

# La consumació de la potència: l'apocalipsi, una exigència antropològica de tots els temps

*Alain Gras*

Pensar la fi dels temps és un art de posada en escena del drama existencial, àmpliament practicat en totes les societats anomenades històriques, i la predicció de catàstrofes fou un tema molt estès en la literatura jueva anterior a la nostra era, així com en l'escatologia cristiana dels primers segles. René Girard, en una de les seues primeres obres, afirmava que «aquestes prediccions dominaren i encara dominen el moviment que ens arrossega cap a allò desconegut», i hi afegia una frase carregada de desengany: «Es podria pensar que una societat tan preocupada per observar-se i per comprendre's podria apartar, almenys, un petit batalló d'aquest gran exèrcit acampat a l'ombra dels temples grecs i bororos, per anar a veure si del costat judeo-cristià tot està tan definitivament acabat, resolt i conclòs com ens imaginem». <sup>1</sup> René Girard escrivia això poc abans del 1968. I els esdeveniments que tingueren lloc a continuació li llevaren la raó: de l'informe

Meadows, *Els límits del creixement*,<sup>2</sup> que va fer sonar l'alarma als països rics avisant-los que aviat sobrepassarien les capacitats productives del planeta, a la literatura ecològica contemporània en bona mesura catastrofista, tot plegat fa pensar que l'apocalipsi s'ha convertit de nou en un tema de moda. Però també en una preocupació seriosa, ja que la realitat del problema, més enllà de la forma que puga prendre –creixement, biodiversitat, escalfament climàtic, urbanització incontrolada, o qualsevol altra– és definitivament innegable.

L'autor, a qui els seus treballs sobre el mimetisme i sobre el sacrifici han fet famosos, atorga per altra banda un lloc preponderant a la reflexió monoteista sobre el final dels temps, deixant de costat el fet que la cultura que més ha insistit en la desaparició inapel·lable del món és, sobretot, la cultura indoeuropea premonoteista. Oblidem sovint aquesta dimensió «apocalíptica» i podríem preguntar-nos si la difusió popular i la utilització del terme grec sobre la revelació de la fi que clou el Nou Testament està realment lligada per complet al seu origen cristià.<sup>3</sup> Tornaré sobre aquest assumpte més endavant. En el sentit comú, la visió apocalíptica s'inclou doncs en un fons molt antic que va més enllà del relat de sant Joan. Puix que aquesta

Alain Gras és sociòleg, professor a la Universitat París

1. Autor, entre altres, de *Le choix du feu* (Fayard, 2007). Aquest article es publicà originalment a *Socio-Anthropologie*, núm. 28 (2013), Publicacions de la Sorbonne, dins del dossier coordinat pel mateix Alain Gras «Apocalypses. Imaginaires de la fin du monde».

curiosa cloenda de la història del món humà reflecteix també, més enllà de la seua vessant catastrofista, l'obsessió per la resurrecció dels cossos, coneguda com a cristiana, però de fet molt anterior. Efectivament, aquesta obsessió era àmpliament compartida, en simbiosi amb els cultes del salvador (anomenats «soteriològics»), no solament en el món pagà de l'Orient mitjà i mediterrani, sinó també en el nòrdic. De tota manera, no em correspon d'entrar en disputes interpretatives sobre la part teològica del text, les exegesis són innumbrables, i tal com suggereix Bertrand Méheust,<sup>4</sup> la relativament recent de Tresmontant les posa totes en qüestió, per altra banda. El punt de vista que vull exposar es basa modestament en una lectura antropològica del text i es recolza en articles del dossier «Apocalyses» de la revista *Socio-Anthropologie* núm. 28 i en algunes fonts, a part de l'exegesi religiosa.

Siga com vulga, el text canònic i les nombroses advertències contemporànies contra els perills inherents al nostre creixement econòmic i al desenvolupament tècnic i científic tenen sense dubte alguns punts comuns. Ara, el fet no és tan evident: la denominació general de relat apocalíptic, quan parlem simplement d'un risc major, és evidentment falsa, per tal com les modalitats del drama de la fi no tenen res a veure amb l'original, la imatgeria al·lucinant del qual sobrepassa amb escreix la capacitat onírica de l'home modern. Podem trobar però, insinuada, una trama comuna que intentaré descobrir. Aquest article té doncs l'ambició d'acarar la perspectiva ecologista, en un sentit ampli, amb la tradicional, en el sentit que li dona Girard, situant-se en la perspectiva d'una socioantropologia de la modernitat. I hi trobe tres elements

enigmàtics, sempre presents en aquests relats: el temps, la veritat, la realitat.

## EL TEMPS

La temporalitat del relat aparentment ordenat —per l'obertura de segells, els sons de trompetes, la pluja de plagues— no pot ser descrita fent servir un qualsevol model en el qual la durada tingui un valor intrínsec. No s'hi reconeix cap escala temporal, i els mil anys de pau després que Satanàs haja estat llançat al pou de l'abisme, evoquen simplement un moment de repòs, marcat per un començament i una fi. L'arquitectura d'aquesta durada és la d'un laberint, per no dir, ben bé, que és caòtica. Aquesta incapacitat intrínseca del text per a situar o avaluar els períodes ha facilitat la seua transposició a tota mena de situacions crítiques. Independentment del seu contingut, els esdeveniments dramàtics poden sempre, així, integrar-se en una trama temporal de la qual ningú no coneix la forma que prendrà quan arribarà el moment de la fi. Aquest relat no es correspon amb cap de les representacions conegudes de la temporalitat, no hi trobem ni el cicle antic ni la linealitat moderna que encarna el dogma evolucionista. Manifestament es tracta d'un moment, fins i tot podríem parlar d'un instant, intermedi, i la noció de durada, en termes de calendari, està fora de lloc. La significació es troba en l'últim esdeveniment, el Judici Final i la parusia, o retorn del Crist. Sense cap mena de dubte caldria trobar en aquesta particularitat d'un relat escrit a l'inrevés la fulgurant potència de l'evocació d'una marxa cap a l'abisme, que traça també el camí cap a la salvació. Jacques Ellul, el primer a

França a posar-nos en guàrdia davant els vertigens tècnics i científics,<sup>5</sup> fou també un remarcable teòleg, i subratlla aquesta particularitat: «L'avui prolongat no és la successió mecànica d'ahir i d'abans d'ahir, sinó la presència de la fi en aquest temps per viure».<sup>6</sup> L'espiritualitat medieval podia entendre-ho perfectament –així com al món modern li costa molt, evidentment, integrar aquest relat que veu ahistòric. Malgrat tot, en una espècie de joc d'ombres, la consciència del perill contemporani hi retroba un sentit ocult.

En la mitologia indoeuropea, molt abans del monoteisme, hi apareix ja la representació d'un temps del món. Ara bé, aquest temps és eventualment cíclic, però també ahistòric, ja que els esdeveniments d'aquest món no tenen sentit en si mateixos, perquè són tan sols el calc d'una realitat de l'altre món, que és l'única que té sentit. Igual com passa en el text cristià. Tanmateix, els temps dels dos mons venen a trobar-se en una catàstrofe que pren la forma d'un incendi generalitzat, *ekpyrosis*, *pralaya*, *Ragnarök*... El desenllaç, que duu el nom de *Ragnarök* en la religió escandinava, oposa el cel a la terra, l'ordre al desordre, la llum a l'obscuritat, i l'epopeia lírica de l'Edda s'acaba amb el desastre profetitzat per la *Völuspa* de la «consumació del destí de la potència».<sup>7</sup>

La terra s'enfonsa en el mar, El sol es torna negre,  
Les brillants estrelles són sacsejades en el cel, Els vapors  
s'enrabien, les flames bramen,  
El cel és assolat pel foc.

Cal subratllar que, tret de l'hinduisme, les religions orientals –budisme inclòs–

no disposen d'aquesta representació d'un desastre històric que marca tan profundament la cultura indoeuropea, encara que inclouen l'anihilació com una possibilitat sempre present. Tornaré més tard sobre altres aspectes d'aquesta fractura cultural i metafísica.

Els discursos catastrofistes contemporanis no s'enuncien evidentment amb aquest registre, però donen compte de les cinc extincions amb la intenció de prevenir-nos contra una sisena, la de la nostra humanitat i, en segon terme, contra l'eventualitat d'un enfonsament caòtic, extremadament brutal, d'uns sistemes esdevinguts massa complexos, o bé d'un desastre nuclear on el foc, una vegada més, hi té un paper determinant. Moltes pel·lícules han dut aquesta commoció a la pantalla i la ciència-ficció n'ha fet un tema predilecte. En canvi, la mort per entropia del món que predui la ciència per a un futur molt llunyà, no té cap abast simbòlic.

#### LA VERITAT O EL RECONeixEMENT DEL BÉ I DEL MAL

Una qüestió es planteja, d'entrada, en el relat de sant Joan: com triar entre allò vertader i allò fals, entre el bé i el mal? A mesura que van obrint-se els segells, el mal augmenta la seua presència en el món. L'obertura del setè, com s'esdevé en la trama indoeuropea, llença el foc sobre la terra, però a diferència del *Ragnarök* suara evocat, no és més que el principi de la fi. Els set àngels fan sonar la trompeta de la mort i ens trobem aleshores enfrontats a un primer enigma: per què colpejar a tothom, «desgràcia als habitants de la Terra», sense cap

més precisió (8-13), i allò fantàstic, del tipus *space opera*, o *heroic fantasy*, posant en acció «les llagostes [que] tenien l'aspecte de cavalls equipats per al combat, com si portassen al cap corones d'or... semblaven cuirassades amb ferro» (la qual cosa ha fet fantasiar sempre als nostres contemporanis sobre el seu paregut amb els tancs). Ara bé, què fan les llagostes? Turmentaran durant cinc mesos els homes que no duen al front el segell de Déu; ací tenim finalment una distinció entre els bons i els dolents. Però de seguida tot es torna confús en el pla ètic: l'exterminació segueix el seu curs però és molt difícil saber a qui apunta; després apareixen les figures molt conegudes de la bèstia de les deu banyes, del drac, de l'anticrist, del fals profeta. En relació amb aquest darrer personatge, el sociòleg sap des de fa molt que allò que distingeix el fals profeta del vertader és el seu fracàs; ara bé, el fracàs arriba tard, en un gir de la situació, inesperat, que permet la victòria del Messies (19-11). Tanmateix, en el drama que viu la humanitat sotmesa al judici de Déu, Joan no ens ensenya, d'entrada, a discernir la diferència entre allò vertader i allò fals. Ens trobem així molt prop de la visió oriental, que deixa a la subjectivitat del *karma* la comesa de triar.

Així doncs, la raó del lector es veurà decebuda davant la manca de referències: cap premissa de qualsevol moral, cap esbós d'una ètica, cap escala de valors que ens permeta jutjar les persones culpables o els actes dignes de reprensió. Ens trobem molt lluny de la descripció de les perversions de Sodoma i Gomorra, quan l'Antic Testament descriu amb tota mena de detalls els pecats dels homes. La raó, en l'Antic Testament, si no l'excusa, almenys pot comprendre el càstig del Totpoderós.

Ací res de tot això. Certament, els homes són pecadors des que marxaren de l'Edèn, però la teologia distingeix sempre entre els elegits i els altres... I fins i tot si els elegits desconeixen que ho són, com per exemple en el calvinisme, la dicotomia existeix sempre. El text de sant Joan, al contrari, no ens dóna cap clau, i pren fins i tot un caire quasi humorístic en el capítol 16, «Les set copes»: els homes són cremats pel foc, llençats a les tenebres o bé reben sobre el cap pedra grossa com talents: curiosa justícia aquesta que colpeja abans de saber qui és culpable! I, de nou, la reflexió sobre l'origen del mal és troba molt allunyada d'aquella que feia l'Antic Testament, en concret en el molt subtil llibre de Job. Certament, l'exegega trobarà aquest paral·lel un pèl dubtós, però serveix per a remarcar el fet que l'absència d'una clau capaç de permetre'ns distingir entre el bé i el mal és un leitmotiv dels articles contemporanis que ens anuncien la catàstrofe ecològica, i alhora ens instrueixen sobre el fet que els homes són tots cecs i no fan res per canviar aquest curs de les coses.

El càstig està a punt, les catàstrofes ja són aquí, però res no canvia, una actitud pròxima a convertir-se en norma i que podríem anomenar paradigma de Fukushima. I la pedagogia de les catàstrofes, tan estimada per Jean-Pierre Dupuy,<sup>8</sup> ens ensenya ben poca cosa a propòsit del bé i del mal. Els criteris de discerniment, fins i tot després de la catàstrofe, no estan gens clars: la realitat present deixa entreveure un desastre però ningú no ha pogut encara reconèixer les llagostes cuirassades de ferro vingudes per al Judici Final. És clar que podem imaginar-les en les armes de destrucció massiva difoses pertot arreu, però la veritat dels àngels exterminadors se

situa en un altre univers distint del nostre. La immensa contaminació del Golf de Mèxic no impedeix les prospeccions brasileres a 4.000 metres de profunditat i aviat a 6.000 metres en l'Àrtic. O també, mentre Fukushima aboca la seua sinistra substància i enverina les terres i l'oceà per a l'eternitat, el Comitè Olímpic instal·la a quatre passes d'aquell lloc el seu circ, que aplegarà humans de tot el planeta. De fet, tots els articles de fons sobre el futur que ens espera plantegen el problema de l'avaluació del mal, i la resposta sempre és la mateixa: el públic es troba inerte davant el debat dels experts, i se sent impotent. La ciència sembla ser l'ama del joc davant uns problemes que comprometen tanmateix la nostra pròpia supervivència, però és mostra alhora muda davant un perill d'una tal magnitud.

### LA REALITAT

Com és sabut, en el relat bíblic l'exposició dels cataclismes s'obre amb una presentació, per sant Joan, del problema teològic destinada a les diferents comunitats cristianes de l'entorn mediterrani, la qual cosa suposa un punt d'ancoratge en una realitat social i geogràfica. En canvi, quan comença la posada en escena del drama amb l'evocació del tron de Déu, qualsevol referència de lloc desapareix, fora de les al·lusions rituals al regne de Judà, a Sió i, és clar, a Babilònia, encarnació política d'un mal que pren una forma tothora inaprehensible. Sant Joan evoca – gosaria suggerir – no tant un conjunt sociohistòric, ni una humanitat món, sinó més aviat un invariant: el qüestionament del seu futur, al qual ha d'enfrontar-se tota societat en un

moment donat de la seua existència; una crisi de sentit, una crisi global. La figura de la Bèstia, praxi del poder, acompanya la del fals profeta, ideòleg d'aquest poder, i l'àngel anuncia l'exterminació dels poderosos: «Veniu, ajunteu-vos per al gran festí de Déu, per menjar la carn dels reis, la carn dels capitosts, la carn dels cavalls i d'aquells que els munten» (19-17). Fins aquí s'apunta al poder cec, però el mateix braç armat de la divinitat suprema va més lluny: «Per menjar la carn... de tots els homes, lliures i esclaus, menuts i grans». Fins i tot si volfem cercar una solució fent una comparació amb el vocabulari simbòlic d'altres textos anteriors o contemporanis, aquesta vegada ja no hi ha res a fer. Car una vegada s'ha enunciat així l'anihilació del món, la bèstia i tots els altres seran llençats al pou de l'abisme amb Satanàs, per mil anys. I no per això els justos seran salvats, els «que hi són» desapareixeran, els ressuscitats seran els qui repoblaran el món, «les ànimes d'aquells que foren decapitats per causa del testimoni de Jesús i de la Paraula de Déu... revindran a la vida i regnaran amb el Crist durant mil anys» (20-4). Podríem preguntar-nos en aquest sentit de quina manera les esglésies mil·lenaristes protestants interpreten aquest passatge atès que, segons sembla, no fan cap menció a la necessitat de desaparèixer abans de tornar a néixer per mil anys, per a després assistir al retorn de Satanàs i patir els turments del moment previ al Judici Final i a la parusia definitiva.

En el mateix ordre de coses és interessant constatar que el món semita, així com l'indoeuropeu (distincions abusives que fem servir per a simplificar), atorga una gran importància al fet de tornar a néixer en un món pacificat: el paradís. Els *biu-*

*dans* dels boscos germànics, els *jarls* víkings, així com els reis i faraons dels sorral orientals, s'emportaven amb ells de què viure en l'altra realitat *post mortem*. Mentre que a l'Orient ocorre el contrari: tornar a néixer es converteix en una desgràcia de la qual cal evitar-ne la recurrència. Fugir de la presó d'aquest món il·lusori i de la roda del karma per tal de desaparèixer en el buit del Tot còsmic constitueix, sota formes molt diverses, l'objectiu principal, i trobar els mitjans d'aconseguir-ho hi és el tema metafísic central.

El mode apocalíptic, tant si el denunciem com si li donem valor en suposar que està present en el discurs d'alarma ecològica, ateny ací els límits de la transposició. Posseix, malgrat tot, els elements essencials i originals del gran espai cultural al qual pertany. Els escrits que parlen del drama ecològic que arribarà serven una part d'aquest imaginari positiu de la desaparició, necessària per tal de tornar a néixer. Per exemple, molts textos tracten superficialment la qüestió de la població: la solució malthusiana, ens recorden, és suggerida sovint, ja que l'empremta ecològica avaluada en tres (és a dir, caldria tres planetes per tal d'alimentar la població actual) suposa que un decreixement demogràfic és necessari. Això pot deixar entendre que existeix una realitat superior a la humana, la de la Terra en si mateixa, i el pas següent, que fa la *deep ecology*, condemna tots aquells que no comparteixen aquesta creença. La condició de la realitat en aquests discursos ecològics s'acosta a través d'un cert biaix a allò que ve a dir el discurs de Joan: els estadants que poblen el món sols adquireixen la seua condició d'«éssers» en la mesura que reconeixen la primacia d'una altra realitat, la del món

diví: «Ací teniu la casa de Déu amb els homes, ell viurà amb ells, ells seran els seus pobles i ell serà el Déu que està amb ells» (21-3).

Ara bé, la *deep ecology* privilegia la «vida» en tant que vida, en el marc d'una biosfera on els humans només tenen un lloc entre d'altres formes de vida. Certament, aquest últim punt no apareix, evidentment, en l'Apocalipsi, ans al contrari hi trobem l'afirmació de l'absoluta preeminència del principi superior, no tenint altre sentit els estadants que en relació a aquest, talment com Gaia atorga la condició d'éssers a aquells que volen conservar la natura amb la seua diversitat i la seua riquesa. A la manera de Joan, el gran profeta de l'ecologia profunda, Arne Næss, ens adverteix de la presència de la fi en el temps en què vivim.<sup>9</sup> El món humà és fràgil; algunes desenes de milers d'anys, ens repeteixen tothora els objectors del creixement, són tan sols un instant del món. Avui una nova civilització depredadora condueix els éssers a la ruïna moral i material. I aquesta civilització basa la seua religió en el culte a la tècnica, propagat per falsos profetes disfressats de científics apòstols del progrés. Exagerant un poc la cosa, aquest podria ser el discurs de Jacques Elull, si ell no hagués estat també teòleg protestant. Es tracta del discurs d'Arne Næss, però el tornarem a trobar sota diferents formes fora de l'ecologia profunda, entre d'altres en el terrorista ecològic Ted Kaczynski, també anomenat *Unabomber*.<sup>10</sup> La fenomenologia post-heideggeriana, en l'obra de Günther Anders, en particular, però també més recentment en la de Peter Sloterdijk,<sup>11</sup> s'acosta així mateix a aquesta visió pròpiament apocalíptica, sobretot quan s'invoca la qüestió de la submissió de tot a l'home, «que es vanta

de ser Senyor de la Terra»,<sup>12</sup> corcat pel desig de potència.

L'estatut d'allò real en l'Apocalipsi s'assembla molt a determinades representacions de l'ecologia profunda, inspirada en el xamanisme. El cap de tribu indi Seattle, en parlar de l'home blanc —traduïm-ho per l'home modern—, sembla evocar el drac: «El seu apetit devorarà la terra i no deixarà rere seu més que un desert. [...] No és l'home qui ha teixit la trama de la vida: només n'és un fil. Tot allò que ell li fa a la trama, s'ho fa a si mateix».<sup>13</sup>

## CONCLUSIÓ

Pensar la fi d'un món ha de ser considerat com un mode legítim de contestació, que contradiu el quadre que en cada època frontissa el poder establert ens dibuixa dels temps que vindran. Per tal que el que és «a venir» no anul·le el plaer de l'espera, de la tensió de l'esperit que sant Agustí anomena *expectatio*, i que representa, per a ell, la tercera força del temps, aquella que assegura la presència de la llibertat en els temps de la creació. Els discursos de prospectiva, sota formes múltiples (fissió nuclear, robot androide, transhumanisme, organismes modificats genèticament, carn sintètica, pròtesis digitals, i la figura de les NBIC [nanotecnologia, biotecnologia, tecnologies de la informació, ciència cognitiva]) plantegen tots un futur desvelat. En fer això, tallen les ales de la imaginació i del desig (*de-sideris*, és a dir, llibertat de pensar fora de qualsevol sideració o fascinació), abolint una part del temps a la vegada reparadora i creadora. En aquest marc, la modalitat «crisi» de les nostres societats, que podria fer-nos creure en l'ines-

perat, apareix com un esquer: els nostres col·legues economistes poden parlar-nos d'una sola dècada de l'era industrial que no haja conegut una crisi? La crisi, que el discurs dels economistes vol fer-nos identificar amb el mal absolut, és la condició mateixa de l'existència del capitalisme de creixement.

És ben cert que una part de la sociologia de les ciències i de les tècniques propaga la idea segons la qual la natura no existeix, que es tracta sempre d'un híbrid humà i, duent a l'extrem la noció d'Antropocè, donant-li la volta,<sup>14</sup> no li reconeix cap autonomia. El risc és aleshores el d'una visió tecnocràtica en què els experts en ciències socials, aliats amb els dipositaris del saber, es presenten com a salvadors d'aquest món. Ara bé, es tracta d'un camí que reconduex la potència de la raó eficient, així com la seua encarnació tècnica, tot eximint-la de qualsevol responsabilitat en el desastre anunciat.<sup>15</sup> D'una manera encara més prosaica, aquesta visió sembla ben urbana, ja que qualsevol experiència de la natura oberta ens mostra fins a quin punt la Terra retroba la seua vitalitat quan se l'abandona a si mateixa. I si la tècnica significa negociació amb aquesta natura, l'home sempre hi ha estat lligat sense negar la seua llibertat per això. L'Amazònia i els grans boscos d'Amèrica central eren el jardí dels indis i tothom coneix la riquesa alimentària que els hem furat. Però tampoc aquesta «hibridació» no ha privat aquests boscos de la seua autonomia. A l'igual que els estadants de l'Apocalipsi de sant Joan, vivim en aquest món però prenem consciència de la nostra impossibilitat de construir-lo, ni tan sols de mantenir-lo en condicions. La fe en la raó i en les seues obres s'esvaeix.<sup>16</sup> De colp, la modalitat apoca-

líptica de percepció del futur, lluny de ser un instrument al·lucinatori, esdevé una expressió verídica del malestar col·lectiu, una il·luminació de les contradiccions que els éssers humans se senten obligats d'assumir en la seua vida quotidiana. Per tot això, la socioantropologia de la modernitat ha de desvelar els mites que habiten al seu cor, uns mites produïts per l'escola, els mitjans de comunicació, les ciències. I com qualsevol antropologia, només pot entendre'ls per comparació amb d'altres mites que expressen, tots, el misteri universal de la condició humana. □

*Traducció d'Antoni Domènech*

#### BIBLIOGRAFIA

- ANDERS, G. (2002 [1956]): *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, París, Editions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- BEAUFRET, J. (1985): *Dialogue avec Heidegger*, vol. 4, *Le chemin de Heidegger*, París, Editions de Minuit.
- BENSAUDE-VINCENT, B. (2009): *Les vertiges de la technoscience. Façonner le monde atome par atome*, París, La Découverte.
- BONNEUIL, C. i J.-B. FRESSOZ (2013): *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, París, Seuil.
- BOYER, R. (1992): *L'Edda poétique*, París, Fayard.
- DUPUY, J.-P. (2004): *Pour un catastrophisme éclairé*, París, Seuil.
- ELLUL, J. (1975): *L'apocalypse. Architecture en mouvement*, París, Desclée de Brouwer.
- FRESSOZ, J.-B. (2012): *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, París, Seuil.
- GIRARD, R. (1968): *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset.
- GRAS, A. (2007): *Le choix du feu*, París, Fayard.
- JANICAUD, D. (1985): *La puissance du rationnel*, París, Gallimard.
- JARRIGE, F. (2009): *Face au monstre mécanique*, París, Imho.
- KACZYNSKI, T. (2008): *L'effondrement du système technologique*, París, Les Belles Lettres.
- LOVELOCK, J. (1999): *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, París, Flammarion (Champs).
- MEADOWS, D. i D., i J. RANDERS (2012 [1972]): *Les limites à la croissance*, París, Rue de l'Échiquier.
- MICHÉA, J.-C. (2011): *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, París, Climats.
- NÆS, A. (2009): *Vers l'écologie profonde*, París, Fayard.
- PESSIS, C. et al. (2013): *Une autre histoire des «Trente Glorieuses»*, París, La Découverte.
- REY, O. (2003): *Itinéraire de l'égarément. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, París, Seuil.
- SLOTERDIJK, P. (2010): *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'Être*, París, Mille et une Nuits.



1. R. Girard (1968), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, secció «Sciences et Apocalypse», París, Grasset, p. 285.
2. D. i D. Meadows, *Halte à la croissance?*, París, Fayard, 1972. Actualització trenta anys després: D. i D. Meadows i J. Randers (2012), *Les limites à la croissance*, París, Rue de l'Échiquier.
3. En allò relatiu als veïns dels bororos, els indis de Mesoamèrica, també es van apassionar per aquesta qüestió, com tothom sap des de l'episodi maia de Bugarach del 2012.
4. B. Méheust (2013), «Autopsie d'une prophétie», *Socio-Anthropologie*, núm. 28.
5. B. Bensaude-Vincent (2009), *Les vertiges de la technoscience. Façonner le monde atome par atome*, París, La Découverte.
6. J. Ellul (1975), *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, París, Desclée de Brouwer, p. 23. Cal notar que Newton acaba la seua obra amb un comentari sobre els nombres de l'Apocalipsi (*Œuvres complètes*, t. 3, BnF in-4° V 6600-6604, pp. 297-491). Hi trobem aquest comentari estrany sobre el temps i la història, relativament pròxim de la posició d'Ellul: «Una profecia és història anticipada i concentrada; la història és profecia acomplerta i dilatada». Situa la fi del món o de la nostra civilització el... 2034 o el 2060!
7. A. Gras (2007), «Mythe des origines et représentations de la fin», en id., *Le choix du feu*, París, Fayard, pp. 93-101. *Ragna* té la mateixa arrel indoeuropea que «regnar», i tant hi fa rei com rajà. El gran especialista Régis Boyer proposa interpretacions semblants: *L'Edda poétique*, París, Fayard, 1992. S'ha remarcat sovint la proximitat entre aquest text, el tema del qual Wagner va utilitzar per al *Crepuscle dels déus*, i l'Apocalipsi, suggerint-ne fins i tot una falsificació cristiana. Ara bé, cal pensar més aviat en un element comú d'un conjunt cultural més vast que s'evoça en aquest article, i l'aproximació podria fer-se també en sentit contrari.
8. Sobretot J.-P. Dupuy (2004), *Pour un catastrophisme éclairé*, París, Seuil.
9. A. Næss (2009), *Vers l'écologie profonde*, París, Fayard. Però la hipòtesi Gaia havia estat una proposta de J. Lovelock (1999), *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, París, Flammarion (Champs).
10. T. Kaczynski (2008), *L'effondrement du système technologique*, París, Les Belles Lettres.
11. G. Anders (2002 [1956]), *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, París, Editions de l'Encyclopédie des Nuisances; P. Sloterdijk (2010), *Règles pour le parc humain suivi de La domestication de l'Être*, París, Mille et une Nuits.
12. J. Beaufret (1985), *Dialogue avec Heidegger*, vol. 4, *Le chemin de Heidegger*, París, Editions de Minuit, p. 105.
13. N'hi ha nombroses transcripcions i traduccions.
14. C. Bonneuil i J.-B. Fressoz (2013), *L'événement anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, París, Seuil.
15. Cal esmentar ací l'obra de Dominique Janicaud, malauradament interrompuda per la seua desaparició, i el seu gran treball *La puissance du rationnel*, París, Gallimard, 1985.
16. Aquesta posició en relació amb el text de sant Joan, molt llunyana de l'Escola de Frankfurt, malgrat tot, hi conflueix, i alguns autors vinguts d'horitzons molt diferents en són a prop i renoven la crítica de la raó, per exemple O. Rey (2003), *Itinéraire de l'égarément. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, París, Seuil, o J.-C. Michéa (2011), *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, París, Climats, o alguns historiadors: F. Jarrige (2009), *Face au monstre mécanique*, París, Imho; J.-B. Fressoz (2012), *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, París, Seuil; C. Pessis et al. (2013), *Une autre histoire des «Trente Glorieuses»*, París, La Découverte.