profundamente marcó los primeros compases de la política moderna, la deriva calvinista determinó que el hombre, pese a carecer de mácula original -no existe la herencia genética del pecado- debía revivir resistiendo un mal inoculado en el exterior. Pero tampoco mediante la gracia divina, sino mediante el orden político, precipitando el reino de Dios en la tierra,

15 Algo a lo que Dalmacio Negro se ha referido como “la politización de la sustancia”, puesto que Hobbes “centra ya su política en la vida”. (Negro 2009, 55).

haciendo converger las tesis de las dos versiones del reformismo protestante. Este es, quizás, el fundamento de toda política moderna, ya que la comunidad política, depositaria de toda moral e identificada con la máquina estatal, asume ahora el rol providencial y gracioso de lo divino. Los utópicos revolucionarios, convencidos de su auto proclamada santidad (Walzer, 2008), tenían la firme convicción de que el mundo es el origen del pecado<sup>16</sup>, y la única forma de defenderse era reconstruyendo políticamente el orden divino a través del Estado, sede de lo moral. Por lo tanto, no es el hombre el que sufre el mal del pecado, sino el mundo. De ahí su obligatoria sanación. Una pista más para comprender el sentido utópico de la ideología anclado en la perfectibilidad del hombre como objeto de fantasía política.

Sin esta teología política, el Estado, *forma mentis* artificiosa y representación formal del orden divino -un vicio escotista-, probablemente nunca habría existido. Tan importante será entonces -tanto para la farmacología política cristiana como para la del moderno estatismo-, identificar el mal sobre el que han de aplicarse los sortilegios apotropaicos que liberen al mundo del pecado. Toda vez que el revestimiento teológico del poder soberano -que había acumulado la ratio geométrica de Hobbes y el sentido volitivo de Bodino- quedó liquidado, surgieron nuevas entelequias fundadas en la objetivación de la nación como sujeto político activo. Esto supuso la reactivación del mito fundacional de la política mediante la formulación contractual como sumatorio de voluntades individuales. Una soberanía que ya no quedaba justificada formalmente por el viejo derecho divino de los reyes, sino por medio de la ontologización del orden comunitario, al que se le presumió una voluntad. Un renovado ciclo civilizatorio, amparado por la luz del progreso y su quimérica promesa de salvación mediante los sortilegios de la ciencia y la razón humana. Así surgieron las ya mencionadas religiones políticas, los cultos laicos, las idolatrías ideológicas, las escatologías intramundanas y las ideologías palingenésicas. El instinto revolucionario venía cargado del deseo de fundar un nuevo estado de cosas que catapultase al hombre hacia un porvenir fundando en la razón y en el progreso. Bajo estas coordenadas intelectuales, se puso en marcha así el primer ensayo utópico-revolucionario de la historia, cuya satisfacción dependía de la liquidación de todo orden anterior como requisito para la fundación de uno nuevo, que incluye la consagración antropológica del “hombre nuevo”. Un arquetipo humano liberado de las restricciones metafísicas y las rémoras religiosas anteriores, identificado durante la ilustración como *citoyen* (Negro 2009, 327), pero que bien podría sintetizarse en el superhombre nihilista de Nietzsche. La misma idea del progreso habría de

16 Una cuestión típicamente gnóstica, como ha señalado Voegelin.

sustentarse en el avance inexorable del curso de la historia, en una interminable carrera por conquistar la perfección humana a través del sentido providencial de la política, ahora mitificada y mimetizada teológicamente a través de su renovada función salvífica.

El nuevo mundo surgido tras los embistes revolucionarios, que supusieron el viraje ateológico (Negro 2010, 192-193) hacia el materialismo y el ateísmo en la renuncia progresiva hacia lo divino, enarbolo otras fuentes de divinidad y otros altares a los que rendir sacrificio y derramar sangre. Los talismanes intelectuales del racionalismo dieciochesco poco a poco darían paso a un logos ideológico e irracionalista, sacralizando categorías políticas e incluso biológico-genéticas como la raza. Aquel mito fundacional de la soberanía nacional, transida de presupuestos tanto liberales como comunitarios, terminaría por disolver los restos cadavéricos del orden pretérito, todavía sostenido en un sentido lógico-objetivo de la realidad. Con la sustantivación de la voluntad de la nación como nuevo Moloch político, junto con la proliferación y el perfeccionamiento de la técnica industrial, el individuo quedaría arrojado en un estado de disolución y atomización, sometido a las implacables leyes del mercado, erigido nuevo dios de la economía humana en sustitución de la oikonomía escatológica. La dispensa de la salvación espiritual quedaría por siempre sustituida por la dispensa de una solución intrahistórica, dominada por la crematística.

Como vemos, el orden político moderno y la teología política cristiana comparten semilla genética. En esta búsqueda de arrogarse legitimidad moral, la ideología asume una lógica religiosa que habrá de justificar el pathos ideológico-emancipatorio frente al orden divino. El logos imitador de la *ratio* ideológica de la modernidad, protagonizada por la estatalidad, tensa esta relación dialógica entre el bien metafísico de la parusía y la anomia que, siendo el anátoma del mundo, busca proclamarse moralmente en él, tomando el aspecto formal del primero, vía imitación. Empleando el lenguaje girardiano, esto habría de provocar una crisis mimética, que se intensifica luego de que se produzca la revelación última del mal. El conflicto queda resuelto en la conclusión del mundo, producida por el triunfo definitivo de Cristo. Sin embargo, sería incorrecto decir que la parusía es también, como el *katechón*, farmacológica. Este lo es porque, aunque no introduce el mal tampoco lo liquida, sino que, tal y como hemos venido explicando no sin cierta insistencia, cuida sus síntomas a lo largo del tiempo, sin llegar a curarlo del todo. Pero el reino consumado emergido tras la liberación de todo mal y ya puramente escatológico, nunca lo ha inoculado o medicado. Nunca lo ha tratado ni retenido. Simplemente, lo ha aniquilado. Por eso la naturaleza katejónica es distinta, más imperfecta, por ello susceptible de ser tomada como objeto de mimesis, especialmente parte del Estado, pretendida

iglesia civil. La justificación última de la existencia del Estado es por tanto el pecado, así como lo es para el *katechón*, que solo puede existir como extensión del orden político en esa lucha incesante contra él. De ahí la consabida dialéctica entre el Estado y el *katechón*, pues comparten, en última instancia, la resistencia contra el mal (Agamben 2006, 110). La puja por el espacio político cobra especial significación desde la dinámica imperialista. El Estado es, sin duda, un *imperio*, con independencia de su particularismo político articulado a través del concepto voluntarista de la soberanía moderna. No obstante, y aunque no se pueda afirmar con toda seguridad que el *katechón* sea necesariamente un imperio en un sentido formal, su dinamismo si responde también a la lógica imperial de los grandes espacios políticos como dique de contención frente al *antikeimemos*<sup>17</sup>. Así, la farmacología política del *katechón* aparece como respuesta reactiva al espacio antitético proclamado por el Estado, que maneja su propia teología politizante, surgida por oposición al logos cristiano. Como vemos, el logos anómico y secularista del Estado es el principal reto de la teología política sustantiva y, por tanto, objeto katejónico de discusión.

### III. LA TRANSFORMACIÓN MERCANTILISTA DE LA VIOLENCIA

La doctrina ideológica plantea la derrota del mal en términos estrictamente políticos, no espirituales. El *katechón* lo resiste dentro del orden político, pero su principal instrumento de contención es espiritual, de ahí la importancia del *êthos* religioso de la sociedad civil. En las sociedades secularizadas y altamente politizadas, la raigambre espiritual queda desplazada a favor del sentimiento individual, que conquista la escena pública. La ideología ha triunfado fundamentalmente porque ha logrado introducirse en la conciencia humana, asaltando la voluntad individual y con ello el panóptico acerca del bien y el mal. Este es el objeto de toda política moderna total en su pugna por dominar el fondo político y reconfigurar el paradigma antropológico hacia un ser moralmente desarraigado, pero políticamente teledirigido. En términos puramente teológicos, el kerigma ideológico anuncia la buena nueva de la resurrección en el reino terrestre. Una suerte de renovación secular de la vieja herejía de la apocatástasis<sup>18</sup>

17 “El *katechón*, entonces, es ambiguo, imposible de ser determinado desde estas interpretaciones, como imperio o Iglesia. Desde el momento en que el imperio busca crear un eón, un horizonte absoluto que retiene la llegada mesiánica, ha de sacralizarse. La Iglesia, para guiar al mundo hacia el retorno mesiánico, debe ordenar, gobernar y funcionar para el imperio como dispositivo de expansión”, (Amar 2020, 24).

18 Esta doctrina fue propuesta por Orígenes en el siglo III, y definitivamente rechazada en el sínodo de Endemousa (Constantinopla) en el 543. (Sayés 2006,130).

que tiene por fin último la palingénesis o renacimiento del sujeto dentro de la política toda vez que haya sido purgado del mal que lo corrompía. Esto convierte a la ideología en una teología de la esperanza, que rompe con el cristianismo.

Advierte Ratzinger que “la realización del reino de Dios no es un proceso político, y donde tal cosa se pretenda, se falsean ambas realidades: la política y la teología. Entonces surgen falsos mesianismos que desembocan en totalitarismos por su misma esencia y por la pretensión interna de lo mesiánico, que pisa aquí un terreno falso” (Ratzinger 2017. 79). Así, al cristianismo “hay que entenderlo escatológicamente”, pues su núcleo fundamental reside en la concepción de la vida eterna que, si bien es prometida, no está garantizada. Para el cristianismo, la *kénosis* de Jesús le permite dejar de lado su naturaleza divina, entregarse al Padre y quedar expuesto y derrotado violentamente por el mundo, sucumbiendo temporalmente a la muerte. La *anástasis* de Cristo constituye el paradigma de la resurrección que se celebrará en el fin de los tiempos, como ya se ha dicho. A la inmolación de Jesús le siguen tres días de descenso, no necesariamente al *gehena* -palabra judía para referirse al infierno y por lo tanto lugar de condena eterna-, sino al *sheol* -sepulcro-, que, según la tradición hebrea, era donde iban a parar justos e injustos por igual al morir. El paso de Jesús y posterior liberación de las almas justas encerradas en el *sheol* -de aquellos que perecieron antes que Él- rompe el candado de la muerte y eleva a los cielos la victoria de la vida eterna. Pero a esta proclamación le sigue la necesidad del juicio en el fin del tiempo. Entender la teología sin la intervención de un examen postrimero es liquidar el fundamento antropológico radicado en el binomio alma-cuerpo, sobre el que precisamente ha insistido Ratzinger en sus estudios de escatología (Soler 2024, 413), y que subraya la diferenciación cristiana respecto del dualismo platónico.

El problema en la religión civil es que la mácula ya no radica en el hombre, puesto que ha sido trasladada a las estructuras jurídico-políticas que lo rodean. En este sentido, podría entenderse que la teología calvinista superó a la luterana en la construcción del relato mítico de la política, quedando la antropología angélica por encima de la falibilista (Negro 2014, 275)<sup>19</sup>.

19 Sin embargo, todavía hoy es posible identificar destellos de una suerte de puritanismo secularizado, especialmente en la maquinaria censora de la corrección política, que condena al hombre al ostracismo por un delito de conciencia. Esto pone de relieve el siempre interesante debate sobre la libertad individual en tiempos de democracia, y especialmente alrededor de la existencia de una posible dictadura de la tolerancia que exige forzosamente la aceptación del otro como trasunto laico del amor al prójimo.

Lo cierto es que, tras el fallido experimento jacobino, quizá el ensayo utópico-ateo con mayor impacto haya sido el marxismo, donde el sentido de la apocatástasis es evidente. Esto es interesante en tanto que, en su negación del cristianismo, realiza una construcción paralela. El proletario es el hombre santo subversivo, cuyo objeto es la remisión del pecado político mediante el advenimiento material del reino, un estado de pureza prístina en el que el orden político queda abolido. La resurrección se produce en el mundo mediante una nueva génesis humana universal y colectiva. Pero la extirpación del mal, condición imprescindible para la fundación del paraíso sin desigualdad social, exige la violencia inextricable al método revolucionario. Esto ha sido aplicado -y amplificado- persistentemente por la política totalitaria hasta bien entrado el siglo XX, formulando distintas versiones de un paraíso en la tierra; cada una con sus características propias y exhibiendo distintas categorías antropológicas, todas ellas sublimadas.

Sin embargo, las formas políticas comunes en la actualidad han abandonado el ejercicio de la violencia física como modeladora de la conciencia, pero se han servido del inconsciente colectivo para permutarla al antojo de la sociedad de rendimiento o positividad que, según Byung-Chul Han, sigue a la de la disciplina. Esto permite acceder a la moral individual de una forma mucho más eficiente y productiva, menos sangrienta. La violencia se produce contra uno mismo en la medida en la que el individuo se desapega de la moral colectiva. El individuo arremete contra su propia conciencia cuando desobedece los criterios del consenso social. De ahí que el surcoreano hable de una “autoagresividad”, ya que “el yo se combate a sí mismo” en la que la sociedad “que cree haberse liberado de todas las fuerzas ajenas se somete a las fuerzas destructivas propias (...) En lugar de una violencia de causa externa, aparece una violencia autogenerada, que es mucho peor que cualquier otra, puesto que la víctima de la violencia se cree libre” (Han 2016, 62).

La violencia reduce al hombre a un ser desnudo, que es lo propio del espacio mesiánico o estado de excepción dominado por la violencia decisional en las sociedades disciplinarias e industriales, que siguen a las religiosas y estas a su vez, a las mítico-arcaicas. Pero la violencia, aunque ahora difuminada, no abandona su lógica capitalista pues la “positivización de la sociedad no acaba con la violencia. La violencia no surge únicamente de la negatividad de la oposición o del conflicto, sino también de la positividad del consenso. La *totalidad* del capital, que parece absorberlo todo hoy en día, presenta una violencia *consensual*” (Han 2016, 61). De hecho, para Han, la violencia es mercantilista desde ese origen arcaico: la muerte se supera matando, acumulando víctimas. Matar está en el centro de toda supervivencia, que pasa por su exposición divina cuando es

entendida como método de purificación de la culpa, sacralizando al sacrificado, que es elevado a una categoría divina. El tormento de uno es la moneda de cambio para el perdón de muchos. Se produce una transacción, que conlleva un interés. En el fondo del sistema inmunológico de la sociedad, subyace un mecanismo que intercambia violencia por orden. Pero aquí la violencia no queda enmascarada, sino que se presenta como fórmula de conservación. En el cristianismo, esa violencia queda superada y concentrada en Jesús. En las sociedades disciplinarias, el Estado asume la racionalización de la venganza mediante el castigo. La violencia vengativa de las sociedades antiguas es sustituida por el orden lógico del derecho (Han 2016, 33), que busca prevenir el desbordamiento de la violencia mediante su institucionalización, haciendo de intermediario entre la víctima y el culpable. El Estado asume el rol del verdugo, pero arrogándose una legitimidad restauradora. Esto permite devolver la mirada a la fórmula de la violencia arcaica, pero bajo una nueva resignificación política. En la transición hacia la sociedad de rendimiento, la violencia ordenadora del Estado se traslada a la violencia canibal del super Yo idealizado, cuyo instinto depredador se alimenta del vacío político donde ya no quedan esencias.

Ahora, ante la falta de un verdadero espacio sobre el que ejercer la decisión, la ya extinta violencia farmacológica y decisional queda reemplazada por la violencia consensual, que pese a relajar la tensión del conflicto interpersonal, intensifica la violencia auto infligida, especialmente al cifrar el sentido de la existencia únicamente bajo el criterio cuantificador del mercado. El consenso fomenta un sistema en el que ya no es posible administrar remedios paliativos, por eso resulta complejo resucitar una teología política y mucho menos katejónica. En los modelos políticos disciplinarios, la violencia se ejercía exteriormente, y el individuo que la soportaba quedaba reubicado dentro del orden. De ahí que todavía fuese posible retomar el discurso de la política farmacológica amparada en el acto decisional. En los sistemas de rendimiento, la violencia queda interiorizada y ejecutada indirectamente por el propio individuo, que se inmola para restaurar la moral agraviada: por eso se pasa de la muerte física a la civil, del *ius vitae ac necis* a la corrección política. El hombre se auto censura, no por la amenaza de la violencia externa, sino por el agravio colectivo que desatada su transgresión. Si la sociedad lo perdona, no como un acto caritativo, sino dentro de propio proceso de jerarquización de la repulsa, entonces el individuo puede volver a integrarse en el marco del consenso. Por eso la violencia consensual, aunque a menudo invisible y decididamente menos sanguinaria, puede ser también más agresiva en su impacto psicosocial y, como muestra de ello, baste observar el padecimiento crónico-patológico de las sociedades de masas, dominadas por el consumo histérico, propio de esa “modernidad líquida”

que se auto fagocita imponiendo patrones de conducta que uniformizan y neutralizan la conciencia.

#### IV. CONCLUSIONES: ¿HACIA LA DISOLUCIÓN DEL *KATECHÓN*?

En este espacio de anulación de lo político-decisional y de la lógica del adversario, resulta complicado invocar fórmulas katejónicas. El capitalismo mercantilista ha superado los ciclos de violencia mimética a cambio de la neutralidad técnica. El antídoto político contra el mal resulta inservible porque no existe una crisis colectiva que solucionar, solo conflicto singularizado. En el desarraigo de lo común que favorece el paroxismo del individuo florece la imposibilidad de la teología política. El fenómeno catártico se vuelve inservible, pues las relaciones humanas quedan homogenizadas dentro del estéril abismo del mercado. Al eón inmanente-secularista de la ideología y del Estado le ha sucedido el eón técnico-industrial, que carece de sustancia política, algo de lo que ya advirtió Schmitt. Nuestro momento es un yermo infecundo que hace “in-viable la aparición de un nuevo *katechón* (...) Desde esta perspectiva, el *antikei-menos* no es un simple desorden, sino un nuevo orden sin *katechón*, un orden en el que reina el individuo” (Amar 2020, 30). Este reino de la individualidad absoluta ha desplazado incluso las viejas teorías de la apocatástasis terrenal. La regeneración moral del sujeto no se da ya tampoco dentro del mundo, porque este ha quedado también definitivamente descartado como escenario escatológico. Las viejas religiones políticas, aunque haciendo un uso espurio de terminología teológica, buscaban ofrecer una explicación de la realidad. Y es que, las ideologías, aunque anticristianas, eran necesariamente teológicas.

Ahora, ante la usencia de un adversario anómico contra el que librar la batalla katejónica, y ante la inutilidad de la política farmacológica en un estado carente de excepción -o en el que la excepción es el orden continuo, pero diluido- la relajación de la política ha llevado a la supresión de este dialogismo entre la iniquidad y las fuerzas del bien que la retienen, liquidando el estado de *katárgesis* anómica que exigía la activación del *katechón*. Pero, paradójicamente, este proceso de despolitización constituye un grave proceso de politización. La pérdida de sustantividad política, sello de identidad de ese realismo político que abría este artículo, conduce a un nuevo tipo de política antipolítica que, como queremos explicar, no se funda ni en el relato mítico, ni en el religioso. Ni siquiera en el matemático-geométrico. Más bien lo hace en un espacio dominado no por la existencia -material o espiritual, regida por un nomos o principio rector, así sea uno de tipo heracliteano-, sino por la *ausencia*; un espacio de inexistencia

que opera como antinomia política; aquella que resignifica el sentido de la existencia humana como método de aplicación de la economía universal. En ella, el individuo no reconoce ya ningún principio de autoridad o soberanía alguna. Todo sentido de ordenación ha quedado devastado y enterrado bajo la lógica del intercambio y del interés.

En este estado de cosas, recuperar una teología política fuerte se hace necesario. Vencido el tiempo de la secularización, que todavía arrastraba una pesada afección religiosa, el período actual está afligido en cambio por el desapego político espiritual. En el *arkhé* nihilista, el último eón de nuestro tiempo, se anuncia el fin de lo político, y con ello, el fin del tiempo y el fin de lo humano. Lo político llega a su fin porque la oikonomía soberana de la violencia ha quedado definitivamente clausurada, liquidando la urgencia decisionista en el estado de excepción. Ni los rituales purgatorios radicados en lógicas mágico-persecutorias o causalidades diabólicas, ni el *ius vita ac necis*. Ni tan siquiera la soberanía bodinista entra a formar parte ya del nuevo paradigma de lo antipolítico. La vieja violencia farmacológica queda sustituida por la violencia consensual, y la fuerza externa por la interna. El consciente por el inconsciente. Las relaciones amigo-enemigo perecen a favor de la relación inmanente y masoquista del individuo sobre sí mismo. La batalla ha perdido su rango político, y el dominio se produce sobre la propia identidad del sujeto, que sobrevive en un mundo sin fundamento, carente de límites. Un mundo abstracto, definido por su capacidad inmunológica para auto medicarse, desdeñando así toda farmacología política al carecer de un mal del que librarse, lo que termina por debelar el fundamento ontológico y por lo tanto teológico de lo político.

El tiempo *-chronos-*, ha quedado también superado por que el sentido histórico-escatológico es replegado a la inmediatez del *kairós*, desahuciado de su sentido intermedio entre lo escatológico y lo parusístico. El interín mesiánico se disuelve a favor de un mundo sin esperas, donde todo queda solucionado en la liquidez del presente, frente al tiempo que viene, una idea de progreso sin carácter futurible, que aparece únicamente como realidad increada e imputada (Gallego 2021, 323).

Por último, el fin de lo humano nace del distanciamiento irresoluble con aquello que le hacía sostenerse al orden universal de las cosas. La aplicación capitalista del nihilismo permite construir la realidad alrededor del *bios*, sacralizando la existencia material del hombre y abrogando su ulterior existencia metafísica. La capitalización del cuerpo como un bien de consumo -así reza el evangelio transhumanista, la palingenesia del siglo XXI- persigue incluso abandonar el habitáculo finito de la vida corpórea y elevarla a una categoría divina

mediante la transformación técnica de la materia, conquistando la inmortalidad (Lukács de Perény 2023, 116). La *nuda vida* transita ahora hacia la vida perfeccionada por la tecnología, pretendiendo incluso fusionarlas en un solo ente simbiótico, fundando una categoría antropológica alejada ya incluso del mito ideológico del hombre nuevo. Un individuo que no subexiste ni trasciende, solo existe bajo el binomio salud-cuerpo, demostrativo de la obsesión erótico-estética por la realidad biológico-material. En fin, en esta reflexión final cabe cuestionar si en este último estado de desolación política y antropológica, en la liquidación de lo humano, -lo que parece ser el objeto de los nuevos talismanes eugenésicos y fetiche de las plutocracias actuales-, podamos hallar tal vez un motivo para resucitar la teología política y con ello la causa katejónica. Tal vez así podamos continuar aguardando la revelación definitiva del rostro de la anomia, toda vez que la fuerza que la retiene quede por fin exhausta. Quizá el signo del tiempo que está por venir nos resuelva este dilema.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Álvarez, José Antonio. *Reforma Protestante y Estado Moderno*. Granada: Comares, 2008.
- Amar, Mauricio. “La fuerza que todavía lo retiene. Notas sobre el *katechón*”. *Revista de Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales* 3, (2020): 17-34.
- Amar, Mauricio. “Katechon y flujo. El Avicena de Ernst Bloch como antídoto a la teología política”. *Las torres de Lucca* 11 (2022): 169-175.
- Dillón, Ramiro. “La legalidad cristiana en clave teológico-política. Una aproximación al concepto paulino de katechon”. *Anales de la Fundación Elías de Tejada* 22 (2016): 91-108.
- Gallego, Francisco de Borja “Estado y *katechón*: la despolitización de lo político y la politización de lo humano”. *Revista de Derecho UNED* 24 (2019): 36-54.
- Gallego, Francisco de Borja. *Las religiones políticas, sobre la secularización de la fe y la sacralización del mundo*. Pamplona: Thomson Reuters Aranzadi, 2021.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- González, Domingo. *Soberanismos*. Madrid: CEU Ediciones, 2025.
- Han, Byung-Chul. *Topología de la violencia*. España: Herder Editorial, 2016.
- Lukács de Perény, Miklós. *Neo Entes. Tecnología y cambio antropológico en el siglo XXI*. Madrid: Homo Legens, 2023.
- Negro, Dalmacio. *El mito del hombre nuevo*. Madrid: Encuentro, 2009.

- Negro, Dalmacio. *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. Madrid: El Buey Mudo, 2010.
- Negro, Dalmacio “Las herejías en España”. *Razón Española* 185 (2014): 23-45.
- Newman, John Henry. *Cuatro sermones sobre el Anticristo*. Madrid: El Buey Mudo, 2022.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. España: Herder, 2017.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Fábula Tusquets, 2010.
- Sayés, Antonio. *Escatología*. Madrid: Ediciones Palabra, 2006.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Soler, Carlos. “La hipótesis de los dos Ratzingers”. *Cauriensia* 19 (2024): 397-419.

Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla  
Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala  
Universidad CEU San Pablo  
C/ Julián Romea 20  
28003 Madrid (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-6443-8525>

