

DE LES *ELEGIES DE BIERVILLE* A L'INDEPENDENTISME: PODER CONSTITUENT O GUERRA GLOBAL?

Edgar ILLAS

Indiana University

eillas@indiana.edu

La famosa elegia IX de les *Elegies de Bierville* conté una aparent contradicció sobre el rol de la guerra en la construcció de la democràcia. La contradicció ens pot servir per plantejar un dilema clau sobre la nova transformació del nacionalisme català en independentisme. El dilema és si el projecte independentista sorgeix d'un desig col·lectiu de democràcia o si bé forma part d'una guerra per obtenir poder estatal. La meua hipòtesi és que en el projecte d'una Catalunya independent, com en el poema de Riba, democràcia i guerra constitueixen un tipus de contradicció ineludible.

A l'elegia IX, Riba escriu que, per poder fundar la democràcia atenenca, a Grècia no li calia guanyar la guerra amb Pèrsia: "no calia victòria amb humiliació de reialmes"¹. El que va ser decisiu va ser el desig de llibertat, o sigui, que "uns homes sentissin / com no hi ha fast més dolç que ésse' i gustar-se un mateix" i que "sabessin com no hi ha inútil / cap esperit, si creix lliure en la seva virtut". És a dir, la democràcia va sorgir de l'acte original d'afirmació de la llibertat, com el desig d'un home i una dona que engendra la llavor d'un fill, que és la comparació que fa servir Riba: "en el meu cos carnal solament un triomf inefable / va poder-me engendrar contra la nit i el no-res". Els homes grecs, per tant, es van unir sota la igualtat de la llei, van oposar la raó a la força i van inaugurar la democràcia concebuda com la recerca lliure de la veritat i la justícia.

Però, per altra banda, Riba, que escriu l'elegia a l'agost del 1941 no pas a Bierville, d'on havia fugit perquè havia estat ocupada per Hitler, sinó a Montpeller, a la zona controlada pel govern de Vichy però assetjada igualment per l'expansió nazi que en aquell moment, després de la invasió de Rússia, semblava imparable², Riba, doncs, diu que Grècia ens ha ensenyat que la llibertat s'ha de defensar a tot arreu: "si enlloc és vençuda i la seva llum és coberta / per la tempesta o la nit, tota la terra en sofreix". En aquesta part del poema el llenguatge ja esdevé més bèl·lic. Aquí la llibertat ja no és

¹ Cito l'elegia de l'edició crítica de Medina (1994: 218-220).

² Sobre les circumstàncies en què escriu Riba, Ferrater observa que "és interessant, psicològicament, de situar-se en aquell moment per comprendre tot l'import d'aquesta elegia rabiosament esperançada i afirmativa de Riba" (1979: 85). Vegeu també Sullà (1993: 149-150).

simplement el producte del desig humà, sinó que és una llibertat “conquerida” o “vençuda”, salvada amb “sobrepneu de dolor” i a l’abast “dels qui la volen guanyar”. Finalment, Riba escriu que fins i tot quan no hi ha llibertat hi continua havent esperança, i gràcies a l’esperança “els batuts van retrobant-se soldats”.

Si bé al principi del poema sembla que el desig de llibertat sigui suficient per engendrar la democràcia, al final Riba afirma que per aconseguir la llibertat també cal lluitar. Tot i que el desig d’èsser un mateix va ser la llavor engendradora de la democràcia, aquest engendrament va ser possible gràcies a la prèvia “victòria amb humiliació de reialmes”. La paradoxa que expressa el poema és clara: per aconseguir la llibertat, cal que hi hagi un desig original i generatiu, però també cal que existeixi algun tipus de poder opressor que impedeixi la realització d’aquest desig i contra el qual s’hagi de lluitar perquè així es manifesti la llibertat.

Com ens han explicat els principals estudiosos de les *Elegies*, el sentit general del poemari és una recerca íntima de la divinitat cristiana com a refugi d’un mateix. Enric Sullà resumeix amb precisió aquest diàleg personal amb Déu: en els poemes de Riba, “una veu que parla des del seu interior, la veu d’un altre (de déu), revela al poeta què és el que de debò sent, el que veritablement creu i el que autènticament és” (1993: 33). O, com diu Carles Miralles, l’aventura poètica de Riba és “el viatge devers Déu [que] és viatge al dedins d’un mateix” (2007: 194). Aquest viatge, alhora, es duu a terme en una situació de desposseïció i exili en la qual Riba es retroba amb la pàtria antiga de Grècia.

Ara bé, a l’elegia IX, l’anomenada elegia política, no s’hi esmenten ni la divinitat ni la transcendència. Sí que hi apareixen els déus grecs, però només per afirmar la centralitat del destí dels humans—uns humans que lluiten “per poder esdevenir el que volien llurs déus”³. I, d’altra banda, l’última part del poema observa que l’esperança que sobreviu a qualsevol situació de tenebra i d’opressió “per a molts sembla d’antuvi una fe”. Però Riba mateix bloqueja la interpretació d’aquesta fe com a fe en un reialme futur i transcendent: aquesta esperança-fe “té menys espera i arrenca de tots els exilis / cap al seu crit, i els batuts van retrobant-se soldats”. Així, l’esperança que manté viu l’anhel de llibertat no correspon a l’esperança religiosa de la pau eterna o la salvació de l’ànima. En realitat, aquesta esperança sense espera instiga a lluitar en defensa de la llibertat. No es tracta d’una esperança teològica, sinó política.

L’afirmació de la llibertat té una dimensió universal. La importància de la democràcia grega rau justament en aquesta dimensió: si en algun lloc no hi ha llibertat, escriu Riba, “tota la terra en sofreix”. És cert que a les notes explicatives fetes per Riba mateix, el poeta diu que l’elegia expressa una “professió de fe humanística—i en Europa” (Medina, 1994: 123). Més endavant comentaré aquesta unió no gaire universal entre democràcia, humanisme i Europa, però ara tan sols vull dir que la intenció del poema de Riba és clarament universalista, no tant perquè retrati una experiència que sigui compartible per tothom, sinó per la mateixa definició del concepte de llibertat que estructura el sentit del poema.

³ Com observa Sullà, la funció dels déus aquí coincideix amb la dels *daimones* personals que tutelaven la trajectòria i la formació dels humans (1993: 213).

Tot i així, com han observat també molts estudiosos de l'obra, la meditació de Riba implica una referència, si més no al·legòrica, a Catalunya, que, com la Grècia derrotada per Filip II de Macedònia el 338 a.C. a Queronea, havia perdut la seva llibertat el 1939. Miralles comenta que Riba aboca a les *Elegies* “el seu buit d'una pàtria”, i que l'elegia IX és la que expressa aquest buit amb més precisió, no solament pel seu contingut sinó també pel fet d'estar “significativament dedicada a Pompeu Fabra” (2007: 193). Josep Murgades, de manera semblant, desenvolupa la dedicatòria a Fabra i la seva relació amb Riba per interpretar l'elegia com a al·legoria nacional (2012: 338-344)⁴. La dedicatòria a Fabra vincula el desig de llibertat amb el projecte de fixació de la llengua i amb el treball institucionalitzador del noucentisme, el qual, com se sap, va crear el mite de la Catalunya grega com a element vertebrador de la nació i, per tant, constitueix un dels subtexts ideològics de la tria de motius grecs a les elegies⁵. En aquest sentit, el significat històric del poema esdevé molt concret. Els batuts republicans catalans⁶ ho han perdut tot, però els queda tanmateix l'esperança, i aquesta esperança és el sentiment i la forma que els permet recompondre la seva lluita.

D'altra banda, un altre subtext que podem detectar a l'elegia és la ideologia operativa a la Catalunya moderna que vincula la catalanitat amb un desig d'afirmació lliure i constant, o el que Jaume Vicens i Vives va anomenar la “voluntat d'ésser” dels catalans:

La vida dels catalans és un acte d'afirmació continuada: és el *sí*, no el *si*. Per això el primer ressort de la psicologia catalana no és la raó, com en els francesos; la metafísica, com en els alemanys; l'empirisme, com en els anglesos; la intel·ligència, com en els italians; o la mística, com en els castellans. A Catalunya el mòbil primari és la *voluntat d'ésser*. (1969: 225)

Aquesta interpretació de l'acte d'afirmació de l'ésser com a tret psicològic potser és una naturalització del principi comú de tot nacionalisme, que és el famós “plébiscite de tous les jours” de Renan. Però com que la majoria de nacionalismes moderns, o bé s'han convertit en països sobirans, de manera que els estats ja s'han acabat ocupant del plebiscit diari, o bé han esdevingut residuals, de manera que el plebiscit ha perdut cada vegada més força, en el cas català no ha passat ni una cosa ni l'altra: la situació irresolta de Catalunya ha fet que l'acte d'afirmació nacional hagi continuat vigent a nivell individual i col·lectiu.

Aquests nivells al·legòrics nacionals ens permeten utilitzar el poema com a espai de reflexió d'una problemàtica que ha esdevingut urgent amb la recent transformació del nacionalisme català en independentisme. Aquesta problemàtica consisteix en el dilema paradoxal entre democràcia i guerra que planteja el poema. La pregunta, doncs, és si cal entendre la lluita independentista a la Catalunya

⁴ Vegeu també Ferrater (1979: 86); Sullà (1993: 150); Miralles (2007: 280); Sansone (1986: 15-16). Medina indica que la dedicatòria a Fabra no només s'ha d'entendre a nivell simbòlic i nacional, sinó també a nivell personal: Riba i Fabra volien confeccionar plegats un diccionari català-francès i a l'inici de l'exili els dos nois de Riba es van allotjar a la casa del lingüista a Montpeller (1994: 293).

⁵ Per una anàlisi ideològica del noucentisme, vegeu Murgades (1976); Cabré, Jufresa i Malé (2003). Sobre la influència del noucentisme en Riba, vegeu Malé i Pegueroles (1995).

⁶ Sullà indica que, en una lectura pública de l'elegia el 1956, Riba va substituir “els batuts” per “els vençuts”, la qual cosa va reforçar encara més la referència als republicans (1993: 163).

contemporània com un desig de democràcia que engendra un poder constituent o com una guerra interestatal que es baralla per obtenir poders d'estat.

En una primera consideració, aquest dilema es pot resoldre ràpidament. Si el desig dels catalans és fundar un estat propi, l'acte pròpiament democràtic és que el fundin. Si això implica un conflicte amb l'estat espanyol, aquest conflicte es pot interpretar com un tràmit necessari per a la construcció del nou estat, com una batalla inevitable per modificar la distribució de sobirania a la península. Ara bé, si intentem entendre l'emergència d'aquest moviment en el context de la globalització, les seves causes i el seu significat ja no són tan diàfans.

I és que en la globalització, guerra i democràcia no són fàcilment distingibles l'una de l'altra. Sobretot després de l'11 de setembre del 2001, la diferència entre aquestes dues lògiques polítiques sembla haver-se esfondrat amb la mateixa contundència que les torres bessones de Nova York. La definició de Carl Schmitt de la política com l'acte d'establir sobiranes mitjançant la decisió sobre qui és amic i qui és enemic ja no estableix límits precisos sobre la població. L'estat d'excepció en què el sobirà podia exercir el seu poder de decisió ja no és un moment determinat en l'espai i en el temps, sinó que s'ha convertit en un estat d'emergència permanent en què es mesclen tota mena de guerres inacabables, des de la guerra contra el terrorisme fins al narcotràfic, la pobresa endèmica o els estats fallits. Per això, cada vegada ha esdevingut més difícil identificar qui pren en última instància les decisions que governen el món i on es troba el poder de la democràcia. La xarxa de corporacions, governs, exèrcits, bancs, universitats, fundacions privades, *lobbies* i institucions públiques i privades de tota mena ha dissolt no solament la figura del sobirà, sinó també la mateixa distinció entre govern i governats, entre amo i súbdit, entre el poder i el poble.

L'assaig *La guerra globale* de Carlo Galli ha fet un diagnòstic precís d'aquesta situació. Galli argumenta que la globalització ha engendrat un nou espai polític que correspon a un nou tipus de guerra. Si els estats-nació van sorgir a partir de l'anomenada guerra absoluta real, tal i com la va anomenar Clausewitz, que era la guerra controlada pel poder sobirà que unia l'estat, el líder i el poble en combats contra altres estats sobirans, i si aquesta guerra va ser superada per la guerra total, tal i com la va anomenar Raymond Aron per descriure les dues guerres mundials i la maquinària de violència anònima i d'exterminació tecnològica que van acabar engendrant l'ordre mundial bipolar de la guerra freda, en la globalització, en canvi, guerra i pau s'han fusionat: "la globalizzazione è un mondo di guerra" (2002: 55). Segons Galli, la guerra global no té origen ni *telos*, és un "modo d'essere" de la mateixa globalització, la qual consisteix en una "contraddizione non resa sistema" (2002: 56). La lògica del capitalisme global és clau per explicar aquest tipus de guerra, però no pas en el sentit que sigui la infraestructura que determina en última instància el mode polític. Capitalisme i guerra globals tenen una relació d'immanència, ja que "[i]l conflitto-mondo è l'altro lato dell'economia-mondo" (2002: 70).

En aquesta nova situació en què la guerra no separa l'espai de l'amic de l'espai de l'enemic, la geopolítica esdevé un tot immanent i continu. L'estat no pot crear un ordre intern de pau que filtri el desordre extern produït pel capitalisme global, el terrorisme o la immigració. Per això, tots els espais

locals són immediatament globals, i a la inversa: “in ogni punto la globalizzazione è il cortocircuito immediato fra locale e globale, è la compresenza di inclusione ed esclusione, di fagocitazione e ghettizzazione” (2002: 51).

Tot i així, després de descriure aquesta situació cataclísmica, Galli proposa que cal trobar un nou espai obert per la política que continuï prometent la “immagine guida” (2002: 98) que no és altra que la imatge de la llibertat i “di un'umanità libera” (2002: 99). L'esquema és, doncs, ben conegut: la imatge de la llibertat és allò que ens pot unir a tots contra la guerra. Encara que quan Riba va escriure les elegies s'enfrontés a les guerres totals que van mobilitzar i exterminar poblacions de manera anònima, i encara que Galli, en canvi, faci el diagnòstic d'una guerra global sense objectiu ni aturador, ambdós fan la mateixa proclama final: la llibertat és el principi d'afirmació de la política contra la guerra.

Però el paral·lelisme no s'acaba aquí. En un altre text, *Spazi politici*, Galli anomena un espai polític concret, Europa, per resistir la guerra global, i proposa que una constitució continental creï un nou “spazio sovrano dei diritti” (2001: 171). Riba, com hem dit, també connecta llibertat i Europa en una nota explicativa de l'elegia IX, la qual, segons ell, expressa una “[p]rofessió de fe humanística—i en Europa, que renaixerà després de tots els obscuriments i totes les tempestes” (Medina, 1994: 123).

Com s'ha d'entendre que unes proclames de l'universalisme de la llibertat posin tant d'èmfasi en Europa com a origen i fins i tot destí d'aquesta possibilitat d'alliberament? Topem amb la paradoxa que si la llibertat és universal, llavors no és específicament europea, i si la seva essència és europea, llavors ja no és universal. Però, tal i com ens mostra l'elegia de Riba, aquesta paradoxa és ineludible. L'origen de la llibertat és el desig autocreador d'“ésse' i gustar-se un mateix”. Ara bé, aquest desig també necessita un poder opressor contra el qual es pugui afirmar i, per tant, sí que cal una “victòria amb humiliació de reialmes” per fundar una democràcia. Per això, cal l'espai particular de Grècia i, per extensió, d'Europa per enunciar l'universalisme de la llibertat. Cal la contraposició entre el nou espai de llibertat i l'antic espai opressor, entre Europa i no-Europa, entre els grecs i els perses, o, tal i com descriu Hegel la batalla de Salamina, entre “cultura i vigor Espiritual” i “despotisme oriental” (1956: 257-258)⁷. Aquí no ens trobem amb un simple problema d'eurocentrisme, sinó amb una dialèctica profunda: per haver-hi llibertat, hi ha d'haver opressió, i per haver-hi democràcia, hi ha d'haver guerra. O, dit d'una altra manera, l'eurocentrisme és un apèndix inherent a la defensa la llibertat com a principi de cultura, humanitat i civilització. L'articulació de la llibertat com a principi polític pressuposa necessàriament la divisió entre grecs i perses, entre europeus civilitzats i no-europeus incivilitzats. La llibertat, com qui diu, no ve mai sola com a significant universal. Tota sola és un ideal nebulós sense conseqüències. Només quan esdevé política adquireix un significat concret, el qual, altra vegada, implica la lluita contra un poder despòtic i pròpiament inhumà.

Potser aquesta dialèctica entre guerra i democràcia ha esdevingut més clara amb la transmutació de la guerra global en crisi financera. Més que el terrorisme, el tràfic de drogues o els corrents migratoris, l'element més desestabilitzador del sistema a partir del 2008 ha estat la implosió del deute

⁷ Si no s'indica el contrari, les traduccions de l'anglès són meves.

financer. Per això, si bé Galli emfasitza la dissolució de les fronteres entre espais amics i espais enemics, en la situació que ell anomena l'“a-spazialità ... dell'età globale” (2002: 59), amb la crisi financera s'ha vist que les diferències territorials continuen sent decisives en el desenvolupament dels conflictes particulars. Tot i que la dimensió global de la crisi corrobora l'a-espacialitat magmàtica de la globalització, i que el capital financer és el diner desterritorialitzat per excel·lència, els efectes de la crisi han estat molt diferents segons els diferents contextos i legislacions nacionals. Certament, la crisi ha fet evident que els estats han d'actuar com a agents emprenedors que treballen per atraure inversions globals i alhora “deslocalitzar” els efectes negatius de la guerra financera⁸.

Aquesta doble missió d'atraure el capital i deslocalitzar els problemes, per dir-ho així, ha tingut un efecte sorprenent, que és la reducció de la importància de la funció militar i protectora dels estats. Els exèrcits nacionals han deixat de ser l'última instància que regula la violència, ja que aquesta ha adoptat formes múltiples locals i transnacionals, des de l'exèrcit nord-americà actuant de policia mundial fins a la guerres autofàgiques del narcotràfic, des de la seguretat privada de les corporacions fins a la contractació pública de mercenaris tipus Blackwater. El fet que els estats hagin perdut el monopoli de la violència no implica ni que els estats siguin menys importants, ni que el món sigui més pacífic - dues conclusions que trobem habitualment als assajos enaltidors de la globalització. La realitat és més aviat la contrària: d'una banda, la guerra, com ens ensenya Galli, és una estructura globalitzada, i, d'altra banda, la tendència és que cada vegada apareguin més estats amb jurisdiccions més petites i, per tant, més adaptables a les variacions constants del mercat global.

Alberto Alesina i Enrico Spolaore a *La mida de les nacions* exposen la coneguda tesi segons la qual la globalització tendeix a reduir les mides dels estats. La seva premissa és que, així com “[e]l conflicte internacional proporciona un incentiu important per formar jurisdiccions més grans” (2008: 123), ja que el cost per càpita d'un exèrcit és més baix pels països grans que pels petits (2008: 156), en el món global, en canvi, “[l]a democratització i una reducció de l'ús de la força en transaccions internacionals estan interrelacionades ja que ambdues forces condueixen a una reducció en la mida del país” (2008: 123). Ara bé, potser cal especificar que no és tant que s'hagi reduït l'ús de la força en el nostre món, sinó que, altra vegada, s'ha reduït el monopoli d'aquest ús per part dels estats, amb la qual cosa, com afirmen Alesina i Spolaore, es perd l'incentiu per formar grans jurisdiccions que protegeixin la població de manera eficaç i rendible.

Aquesta tendència a la reducció de la mida dels països i la nova funció dels aparats estatals a l'hora de competir al mercat global i controlar els efectes de la crisi han servit de catalitzador per transformar el nacionalisme català hegemònic en independentisme. Si bé el nacionalisme català va ser l'esforç per transformar l'estat centralista i monopolitzar el mercat peninsular durant el segle vint, un cop desaparegut el proteccionisme, els mercats nacionals i la funció central de l'exèrcit,

⁸ Vegeu Mann (2013: 347-356); Gamble (2009); i, sobretot, Acemoglu and Robinson (2012).

l'independentisme sorgeix per obtenir unes estructures d'estat més properes i flexibles que han de permetre Catalunya poder ser més competitiva al mercat global, o si més no europeu⁹.

En aquest sentit, el desig de llibertat dels catalans implica un conflicte amb l'estat espanyol, de manera que llibertat i guerra tornen a mostrar la seva interdependència. Però aquí ens trobem amb un fenomen inesperat, que és que aquest conflicte és justament un conflicte sense violència, o sigui, sense la premissa schmittiana que postula la mort de l'altre com a horitzó final de la política¹⁰. La possibilitat de començar una guerra amb Espanya és molt remota, i ningú se l'imagina com un dels sacrificis que caldrà fer per aconseguir l'estat propi. El conflicte entre Catalunya i Espanya té aspectes econòmics, polítics, socials i culturals, i, encara que aquests generin una gran quantitat de violència d'estat, no conté un aspecte obertament militar. O, més exactament, la solució militar només es planteja per part de l'estat espanyol, el qual ha topat amb un atzucac a causa de la voluntat de secessió catalana.

D'una banda, l'article 2 de la constitució espanyola de 1978 prescriu la "indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles" i, a més, estableix que l'exèrcit ha de garantir la unitat nacional: "[l]as Fuerzas Armadas, constituidas por el Ejército de Tierra, la Armada y el Ejército del Aire, tienen como misión garantizar la soberanía e independencia de España, defender su integridad territorial y el ordenamiento constitucional" (*Constitución Española*, 1978). Per això, la llei dictamina que, si els catalans decideixen separar-se, l'estat ha d'enviar les tropes a Catalunya per impedir-ho, o almenys, tal i com estableix l'article 155 en el cas que una Comunitat Autònoma no compleixi la constitució, l'estat "podrá adoptar las medidas necesarias para obligar a aquella [la Comunitat Autònoma] al cumplimiento forzoso de dichas obligaciones" (*Constitución Española*, 1978). En aquest sentit, tenen raó els militars o l'exdiputat europeu Alejo Vidal-Quadras que afirmen que l'estat haurà d'enviar la guàrdia civil a Catalunya: davant del risc de secessió, el que és il·legal és justament no atacar Catalunya! (*El Punt Avui*, 2012).

D'altra banda, però, Espanya forma part d'una Unió Europea creada no solament per unificar mercats sinó també per evitar un nou conflicte bèl·lic continental, és a dir, per construir l'espai de pau i alliberament que Galli mateix presenta com a projecte. Per això, com que a Espanya no li seria permès atacar un altre territori europeu, l'estat es troba amb el problema de no poder aplicar la seva pròpia constitució. Si reprimís militarment Catalunya, generaria un conflicte no només intern sinó també dins de la UE, ja que trencaria una de les bases ideològiques que donen credibilitat i legitimitat a la Unió¹¹. En aquest sentit, és molt improbable que el conflicte entre Catalunya i Espanya arribi a ser militar, i la guerra continuarà sent en tot cas ideològica, econòmica, legal, afectiva, propagandística i finalment electoral.

⁹ Alesina i Spolaore (2012) es refereixen a Catalunya, i també a Escòcia, Gal·les, Bretanya, el Nord d'Itàlia, o el Quebec, per exemplificar la tendència a la creació d'estats més petits. Vegeu 237, 254 i 262.

¹⁰ A partir de la tesi que el combat entre l'amic i l'enemic defineix l'essència de la política, Schmitt escriu: "El significat real dels conceptes d'amic, enemic i combat sorgeixen del fet que es refereixen a la possibilitat real de la mort física" (1996: 33).

¹¹ Hèctor López Bofill ha desenvolupat la tesi sobre la dificultat de dur a terme la repressió armada dins del context de la UE (2004: 41-49).

Però el poder constituït espanyol no pot reconèixer aquest atzucac, perquè si ho fes, se li ensorraria l'ordre constitucional. Aquesta situació es correspon al famós antagonisme entre poder constituït i poder constituent. Quan emergeix un nou poder constituent que qüestiona l'ordre jurídic existent en nom de la llibertat, la democràcia o la voluntat del poble, el poder constituït no pot no oposar-s'hi. Perquè un ordre jurídic es constitueixi com a tal, s'ha de presentar com l'únic canalitzador de tots els drets individuals i col·lectius i, per tant, no pot permetre que un poder constituent li qüestioni aquesta exclusivitat. Aquest qüestionament faria trontollar la seva base fundacional o, més ben dit, faria evident que la base jurídica de la llei sempre depèn d'un poder constituent previ. En altres paraules, perquè un ordre jurídic sigui efectiu i legítim ha de reprimir el seu origen no jurídic, ha d'esborrar el fet que la constitució hagi estat originàriament el producte d'un procés constituent alegal, és a dir, d'una guerra. Les constitucions són el fruit d'una guerra i són alhora allò que posa fi a la guerra mitjançant la il·lusió que la base de la nova llei no ve determinada pel resultat del conflicte sinó que sorgeix del poder autogeneratiu de la llei mateixa.

Aquest poder autogeneratiu és a l'abast de tothom –tothom que, com diu Riba, senti el desig d'«ésse' i gustar-se un mateix»–. Ara bé, és un poder que sempre funciona dialècticament amb el poder constituït, ja que la mateixa emergència del poder constituent implica la projecció d'alguna forma de nou ordre jurídic. I, de fet, en contra del que se'ls retreu habitualment, els mateixos Michael Hardt i Antonio Negri accepten que la multitud, que és com anomenen el poder constituent en la globalització, ha de crear noves institucions jurídiques. El que és important per ells, però, és que aquestes institucions no siguin nous estats sobirans que alienin el poder constituent: “[l]es singularitats que componen la multitud no transfereixen els seus drets o poders, i així impedeixen la formació del poder sobirà. Però sí que en els seus encontres mutus cadascuna esdevé més poderosa” (2009: 359).

Ara bé, si juxtaposem aquesta dialèctica entre poder constituent i poder constituït amb la dialèctica entre democràcia i guerra, podem veure que l'emergència del poder constituent també necessita la formalització d'algun tipus de lluita o, el que és el mateix, la pressuposició d'algun tipus d'enemic. Tal i com ens mostra l'elegia de Riba, tota voluntat d'«ésse' i gustar-se un mateix” implica en última instància un procés de “retrobar-se soldats” i, per tant, d'oposar-se a un enemic opressor contra el qual es proposa la constitució d'un nou ordre alliberat. Hardt i Negri també reconeixen que tot nou ordre ha de gestionar el moment d'excepció del conflicte i la guerra, però, a diferència de Schmitt, “[l]'excepció aquí no és un esdeveniment puntual que requereix una decisió, sinó que es dissemina a través del temps i la societat. Com que la societat que [els sistemes legals globals] regulen i gestionen és plena d'excepcions, l'estructura del governament sempre roman contingent i aleatòria” (2009: 373).

Però malgrat aquesta flexibilització de les estructures de poder causada per la intensificació i la immanència del conflicte dins la política (dins el que Galli anomena guerra global), l'oposició entre amic i enemic continua sent ineludible per entendre el canvi polític. L'amic i l'enemic són contingents i aleatoris, i el posicionament de cada agent en una situació concreta és totalment imprevisible. Tot i així, la política continua depenent de les condicions de possibilitat que va teoritzar Schmitt i, de fet, la

guerra financera global ha evidenciat que fins i tot els conflictes nacionals que ja ens pensàvem que havien desaparegut amb la remissió del *Ius Publicum Europaeum* continuen sent clau a l'hora de definir els espais polítics de la globalització.

Però el cas de l'independentisme català, com també passa amb l'escocès, el quebequès o el flamenc, potser presenta una variació d'aquest principi del conflicte. La variació prové del fet que, com ja hem observat, són una forma de guerra sense la *ultima ratio* de la violència. Deixant a banda l'opinió de cadascú sobre el seu futur i resultat, aquests moviments es presenten com l'al·legoria d'alguna cosa singular. D'una banda, no són una mera manifestació de guerra oberta i d'atac a un enemic. L'independentisme contemporani no exigeix grans sacrificis vitals individuals o col·lectius, ni exposa els seus militants a una situació directa de vida o mort. No només els estats europeus o el canadenc ja no poden reprimir la seva pròpia població sense arriscar-se a perdre la seva legitimitat, sinó que, a més, aquests moviments no inclouen cap mena de reivindicació violenta.

D'altra banda, aquesta desactivació del principi del conflicte tampoc no els fa representatius de les dues principals teoritzacions contemporànies que intenten desfer el vincle entre política i guerra de Schmitt. En primer lloc, Rancière ha redefinit la categoria de la política substituint el principi del conflicte pel principi d'igualtat democràtica. Rancière reconeix el conflicte o, més exactament, el "malentès" o "mésentente" com a interrupció constitutiva de l'ordre establert, la qual estableix la política com "le déploiement d'un tort ou d'un litige fondamental" (1995: 33). Tanmateix, aquesta disputa sorgeix de l'afirmació del principi d'igualtat a través de la reivindicació dels exclosos de l'ordre jurídic, "la part des sans-part" (1995: 99), els quals es troben amb la paradoxa que volen entrar a l'ordre jurídic o "policial" establert i alhora dinamitar-lo amb la seva inclusió/exclusió. La disputa principal dels moviments independentistes contemporanis, en canvi, no és tant la inclusió dins d'un ordre establert o la implosió d'aquest ordre, sinó l'alliberació de la distribució de poder sobirà present mitjançant la creació d'un nou estat. En aquests casos, democràcia té més a veure amb llibertat que no pas amb igualtat.

Per veure-ho en termes menys optimistes, també podem interpretar aquesta desvinculació entre la lògica de la igualtat i l'independentisme com a senyal que en la globalització ja no hi ha límits clars d'on és el poder i d'on són els buits de poder, o de qui són els inclosos i qui són els exclosos. La inscripció de la part dels que no tenen part a través de la reivindicació i la disputa topa amb una realitat global en què, d'una banda, tothom ja forma part necessàriament d'un mateix sistema que no exclou a ningú, i, de l'altra, s'han desdibuixat els límits del que Rancière anomena "la police", ja que tot el globus forma part del mateix estat d'ordenació policial.

En aquest sentit, el "pacifisme" de l'independentisme català, escocès, quebequès o flamenc no s'ha de llegir només com un tret positiu de l'esperit democràtic d'aquests moviments, sinó també com el símptoma que ja no hi ha accés a una "disputa fonamental" o a un espai alternatiu al sistema des d'on es pugui interrompre la seva operativitat. Per dir-ho simplificadament, en el món globalitzat tots som "iguals", i l'única disputa factible és la lluita per la redistribució del poder existent.

En segon lloc, aquests moviments independentistes tampoc no són representatius de l'altra redefinició post-schmittiana de la política, que és la teorització deconstructiva que concep la política com a qüestionament i promesa més enllà de la batalla de poder entre amic i enemic. Els independentismes són moviments sorgits de la militància i l'autoreflexió (que en el cas català, com se sap, és il·limitada i s'acosta a la vèrbola hipocondríaca). Són moviments que posen l'èmfasi en l'acció més que no pas en la contemplació, cosa que els fa inservibles per a les deconstruccions de la política en nom de la impolítica o la infrapolítica de pensadors com Roberto Esposito, Alberto Moreiras o Massimo Cacciari. La premissa d'aquests pensadors és que, si concebem la política només com l'espai constituït pel poder i la guerra i l'identifiquem amb tots els conceptes adjacents (militància, acció, partisà, sacrifici, voluntat, identitat o subjectes), llavors la política perd la seva promesa alliberadora i, al capdavall, autènticament democràtica. Aquesta promesa és la promesa de la justícia o, en altres paraules, la promesa d'acabar amb la guerra.

Bruno Bosteels descriu la posició d'aquests pensadors com una opció de renúncia a la política, com el desig de no desitjar –“un acte de renúncia deliberat: una voluntat de no voler” (2011: 128)–. Bosteels critica la inoperativitat i ineficiència d'aquesta posició, que admet el mateix Esposito quan diu: “Davant d'una política efectiva ... la qual *ha de* traïr la seva pròpia idea de justícia, l'única solució possible la manté la incorruptibilitat inefectiva de la impolítica” (citada a Bosteels, 2011: 127). I es pregunta Bosteels: “No és aquest l'exemple més clar de l'actitud de l'ànima bella que presenta la seva ineficàcia com a prova de la seva superioritat moral en relació a qualsevol política de torn?” (2011: 127-128).

Però aquí el problema potser no és tant que aquestes deconstruccions de la política siguin poc operatives o renunciïn a embrutar-se les mans amb les batalles pel poder, sinó que contenen una ambigüïtat sobre el fet de si realment estan parlant de trobar un espai diferent per a la política, o si simplement articulen altra vegada la divisió entre justícia i política que ja des de Plató és constitutiva de la polis.

Tal i com llegim al llibre I de *La República*, la justícia (*diké*) és l'excel·lència humana universal (la famosa *areté* que, tal i com recull Riba a l'elegia, combina veritat i virtut). Aquesta excel·lència s'oposa a la idea heretada que diu que ser just és afavorir els amics i danyar els enemics (332d) i, per tant, proposa l'establiment d'una relació no basada en la guerra. La justícia, diu Sòcrates, és no tractar malament a ningú en qualsevol circumstància (335e), i per això, a diferència de la injustícia, que genera faccions i odi, produeix concòrdia i amistat (351d). Ara bé, la justícia no pot ser mai legislada en forma de llei o d'acció polítiques, i no pot ser ni tan sols tematitzada en una definició concreta, la qual cosa posa nerviós a Trasímac, que es queixa que Sòcrates només fa preguntes per refutar els costums establerts però no arriba mai a una definició concreta de l'autèntic sistema just (336c-d). La justícia, doncs, consisteix en el qüestionament de l'ordre polític heretat i fa possible la institució de la república com a espai de veritat i excel·lència on, tal com diu Riba, els esperits poden créixer lliures en la seva virtut.

En lloc d'utilitzar el terme justícia i mantenir la distinció entre la política i la condició ètica que fa possible aquesta política a la polis, ¿per què cal apel·lar a termes com ara impolítica o infrapolítica que fusionen aquesta distinció i incorporen la política dins l'esfera de la justícia? Potser la raó és que tals termes en realitat volen integrar la injunció ètica de la república per imaginar una constitució alternativa de la política, una constitució no schmittiana i no basada en la guerra i el poder. És a dir, aquestes categories són un intent d'evocar l'element essencial i indeconstruïble de la polis, que és la justícia, i alhora mobilitzar-lo per convertir-lo en un agent transformador i en una promesa futura. Són una manera, per bé o per mal, de polititzar la justícia.

El problema és que la promesa d'aquesta nova constitució de la política també es pot interpretar com un intent d'esquivar la paradoxa ineludible entre guerra i democràcia. Com ja hem dit, tal i com ens mostra el poema de Riba, l'exercici de la llibertat només es pot dur a terme a través de l'acte de "retrobar-se soldat" quan la llibertat està en perill i cal combatre un enemic. La justícia és la interrupció de la guerra en l'espai pacífic de la república, però, precisament per això, també està essencialment lligada a la lluita contra el despotisme, a la guerra contra la guerra. O, tal com diu Plató a *Les Lleis* en referència a l'emergència de la democràcia a Atenes, l'origen de l'amistat republicana va ser la por a tornar ser esclaus de lleis despòtiques, tant de les seves prèvies com de les noves imposades pels perses si aquests els haguessin vençut a la batalla de Salamina (698b-699c). Per això, la política és alhora la pau i la democràcia republicanes i la guerra contra la guerra, és l'espai irresolt entremig de la pura justícia i el joc de força. El buit paradoxal entre les dues condicions és inherent a la política i no pot esdevenir mai la base d'una constitució alternativa de la política, perquè només hi ha una constitució possible: la de la paradoxa entre democràcia i guerra, entre llibertat i lluita, entre justícia i poder. Ni la justícia pot ser la *ultima ratio* de la política, perquè aquesta raó sempre és "intrapolítica" i relacionada amb la guerra pel poder, ni la política pot ser només aquest joc de força, perquè la seva essència depèn de la possibilitat de fer justícia. La tensió paradoxal, doncs, és inherent i insuperable.

La meua hipòtesi és que l'independentisme contemporani expressa políticament la dialèctica entre democràcia i guerra que l'elegia de Riba expressava poèticament. L'independentisme és un poder constituent amb un projecte particular de creació d'un nou estat i, per tant, és un poder que sorgeix del desig d'una multitud però que no es dissipa en l'espai immanent de la guerra global. El fet que sigui un moviment pacífic i col·lectiu però militant i transformador fa que es pugui interpretar com un assaig de realització democràtica en la conjuntura de la globalització. Aquest sorgiment pacífic de nous estats pot ser la promesa de l'establiment d'espais concrets de democràcia en un context en què ja no hi ha límits territorials ni jurídics clars que defineixin la sobirania. Per això obren la possibilitat, no pas de crear nous espais sobirans tancats i regressius, ni tampoc d'oposar-se a l'ordre establert a través d'un espai alternatiu i desconnectat – dues opcions que ja no són possibles en el context de la globalització. La possibilitat que ofereixen és una afirmació de llibertat que sacsegi la distribució de sobirania establertes i realitzi políticament el desig poètic de cadascú que vulgui créixer lliure en la seva virtut.

Bibliografia

- ACEMOGLU, D. - ROBINSON, J. A. (2012): *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Power*. New York, Crown.
- ALESINA, A. - SPOLAORE, E. (2008): *La mida de les nacions*. Barcelona, LID.
- BOSTEELS, B. (2011): *The Actuality of Communism*. London, Verso.
- CABRÉ, R. - JUFRESA, M. - MALÉ, J., eds. (2003): *Polis i nació. Política i literatura (1900-1939)*. Barcelona, Societat Catalana d'Estudis Clàssics.
- CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA (1978): *Constitución Española*, en www.congreso.es/consti/constitucion/index/index.htm (consulta, 29-1-2013).
- EL PUNT AVUI (2012): "Vidal-Quadras proposa que la Guàrdia Civil intervingui Catalunya", *El Punt Avui* (28-9-2012), a <http://www.elpuntavui.cat/noticia/article/3-politica/17-politica/579814-vidal-quadras-proposa-que-la-guardia-civil-intervinguin-catalunya.html?cca=1> (consulta, 28-9-2012).
- FERRATÉ, J. (1955): "Les Elegies de Bierville", en *Carles Riba, avui*. Barcelona, Alpha, pp. 17-29.
- FERRATER, G. (1979): *La poesia de Carles Riba. Cinc conferències*. Ed. J. Ferraté. Barcelona, Edicions 62.
- GALLI, C. (2001): *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*. Bologna, Il Mulino.
- (2002): *La guerra globale*. Roma, Laterza.
- GAMBLE, A. (2009): *The Spectre at the Feast: Capitalist Crisis and the Politics of Recession*. New York, Palgrave Macmillan.
- HARDT, M. – NEGRI, A. (2009): *Commonwealth*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard UP.
- HEGEL, G. W. F. (1956): *The Philosophy of History*. Pref. C. Hegel. Introd. C. J. Friedrich. Trad. J. Sibree. New York, Dover.
- LÓPEZ BOFILL, H. (2004): *La independència i la realitat. Bases per a la sobirania de Catalunya*. Palma, Moll.
- MALÉ I PEGUEROLES, J. (1995): *Carles Riba i el noucentisme: les idees literàries (1913-1920)*. Barcelona, Magrana.
- MANN, M. (2013): *The Sources of Social Power. Volume 4: Globalizations, 1945-2011*. New York, Cambridge UP.
- MEDINA, J. (1994): *La plenitud poètica de Carles Riba. El període de les Elegies de Bierville*. Barcelona, Curial.
- MIRALLES, C. (2007): *Sobre Riba*. Barcelona, Proa.
- MURGADES, J. (1976): "Assaig de revisió del noucentisme", *Els Marges*, 7, pp. 35-53.
- (2012): "No fets per a un destí bestial: Fabra i Riba", a C. MIRALLES - J. MALÉ – J. PUJOL PARDELL, eds., *Actes del III Simposi Carles Riba*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, pp. 321-48.
- PLATÓ (1989): *Diàlegs. Vol. X. La República. Llibres I-IV*. Trad. M. Balasch. Barcelona, Fundació Bernat Metge.

——— (1988): *The Laws*. Trad. T. L. Pangle. Chicago, U. of Chicago P.

RANCIÈRE, J. (1995): *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée.

RIBA, C. (1967): *Obres completes II. Assaigs crítics*. Ed. J.-Ll. Marfany. Int. G. E. Sansone. Barcelona, Edicions 62.

——— (1984): *Obres completes I. Poesia*. Ed. E. Sullà. Pref. A. Terry. Barcelona, Edicions 62.

SANSONE, G. E. (1986): “Les *Elegies de Bierville*”, a SULLÀ-MEDINA, eds. (1986), pp. 7-24.

SCHMITT, C. (1996): *The Concept of the Political*. Trad. i Int. G. Schwab. Chicago, The U. of Chicago P.

SULLÀ, E. (1993): *Una interpretació de les Elegies de Bierville de Carles Riba*. Barcelona: Empúries.

SULLÀ, E. – MEDINA, J., eds. (1986): *Actes del simposi Carles Riba. Institut d'Estudis Catalans, 17-19 d'octubre de 1984*. Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

VICENS I VIVES, J. (1969): *Notícia de Catalunya*. Barcelona, Destino.

TROPELIÁS