

# ***El retorn contemporani d'allò teològico-polític. Com resistir-hi?***

Yves-Charles Zarka

## **Prèvia del traductor**

El text<sup>1</sup> que presentem a continuació és un text de debat amb les posicions ideològiques que defensen, per grau per força, els punts de vista de la teologia política. Cal remarcar la discussió amb René Girard i amb Slavoj Žižek i Alain Badiou, així com la represa de la discussió que l'autor té, ja d'antic, amb Carl Schmitt.

A nivell d'edició, hem afegit a les notes de l'autor algunes notes o aclariments (per exemple, les pàgines de les edicions castellanes de les obres citades quan ha estat possible). Aquests afegitons apareixen a les notes sempre entre claudàtors, per diferenciar-les de les notes originals. Pel que fa a les citacions, algunes apareixen incorporades al text i altres com a text de bloc. Tot i que arbitrari, hem respectat l'ús que ha marcat l'autor de l'article.

\* \* \*

Parlar del retorn d'allò teològico-polític sembla evocar un temps que no seria lineal, sinó cíclic, on allò teològico-polític es retiraria per retornar de nou segons un ritme a determinar. Sense anar tan lluny i sense negar la linealitat i la irreversibilitat del temps històric, la idea d'un retorn d'allò teològico-polític pot suggerir la idea d'una recurrència sota formes renovellades d'un cert tipus de relació entre allò teològic i allò polític. En un treball anterior titulat "Per una crítica de tota teologia política"<sup>2</sup>, he intentat testimoniar aquesta idea d'un retorn obsessiu de la dimensió teològico-

1. Una primera versió del text va aparèixer a PH. CAPELLE (ed.): *Dieu et la cité*. Paris, Cerf, 2008.

2. Aquest text ha estat publicat a YVES-CHARLES ZARKA i LUC LANGLOIS (eds): *La philosophie et la question de Dieu*. Paris, PUF, 2006. L'article citat es troba entre les pàgines 383 i 409.

política durant tota l'època moderna i de mostrar-ne les modalitats i les raons, en particular a Hobbes, Pascal, Rousseau i d'altres. Aquest retorn recurrent és tant més interessant a l'època moderna, en la mesura que té lloc entre els pensadors que han pres com a objectiu desacralitzar allò polític, menant-lo a principis únicament històrics o racionals, que posen en joc passions, interessos, poders, dominació, etc. És a la dinàmica de les relacions interhumanes que es deu, segons el cas, el conflicte, la violència, el cop de força, la usurpació, el contracte, el costum, és a dir, en definitiva, la institució d'allò polític. Aquestes són, enumerades a raig, les categories pròpiament polítiques a partir de les quals aquests pensadors es donaren com a tasca pensar allò polític, el punt de partença de llurs pensaments. No obstant això, el punt d'arribada fou ben diferent, ja que significà una sacralització del poder polític segons diferents modalitats.

Significa això que hi hauria una fatalitat del retorn d'allò teològic-polític? No ho crec. Crec, al contrari, que la separació entre allò teològic i allò polític ha de ser considerada com una tasca, una tasca vigent, una tasca encara no plenament acomplida malgrat les temptatives anteriors, les quals han quedat més o menys inacabades. Es tracta, en tot cas, d'una tasca que hem de reprendre en el context contemporani. En efecte, assistim avui a un retorn singular d'allò teològic-polític. Coneixem el debat que tingué lloc durant els anys 1920-1930, a l'època d'ascensió del nazisme, en particular al voltant de Carl Schmitt<sup>3</sup> i d'Erik Peterson<sup>4</sup> i les seves perllongacions a la segona *Théologie politique*<sup>5</sup> de Schmitt (1969), en la qual aquest respon a la liquidació teològica d'allò teològic-polític que Peterson creia haver culminat ridiculitzant-la com una orientació purament llegendària. Parlant del retorn contemporani d'allò teològic-polític, jo no faig només referència a aquest debat alemany i a la seva extensió per Itàlia, França i encontorns, sinó també a certs escrits d'aquests darrers anys que reactiven perspectives teològic-polítiques, hagi estat aquesta reactivació assumida o no. La modalitat més contemporània del retorn d'allò teològic-polític té un contingut particular: és apocalíptic. Molts treballs contemporanis, molt diferents no obstant entre si, tenen una dimensió teològic-política apocalíptica. Un els últims per data és el llibre de René Girard *Achever Clausewitz*<sup>6</sup>. Evocaré igualment altres treballs de contingut ben diferent, però que comporten també una

3. En particular la seva primera *Théologie Politique* (1922), publicada a Paris (Gallimard, 1988) pp. 11-75 [Hi ha edició castellana a H O AGUILAR (ed): *Carl Schmitt, teòlego de la política*. México, FCE, 2001. L'obra citada ocupa les pàgines 19 a 62].

4. *Le monotheisme: un problème politique* (1935). Editat a França per Bayard, Paris, 2007 [En castellà hi ha edició a E. PETERSON: *Tratados teológicos*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1966, pp. 27-62. També a E. PETERSON: *El monoteísmo: un problema político*. Madrid, Ed. Trotta, 1999].

5. Publicada en traducció francesa al mateix volum que la primera *Théologie politique*, *op. cit.*, pp. 77-182 [Publicada a H O AGUILAR, *op. cit.*, pp. 391-462].

6. *Carnets Nord*, Paris 2007 [Es podria traduir el títol com "Culminar Clausewitz", "Acabar Clausewitz", "Completar Clausewitz". El text parteix d'una reflexió sobre el general prussià Carl von Clausewitz (1780-1837) que ha deixat una obra singular titulada *Sobre la Guerra*. Acaba de sortir una edició castellana del text: *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Ed. Katz, Madrid-Buenos Aires, 2010].

dimensió apocalíptica. Abans d'examinar-los amb més deteniment, voldria indicar que és també a aquestes noves resurgències d'allò teològic-polític que cal resistir. La conjugació d'allò teològic i d'allò polític se m'ha aparegut sempre contenint un doble perill: teòric i pràctic. Implica, teòricament, una confusió de les dimensions per la instrumentalització recíproca de la teologia per la política i de la política per la teologia, segons els casos. Implica, pràcticament, un risc més gran encara: una modificació radical de les qüestions polítiques, en particular les que concerneixen l'objecte i la finalitat d'allò polític, l'estatus de la guerra i la pau, etc. És aquest doble perill d'allò teològic-polític que vull remarcar aquí, indicant la via per la qual devem resistir-hi.

### 1.- Què és allò teològic-polític?

Hom erraria totalment el propòsit propi d'allò teològic-polític si hom posés sota aquesta expressió complexa qualsevol creuament o trobada entre allò teològic i allò polític. Hi ha, en efecte, qüestions que concerneixen els dos camps i sobre les quals es poden pronunciar de forma legítima. Les qüestions de l'autoritat, de l'autenticitat, de la justícia, de la moral, són d'aquesta classe. Allò teològic-polític no es constitueix simplement a partir d'aquest tipus de trobada, de pertinença mútua, o de presència de judicis recíprocs d'allò teològic sobre allò polític i d'allò polític sobre allò teològic. Es conclou igualment que la intervenció d'un eclesiàstic sobre aquest o aquell aspecte de la política, així com la intervenció d'un polític sobre aquest o aquell aspecte de la teologia no basten per donar cos a una teologia política.

Així doncs, cal reprendre la qüestió: què és la teologia política? Allò que defineix el que és teològic-polític, allò que assegura una consistència a l'element que uneix ambdós dominis, és una altra cosa. La definiria com una relació forta i sistemàtica entre allò teològic i allò polític; això és, un doble dispositiu que mena a una sacralització d'allò polític o a una politització d'allò sagrat. Mostraré a continuació dos exemples per tal d'il·lustrar aquest doble dispositiu.

Pel que fa a la teologia política que engatja una sacralització d'allò polític, no puc fer menys que referir-me

a qui n'ha marcat el pensament del segle xx, és a dir, Carl Schmitt. Segons ell, en efecte, allò teològico-polític és l'horitzó decisiu i indepassable d'allò polític. Dit d'una altra manera, la veritat d'una posició, d'una teoria o d'una filosofia polítiques es decideix en el pla teològic. Tota política té, d'alguna manera, una teologia implícita. És així com la idea d'un Déu poderós es lliga a la idea d'una sobirania política o d'un legislador omnipotent, no només en el pla filosòfic sinó també en el pla d'una anàlisi sociològica dels conceptes. La teologia defineix una estructura del món que permet la possibilitat d'un tipus de pensament polític: "La situació excepcional té per la jurisprudència el mateix significat que el miracle per la teologia."<sup>7</sup> És amb la idea d'omnipotència divina i de sobirania que s'ha establert l'estructura teològico-política característica del segle xviii. Això és vàlid per Descartes, Hobbes i molts d'altres. Pel que fa a Descartes, la definició que dona de la posició de Déu en el sistema del món correspon a la posició del monarca en l'Estat. Schmitt recorda l'afirmació de Descartes en una carta a Mersenne del 15 d'abril de 1630: "És Déu qui ha establert les seves lleis dins la natura, tal com un rei estableix lleis en el seu regne."<sup>8</sup> Aquesta seria la mateixa estructura que fonamentaria la teoria de la sobirania de Hobbes, que sosté la idea d'una decisió última:

"A la noció de Déu dels segles xvii i xviii pertany la transcendència de Déu respecte al món, així com una transcendència del sobirà respecte a l'Estat pertany a la filosofia de l'Estat."<sup>9</sup>

Tota potència divina / sobirania política; miracle / excepció; voluntat lliure de Déu / decisió sobirana que emergeix *ex nihilo* sense raó ni deliberació; aquestes són algunes de les parelles de conceptes que defineixen una estructura teològico-política en relació a totes les altres esferes de la vida social i econòmica. En oposició a aquesta teologia política, n'hi ha una altra que n'és la negació i dins la qual el liberalisme de l'Estat i l'Estat de dret han estat concebuts:

"Car la idea de l'Estat de dret modern s'imposa amb el deisme, amb una teologia i una metafísica que expulsen el miracle fora del món i rebutgen la ruptura de les lleis de la natura, ruptura continguda en la noció de miracle i que implica una excepció deguda a una intervenció directa, igual com rebutgem la intervenció del sobirà en l'ordre jurídic

7. *Teologia política*, p. 46 [p. 43].

8. [*Ibid.*, p. 50].

9. *Ibid.*, p. 58 [p. 51].

existent. El racionalisme de l' *Aufklärung* condemnà l'excepció en totes les seves formes.”<sup>10</sup>

La idea de l'estat de dret, lligada segons Schmitt al positivisme jurídic, al normativisme, però també al parlamentarisme i al liberalisme, presenta una visió afeblida de l'Estat des d'ara despolititzat, que està lligat al deïsmo: “Ja que a la base de la seva identificació, pel que fa a l'Estat de dret, entre Estat i ordre jurídic, hi ha una metafísica que identifica legalitat de la natura i legalitat normativa. Ha sorgit d'un pensament exclusivament marcat per les ciències de la natura, reposa sobre l'abandó de tot 'arbitrari' i cerca expulsar tota excepció del domini de l'esperit humà.”<sup>11</sup> L'Estat de dret és així l'aspecte jurídic d'una institució pública reduïda a una màquina econòmica, administrativa i policial on la decisió política ha quedat reduïda a quasi res. És a dir, es tracta d'una institució despersonalitzada i dessubstancialitzada, com el deïsmo despersonalitza i dessubstancialitza Déu. He mostrat en un altre lloc com les posicions teològicopolítiques d'Schmitt no podien, de cap manera, trobar les seves fonts i les seves justificacions en els autors que utilitza, especialment Jean Bodin i Thomas Hobbes<sup>12</sup>. Ni el concepte de decisió *ex nihilo* (sense deliberació, ni raó) ni el de l'excepció no estan implicats en el concepte modern de sobirania tal com aquests autors l'han formulat. Encara que la sobirania estigui lligada a una teoria de la situació excepcional suspensora de l'ordre jurídic, permet al contrari a Hobbes i a Bodin reduir l'excepció a un cas particular de la norma, és a dir, els permet incloure'l dins l'ordre jurídic. Igualment, la crítica schmittiana de l'Estat de dret i del liberalisme reposa sobre el postulat segons el qual no hi ha liberalisme polític, sinó només liberalisme econòmic o administratiu. Això és evidentment fals. El liberalisme francès del segle XIX amb B Constant i A de Tocqueville en particular permet establir fàcilment el contrari. Hi retornaré al final d'aquest estudi.<sup>13</sup>

Però el que és interessant remarcar aquí és que, considerada en el pla del seu fonament teològic, l'oposició entre Estat sobirà i Estat liberal de dret no és ja l'oposició entre dues teories de la institució política o dues opcions pràctiques entre les quals caldria triar, sinó l'enfrontament de dos dogmes marcats un per la determinació de veritat i l'altre per la de falsedat. No es tracta d'una antinòmia de

10. *Ibid.*, p. 46 [p. 43].

11. *Ibid.*, p. 50 [p. 46].

12. YVES-CHARLES ZARKA: “Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes: une histoire nazie de la philosophie politique?” a la revista *Droits*, 45 (2007), pp. 177-190 [Text reeditat a YVES-CHARLES ZARKA: “Le mythe contre la raison: Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes” a YVES-CHARLES ZARKA (ed): *Carl Schmitt ou le mythe du politique*. Paris, PUF, 2009, pp. 47-71].

13. [Aquest retorn promès, com es veurà, no s'arriba a acomplir].

dos punts de vista, relativitzats i historitzats, sinó de la incompatibilitat de dos actes de fe contraris i exclusius l'un de l'altre. Allò teològic-polític revé aquí a una resacralització d'allò polític. Tot passa com si, en aquest pla, l'oposició de raons polítiques es canviés en l'oposició de dogmes teològics entre els quals no hi pot haver compromís, sinó només exclusió recíproca. Les pàgines consagrades per Schmitt a “La filosofia de l'Estat en la contrarrevolució (de De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)”<sup>14</sup> extreuen del concepte de dictadura les conseqüències darreres de la teologització d'allò polític: “Donoso estava persuadit que l'hora de l'últim combat havia arribat: davant el mal radical, no hi ha més que la dictadura.”<sup>15</sup>

Últim combat, mal radical, decisió pura, dictadura són els conceptes al voltant dels quals s'estableix un pensament que teologitza allò polític, això és, el sacralitza. Aquest és avui en dia un dels grans perills, ja que destrueix l'especificitat de les categories polítiques. Aquest pensament és portador d'una visió apocalíptica d'allò polític lligada a una sacralització del poder, a la lluita a mort amb l'enemic (interior o exterior), a la supressió de tots els límits que fixen a la guerra les nocions d'interès o de poder, per tal de no concebre cap altre terme que l'abolició d'allò que és representat com l'impur i el mal. La teologia política d'Schmitt és portadora, en germen, de la justificació d'una guerra d'exterminació. Aquí, allò polític no és ja el camp d'allò relatiu, sinó el de l'absolut, on està en joc la causa de Déu, de la veritat, de la civilització, de la salvació, etc. En lloc de ser l'espai on es produeixen els conflictes de drets, d'interessos o de poders, allò polític esdevé l'espai del bé absolut i del mal radical, del pur i de l'impur, del Crist i de l'anticrist. Aquesta és doncs la primera il·lustració del dispositiu pesant que és el de la teologia política.

La segona il·lustració concernirà el sentit invers: el d'una politització del sagrat. Fa referència a autors més actuals. Penso que avui autors com Alain Badiou i Slavoj Žižek participen d'un corrent com aquest, malgrat l'indiferentisme religiós i la professió d'ateisme del primer, ratificada al seu *Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*<sup>16</sup>. Certament aquest sant Pau és paradoxal, ja que si per Badiou el cristianisme de Pau es redueix a un sol enunciat: “Jesús ha ressuscitat”, és “per a nosaltres — entenem-nos: per Badiou

14. *Ibid.*, pp. 62-75 [pp. 54-62].

15. *Ibid.*, p. 74 [p. 62].

16. Editat a PUF (Paris, 2002) [En castellà editat per Anthropos -Barcelona, 2007].

— impossible creure en la resurrecció del crucificat.”<sup>17</sup> Hom comprèn per tant que Badiou se sent temptat d'explicar perquè “aquesta violència fabulosa del real ens serveix de mediació quan es tracta, aquí i ara, de restituir l'universal a la seva pura laïcitat (*sic*)”<sup>18</sup>. Dit d'una altra manera, es tracta per a Badiou de laïcitzar l'essencial de l'ensenyament de Pau. És a dir, aquesta pretesa laïcització d'allò teològic està en realitat al cor d'una politització d'allò teològic. En efecte, si l'empresa de la “violència fabulosa del real” no té cap altre contingut que aquesta afirmació, d'una banalitat ridícula: “el gest inaudit de Pau és de sostreure la veritat al control comunitari, es tracti d'un poble, d'una ciutat, d'un imperi, d'un territori o d'una classe social. El que és veritat ( o just; pel cas és el mateix) no es deixa remetre a cap objectiu, ni segons la causa, ni segons el destí”<sup>19</sup>, no mereixeria ni un minut d'interès. Però hi ha, es present, alguna cosa més. Ja que, ens calia Pau per fundar la universalitat de la veritat fora de l'arrelament comunitari? Plató i abans que ell Sòcrates, per no esmentar més que aquests dos noms emblemàtics, n'havien mostrat res més alguns segles abans? Si només restem amb això, ens caldrà convenir amb que Badiou empobreix considerablement el missatge de Pau: no es pot fundar una religió amb aquestes banalitats. Cal que hi hagi alguna cosa més en joc. És que la referència a sant Pau té una càrrega que no tindria la referència a Plató, al qual, no obstant això, Badiou — pretensió grotesca — s'intenta identificar. “Per a mi, Pau és un pensador-poeta de l'esdeveniment, al temps que és qui practica i anuncia trets invariants del que hom pot anomenar la figura militant. Fa sorgir la connexió, integralment humana, i de la qual el destí em fascina, entre la idea general de ruptura, de trabucament, i la d'un pensament-pràctic, que és la materialitat subjectiva d'aquesta ruptura [...] D'aquí aquesta reactivació de Pau. No sóc el primer a arriscar la comparació que fa d'ell un Lenin del qual el Crist hauria estat el Marx equívoc.”<sup>20</sup> Sant Pau és a Crist el que Lenin és a Marx. Hi ha més en aquesta analogia que una simetria mordaç. El que està en joc, és una politització d'allò sagrat; en particular, allò sagrat esdevé l'Esdeveniment, la Ruptura i la Figura Militant. Dit d'una altra manera, la reducció laica d'allò teològic és realment el contrari: la politització d'allò teològic, és a dir, una supressió d'allò laic. El camp polític està implícitament envaït per una teologia

17. *Op. cit.*, p. 6 [p. 6].

18. *Op. cit.*, p. 6 [p. 6. El (*sic*) es troba en el text de Zarka].

19. *Op. cit.*, p. 6 [p. 6].

20. *Op. cit.*, p. 2 [p. 2].

politzada. L'espai públic, l'autonomia de l'objecte, els procediments i finalitats d'allò polític desapareixen.

És una altra la lectura que en fa Slavoj Žižek, que repeteix sovint Badiou, però més clarament o més innocentment, com es vulgui. Heus ací el que escriu en el text introductorí del recull que porta el títol *Fragile Absolu — Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*<sup>21</sup>: “La meua hipòtesi aquí, i seguint en això l'obra decisiva que Alain Badiou ha consagrat a sant Pau, consisteix, [...] en lloc d'adoptar una posició defensiva, que deixa a l'enemic triar el lloc de la batalla, [...] de capgirar l'estratègia *assumint plenament això pel qual hom és acusat*: el marxisme és en el dret el fill del cristianisme; el cristianisme i el marxisme han de combatre mà amb mà, darrera la barricada, la invasió de les noves espiritualitats.”<sup>22</sup> Žižek formula aquí la veritat de la fórmula de Badiou. Aquest procurava laïcitzar sant Pau. Žižek mostra que el resultat d'aquesta “violència laica” no és res més que un esdevenir polític de la teologia cristiana dins del marxisme: “Aquests mateixos que reconeixen aquest parentiu genealògic entre el cristianisme i el marxisme, no obstant això, fetitxitzen molt sovint l'*autenticitat* dels primers deixebles de Crist, oposant-la a la *institucionalització* eclesiàstica encarnada amb el nom de sant Pau: sí al ‘missatge autèntic’ del Crist, no a la seva transformació en el cos doctrinal que legitima l'Església com a institució social. La proposició dels deixebles de la màxima ‘sí al Crist, no a sant Pau’ (el qual, com Nietzsche ha mostrat, va inventar veritablement el cristianisme) és certament comparable a la d'aquells ‘marxistes humanistes’ del segle xx: ‘sí a l'autenticitat del primer Marx, no a l'esclerosi leninista’. Però, en els dos casos, una tal ‘defensa de l'autèntic’ representa la forma més pèrfida de traïció: *no hi ha Crist sense sant Pau*. Exactament igual com no hi ha ‘Marx autèntic’ sense Lenin”.<sup>23</sup>

La veritat de la laïcització d'allò teològic a Badiou és una politització d'allò teològic, com ho mostra Žižek. Aquest n'assumeix les conseqüències àdhuc dins l'anàlisi que fa del discurs de Robespierre<sup>24</sup>. L'objectiu de Žižek és rehabilitar el combat marxista-leninista-maoïsta<sup>25</sup> que hom creia absolutament obsoleta, a través de sant Pau i el que ell anomena “el desacoblament crístic”. Tot això faria riure, si l'aposta real no fos a favor d'una veritable apologia del terror revolucionari, oculta sota el vocabulari de l'amor i la virtut.

21. Flammarion, 2008 [Traducció castellana a Pretextos -València, 2002].

22. *Op. cit.*, pp. 9-10.

23. *Op. cit.*, p. 10.

24. S. ŽIŽEK: *Robespierre*. Paris, Stock, 2008.



Quan Zizek escriu: “la resposta és que el ‘desacoblament’ cristià *no* és una posició interior de contemplació, sinó una *obra* d’amor activa que condueix necessàriament a la creació d’una comunitat alternativa”<sup>26</sup>, aquesta comunitat alternativa és una comunitat política, probablement a venir, la vinguda de la qual haurà de ser produïda pel terror revolucionari i la dictadura del proletariat, cantats en la introducció als discursos de Robespierre.

Hom veu doncs en quin sentit es pot parlar d’un dispositiu de politització d’allò teològic i del risc que en resulta: el cant a favor de la conjugació de la virtut i el terror, com si una (la virtut) pogués atenuar l’altre (el terror), a l’hora que sabem que el terror més espantós és el que s’exerceix en nom de la virtut.

Aquestes són doncs les dues modalitats de constitució d’allò teològic-polític avui.

## 2.- El retorn

Però per què parlar d’un retorn d’allò teològic-polític? Perquè hi ha multitud de discursos que revelen aquesta categoria i que tenen un caràcter apocalíptic, sigui quin sigui el domini que tractin: les catàstrofes naturals o humanes, les conseqüències ecològiques de l’escalfament climàtic o la guerra. M’hi aturaré avui en el llibre recent de René Girard *Achever Clausewitz*. Girard fa en efecte una lectura apocalíptica de la guerra en la qual estem compromesos des de l’11 de setembre<sup>27</sup> i que caracteritza prioritàriament, segons ell, el món contemporani.

25. [L’autor fa servir la fórmula: “marxo-lénino-maoïste”].

26. *Fragile Absolu*, p. 186.

27. [Fa referència a l’11 de setembre de 2001, quan es produeix l’atemptat al World Trade Center de Nova York].

28. RENÉ GIRARD: *Achever Clausewitz*, p. 356 [El concepte “montée aux extrêmes”, que traduïm per “escalada als extrems” és un concepte clau en aquesta obra de Girard. Ell el manlleua del tractat de Clausewitz *Der Kriege*].

29. *Ibid.*, pp. 357-358.

30. *Ibid.*, pp. 359-360.

“Aquesta teologització recíproca de la guerra (‘Gran Satan’ contra ‘Força del mal’) és una fase nova de l’escalada als extrems.”<sup>28</sup>

“El racionalisme occidental actua com un mite: ens entestem a no voler veure la catàstrofe. No podem ni volem veure la violència tal com és.”<sup>29</sup>

“Tinc personalment la impressió que aquesta religió [l’Islam] s’ha recolzat sobre allò bíblic per refer una religió arcaica més poderosa que les altres. Amenaça d’esdevenir un instrument apocalíptic, el nou rostre de l’escalada als extrems.”<sup>30</sup>

L’expressió “achever Clausewitz” significa, per Girard, accomplir Clausewitz, accomplir el que ha estat una intuïció

fonamental de Clausewitz, però davant la qual ell mateix va recular: la idea que la guerra és una escalada als extrems. És aquí on resideix el cor del concepte apocalíptic de la guerra. Heus aquí el text de Clausewitz citat per Girard: “En una paraula, fins i tot les nacions més civilitzades poden ser arrossegades per un odi ferotge. [...] Repetim doncs la nostra declaració: la guerra és un acte de violència i no hi ha *limitació a la manifestació d'aquesta violència*. Cada adversari obliga a l'altre, d'on resulta una acció recíproca, que com a *concepte*, ha d'anar fins als extrems. Tal és la primera acció recíproca i la primera extremitat que trobem.”<sup>31</sup>

És ben exacte que Clausewitz pensa la guerra sobre el model del duel, en vistes a definir l'acció recíproca que s'estableix entre els enemics, acció recíproca que Girard interpreta correctament en termes de mimetisme. L'escalada als extrems de la guerra, el fet que pugui arribar a l'exterminació de l'altre resulta de la relació mimètica que els adversaris fomenten entre ells i que els porta a semblar-se cada cop més: “Teniu raó d'identificar acció recíproca i principi mimètic. Aquest ressort de la intimidació violenta, *que fa assemblar-se cada cop més els adversaris*, és el que hom troba a l'arrel de tots els mites, de totes les cultures.”<sup>32</sup> No obstant això, quan va tenir aquesta intuïció espantosa de l'escalada als extrems, quan es va enlairar fins al concepte apocalíptic de la guerra, Clausewitz hauria reculat immediatament per neutralitzar-los, amb la distinció entre guerra absoluta i guerra real. La primera correspondria al concepte de guerra i es definiria per la radicalització duta al seu límit (l'escalada als extrems), mentre que en la segona aquesta escalada s'aturaria pel camí, no arribaria al final.

Heus aquí com Girard interpreta la distinció entre guerra absoluta i guerra real: “I de sobte, des de la tercera pàgina, Clausewitz sembla contradir aquesta definició *apocalíptica*.”<sup>33</sup> O més, afirma que una tal concepció de la guerra (que no vacil·la a qualificar d'“optimista”) implica una tal tensió, empeny la imaginació a tals extrems que hom acaba per perdre el sentit del real. És molt sorprenent. Caiem de cop del concepte a la realitat, de la reciprocitat violenta del duel a la reciprocitat calma del que Clausewitz anomena ‘observació armada’. És a partir d'aquest moment que Clausewitz intenta cobrir les fissures que ha obert.”<sup>34</sup>

31. *Ibid.*, p. 32.

32. *Ibid.*, p. 40.

33. Nosaltres subratlem.

34. *Ibid.*, p. 33.

Clausewitz recularia doncs davant l'espant que provoca el concepte apocalíptic de la guerra que, no obstant això, ha inventat. Aquest retrocés intervindria en la interpretació de la guerra real com a impotent per arribar als extrems, ja que sempre depèn de circumstàncies contingents que aturen la puresa del mimetisme.

Per la meua banda, jo penso que Clausewitz té raó, puix que considera la guerra com un fenomen polític-militar que és menat segons dues motivacions: l'interès i el poder. Ara bé, la guerra real, dirigida per interès i recerca de poder, és necessàriament una guerra limitada, en la mesura que els adversaris presents s'adonen en un moment donat — almenys un entre ells — que la continuació de les hostilitats seria pitjor que la seva aturada. No hi ha, doncs, cap retrocés, en la meua opinió, a Clausewitz: la realitat de la guerra polític-militar no es correspon al seu concepte, allò real fa intervenir una variable que fa que les guerres tinguin un final diferent de la pura i total destrucció de l'adversari.

En contrapartida, el cas que evoca Girard no és el d'una guerra únicament polític-militar, és a dir, dirigida per raons d'interès i poder, sinó el d'una guerra que té una justificació religiosa. Ara bé: en aquest cas, que no és el de Clausewitz, Girard està perfectament autoritzat a pensar que l'escalada als extrems es realitza fins a l'apocalipsi, això és, fins a l'extermini. Les guerres extremes, absolutes, exterminadores, en definitiva: apocalíptiques, són guerres teològic-polítiques on la religió intervé directament en allò polític per llevar-hi tots els límits. Les guerres teològic-polítiques són, en efecte, guerres de virtut, guerres de salvació que no cerquen la victòria, sinó l'eradicació del mal i del vici o la purificació. Crec doncs que Girard comet un contrasentit sobre Clausewitz, ja que la definició apocalíptica de la guerra no pot convenir a les guerres polític-militars. Per altra banda, Girard té raó quan pensa que les guerres que tenen motivacions religioses (o mitològic-religioses, com passa amb el nazisme) són guerres de tendència apocalíptica. Estem segons ell en el temps de l'escalada als extrems, el temps on s'anuncia l'apocalipsi: "Assistim a una nova etapa de l'escalada als extrems. Els terroristes han fet saber que tenien tot el seu temps, que llur noció de temps no és pas la nostra."<sup>35</sup>

35. *Ibid.*, p. 357.

Girard crida també a despertar les consciències per tal que sigui depassada aquesta nova versió col·lectiva del boc emissari. Aquesta crida al desvetllament sobre el caràcter apocalíptic del nostre temps, em sembla engendrat per una greu confusió, la que consisteix a no discernir entre guerres de motivacions polítiques i guerres de motivacions teològicopolítiques. És només quan la guerra està modificada per la religió que la seva realitat perd tot altre límit que l'anorreament, que la guerra pot conduir a l'apocalipsi.

### 3.- A mode de conclusió: Resistir

Cal resistir absolutament a aquest retorn d'allò teològicopolític, ja que cercant aclarir la situació geopolítica que és la nostra en aquest inici del segle XXI, en realitat l'enfosqueix. Per resistir a la foscor, o pitjor: a l'obscurantisme teològicopolític, caldria reprendre de bell nou la tasca que es va imposar H. Blumenberg, però que mai no va aconseguir culminar. Aquesta resistència ha de consistir d'antuvi en una tasca teòrica i pràctica de separació d'allò teològic i d'allò polític. Es tracta de desteologitzar tots els conceptes polítics, per menar allò polític al seu ordre ontològic, que és el de la relativitat, de la historicitat i de la precarietat. No hi ha absolut en política. L'absolut és el límit d'allò polític, no sabria formar-ne part. Es tracta d'una tasca teòrica immensa, però que no és utòpica. Pensadors com Maquiavel o Spinoza han obert llargament el camí. Però aquesta tasca ha de ser conduïda en una direcció diferent, no a les envistes de criticar la religió com a superstició, sinó a oposar una distinció de legitimitat: hi ha una legitimitat de la religió i una legitimitat de la política que són tan diferents entre elles com ho són totes les finalitats d'allò polític i d'allò religiós. Confondre una per l'altra, o pensar que una pot servir de model a l'altra és el més gran perill que hem de témer.

YVES-CHARLES ZARKA  
Faculté des Sciences Humaines et Sociales  
(Université René Descartes/Paris 5)

*Traducció de Xavier Garcia-Duran*

[article acceptat per a la seva publicació  
el 15 d'octubre de 2009]