

Este volumen es el fruto de una serie de reflexiones en torno al problema de la teología política que me han acompañado a lo largo de algunos años. Como el lector notará enseguida, es posible identificar un hilo conductor a lo largo de los capítulos, es decir, un desfile de personajes que se sitúan en la encrucijada entre lo teológico y lo político, y, más aún, entre una concepción apocalíptica del tiempo y una resistencia hacia el orden existente en el campo de lo político.

No todos son revolucionarios. Algunos, como el Daniel del Antiguo Testamento, se limitan a condenar el poder mediante subterfugios lingüísticos y acciones parresiásticas, colocándose, sin embargo, de manera constantemente oblicua con respecto al poder imperial, y sirviéndose de proyecciones, fe y fantasías apocalípticas como baluarte de resistencia frente a los dispositivos de poder. "Si el tiempo se acaba, tu reino también", parece decirnos Daniel, cuya resistencia apocalíptica, siglos después, inspirará a Juan de Patmos, otro gran opositor del imperio, esta vez el Romano.

Este libro habrá cumplido con su función si, al llegar al final, el lector se queda con una idea, aunque fuera solo esta única: el hecho de que, desde su nacimiento mismo, la apocalíptica está cargada de un sentido político, de deslegitimación del Nomos de la tierra. Aún más, aunque la presente obra no tenga ninguna pretensión de exhaustividad en este sentido, no es exagerado afirmar que no hay apocalipsis que no posea un sentido político. No hay representación, citación o figuración apocalíptica que no pueda entenderse en un sentido político. En concreto, lo apocalíptico solo tiene razón de ser en tanto se declina en un sentido polémico, al estilo de Schmitt: el apocalipsis se anuncia, se prefigura, se fantasea en contra de algo o alguien. Esta dimensión negativa y opositiva de lo apocalíptico, que anuncia el fin de un eón percibido como injusto, proyecta en un tiempo más o menos cercano el cumplimiento y la restauración de la justicia, una retribución que suplirá las faltas del mundo presente.

Ni siquiera las películas apocalípticas de Hollywood, a pesar de su intento de presentarse como puro entretenimiento, pueden escaparse de escenificar ese vínculo indisoluble con la dimensión política: el mundo tras el fin del mundo se construye como proyección fantaseada de una tierra y un ecosistema liberados del capitalismo. Esa liberación se convierte, en virtud de una irónica dialéctica de la historia, en el ápice de una esclavitud desertificada, poblada de moteros y de luchas

por las últimas latas de atún. Esa idea, expresada por muchos autores posmodernos, según la cual sería más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, no hace más que devolver la cuestión a ese nudo inextricable que conecta un tiempo percibido como plazo, a menudo perentorio, y un sistema histórico que haría bien en mantener siempre ante los ojos la inminencia de su propio hundimiento.

Claro está, también existe otra faceta del apocalipsis: ese desfile de representaciones en donde el fin del mundo parece adquirir rasgos ecológicos antes que políticos. Dicho de otra manera, parece ser que la visión de un mundo que se hunde está desprovista de ese carácter liberador que se puede leer en Daniel o en Juan de Patmos. Y, sin embargo, parecen tener al menos una dimensión en común con sus ancestros testamentarios: esas visiones de las catástrofes ecológicas que acompañan nuestra imaginación artística y política parecen caer en un círculo de pecado y castigo que le habría resultado familiar a los idólatras que quisieron adorar al famoso Becerro de Oro. Hemos pecado y por eso somos castigados; hemos adorado a un falso dios, la técnica, el capital, o lo que fuere, y por eso nos hemos descuidado y apartado de la verdadera vía: hemos olvidado lo que verdaderamente importa, en este caso, el cuidado de la tierra. Esa línea de pensamiento, que a veces adquiere tintes de manifestaciones New Age y un tanto esotéricas, en realidad encuentra sus representantes a todos los niveles del discurso. Pero quizás, en este caso, el sujeto de la liberación ya no es la humanidad redimida de un superpoder opresivo, sino más bien todo lo contrario: el protagonista del drama es la tierra misma, que debe liberarse de sus opresores, nosotros, para finalmente encontrar la redención que antaño le fue negada. Nuestros sufrimientos, en esa categoría de representaciones apocalípticas tan familiares y queridas por la ciencia ficción, corresponderían entonces a la desdichada derrota de los poderes imperiales: el nuestro es el imperio que se arruina y nuestros pies, como los del gigante soñado por Nabucodonosor, son de barro y están destinados a derrumbarse.

Sea como fuere, parece que el vínculo indisoluble entre lo apocalíptico y lo político no ha perdido actualidad, y el tiempo que avanza inexorablemente hacia su final se carga, como espero que resultará claro a lo largo del libro, de un sentido político negativo. Quizás esta pequeña obra no sea más que una larga nota a pie de página para glosar esa expresión de Assmann cuando, en su epílogo a **Teología política de Pablo**, afirma que:

«Gegen eine Politik, die die römische Herrschaft als Schutzmacht der eigenen nationalen Traditionen (patrioi nomoi; mos majorum) anerkennt und diese als religio licita in ihr imperiales Konzept einbindet, macht Paulus seine negative politische Theologie geltend, die die rahmende weltliche Ordnungsmacht selbst aus den Angeln hebt. Sie untergräbt die Funktion des Gesetzes als Ordnungsmacht, sei es im Rahmen einer Herrschafts-, Kirchen- oder Naturordnung.»

La expresión en cuestión es, por supuesto, "teología política negativa". Esta denota una actitud política hacia la trascendencia que se remite a esta última para deslegitimar el orden existente. En efecto, ese guion, el que a veces se coloca en el debate teológico-político, puede interpretarse en realidad como una flecha que describe una relación de fundamentación y de legitimación. Lo político tiene sentido, validez, legitimidad, etc., precisamente en tanto en cuanto hunde sus raíces en una dimensión teológica subyacente. Poco importa entonces que se trate de una política secular, pues los dispositivos de la legitimación atraviesan el problema del secularismo. Lo que cuenta es el contenido de la flecha, el significado de la relación. Por eso, el problema no puede plantearse exclusivamente en términos estructurales, sino que debe empaparse de contenido histórico: dependiendo del valor de la flecha, los resultados de la reflexión teopolítica pueden diferir radicalmente.

Dicho de otra manera, cuando Carl Schmitt quiso hacer derivar los conceptos de la moderna teoría del Estado de conceptos teológicos secularizados, estableció la flecha entre los dos órdenes en el sentido de la legitimación: lo político es legítimo en tanto en cuanto refleja estructuralmente el ordenamiento de los cielos. El Dios del milagro, despojo de un absolutismo teológico pasado de moda, otorga validez a la fuerza soberana de decidir sobre el estado de excepción, fundando así una de las formulaciones más contundentes no solo de la teoría política moderna, sino también, casi de pasada, de la filosofía de la historia. Esta misma entidad soberana se transforma, a lo largo de la obra de Schmitt, en el **katechon**, esa fuerza escatológico-política **qui tenet**, expresión de un imperio histórico que se interpreta a sí mismo como bastión frente al hundimiento del mundo. El imperio, entidad política siempre en vilo entre la historia y la escatología, sostiene el fin del mundo ordenando y repartiendo lo existente. Esta visión de la teología política lee desde arriba la relación entre las dos instancias, de manera que la flecha que las une se entiende como una relación

de legitimación, y consecuentemente cargada de su adecuado contenido histórico: Schmitt como testigo del amanecer de un nuevo imperio.

Ahora bien, los personajes que aparecerán en este libro se sitúan precisamente en contra de estos derroteros de la legitimación. Para ellos, la flecha debe entenderse en sentido contrario. El gesto revolucionario de hundir lo existente, de enjuiciar el orden presente y condenarlo a una pronta desaparición, emula y mimetiza el gesto divino por excelencia: el que convoca el apocalipsis.

De modo que la misma estructura de legitimación teológico-política se carga de historicidad de manera radicalmente opuesta: de lo político, entendido ahora como momento negativo con respecto a lo existente, surge una flecha que remite a una teología de corte apocalíptico. El fin del orden existente por mano del revolucionario, la revuelta espiritual y material contra concreciones históricas determinadas, encuentra su representante e instancia legitimadora trascendente en el fin del mundo, llevado a cabo por la intervención divina. De la misma manera en que el soberano extrae la fuerza estructural de la decisión a partir de la intervención milagrosa para mantener el orden corriente, el revolucionario justifica su intrusión en el curso ordinario del mundo mediante el gesto apocalíptico de interrumpir el cosmos. La irrupción revolucionaria que, desde abajo, apunta al hundimiento del orden presente, histórico y concreto, se legitima entonces en la irrupción apocalíptica desde arriba de un Dios del tiempo que finiquita la creación mediante su destrucción.

El instante apocalíptico, el momento en que el orden del mundo desaparece como tal para dejar espacio a otra cosa, proporciona el marco de referencia para un gesto revolucionario que, a menudo, atrapado en la imposibilidad de describir un mundo tras el fin del mundo y en la incapacidad de imaginar un mundo finalmente redimido, no es capaz de ver más allá de sí mismo.

Para resumir, allí donde, en los derroteros de la teología política "positiva", la flecha entre los dos mundos se instituye para la legitimación del mundo, en la teología política negativa, la que atraviesa el corazón de las insurrecciones apocalípticas, la flecha funda y posibilita la deslegitimación de ese mismo mundo, cuya conservación y mantenimiento se experimentan ahora como una fetichización de lo existente. Por un lado, la irrupción milagrosa del Dios absolutista y la decisión soberana de corte katechónico, es decir, el aplazamiento del fin del orden corriente.

Por el otro, la irrupción apocalíptica, a menudo mesiánica, de la trascendencia, donde el orden se suspende en aras de su aniquilación, un gesto divino al que corresponde el gesto revolucionario que apunta al hundimiento de un sistema de coordenadas históricas concretas.

Espero, pues, que quede esbozada una proporcionalidad que pone lado a lado, casi visualmente, las formas de la teología política tanto en su vertiente positiva como negativa.

El lector notará que, a pesar de estar unidos por un claro núcleo temático, los capítulos de esta obra presentan algunas diferencias, tanto en lo que respecta a las fuentes bibliográficas como al método utilizado para la investigación. Las razones de estas disparidades son muy sencillas y tienen que ver con las condiciones en las que el material fue elaborado. En efecto, cada capítulo se formó originalmente a partir de una serie de cursos impartidos en la Academia Central de Barcelona a lo largo de un bienio sobre el sentido político del apocalipsis. Fueron cursos dirigidos a un público general, que en algunas ocasiones estaba muy familiarizado con las temáticas tratadas y en otras completamente en ayunas.

Al tratarse de cursos extrauniversitarios, tanto las temáticas como las metodologías debían ser atractivas para asegurar un número mínimo de participantes. Esto me llevó a plantear temáticas a menudo oscuras y poco habituales para este tipo de eventos de una manera que resultara intrigante. De ahí que temas especialmente arduos, en el sentido de difíciles de comercializar, como pueden ser el libro de Daniel o el Apocalipsis de Juan, aparezcan encuadrados en una perspectiva poscolonial, la cual, además de su valor intrínseco, tiene la ventaja de ser atractiva para un mayor público, gracias también a su presencia constante en el debate público y online.

El primer capítulo, dedicado a Daniel, presenta una bibliografía casi exclusivamente extraída del campo de los estudios bíblicos y, como se ha mencionado, se inscribe en la corriente de estudios culturales conocida como "estudios poscoloniales". Este ámbito, como se verá en el apartado correspondiente, no solo se refiere a los resultados de los procesos de descolonización contemporáneos, es decir, fenómenos históricos surgidos a partir de la retirada de los imperios

coloniales europeos modernos, sino que se retroproyecta hacia el pasado más remoto, para ofrecer herramientas de análisis que permitan leer textos antiguos bajo una nueva luz. En particular, trataré de mostrar hasta qué punto es adecuado el uso de categorías poscoloniales para una lectura del libro de Daniel y para una reflexión sobre el sentido político del apocalipsis. Daniel, arquetipo del sujeto colonizado, escenifica un juego de desafíos y concesiones a las demandas del soberano mediante el uso de la imagería apocalíptica, que se convierte en el mapa ideal para interpretar los dispositivos de resistencia frente al poder imperial. Surgirá entonces un Daniel parresiasta, que se enmascara tras el relato apocalíptico para denunciar abiertamente la finitud y el destino de un poder que se encamina rápidamente hacia su hundimiento.

El segundo capítulo gira en torno al Apocalipsis de Juan, texto que, quizás más que ningún otro, ha difundido, a todos los niveles de la sociedad y la cultura, la idea de un apocalipsis. Desde las elucubraciones y los cómputos medievales sobre el fin de los tiempos hasta las películas de Hollywood, la Revelación de Juan ha familiarizado a la cultura occidental con una idea muy potente: la del renacimiento mediante la destrucción. Esta concepción, ya propia del mito, se desarrolla ahora en el marco de una escatología lineal: el tiempo tiene un inicio, un final y una dirección muy concreta, cuyo desarrollo se corresponde exactamente con la narrativa de los Testamentos. Donde el Antiguo comienza con la creación, con el génesis del mundo, el Nuevo termina con su destrucción y redención. La Biblia se convierte, así, en el arco que abarca la totalidad de la creación y, por ende, de la historia. Colocar el Apocalipsis de Juan al final de este recorrido es subrayar un concepto ajeno al pensamiento mítico: el hecho de que la creación es histórica, o aún más, que la creación es, en sí misma, historia. Donde la estructura cíclica de destrucción y renacimiento es común en el mito, en el material testamentario, cuya culminación es el Apocalipsis de Juan, esta dialéctica se vuelve histórica. El Dios bíblico es entonces un Dios de la historia, no solo en cuanto, mediante su encarnación, se convierte en materia sujeta a la destrucción, sino que, en un sentido más amplio, su creación participa del tiempo de una manera inédita con respecto al mito.

En concreto, la dimensión que he querido rescatar de esta relación histórica entre la destrucción y el renacimiento es precisamente su componente político. Porque, a diferencia de lo que sucede con Daniel, ahora la estrategia es distinta: no solo la batalla tiene lugar en campo abierto, con cada

facción desplegando sus héroes y batallones, sino que además se experimenta como inminente. El tiempo está cerca y el momento de la liberación también. Por ende, como deberá quedar evidente, el Apocalipsis de Juan es un texto político tanto como teológico. Nuevamente, utilizo la palabra “político” en el sentido más propiamente schmittiano: la Revelación tiene constantemente a la vista un enemigo, y lo que mueve sus engranajes más profundos es la resistencia apocalíptica contra el imperio romano. Sin embargo, de manera similar a lo que ocurre en el caso de Daniel, la introducción de una óptica poscolonial permite matizar esta dialéctica de la enemistad. En efecto, así como Daniel juega con Nabucodonosor un juego de compromisos y resistencias, Juan parece servirse de la imaginaria imperial para criticar el imperio.

Cuando se profetiza acerca de tronos, riquezas, desfiles y mantos apocalípticos, ¿se trata de una burla a expensas del imperio, o es más bien un imperio tan omnipresente que termina por dictar, en sus propios términos, la semiótica de su propia crítica? Dicho de otro modo, cuando se introduce la figura del cordero entronado, ¿estamos frente a un uso bufonesco de los objetos y rituales imperiales (¡un cordero en un trono!) o, más bien, es que el apocalíptico toma prestadas las categorías imperiales? Esto, además, podría ocurrir porque Juan simplemente pretendería sustituir un imperio, el romano, con otro, el de Cristo, o bien porque estas categorías representan la fuente y manifestación última de la semiótica del poder. Esta última idea, que lleva la marca de las reflexiones poscoloniales acerca de las variadas formas en las que los dispositivos imperiales influyen sobre el mundo, añade un nuevo nivel de complejidad a la dialéctica de la enemistad de corte schmittiano y, por ende, a los laberintos de la legitimación teopolítica.

En definitiva, ¿qué espacio queda para la deslegitimación apocalíptica si, cada vez que Juan se pone manos a la obra, parece recaer en una imaginaria que procede de aquello mismo cuyo fundamento intenta socavar? Si el medio es el mensaje, cada vez que Juan pretende deslegitimar las formas del poder imperial, se ve forzado a emplear su propio lenguaje, terminando así por legitimarlas de una manera más profunda y subrepticia. ¿Hasta qué punto se puede entonces afirmar que Juan es un apocalíptico anti-imperial? Por un lado, parece evidente que su pathos apocalíptico está orientado hacia el hundimiento del imperio romano, pero, por otro lado, las formas en las que expresa esta resistencia evocan precisamente aquellas formas romanas que

intentaba infringir. Dicho llanamente, cuando Juan expulsa al imperio por la puerta, éste vuelve a entrar por la ventana.

Sin embargo, lo que realmente importa no es zanjar este asunto de manera definitiva. Lo relevante es, como espero resulte patente a lo largo del capítulo, comprender que estas contradicciones y ambigüedades pueblan el texto bíblico mucho más allá de la academia moderna. A lo largo de la historia, el texto de la Revelación ha sido tanto un manual apocalíptico para el hundimiento del orden presente, como una justificación para la forma “pseudo-imperial” de la Iglesia, entendida como una potencia histórica que sustituyó al imperio.

En el tercer capítulo, frente a la coherencia metodológica de los dos primeros, se hacen patentes los efectos biográficos de la presente obra. Este capítulo puede leerse como una recepción de la gnosis como expresión de la teología política negativa, tema al que dediqué un largo seminario en 2022. La estrategia intelectual (y comercial) que encontré para la exposición del problema fue la risa como testimonio teopolítico, como una relación negativa con el mundo y sus instituciones. La figura culminante hacia la que el lector se verá arrastrado es la del Jesús gnóstico que se ríe en la cruz, manifestando la desautorización más absoluta de los poderes de este mundo. Pero para llegar hasta ese punto habrá que emprender un largo recorrido, desde las tablillas acacias que relatan el mito de Adapa hasta las fiestas de las Saturnalia romanas, pasando por esas raras instancias en las que aparece la risa siniestra de Yahweh en el Antiguo Testamento.

En general, he podido identificar tres formas en las que la risa se presenta como un fenómeno político, o más aún, teológico-político. La primera, que caracteriza las explosiones de hilaridad de Yahweh bíblico o de Adapa mesopotámico, tiende a ser una risa funesta y fatídica, que no solo anuncia a menudo una promesa de destrucción, sino que, quizás más relevante en este contexto, confirma el **statu quo**. Es una risa que, desde las esferas más elevadas de las jerarquías cósmicas, se precipita sobre los subordinados, expresando una superioridad y una distancia inabarcables, reforzando así la estructura jerárquica del mundo.

La segunda forma es la risa que invierte el ordenamiento del cosmos y genera un efecto de mundo al revés, que anima fenómenos como el carnaval o las Saturnalia. Ahora los amos sirven a los

esclavos, y el *nomos* experimenta una inversión que lo pone “patas arriba”. Pero hay un giro ulterior: la risa carnavalesca invierte el *nomos* solo para justificarlo, volviéndose nuevamente un dispositivo de legitimación del orden existente. Es decir, trastornar el orden e introducir una dimensión caótica temporalmente no significa más que justificar y legitimar la existencia del orden mismo. Como debería resultar claro tras la definición schmittiana del estado de excepción, la irrupción del “fuera de ley” no es más que una estrategia de la ley diseñada para su preservación y legitimación. Hoy los amos sirven a los esclavos para que mañana los esclavos vuelvan a servir a sus amos. En definitiva, aunque de manera más sutil y mediada, la risa carnavalesca no se diferencia de su antecesora bíblica o mesopotámica: ambas confirman una jerarquía establecida y reparten el orden.

Muy distinta, en este sentido, es la risa gnóstica. Esta se configura como una disrupción absoluta y radical del mundo, una risa destructiva dirigida al aniquilamiento de las jerarquías cósmicas en su totalidad, un acto insurreccional que resquebraja lo existente y abre espacio para la irrupción de una nueva dimensión. Las potencias arcónticas, que ejemplifican y representan tanto las ataduras jerárquicas terrenales como las celestes, son burladas por un Jesús gnóstico inatrapable, cuya mofa se convierte en la medida de su superioridad. Allí donde la risa carnavalesca suspendía el orden en aras de su mantenimiento, siguiendo una lógica katechónica, la risa gnóstica asiste a la supresión del orden en aras de su más completo aniquilamiento.

El cuarto capítulo está dedicado a la figura de Joaquín de Fiore. La decisión de pasar por el abad calabrés, quien ya desde Löwith representa una etapa obligada para una filosofía interesada en sus propios presupuestos teológicos, tiene sentido en varios niveles. En primer lugar, Joaquín aparece como una figura clave del pensamiento apocalíptico medieval. Sus elucubraciones sobre el fin de los tiempos, donde se asiste a una transfiguración escatológica de acontecimientos y personajes históricos, representan uno de los puntos más elevados de la teología apocalíptica de la historia medieval. Su método, considerado por el mismo abad como la expresión de un proceso investigativo absolutamente racional, se basa en una lectura detallada y concordante de los dos Testamentos. En concreto, para Joaquín, el desarrollo de la totalidad histórica está contenido en el misterio divino, que, a su vez, se expresa, para quien sabe leer sus huellas, en la concordancia entre los dos Testamentos y su relación tipológica. El Antiguo se prefigura en el Nuevo, y el Nuevo

manifiesta al Antiguo. En esta dialéctica histórica se articula la presencia del misterio de Dios en el mundo.

Junto a esta concepción bipartita, Joaquín desarrolla otra, quizás más famosa y destinada a tener una larga serie de repercusiones filosóficas en la historia intelectual europea: el conocido esquema tripartito. El abad divide las edades del mundo en tres fases: la del Padre, bajo la Ley; la del Hijo, bajo la Gracia; y la del Espíritu, bajo un nuevo y misterioso tipo de Gracia que supuestamente estaba cerca, otorgando al esquema su carácter distintivamente apocalíptico. La novedad, que habrá ocasión de analizar detenidamente más adelante, es crucial, pues contradice la concepción agustiniana del **saeculum senescens**: ahora Cristo no vino para poner fin a la historia, dando comienzo a un tiempo geriátrico que concluirá con la Parusía, sino para anunciar un nuevo régimen, una nueva relación con la Ley.

En la teología de la historia de Joaquín, tanto en su vertiente bipartita como tripartita, se expone una problemática que se convertirá en uno de los puntos cruciales de toda recepción política del apocalipsis: la legibilidad de la historia. Desde Heródoto, la investigación histórica ha tenido como objetivo más o menos explícito hallar leyes fijas del desarrollo, de manera que la historia se vuelva legible (y, se podría incluso imaginar, previsible). Para Joaquín, mediante una lectura del acontecer histórico, se trata no solo de comprender su deriva escatológica, sino también su punto de origen: el misterio de la Trinidad. El Dios del tiempo, piedra angular de toda apocalíptica, se convierte en un Dios de la historia, cuyos rastros, para el investigador capaz de seguirlos, resultan claramente legibles en el transcurso del mundo, que a su vez se desarrolla de acuerdo con el ritmo de la concordancia testamentaria.

Una de las principales razones por las que la legibilidad de la totalidad histórica es posible reside en que, desde Joaquín, esta facultad es más propia del investigador que del profeta. El abad no profetiza acerca del fin del mundo ni sufre experiencias extáticas que lo pongan en contacto místico con una realidad sobrenatural, rasgo común, aunque no siempre presente, del apocalipticismo. Más bien, opera metódicamente para rastrear un semblante de orden en la confusión de la materia histórica. Mediante el mapa de la tipología y el auxilio de las concordancias testamentarias, Joaquín consigue trazar un recorrido de los acontecimientos que explica el desarrollo histórico en

su totalidad, un procedimiento no muy distinto al que adoptará, siglos después, la filosofía de la historia marxista y anarquista en sus diversas manifestaciones.

Dicho de otro modo, el método y la forma en que el apocalipticismo de Joaquín se relaciona con la totalidad del acontecer histórico se prestan para un uso político en el mundo secularizado de la modernidad. El filósofo-teólogo, sentado en el borde del tiempo, escruta la totalidad de la historia que se extiende a sus espaldas y es capaz de hallar en ella un patrón de desarrollo universal que le confirma lo que ya sospechaba: la historia está a punto de implosionar para dejar espacio a una nueva dimensión temporal, utópica, mesiánica, revolucionaria.

Esto me lleva a la segunda razón por la cual Joaquín representa una etapa obligada en este recorrido, razón que se vuelve patente en el quinto capítulo: la relevancia del abad trasciende las coordenadas del pensamiento medieval y se extiende hacia el mundo moderno. Esta transición no solo se produce porque el método de Joaquín ya muestra los rasgos que se convertirán en la clave de la filosofía de la historia secularizada, sino también por su influencia en la historia de sus efectos. En concreto, he querido centrarme en un hilo que se ramifica desde la teología de la historia de Joaquín de Fiore hasta el anarquista ruso Mijaíl Bakunin. Este recorrido narra cómo, a través de figuras clave como Dante y Foscolo, la dimensión de una teología de la historia apocalíptica llega hasta el mundo ilustrado y nacionalista de Giuseppe Mazzini, para quien solo una Italia unida estaría en condiciones de cumplir el papel escatológico-político que antes fue el de la Roma de los Césares y los Papas.

Esta teología política, declinada en clave histórica, será recogida por Bakunin en una serie de feroces críticas bajo el nombre de la famosa teología política de Mazzini. El joaquinismo, con su carga apocalíptica, llega entonces hasta Mazzini en una forma aún eminentemente teológica, cuyas declinaciones políticas adquieren ahora el aspecto de reivindicaciones modernas en favor de la unidad nacional italiana. Solo una Italia políticamente unida podrá cumplir el papel escatológico que se le ha asignado. Solo un pueblo italiano unido podrá, según Mazzini, recoger el legado apocalíptico que fue el de las dos Romas, la imperial y la eclesiástica.

Bakunin, aunque no siga un esquema tripartito al estilo de Joaquín y Mazzini, responde al conspirador italiano con una escatología política de corte revolucionario: el tiempo del mundo, en su estado actual, está a punto de cumplirse. Para Mazzini, la acción política es el medio para convocar un nuevo orden divino que está por manifestarse; para Bakunin, la acción política es apocalíptica y destructiva, orientada a la deslegitimación utópica de todo orden.

Esta polémica entre Bakunin y Mazzini será recogida por Schmitt en su **Teología política**, cuyo título proviene, de hecho, del inflamado artículo de Bakunin. Este encuentro sugiere una consideración que atraviesa todo el enfoque schmittiano: la teología política está vinculada, desde sus orígenes, a una filosofía de la historia impregnada de apocalipticismo, en la que la relación de la soberanía con el tiempo, concebido como un término, es indispensable para la construcción del edificio teopolítico. Pero esa es otra historia.

Una consideración más antes de concluir esta breve introducción. El libro fue concebido inicialmente en seis capítulos: tras la discusión de la polémica entre Bakunin y Mazzini, tenía planeado escribir un capítulo sobre el debate entre Walter Benjamin y Schmitt, formulado en los términos de un (des)encuentro entre una teología política "positiva" y una "negativa". Sin embargo, al intentar esbozar una tabla de contenidos, me di cuenta rápidamente de que había demasiado material para un solo capítulo, considerando que esta obra pretende adoptar una perspectiva más orientada hacia la **longue durée**. Mi interés en el debate entre Benjamin y Schmitt es tal que resultó imposible agotar el tema en el espacio de algunas decenas de páginas, lo que llevó a la idea de un segundo volumen, esta vez enteramente dedicado al contexto apocalíptico de la Alemania de la época y a sus implicaciones políticas. Es posible, entonces, que a lo largo del texto queden alusiones a ese capítulo que, en la fase de revisión, no se pudieron eliminar o se pasaron por alto. Asumo la responsabilidad de estos deslices, asegurando al mismo tiempo al lector que el segundo volumen ya está en fase de elaboración.

Dejaré al lector la tarea de juzgar si estas pequeñas incongruencias, junto con algunas incoherencias metodológicas, afectan negativamente la calidad de la obra.

