

# **NOTES BÀSIQUES SOBRE ELS CONCEPTES DE NACIÓ I SOBIRANIA**

Paula Tubert i Casals

# ÍNDIX

1. Introducció .....	1
2. Consideracions preliminars .....	3
3. El concepte de nació .....	14
3.1. La naturalesa d'un poble com a nació .....	14
3.2. La nació, mite o realitat? .....	21
3.3. La nació i la llengua .....	24
3.4. La nació i la identificació .....	28
4. El concepte de sobirania.....	31
4.1. Sobirania: antecedents, contingut i titularitat .....	31
4.2. Les formes de la sobirania .....	34
4.3. La sobirania no exclusiva .....	38
5. Conclusions .....	40
6. Bibliografia .....	44

# 1.

## INTRODUCCIÓ

Ja fa uns quants anys que la política va irrompre en la meua vida –permeteu-me aquí que usi la primera persona–, i encara avui no en sabria dir el perquè. Allò que és important, però, és que, per un motiu o per un altre, avui em trobo escrivint el Treball de Final de Grau al voltant d'un tema de filosofia política.

Es podria dir que el present treball té com a objectiu oferir un seguit de notes bàsiques que permeten al lector d'introduir-se a una discussió que ha anat prenent força en els darrers anys a casa nostra. I tanta és la força que ha pres, que avui dia s'ha convertit en un tema de rigorosa actualitat, no només en l'àmbit de la filosofia política o en el marc jurídic, sinó també en aquells contextos més familiars, més desenfadats, més populars. Es tracta d'oferir respostes al voltant dels conceptes de nació i sobirania.

El treball presenta una estructura dividida en tres parts. La primera part pretén resseguir aquells quatre fets que s'han considerat més importants a l'hora de contextualitzar l'origen i l'evolució dels dos conceptes en qüestió –a saber, els conceptes de nació i sobirania. Quan es parla de fets es parla, concretament, d'esdeveniments històrics i publicacions d'obres.

La segona part versa sobre el concepte de nació. En el primer apartat s'hi resumeixen els intents que s'han dut a terme al llarg de la història per tal de fixar una definició del concepte, i això es fa introduint una divisió de les respostes en dues perspectives filosòfiques diferents en termes de l'ontologia de les nacions: la primera perspectiva, que descriu la nació com una entitat de caràcter extensional; i la segona, que la descriu com una entitat de caràcter intensional. A continuació es tracten alguns dels aspectes més importants al voltant del concepte: si la nació és un mite o una realitat, la relació entre la nació i la llengua i relació entre la nació i la identificació.

La tercera part gira al voltant del concepte de sobirania. El primer apartat busca oferir una visió general de la sobirania, i és per aquest motiu que s'hi parla dels seus antecedents, del seu contingut i de la seva titularitat. Tot seguit s'analitzen les formes de la sobirania, les quals resulten de l'aplicació de la sobirania –en més o menys extensió–

a la nació. Les diferents organitzacions polítiques són: el sistema federal, el sistema confederal i l'Estat independent. El darrer apartat està dedicat a la sobirania "de les identitats", una nova forma de sobirania que opera sobrepassant les fronteres estatals i que a la seva base hi té factors com, per exemple, els drets històrics i/o els fets lingüístics i culturals.

## 2.

### CONSIDERACIONS PRELIMINARS

#### Quatre fets importants al voltant dels conceptes de nació i sobirania

En un intent de contextualitzar l'origen i l'evolució dels dos conceptes que ocupen el present treball –a saber, els conceptes de nació i sobirania–, a continuació s'exposen quatre fets que es consideren importants per tal d'aproximar-s'hi. Es tracta de fer un repàs dels esdeveniments històrics o publicacions d'obres que van influir en el sorgiment o en l'evolució dels conceptes. Si no es presenten en ordre cronològic és perquè s'ha considerat més oportú exposar-los fixant-se en la seva aportació en relació a la història dels conceptes.

El primer fet que s'ha considerat important destacar és un text que sovint s'ha descrit com “el camí cap a la llum”. Es tracta de l'article «Què és Il·lustració?» –de títol original: «Was ist Aufklärung?»–, escrit pel filòsof prussià Immanuel Kant. Publicat el desembre de l'any 1784 a la revista *Berlinische Monatschrift*, el text era una resposta a la pregunta que explicita el mateix títol i que la revista berlinesa havia plantejat a diferents figures intel·lectuals del moment. L'article, tanmateix, més enllà d'ésser una simple resposta en un mensual de la capital alemanya, és considerat una qüestió central en la filosofia moderna, sobretot pel fet que constituirà una revolució del pensament amb conseqüències de caire polític que seran decisives en la construcció de la modernitat –cal tenir present que la seva publicació té lloc cinc anys abans de la Revolució francesa. Aquest article es convertirà, doncs, en una definició modèlica de la Il·lustració.

*«Il·lustració és la sortida de l'ésser humà de la seua minoria d'edat, de la qual ell mateix és culpable. Minoria d'edat és la incapacitat de servir-se del propi enteniment sense la direcció d'un altre. (...) ¡Sapere aude! ¡Tingues coratge de servir-te del teu propi enteniment! Aquesta és, doncs, la divisa de la Il·lustració.»<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> KANT, I. *Crítica de la Raó Pura. Què és Il·lustració?* Traducció a cura de Joan B. Linares. València: Editorial Universitat de València, 1993, p. 63. Disponible a: [https://books.google.es/books?id=1-4FS9JramIC&dq=Qu%C3%A8+%C3%A9s+la+il%C2%B7lustraci%C3%B3&hl=ca&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.es/books?id=1-4FS9JramIC&dq=Qu%C3%A8+%C3%A9s+la+il%C2%B7lustraci%C3%B3&hl=ca&source=gbs_navlinks_s)

Així comença l'article, i n'hi ha prou amb aquestes ratlles inicials per veure que la idea de la Il·lustració de Kant passa per l'emancipació del subjecte, entesa com l'atreviment a pensar i a decidir per un mateix. Si anem al títol original «Was ist Aufklärung?», la paraula alemanya “Aufklärung“, Il·lustració, significa “cap a la il·luminació“. D'aquí la idea que la Il·lustració és un procés cap a la raó, un camí cap a la llum; és, de fet, el procés en què els homes deixen d'ésser menors d'edat i passen a ésser, a partir d'aleshores, capaços d'obeir la llei i de raonar per si mateixos. Aquesta doble funció queda explicitada en la distinció dels dos usos de la raó, a saber, l'ús públic i l'ús privat. L'ús públic de la raó és aquell que correspondria a la llibertat d'expressió, aquell que fa el savi per il·luminar el públic i que ha d'estar sempre lliure de restriccions –perquè només aquest ús pot portar la Il·lustració als homes. L'ús privat de la raó, d'altra banda, és aquell que un particular fa com a membre d'una organització, des d'una funció determinada, i que sovint ha de ser limitat –però sempre sense que obstaculitzi el progrés de la Il·lustració.

Kant, al text, apunta que les causes que fan romandre encara a la majoria d'homes en la minoria d'edat són la peresa i la covardia. Aquells que desenvolupen el rol de tutors o guies, a més a més, han fet adonar als homes de la comoditat de viure en la minoria d'edat i els han fet creure que fer el pas cap a la majoria d'edat és tan difícil com perillós; i és per aquest motiu que són molt pocs els que han pogut abandonar la minoria d'edat i seguir avançant. Tanmateix, el filòsof mostra una gran confiança en el pensar, i creu que la Il·lustració del públic és més fàcil, i pràcticament inevitable, si se li dóna llibertat –la llibertat de l'ús públic de la raó. Les conseqüències pràctiques d'aquest plantejament ens porten del pensar lliurement al decidir lliurement –i és així com el projecte Il·lustrat de Kant s'endinsa cap a la política i la moral. Així doncs, tot i que queda palès al text que no vivim en una època il·lustrada –perquè encara falta molt perquè la totalitat dels homes pensin per si mateixos sense ser guiats per cap altre–, sí que vivim en una època d'il·lustració, perquè l'escenari ha canviat de tal manera que ara els homes tenen la llibertat necessària per aconseguir-ho.

La invitació cap a l'emancipació del subjecte –el conegut *¡Sapere aude!*– és la divisa del projecte il·lustrat que, en aquest article, encapçala Immanuel Kant. La Il·lustració és, doncs, en el fons, una crida al públic perquè no permeti que els altres decideixin per ell. És en aquest sentit que s'ha posat aquest article com a punt de partida:

la Il·lustració crea un marc d'acció i de discussió política que farà possible que, uns anys més tard, els carrers s'omplin de gent que reivindica la voluntat que pot tenir un poble de pensar lliurement, expressar-se lliurement i decidir, també lliurement.

Si l'any 1784 el text de Kant era l'expressió teòrica d'un desig, un “atreuiu-vos a”, cinc anys després tindria lloc la seva rèplica; aquest cop, però, de forma més reivindicativa, més popular, en forma d'acció política. El segon fet que es considera interessant destacar succeeix en el moment en què França es trobava a l'inici d'una de les grans gestes de la seva història: la Revolució francesa –que va suposar la presa de poder de la burgesia, en detriment de l'aristocràcia i el clergat. En la primera etapa de la Revolució, a principis de l'any 1789, els resultats de les eleccions van mostrar la força que havia sabut adquirir, a tot el país i en totes les classes socials, el partit patriòtic: el Tercer Estat –que s'identificava amb la burgesia, “el cos viu de la nació”. Així ho descrivia l'abat Sieyès en el seu pamflet de 1789 *Qu'est-ce que le Tiers-État?*:

«Qu'est-ce que le Tiers-État? Le plan de cet Écrit est assez simple. Nous avons trois questions à nous poser:

1° Qu'est-ce que le Tiers-État? Tout.

2° Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien.

3° Que demande-t-il? À y devenir quelque chose.»

El juny d'aquell mateix any els diputats del Tercer Estat es van reunir per constituir una assemblea: l'Assemblea Nacional. Poc després, el rei Lluís XVI va reconèixer els principis d'un Govern Constitucional i, a partir d'aleshores, l'autoritat del rei va passar a estar sota el control dels representants de la nació. El 9 de juliol l'assemblea es proclamava Assemblea Nacional Constituent, òrgan que va dur a terme la revolució jurídica: la sobirania nacional substituïa l'absolutisme reial en el pla jurídic. El següent pas de l'Assemblea va ésser desenvolupar els principis que presidirien la nova Constitució, proclamant la necessitat que aquesta anés precedida d'una Declaració de drets. L'agost, l'Assemblea adoptà *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, que precisava allò essencial dels drets individuals i col·lectius de l'home i de la nació. Les influències del text es troben, sobretot, en els pensadors de la Il·lustració francesa, especialment Rousseau i Montesquieu, i en la Declaració d'Independència d'Estats Units de 1776. Finalment, la nova constitució seria aprovada el 3 de setembre de 1791: la Constitució del 1791. Aquesta constava de disset articles i, com a

constitució liberal que era, establia la sobirania nacional sobre les ruïnes de l'Antic Règim i de l'absolutisme.

Pel que fa al seu contingut, s'esmenten a continuació els articles més rellevants en relació al tema que s'està tractant:

«Article 1: Els homes neixen i romanen lliures i iguals en drets.<sup>2</sup> Les distincions socials només poden fundar-se en la utilitat comuna.

Article 3: El principi de tota sobirania resideix essencialment en la nació: cap cos, cap individu, no pot exercir cap mena d'autoritat que no emani d'ella expressament.

Article 4: La llibertat consisteix a poder fer tot allò que no perjudiqui a un altre: per això, l'exercici dels drets naturals de cada home no té altres límits que els que garanteixen als altres membres de la societat el gaudi d'aquests mateixos drets. Aquests límits només poden ser determinats per la llei.

Article 6: La llei és l'expressió de la voluntat general. Tots els ciutadans tenen dret a cooperar personalment, o per mitjà dels seus representants, en la seva formació. La llei ha de ser idèntica per a tothom, tant per protegir com per castigar. Com que tots els ciutadans són iguals davant dels seus ulls, són igualment admissibles a totes les dignitats, càrrecs i feines públiques, segons la seva capacitat, i sense cap més distinció que la de les seves virtuts i talents.

Article 16: Tota societat en la qual no estigui establerta la garantia dels drets, ni determinada la separació dels poders, manca de Constitució.»<sup>3</sup>

Així doncs, el principi de la sobirania nacional fou el resultat de la transformació de l'Estat i del trasllat dels seus poders. A partir d'aquell moment, l'Estat deixà de ser propietat del príncep i aparegué com una emanació del poble sobirà. A més a més, la Constitució de 1791 subordinava la monarquia a la nació, l'executiu al legislatiu, i separava estrictament els poders. L'aparell de l'Estat quedava, doncs, en mans dels ciutadans. Tanmateix, es tractava d'un Estat liberal però burgès: la sobirania nacional es limitava als censataris i als ciutadans actius subordinats als notables –l'Estat es va convertir en propietat de la burgesia.

Amb tot, quedà palès que la Nació francesa va fer un pas decisiu cap a la unitat durant la Revolució. Les noves institucions formaren el quadre d'un Estat administrativament i econòmicament unificat, i la consciència nacional s'enfortí notablement. Segurament és per aquest fet que la Revolució francesa es considera

---

<sup>2</sup> És important de veure la semblança entre aquest primer article de la Constitució de 1791 i el primer article de la *Declaració dels Drets Humans* del 1948: «Tots els éssers humans neixen lliures i iguals en dignitat i en drets».

<sup>3</sup> <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/hist-paris-1789.html>



l'origen de la societat i de l'Estat burgès, que funcionà com a esbós d'un Estat democràtic i una societat igualitària. La Revolució, encara avui dia, continua essent la revolució de la igualtat i de la unitat nacional:

«La Nation a par-tout exprimé le même voeu. Tous veulent être libres. Oui, mes chers concitoyens, oui, nous serons libres; & qui pourroit nous empêcher de l'être?»<sup>4</sup>

Cinquanta-nou anys després de l'inici de la Revolució Francesa, l'any 1848, van tenir lloc una sèrie de revoltes contra l'absolutisme i els imperis, en forma d'onada revolucionària, que es coneixen amb el nom de la Primavera de les Nacions o la Primavera dels Pobles. El seu origen es trobà a Sicília, des d'on es van estendre cap a la resta d'Europa. Aquest moviment va ésser especialment important a la capital francesa quan, el govern, corrupte i il·legítim, va prendre una sèrie de mesures que restringien les llibertats ciutadanes. La insurrecció a París va acabar amb la fugida del rei Lluís Felip d'Orleans i la proclamació de la Segona República. Aleshores va formar-se un govern provisional, on hi participaren republicans, socialistes i radicals, amb l'objectiu d'impulsar un programa de reformes socials i polítiques.

La societat de l'època era una societat marcada pel canvi tecnològic, on començaven a aparèixer les idees del liberalisme, el nacionalisme i el socialisme. Així, a l'Europa Occidental, aquestes revoltes van desembocar en el sorgiment dels ideals democràtics –sufragi universal, sobirania popular i igualtat social. La importància dels esdeveniments de la Primavera de les Nacions o Primavera dels Pobles rau, doncs, en el fet que va propiciar tot una sèrie de reformes liberals i processos d'independència nacional durant la segona meitat del segle XIX.

Si bé la Revolució francesa –entesa com una reivindicació popular de sobirania i de drets individuals– suposà anar un pas més enllà de la invitació kantiana a la emancipació del subjecte; si bé quedà clar que el missatge del poble era la seva voluntat de deixar d'ésser un subjecte oprimat, la seva convicció, tanmateix, no presentava encara una solució tangible. Quina mena de cohesió havia de tenir la sobirania? El més sorprenent és que el filòsof anglès John Locke (1632-1704), noranta-cinc anys abans de la publicació del text «Was ist Aufklärung?» i cent anys abans de la Revolució francesa,

---

<sup>4</sup> DESMOULINS, C. *La France Libre*. Universitat de Gant: 1789. Digitalitzat l'octubre de 2008, p. 4-5. Disponible a: [http://books.google.es/books?id=Wk4VAAAAQAAJ&hl=ca&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.es/books?id=Wk4VAAAAQAAJ&hl=ca&source=gbs_navlinks_s)

ja hi havia donat una resposta. Aquesta es troba en el contingut de dues de les seves obres: la *Carta sobre la Tolerància*, que apareix per primera vegada en llatí a Gouda (Holanda) l'any 1689 i que després serà traduïda a l'anglès per William Popple –i de la qual Locke només reconeix ser-ne l'autor en un codicial del seu testament; i l'*Assaig sobre el Govern Civil*, publicada l'any 1690. Per aquest motiu, doncs, l'obra de John Locke és el tercer fet que es considera interessant d'exposar en el present treball, perquè es presenta com la teorització de forma clara i ordenada de la suma del desig de Kant i la reivindicació de la Revolució francesa –perquè és, en efecte, una defensa de l'autonomia de la consciència i dels drets fonamentals dels ciutadans.

El pensament polític de Locke, que es troba exposat bàsicament a la seva obra *Assaig sobre el Govern Civil*, gira al voltant d'una tesi central: els homes neixen amb un dret natural a la llibertat perfecta i a la preservació de la seva propietat –referida a la seva vida, la seva llibertat i els seus béns–, que esdevé fonamental i que ha d'ésser garantit per una autoritat:

«Ha estat demostrat que l'home neix amb un dret a la llibertat perfecta i al gaudi il·limitat de tots els drets i privilegis de la llei natural, igual com qualsevol altre home o comunitat del món, i té, per naturalesa, no sols el poder per a defensar la seva propietat –és a dir, la seva vida, la seva llibertat i els seus béns– dels ultratges i atemptats d'altres homes, sinó també de judicar i castigar les infraccions d'aquesta llei que els altres cometin en el grau que consideri que el delicte mereix, àdhuc amb la mort si l'atrocitat del crim, al seu parer, ho requereix.»<sup>5</sup>

La raó de l'origen del poder polític es troba precisament aquí, en la garantia del dret natural de tots els homes; en la garantia, en definitiva, de la preservació de la propietat de cada individu. En un primer estat, que Locke anomena “llei natural“, tothom era lliure, gaudia dels fruits del seu propi treball, i poder i jurisdicció eren recíprocs. En aquest estat, la raó ensenyà a l'home que ningú no ha de fer mal als altres en relació a la seva vida, la seva salut, la seva llibertat i la seva propietat. Així mateix, tothom era jutge de les seves causes i, per tant, si algun individu violava la llei natural, es considerava que aquest no vivia sota la tutela de la raó i tothom tenia dret a castigar-lo. Tanmateix, tal com afirma el mateix Locke, la permanència dels homes en l'estat natural només seria possible si tots els homes fossin racionals, fet que no sempre es

---

<sup>5</sup> LOCKE, J. *Assaig sobre el Govern Civil precedit de la Carta sobre la Tolerància*. Traducció a cura de Jaume Medina i Joan Sellent. Barcelona: Editorial Laia, 1983, p. 150-151.

compleix. Conseqüentment, si un individu no actua de forma racional, s'origina el problema de la parcialitat: això és, quan la sanció que s'aplica no és proporcionada al delictes que s'ha comès. D'aquesta manera es passà de l'estat de natura –o, altrament dit, de la llei natural– a l'estat de guerra.<sup>6</sup> Amb l'objectiu d'evitar el caos i la violència que originaria l'estat de guerra entre els homes, l'Estat esdevé per a Locke la millor solució per resoldre els problemes de la llei natural. I és d'aquesta manera que nasqueren les societats: quan, mitjançant el consentiment de tots els homes –pacte que Locke anomena “contracte social”–, es decideix lliurement d'instaurar el govern civil o Estat. L'Estat és, doncs, la conseqüència de l'acció lliure dels homes, i s'entén com un instrument polític, com una institució utilitària que ha estat creada amb l'objectiu d'assegurar l'autoconservació: la seva missió principal és la de protegir els drets i llibertats individuals de tots els ciutadans que en formen part. I amb aquest mateix procés es formaren també els pobles:

«Quan un nombre indeterminat de persones s'avenen a formar una comunitat o govern, passen tot seguit a constituir un sol cos polític, on la majoria és qui té el dret d'actuar i decidir damunt la resta.»<sup>7</sup>

Malgrat s'ha dit que el poder deriva dels ciutadans –que són aquells que disposen de la facultat constituent–, tanmateix, un cop es forma l'Estat, les funcions del govern s'exerceixen segons el principi de separació de poders: el poder legislatiu, el poder executiu i el poder judicial. No obstant això, el poder no deixa d'ésser mai un poder delegat pel poble, i per això el poble sempre conserva la seva sobirania:

«D'aquesta manera autoritza la societat –o el poder legislatiu, que pel cas és el mateix– a legislar per ell, segons requereixi el bé públic i hom requerirà la seva assistència com si les decisions fossin d'ell mateix. Amb això, l'home passa d'un estat de natura a una comunitat civil, i li és assignat un jutge terrenal amb autoritat per a decidir sobre les controvèrsies i reparar els greuges que puguin fer-se a qualsevol membre de la comunitat.»<sup>8</sup>

Si el govern és, doncs, una creació del poble, perquè el poble el crea i el manté per assegurar el seu propi bé, aleshores aquest govern només pot exercitar-se amb el

---

<sup>6</sup> «L'estat de guerra és un estat d'enemistat i de destrucció, conseqüentment, qui declari, de paraula o d'obra, qualsevol intenció -no pas apassionada ni precipitada, sinó equànime i serena- contra la vida d'un altre home, es posarà en estat de guerra amb aquell contra el qual hagi declarat tal intenció, i exposarà així la seva vida a ésser-li llevada pel poder de l'altre o de qualsevol que li faci costat i defensi la seva querella; perquè és raonable i just que jo tingui dret a destruir allò que m'amenança amb destruir-me.» (Locke, J. *Assaig sobre el Govern Civil*).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 152-153.

consentiment dels governats –consegüentment, aquell govern que ha perdut la confiança del seu poble, no té dret a governar-lo. Estretament relacionat amb el que s'acaba d'esmentar es troba una de les idees més modernes del pensament de Locke: el dret de revolta. A l'*Assaig sobre el Govern Civil*, on exposa les bases del pensament polític que s'acaben d'explicar, el filòsof anglès contempla també la possibilitat que els ciutadans es rebel·lin contra un poder injust –i, per tant, també la possibilitat de construir futurs estats sobre règims antics.

Pel que fa a l'altra obra de Locke a què s'ha fet referència, la *Carta sobre la Tolerància*, les idees més interessants que s'hi exposen són la defensa aferrissada de l'autonomia de la consciència i una radical separació entre les competències de l'Estat i les competències de l'Església.

Per tal d'explicar quina és la relació que han de tenir l'Estat i l'Església, Locke exposa què entén per cadascun d'aquests dos conceptes. Així, escriu:

«L'Estat, em sembla que és una societat d'homes constituïda amb l'única finalitat de conservar i de promoure els béns civils.»<sup>9</sup>

«L'Església, em sembla que és una societat lliure d'homes voluntàriament reunits per adorar públicament Déu de la manera que creuen que li plau, a fi de salvar llurs ànimes.»<sup>10</sup>

A continuació afegeix que el dret i la sobirania del poder civil es limiten a assegurar la preservació de tots els béns civils –la vida, la llibertat, la integritat del cos i la seva protecció contra el dolor, la possessió de béns exteriors com ara terres, diners, mobles...– dels seus súbdits mitjançant les lleis que s'imposen a tothom per igual i que mai poden estendre's a la salvació de les ànimes ni a la prescripció d'articles de fe; la societat religiosa, per la seva banda, té com a objectiu el culte públic a Déu –i, a través d'ell, l'obtenció de la vida eterna– i mai pot ocupar-se de cap de les maneres dels afers civils. Per tal de respectar la separació entre aquests dos estaments, el filòsof anglès introdueix un terme que determinarà el títol de la mateixa obra: la tolerància.<sup>11</sup> La tolerància, tant religiosa com ideològica, ha d'ésser l'eina per desfer-se dels opressors de

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>11</sup> «La tolerància envers els qui tenen opinions religioses diferents, s'acorda tant amb l'Evangelí i amb la raó, que sembla una monstruositat que hi hagi homes tan cecs enmig d'una llum tan brillant.» (Locke, J. *Carta sobre la Tolerància*).

qualsevol tipus. Així, afirma que tots els drets naturals de l'home i del ciutadà li han d'ésser preservats com a sagrats:

«Cap persona, cap església, i àdhuc cap Estat, no poden tenir, doncs, cap dret a atemptar contra els béns civils d'un altre ni a espoliar-li les possessions terrestres, sota pretext de religió.»<sup>12</sup>

La *Carta sobre la Tolerància* constitueix una defensa de la llibertat individual, una defensa dels drets naturals dels homes i una prohibició de la violació d'aquests per part del govern civil, de l'estament eclesiàstic o de tercers.

No és estrany, doncs, per tot això, que la història hagi vist a John Locke com el pare del liberalisme i de la *Bill of Rights* de 1689 –un dels precedents immediats de les modernes Declaracions de Drets. La seva obra estableix les bases d'un poder polític que, sense coacció de cap tipus sobre els individus i mitjançant el concepte de la tolerància, tant religiosa com ideològica, té com a únic objectiu la preservació de la llibertat i dels drets naturals dels homes, tot atorgant la potestat última de la sobirania al poble.

El quart i darrer fet que es vol exposar en aquest repàs gira al voltant del concepte de nació, i té lloc a Alemanya uns vint anys després de la Revolució francesa. Després de la gesta aconseguida per la Revolució en la substitució del rei pel poble com a font de sobirania, l'intent napoleònic d'imperialisme d'estendre pel continent l'administració, la legislació i la llengua franceses va ésser vist pels territoris ocupats com una forma d'opressió nacional.

Quan Johann Gottlieb Fichte va pronunciar els *Discursos a la nació alemanya* – el títol original en alemany: *Reden an die Deutsche Nation* –, l'hivern de l'any 1807 a 1808, Berlín estava ocupada per les tropes napoleòniques. Van ésser, precisament, les circumstàncies específiques del moment –a saber, les guerres napoleòniques– i determinades actuacions de les autoritats allò que va portar Fichte a actuar cada vegada més com un escriptor polític i compromès –encara que ja se'l coneixia com un fidel defensor de la llibertat i de la Revolució Francesa. Així doncs, la causa immediata dels seus coneguts discursos va ésser l'observació de la fràgil situació en què es trobava la “nació” alemanya, davant l'hegemonia de l'imperi napoleònic –aconseguida a partir de

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 50.

la pau de Tilsit i l'ocupació de Berlin. Els discursos, amb gran exaltació patriòtica, pretenien despertar un sentiment nacional davant el perill de desaparició de la "nació" alemanya, i proposaven la creació d'un Estat-Nació alemany lliure de l'ocupació<sup>13</sup>. L'objectiu polític de l'obra consistia en una transformació de la naturalesa de l'Estat de la nació alemanya mitjançant un programa educatiu que tenia les bases en els fonaments de la seva teoria de la història i que proposava una educació per l'Estat i la nació alemanya a partir de la situació i necessitats del moment:

«(...) consiste, además, en educar a la nación, que no tiene vida propia y está entregada a una vida extraña, para una vida completamente nueva que o bien siga siendo exclusiva propiedad o, caso que pasase a otros, siga siendo completa e irreductible a infinitas divisiones; en una palabra, lo que estoy proponiendo para lograr la continuación de la existencia de la nación alemana es un cambio radical de la esencia de la educación que ha venido practicándose hasta ahora.»<sup>14</sup>

Allò que fa que aquesta obra sigui d'interès pel present treball és, però, el fet que Fichte parli de nació alemanya i els seus arguments per a fer-ho, tenint en compte que Alemanya no era en aquell moment una nació pròpiament dita. L'existència de la nació alemanya troba la seva justificació en aquells trets característics que diferencien els alemanys de la resta d'europèus. Aquests trets característics són la història, el passat polític compartit –en forma de victòries i derrotes comunes– i, el primer i més important, la llengua alemanya: una llengua viva, originària, que es desenvolupa a partir de la vida real i que, al seu torn, ha donat lloc també a una cultura específica –de la qual han sorgit una filosofia i una religió determinades. Alemanya, doncs, té unes peculiaritats específiques que fan que es constitueixi com una nació i, a més a més, disposa d'una base on recolzar l'educació entesa com el mitjà per determinar la voluntat del ciutadà i arribar, finalment, a la transformació de l'Estat. Per tot això, tanmateix, és necessària la llibertat –i ja se sap que Fichte n'és un fidel defensor. Així ho escriu al vuitè discurs:

«(...) lo que sí está claro es que un pueblo originario necesita libertad, que la libertad es garantía de su persistencia como originario y que en su subsistencia suporta sin

---

<sup>13</sup> Així ho expressa Fichte al primer discurs: «(...) y que es simplemente el rasgo esencial común de la "germanidad" lo que podrá librarnos de la ruina de nuestra nación en la confluencia con el extranjero y ganar de nuevo una individualidad sustentada en sí misma e incapacitada del todo para cualquier dependencia». (*Discursos a la nación alemana*)

<sup>14</sup> FICHTE, J. G. *Discursos a la nación alemana (1807-1808)*. Estudio preliminar y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis A. Costa. Madrid: Editorial Tecnos, 1988, p. 23.

peligro alguno un grado cada vez más elevado de ella. Esto constituye la primera parte con respecto a la cual el amor a la patria debe gobernar al mismo Estado.»<sup>15</sup>

El sentit final dels discursos és, per tot això, la consecució d'un Estat autònom i, en definitiva, la confirmació d'una nació. Davant les circumstàncies que han portat a la pèrdua d'autonomia i al perill d'existència com a nació, Fichte considera que resulta necessari establir l'educació que farà possible que els ciutadans modifiquin la seva actitud social i política.

Finalment, un cop feta l'exposició dels quatre fets seleccionats: el text «Was ist Aufklärung?» de l'il·lustrat Immanuel Kant; la gesta de la Revolució francesa i la Primavera de les Nacions; l'*Assaig sobre el Govern Civil* i la *Carta sobre la Tolerància* del filòsof anglès John Locke; i els *Discursos a la nació alemanya* de Johann Gottlieb Fichte, es tanca aquest repàs amb una citació sobre el període de la Il·lustració com a etapa històrica. Aquest fragment uneix els esdeveniments històrics i les dates de publicació d'obres que aquí s'han esmentat sota un mateix període, la Il·lustració:

«Precisament, tenint en compte aquest inici britànic i holandès, podria establir-se un període a la Il·lustració com a etapa històrica (superant la divisió en segles) que aniria de la Revolució anglesa (1688) a la Revolució francesa (1789), que nosaltres allarguem fins el moment àlgid de Napoleó (més o menys fins el 1808).»<sup>16</sup>

Al llarg d'aquestes “nocions preliminars”, tanmateix, s'ha volgut anar un pas més enllà i s'ha establert també quin és el nexa d'unió dels quatre fets: l'evolució de les diferents formes de la llibertat –llibertat en forma d'emancipació del subjecte, llibertat en tant que drets naturals i inviolables de l'home, llibertat en forma de tolerància i autonomia de la consciència, llibertat en tant que drets dels pobles...

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>16</sup> MAYOS, G. *La Il·lustració*. Barcelona: Editorial UOC, 2006, p. 20-21. Disponible a: [https://books.google.es/books?id=rOxLJJxU06kC&hl=ca&source=gb\\_s\\_navlinks\\_s](https://books.google.es/books?id=rOxLJJxU06kC&hl=ca&source=gb_s_navlinks_s)

## 3.

### EL CONCEPTE DE NACIÓ

#### 3.1. La naturalesa d'un poble com a nació

*Basta que un poble se senti nació perquè ho sigui. Sentint-s'ho, ho és. I, si cal, ho és àdhuc contra la història, i contra la raça, i contra les teories, i contra la geografia i tot.*

ANTONI ROVIRA I VIRGILI

Al llarg de la història, els intents que s'han dut a terme per tal de fixar una definició del concepte de “nació”, no són pas precisament escassos. Ben al contrari, si es repassa la bibliografia es poden trobar una multitud de teories que versen sobre aquesta qüestió. Malgrat tots els intents, però, sembla que no és possible donar una definició que sigui vàlida en tot moment i per a tothom, com apunta Joan Francesc Mira a la seva obra *Crítica de la nació pura* (1984):

«La qüestió és si *nació* vol dir alguna cosa “clara i distinta”, com volia Descartes que fossen les idees, i només una cosa. Si al terme correspon *un* concepte, i si aquest concepte és el mateix en tots els casos en què s'aplica el terme. Doncs, no. No hi ha *una* definició de nació aplicable per igual a Sierra Leona, Singapur, Síria, Somàlia, Sri Lanka, Sud-Àfrica, Sudan, Suècia, Suïssa, Surinam i Swaziland (...).»<sup>17</sup>

Des de la perspectiva més filosòfica, en termes de l'ontologia de les nacions, les respostes que s'han donat a aquest problema poden agrupar-se en dos grans grups: el primer, el grup format per aquelles teories que les descriuen com a entitats extensionals; i, el segon, el grup format per aquelles teories que descriuen les nacions com a entitats intensionals.<sup>18</sup> Tenint això en compte, doncs, l'objectiu d'aquest primer apartat sobre el concepte de nació consisteix a explicar què diuen aquestes dues perspectives filosòfiques mitjançant l'exposició de teories d'autors concrets de cada corrent.

---

<sup>17</sup> MIRA, J.F. *Crítica de la nació pura*. València: Edicions Tres i Quatre, 1984, p. 63.

<sup>18</sup> Per a una exposició més detallada d'aquesta distinció, vegeu DEFEZ, A. *Realisme i nació (Un assaig de filosofia impura)*. València: Edicions Tres i Quatre, 2009.



#### a) Les nacions com a entitats extensionals

Les teories que caracteritzen les nacions com a entitats extensionals defensen que les nacions poden ésser descrites utilitzant criteris extensionals; per dir-ho d'una manera més gràfica, es podria dir que assimilen l'existència d'una nació a l'existència, per exemple, d'una poma –és a dir, que la nació seria com un organisme viu, com un fenomen o un objecte natural. Això vol dir que la condició de possibilitat d'existència de les nacions no depèn, o no necessita, del reconeixement dels éssers humans i, per tant, que existeix independentment d'aquest. D'aquest fet, se'n desprèn un ferm compromís amb la perennitat i antiguitat de les nacions; és a dir, les nacions no són quelcom que pugui crear-se, diluir-se o desaparèixer. L'origen d'aquesta perspectiva sol atribuir-se a la teoria del “Volksgeist” –que en català seria “l'esperit del poble”– del filòsof i crític literari alemany Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Herder defensava que cada nació tenia un esperit propi, el “Volksgeist”, que estava configurat per les forces creatives de cada poble i que es manifestava, sobretot en la llengua i la literatura de la nació, però també en la història o el dret. Aquesta concepció de la nació és molt semblant a la que Johann Gottlieb Fichte expressava en les seves *Reden an die Deutsche Nation*, pronunciades l'hivern de l'any 1807 a 1808 a Berlín. En aquests discursos, el contingut dels quals s'ha exposat ja en l'anterior apartat del present treball, Fichte demanava la unió dels alemanys per superar la fràgil situació en què es trobava la “nació” alemanya davant l'imminent amenaça de l'imperi napoleònic. La seva justificació del perquè Alemanya era una nació tenia les bases en aquells trets característics que diferenciaven els alemanys de la resta d'europaus: la història, el passat polític compartit i, el primer i més important, la llengua alemanya –a partir de la qual, defensava, n'havia sortit una filosofia, una literatura i una religió determinades.

A casa nostra, aquesta perspectiva filosòfica es pot identificar amb l'essencialisme historicista d'Enric Prat de la Riba (1870-1917), que es troba, sobretot, a l'obra *La Nacionalitat Catalana* –publicada per primera vegada l'any 1906. Prat de la Riba, d'una forma molt semblant a Herder, descriu la nació com un fenomen extensional:

«Si ésser pàtria, si ésser nació era tenir una llengua, una concepció jurídica, un sentit de l'art propis, si era tenir esperit, caràcter, pensament nacionals, l'existència de la nació o

de la pàtria era un fet natural com l'existència d'un home, independent dels drets que li fossin de fet reconeguts.»<sup>19</sup>

I és que el seu paral·lelisme amb Herder no és, de fet, una causalitat: Prat de la Riba era un gran coneixedor de l'obra del filòsof alemany, a qui, en la seva obra *La Nacionalitat Catalana*, s'hi refereix com "l'home de les grans intuïcions". Així, exposa que totes les escoles que estudiaven les societats es trobaven amb un mateix fet: que, per sobre de tot, existia una força desconeguda a partir de la qual sorgia el Dret, les llengües característiques, l'art original i la vida de l'entramat social. I, afegeix, "alguns en deien *l'ànima del poble*<sup>20</sup>, els altres *consciència pública*, molts *esperit nacional*". Aquesta teoria descriu, doncs, els pobles com a principis espirituals, fixant així l'essència d'aquests en les ànimes:

«Però un cop constituït, només la destrucció del poble pot anihilar-lo: caurà el Dret, emmudirà la llengua, s'esborrarà fins el record de la seva existència, però per dessota les ruïnes seguirà bategant l'esperit del poble presoner del Dret i la llengua i el poder d'un altre poble, però lluitant sempre i espiant l'hora de fer sortir altre cop a la llum del dia la seva personalitat característica.»<sup>21</sup>

No obstant això, la teoria herderiana del "Volksgeist" –així com la versió de Prat de la Riba–, tot i el seu caràcter original en el moment en què va aparèixer, va tenir poca transcendència en el transcurs de la història i es va acabar diluint fins a gairebé desaparèixer amb el pas dels anys. Segurament hi va tenir a veure el fet que aquesta teoria, que descriu la nació com una entitat que es pot definir en termes extensionals, es va haver d'enfrontar a una crítica prou significativa: i és que, si es miren els casos de les nacions existents, cal dir, en contra seva, tal com apunta Antoni Defez a *Realisme i nació (Un assaig de filosofia impura)* (2009), "que ni el territori, ni la llengua, ni l'ètnia, ni la cultura, ni la religió, ni tampoc un passat en comú, o un Rh determinat, etc., tant considerats aïlladament com conjuntament, són condicions necessària ni suficients per tal de definir què és una nació, és a dir, no poden donar lloc a una caracterització extensional."

---

<sup>19</sup> PRAT DE LA RIBA, E. *La Nacionalitat Catalana*. Barcelona: Edicions 62, 1978, p. 49.

<sup>20</sup> Allò a què Herder anomenava "Volkgeist".

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 85.

## b) Les nacions com a entitats intensionals

Per tot això, és en aquest punt on entra en escena la segona perspectiva filosòfica sobre el problema de les nacions: aquelles teories que descriuen les nacions com a entitats intensionals. Les realitats intensionals són aquelles que existeixen només perquè algú hi creu, com, per exemple, l'amistat o l'amor. D'aquesta manera, seguint aquest principi, aquesta teoria afirma que les nacions només existeixen en la mesura que una gran part de la gent hi creu. Com a conseqüència, i contràriament al que afirmava la teoria anterior, les nacions no són quelcom perenne sinó que poden crear-se, neutralitzar-se, diluir-se... i, fins i tot, desaparèixer. Són descrites com el producte d'una unió de fets com la societat industrial, el Romanticisme, les guerres napoleòniques, l'estat modern o l'aparició de les llengües nacionals. L'origen d'aquesta perspectiva sol atribuir-se a la teoria del filòsof bretó Ernest Renan (1823-1892) i, concretament, a la bonica metàfora “un plébiscite de tous les jours”. Les idees més importants d'Ernest Renan sobre la seva concepció de la nació es troben al text *Qu'est-ce qu'une nation?*, una conferència que va pronunciar el març de l'any 1882 a la Sorbonne. Renan inicia la conferència expressant el seu propòsit d'analitzar una idea que, si bé pot semblar senzilla, sovint ha donat lloc a grans malentesos: es tracta, evidentment, de la idea de nació. A continuació, i mitjançant un extens paràgraf interrogatiu, es pregunta per què hi ha casos reals de territoris que són nacions i d'altres que no ho són, i què tenen de diferent i de comú aquests casos entre ells:

«Mais qu'est-ce donc qu'une nation? Pourquoi la Hollande est-elle une nation, tandis que le Hanovre ou le grand-duché de Parme n'en sont pas une? Comment la France persiste-t-elle à être une nation, quand le principe qui l'a créée a disparu? Comment la Suisse, qui a trois langues, deux religions, trois ou quatre races, est-elle une nation, quand la Toscane, par exemple, qui est si homogène, n'en est pas une? Pourquoi l'Autriche est-elle un État et non pas une nation? En quoi le principe des nationalités diffère-t-il du principe des races? Voilà des points sur lesquels un esprit réfléchi tient à être fixé, pour se mettre d'accord avec lui-même.»<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> RENAN, E. *Qu'est-ce qu'une nation? (Conférence prononcée le 11 mars 1882 à la Sorbonne)*, 1882. Edició electrònica a cura de Jean-Marie Tremblay. Canadà: Les Classiques des Sciences Sociales, p. 38-39. Digitalitzat l'octubre de 2010. Disponible a: [http://classiques.uqac.ca/classiques/renan\\_ernest/qu\\_est\\_ce\\_une\\_nation/renan\\_cest\\_ce\\_une\\_nation.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/renan_ernest/qu_est_ce_une_nation/renan_cest_ce_une_nation.pdf)

Així doncs, amb l'objectiu de trobar una definició de nació, repassa tots aquells elements característics que, al llarg de la història, diferents teòrics polítics han atribuït a la nació: la dinastia, la raça, la llengua, la religió, la comunitat d'interessos i la geografia. Pel que fa a la dinastia, si bé accepta que gran part de les nacions modernes han estat creades a partir de fets dinàstics, també n'hi ha que no tenen cap base dinàstica com, per exemple, Suïssa o els Estats Units. En suma, hi ha el cas de França, una nació creada sobre un principi dinàstic que, un cop deslligada d'aquest, segueix existint. Per tot això, Renan conclou que una nació pot existir sense principi dinàstic. Referent a la raça, tot i reconèixer que en la tribu i la ciutat antigues el fet de la raça tenia molta importància, la invasió dels pobles bàrbars originà imperis únics compostos de diferents races.<sup>23</sup> Defensa que no hi ha, doncs, una raça pura, perquè als països més nobles –Anglaterra, França, Itàlia– és on més mesclada s'hi troba la sang. Conseqüentment, descriure una nació basant-se en una anàlisi etnogràfica no va gens més enllà d'una simple quimera. Tocant a la llengua, assegura que es tracta d'un cas molt semblant al de la raça. “La langue –diu Renan– invite à se réunir ; elle n'y force pas”: Estats Units i Anglaterra, o Espanya i l'Amèrica espanyola, parlen la mateixa llengua i no pas per això són una mateixa nació; i, en el cas contrari, a Suïssa, que sí que és una nació, s'hi parlen tres o quatre llengües diferents. Així doncs, una consideració exclusiva de la llengua, igual que en el cas de la raça, conduiria a una definició enclaustrada, limitada, i, en efecte, incorrecta de la nació.<sup>24</sup> Pel que es refereix a la religió, tampoc aquesta oferiria uns fonaments fiables pel sorgiment d'una nació. Si bé en el seu origen la religió mantenia un vincle estretíssim amb la societat –com passava, per exemple, a Atenes, on ningú que fos atenenc es negava a practicar-la, perquè es tractava del culte a la mateixa ciutat, als seus fundadors, als mites que l'envoltaven, a les seves lleis, etc.–, actualment s'ha convertit en quelcom íntim i individual: ja no hi ha gairebé religions d'Estat, ni existeix la divisió entre nacions catòliques i nacions protestants. La religió, en paraules del filòsof bretó, “est sortie presque entièrement des raisons qui tracent les limites des peuples”. Pel que fa a la comunitat d'interessos, tot i ésser un llaç d'unió molt poderós entre els éssers humans perquè dóna lloc als tractats de comerç, està mancada d'una part

---

<sup>23</sup> Així ho explica Renan: «La France est celtique, ibérique, germanique. L'Allemagne est germanique, celtique et slave. L'Italie est le pays où l'ethnographie est la plus embarrassée. Gaulois, Étrusques, Pélasges, Grecs, sans parler de bien d'autres éléments, s'y croisent dans un indéchiffable mélange. Les îles Britanniques, dans leur ensemble, offrent un mélange de sang celtique et germain dont les proportions sont singulièrement difficiles à définir.» (*Qu'est-ce qu'une nation?*)

<sup>24</sup> «Les langues sont des formations historiques, qui indiquent peu de choses sur le sang de ceux qui les parlent, et qui, en tout cas, ne sauraient enchaîner la liberté humaine quand il s'agit de déterminer la famille avec laquelle on s'unit pour la vie et pour la mort.» (Renan, E. *Qu'est-ce qu'une nation?*)

sentimental que és necessària per a tota nacionalitat. I, ja per acabar, les fronteres naturals: la geografia. Si bé és cert que la geografia és un dels factors essencials de la història, perquè “les rivières ont conduit les races; les montagnes les ont arrêtées”, ¿això és motiu suficient per afirmar que els límits d'una nació estan escrits sobre el mapa, que són els rius i les muntanyes que decideixen on comença i on acaba una nació? Ernest Renan és de la convicció que això no és cert, que res material no és suficient per crear una nació.

Si, doncs, ni la dinastia, ni la raça, ni la llengua, ni la religió, ni la comunitat d'interessos ni tant sols la geografia són condicions suficients per afirmar l'existència d'una nació, quina mena de cosa és una nació? Què més es necessita? La resposta: un principi espiritual.

«Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. L'homme, Messieurs, ne s'improvise pas. La nation, comme l'individu, est l'aboutissant d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements.»<sup>25</sup>

Així les coses, la nació és un principi espiritual, una ànima, originada a partir de les gestes passades –les victòries i les derrotes comunes–, del patiment i de la felicitat col·lectiva, dels esforços, dels objectius futurs... i, sobretot, del consentiment i del desig per continuar una vida en comú. En una expressió bellíssima de Renan, la nació és “un plébiscite de tous les jours”, així com passa, diu, amb l'existència de l'individu, que és “une affirmation perpétuelle de vie”. En conseqüència, la nació no és quelcom etern i, de la mateixa manera que va començar, s'acabarà el dia que el poble perdi la voluntat de seguir unit.

D'aquesta perspectiva filosòfica, la qual descriu la nació com una entitat intensional, també a casa nostra en tenim un exemple: es tracta de la tesi voluntarista d'Antoni Rovira i Virgili (1882-1949), que es troba bàsicament a l'obra *El principi de les nacionalitats* –reedició feta l'any 1932 del llibre editat per primera vegada l'any 1916 sota el títol *El Nacionalisme*. En aquesta obra, Rovira i Virgili, en la línia d'Ernest

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 50.

Renan, afirma que més enllà del territori, de la història, de la raça, de la llengua, de la cultura i de la comunitat de dret i costums, existeix el factor determinant de l'existència de la nació: la voluntat; això és, la consciència de la nacionalitat. I és que, assenyala:

«Sense la consciència no hi ha verament personalitat. Sense la consciència nacional, la terra és un paisatge, la història és un fantasma, el Dret és una rutina, la llengua és una varietat fonètica.»<sup>26</sup>

Així doncs, els elements materials configuren només el cos de la nació, però cal encara l'ànima per tal que la nació existeixi. Aquesta ànima es revela per la consciència; per això, “sentir-se nació és ésser nació”. No obstant això, i tenint en compte que la consciència és quelcom privat, quelcom intern a cada individu, perquè la nació s'afirmi cal que existeixi un fenomen amb manifestació exterior: i és aquí on entra en escena la voluntat. Així, mentre elements com la llengua, el Dret o la història poden existir sense, de fet, formar una nació, la voluntat d'aquells qui constitueixen una nació és el principal element constitutiu d'una nacionalitat.

Finalment, es conclou aquest apartat amb la definició de nació que ens dona Antoni Rovira i Virgili, tot fent al·lusió a Pasquale Mancini (1817-1888):

«Què és la Nació? Una de les definicions més remarcables la donà, al nostre entendre, Mancini: “Nacionalitat és una comunitat natural d'homes, aplegats en vida comuna per unitat de territori, d'origen, de costums i de llengua, i tenint consciència d'aquesta comunitat”.»<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> ROVIRA I VIRGILI, A. *Nacionalisme i Federalisme*. Barcelona: Edicions 62, 1982, p. 100.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 93.

### 3.2. La nació, mite o realitat?

Tal com s'ha vist en l'apartat anterior, si bé les dues teories que aborden el problema de la naturalesa de les nacions –a saber, la nació com a entitat extensional i la nació com a entitat intensional– difereixen en allò essencial, tanmateix tenen una cosa en comú: creuen que, en la nació, hi ha un element objectiu i un de subjectiu. L'element objectiu està format per aquelles característiques que serveixen per definir la nació des de fora: la raça, la llengua, el Dret, la religió, la comunitat d'interessos, la geografia, la història, etc. Malgrat diferir sobre quina d'aquestes característiques és la determinant, les diferents teories convergeixen a afirmar que aquest element objectiu és imprescindible per a la nació. L'element subjectiu, per la seva banda, es troba en la convicció d'una majoria de membres del grup sobre el fet que tenen una identitat pròpia i en el consentiment i la voluntat de continuar una vida en comú.

D'on surt, però, la tesi antinacionalista que afirma que la nació és un mite? Doncs bé, aquesta teoria sorgeix justament a partir de la perspectiva filosòfica que defineix la nació com una entitat intensional i, més concretament, del seu element subjectiu.<sup>28</sup> Es refereix a allò a què Renan anomenava “un plébiscite de tous les jours” i que Rovira i Virgili definia com “la voluntat” o “la consciència nacional”. Reconèixer el caràcter intensional de les nacions consisteix a afirmar que aquestes no són un element natural, ni un objecte, ni un organisme viu, sinó una creença de col·lectivitat o, tal com deia Benedict Anderson (1936- ), una “comunitat imaginada”:

«In an anthropological spirit, then, I propose the following definition of the nation: it is an imagined political community –and imagined as both inherently limited and sovereign.»<sup>29</sup>

Si la comunitat és imaginada és per motius fàcilment comprensibles: perquè, com explica Anderson, “fins i tot els membres de la nació més petita no coneixeran mai a la majoria dels seus veïns, no els veuran ni sentiran a parlar d'ells, però a la ment de cada un viu la imatge de la seva comunitat”. I encara més enllà afegeix que, de fet, totes les comunitats són imaginades, i que és per aquest motiu que no han d'ésser distingides per la seva legitimitat o falsedat sinó per

---

<sup>28</sup> Vegeu VERGÉS GIFRA, J. *La nació necessària: llengua, secessió i democràcia*. Barcelona: Angle Editorial, 2014, capítol 2.

<sup>29</sup> ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2000, p. 5-6.

l'estil amb què són imaginades. Així doncs, no és que la nació sigui quelcom irreal o fictici, sinó que cada membre s'imagina tota aquella part de la comunitat que, per motius metafísics, mai no podrà acabar de conèixer. Amb això queda explicat, per tant, que reconèixer el caràcter intensional de les nacions no implica haver d'afirmar que aquestes siguin fictícies.<sup>30</sup> Els nacionalistes accepten aquesta darrera sentència sense problema. Els antinacionalistes, en canvi, s'agafen ben fort precisament aquí, en l'element subjectiu de les nacions, per justificar la seva posició: que les nacions siguin el producte de la creença d'un grup majoritari de gent els sembla, des d'un punt de vista científic, una teoria sense sentit. A partir d'aquí, es limiten a afirmar que la nació és, exclusivament, un mite. D'aquesta manera ho exposa Fernando Savater (1947- ) a la seva obra *Contra las patrias* (1996):

«La Nación es el revestimiento mitológico de una ficción administrativa y se asienta precisamente en el desafío de dar por naturalmente fundada su convencional arbitrariedad.»<sup>31</sup>

*Contra las patrias* constitueix una crítica feroç –i, en més d'una ocasió, inexplicablement cruel– al nacionalisme. Entre d'altres coses, s'hi afirma que és el nacionalisme el que inventa la nació i no pas la preexistència de la nació el que origina el nacionalisme. Defensa que la nació és una invenció dels polítics amb l'objectiu d'establir l'ordre que a aquests mateixos els convé.<sup>32</sup> I encara va més enllà: assegura que a la base de la idea nacional s'hi troba l'enfrontament, una necessitat d'oposició i hostilitat, perquè la nació s'afirma contra la resta de pàtries.<sup>33</sup> Així doncs, afirma, amb gran contundència, que la veritat del nacionalisme s'ha de situar en la glorificació mitològica de la nació i en l'enfrontament bèl·lic contra de la resta de pàtries –enfrontament sense el qual no és possible entendre el nacionalisme:

«Sin batallas, sin caídos, sin banderas ensangrentadas, sin modestos y obtusos y generosos prójimos que dieran su vida por los jefes, el patriotismo se convertiría en algo

---

<sup>30</sup> Vegeu DEFEZ, A. *Realisme i nació (Un assaig de filosofia impura)*. València: Edicions Tres i Quatre, 2009.

<sup>31</sup> SAVATER, F. *Contra las patrias*. Barcelona: Tusquets Editores, 1996, p.41.

<sup>32</sup> «La identidad nacional llega a ser indiscutible e inevitable, pero, antes que nada, ha sido querida, decidida y planeada por quienes por medio de ella pretendieron llegar a establecer determinado ordenamiento político.» (Savater, F. *Contra las patrias*)

<sup>33</sup> Amb aquestes rotundes paraules ho explica Savater: «Nación, Patria, Pueblo: Ejército. Es este último el que señala la verdad definitiva de las personas míticas anteriores.» (*Contra las patrias*)



tan aburridamente razonable y tan difícilmente manipulable por el Estado que dejaríamos a buen seguro de hablar de él.»<sup>34</sup>

No obstant això, als nacionalistes, no només no els suposa cap problema el fet que la nació sigui una entitat intensional, sinó que assegurin que tota la realitat social, de fet, està construïda a base de creences compartides; que, en última instància, qualsevol fet social depèn dels estats mentals dels homes:

«Tanmateix, afirmar que de les creences de la gent en resulten fets socials no és pas gens estrany. Els antinacionalistes, en quin món viuen? És que potser no creuen en l'amistat, per exemple? Dues persones són amigues no solament quan fan coses conjuntament amb una certa actitud i predisposició diguem-ne “amical”, sinó també quan es reconeixen mútuament com a amigues –no n'hi ha, d'amistat, si no hi ha correspondència en la convicció de ser amics. És la creença de ser amics –conjuntament amb la conducta dels amics, naturalment– el que fa que hi hagi en el món una cosa tal com ara l'amistat.»<sup>35</sup>

Davant tot això, els nacionalistes creuen que qui té el problema és, de fet, l'antinacionalista: si nega que la nació pugui originar-se a partir d'allò que creu la gent –això és, que la nació sigui una entitat intensional–, haurà d'explicar com es forma, doncs, la realitat social.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 47. Resulta important destacar que Savater atribueix tots els problemes que presenta el nacionalisme també al “patriotisme” –perquè identifica patriotisme amb nacionalisme.

<sup>35</sup> VERGÉS GIFRA, J. *Op. cit.*, p. 28-29.

<sup>36</sup> Vegeu *ibid.*, capítol 2.

### 3.3. La nació i la llengua

*La sangre de mi espíritu es mi lengua,  
y mi patria está allí donde resuena.*

MIGUEL DE UNAMUNO

Fins al moment, s'ha dit ja en varies ocasions que les nacions estan formades per dos elements –a saber, l'element objectiu i l'element subjectiu. S'ha dit també que l'element objectiu està format per aquelles característiques que serveixen per definir la nació des de fora: la raça, la llengua, el Dret, la religió, la comunitat d'interessos, la geografia, la història, etc. De totes aquestes característiques, però, quina és la més important? És a dir, quina és la determinant a l'hora de definir la nació? Doncs bé, sembla que la majoria dels estudiosos coincideixen a afirmar que la característica més important de totes és la llengua. Així ho explica Rovira i Virgili:

«Mare de la nacionalitat, podríem dir a la llengua. De tots els elements que formen la nacionalitat, la llengua és el més potent, el més influent, el més decisiu.»<sup>37</sup>

I d'aquesta manera en parla Prat de la Riba, a la seva obra *La Nacionalitat Catalana*:

«El poble que no ha sabut construir una llengua pròpia és un poble esguerrat, perquè la llengua és la manifestació més perfecta de l'esperit nacional i l'instrument més poderós de la nacionalització i, per tant, de la conservació i la vida de la nacionalitat.»<sup>38</sup>

La llengua, pel que sembla, esdevé un element imprescindible per a l'existència i la persistència en el temps de la nació. On rau, però, el motiu? Quin paper té el llenguatge en la nostra vida perquè aquest esdevingui imprescindible per a parlar d'una cosa tal com una nació? El llenguatge, lluny d'ésser quelcom merament instrumental per a la comunicació entre els homes, és aquell que configura la nostra realitat mental, cultural i social.<sup>39</sup> Sobre la relació entre llenguatge i món en parlà el filòsof austríac Ludwig Wittgenstein (1889-1951). En la seva obra titulada *Logisch-Philosophische Abhandlung* –coneguda amb el nom llatí proposat per G. E. Moore, *Tractatus Logico-Philosophicus*–, Wittgenstein pretenia determinar què pot ésser dit i què no mitjançant

<sup>37</sup> ROVIRAI VIRGLI, A. *Op. cit.*, p. 97.

<sup>38</sup> PRAT DE LA RIBA, E. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>39</sup> Vegeu TERRICABRAS, J-M. *Raons i tòpics. Catalanisme i anticatalanisme*. Barcelona: Edicions La Campana, 2001, capítol 12.

el llenguatge. Aquests límits s'estenien també al pensament i al coneixement, perquè l'acció de pensar i l'acció de conèixer únicament poden ésser expressades pel llenguatge, això és, formulades lingüísticament. La seva teoria pictòrica del significat constitueix un intent de lligar la forma lògica del món i els fets que el componen amb la forma lògica del llenguatge –les proposicions lògiques. Així, la proposició esdevé una pintura de la realitat, un model de la realitat tal com laensem. Per tant, existeix una relació isomòrfica entre la proposició i el possible estat de coses que representa. I, justament per aquest motiu, perquè el llenguatge i el món comparteixen la mateixa estructura formal –estan estructurades amb les mateixes exigències lògiques– es pot dir que, efectivament, el llenguatge pot parlar del món. Aquest isomorfisme entre la lògica del llenguatge i la lògica del món, li permet a Wittgenstein d'escriure l'aforisme següent:

«5.6 *Els límits del meu llenguatge signifiquen els límits del meu món.*»<sup>40</sup>

Així doncs, existeix la mateixa configuració lògica al món, al llenguatge i al pensament –perquè el pensament està regulat pel llenguatge. Tanmateix, tot depèn del llenguatge, perquè només en ell i des d'ell es pot demostrar tal configuració. Per tant, el món només és possible única i exclusivament des del llenguatge. En suma, qualsevol estat de coses que tingui lloc al món ha d'ésser susceptible de ser descrit; és a dir, tot allò que es trobi dins els límits del món s'ha de trobar, també, dins els límits del llenguatge: d'aquesta manera, les fronteres del *meu* llenguatge són les fronteres del *meu* món.

L'obra ens mostra que allò que té significat és, només, el llenguatge ordinari, les descripcions i el llenguatge de les ciències naturals –que coincideix amb allò que pot ésser pensat, cregut, conegut o dubtat. Més enllà d'això, per tant, tant sols hi haurà lloc pel silenci. Aquest fet, però, té una clara i important conseqüència: tots els intents metafísics de dir quelcom sobre el món o sobre la relació entre el llenguatge i el món, inclòs el mateix *Tractatus*, hauran de ser abandonats com a absurds o sense-sentits. No obstant això, el segon Wittgenstein, el Wittgenstein de les *Investigacions filosòfiques* (1953), afirmarà que la concepció del llenguatge del *Tractatus* contenia errors, perquè en l'elaboració de la seva teoria no havia tingut en compte certs usos del llenguatge.

---

<sup>40</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducció a cura de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997, p. 132.

Com a conseqüència, l'anàlisi del llenguatge no serà a partir d'aleshores una activitat *a priori* des de la seva essència –això és, la lògica– sinó que consistirà en descriure els múltiples usos que tenen les expressions lingüístiques en les diverses activitats humanes, allò que el filòsof anomenà “jocs de llenguatge”. Els “jocs de llenguatge” són situacions d'ús efectiu del llenguatge, o d'un fragment d'aquest, que posen de manifest com s'utilitzen les paraules i com es connecten aquests usos amb les activitats no lingüístiques. I és precisament aquesta connexió entre els usos lingüístics i les activitats no lingüístiques allò que configura el significat de les paraules. Així doncs, l'autèntic significat de les paraules es troba en el seu ús i, la comunicació és, en darrer terme, el “joc de llenguatge” més complex i sofisticat. Amb tot, el pas del primer al segon Wittgenstein constitueix un canvi en la concepció del llenguatge: ara el llenguatge ja no té com a objectiu principal descriure el món sinó que es converteix en una forma de conducta amb funcions múltiples, cadascuna de les quals és un “joc de llenguatge”, fet que permet afirmar amb sentit –cosa que no era possible a partir del *Tractatus*– el següent:

«23. (...) L'expressió “joc de llenguatge” ha de subratllar aquí que parlar el llenguatge és una part d'una activitat o d'una forma de vida.»<sup>41</sup>

Per tot això, queda palès que el llenguatge configura les nostres creences, les nostres intencions, els nostres desitjos, els nostres pensaments... i, en definitiva, la nostra vida –i també, doncs, el nostre món. En aquesta línia, Josep-Maria Terricabras (1946- ) afirma el següent:

«Enraonem, doncs existim. Però no solament en el sentit trivial que els que parlen, existeixen, sinó en el sentit més interessant que el *tipus* d'existència d'un col·lectiu ve condicionat pel seu llenguatge.»<sup>42</sup>

Si bé el fet de parlar una mateixa llengua no implica veure el món exactament de la mateixa manera, sí que delimita un marc conceptual amb referències compartides. Per tant, el llenguatge fa que els homes siguin com són: els fa pensar, actuar, estimar, desitjar, creure... i, en definitiva, viure d'una manera determinada.

Si s'extrapola aquesta concepció wittgensteniana del llenguatge –la mateixa concepció que exposa Josep-Maria Terricabras– al paper de la llengua dins la nació, no

---

<sup>41</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigacions Filosòfiques*. Traducció a cura de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997, p.68.

<sup>42</sup> TERRICABRAS, J-M. *Op. cit.*, p. 164.

hauria d'ésser difícil de comprendre la importància que els autors nacionalistes han concedit a aquesta al llarg de la història. I és que, a partir del que s'ha dit, la llengua és una peça imprescindible per a la constitució i la cohesió d'una nació.<sup>43</sup> Si és cert, com afirma Wittgenstein, que el llenguatge expressa una forma de vida, aleshores el grup de gent que parla una mateixa llengua comparteix una mateixa forma de vida<sup>44</sup>; i, aleshores, la llengua de cada nació determina com és la gent que la forma i posa, allà on aquesta s'acaba, els límits de la “comunitat imaginada”. En aquest sentit, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), filòsof alemany conegut especialment per la seva contribució a la lingüística, en els seus estudis sobre la influència de l'estructura del llenguatge humà en el desenvolupament espiritual de la humanitat, escrigué:

«Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra.»<sup>45</sup>

Així doncs, tenint en compte, com es ve dient, que la llengua proporciona la unitat social necessària per a la persistència de la nació, no és d'estranyar que els nacionalistes hagin dut a terme polítiques lingüístiques que potenciessin i protegissin l'ús de la llengua pròpia. Saben bé que la pèrdua de la llengua significaria un gran perill per la subsistència de la nacionalitat.

Cal assenyalar que Joan Vergés, en el seu darrer llibre *La nació necessària: llengua, secessió i democràcia*, ha escrit una crítica a aquest argument, al qual es refereix com a “argument de la cosmovisió”. La seva crítica consisteix en mostrar que l'argument defensat per Josep-Maria Terricabras, entre d'altres, té com a base dues premisses molt qüestionables: la primera, que la traducció entre llengües és impossible i, la segona, que el llenguatge determina el pensament.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Així mateix ho veu Rovira i Virgili, i així ho expressa a *Nacionalisme i Federalisme*: «I és que la unitat del llenguatge ve a ésser una síntesi de les altres unitats; pressuposa en els pobles una llarga convivència, una comuna cultura, una mateixa història, una secular fraternitat. Així esdevé un llaç espiritual fortíssim».

<sup>44</sup> Amb les paraules d'Enric Prat de la Riba: «Cada nació pensa com parla i parla com pensa.» (*La Nacionalitat Catalana*)

<sup>45</sup> VON HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Traducció i pròleg a cura d' Ana Agud. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990, p.83.

<sup>46</sup> Vegeu VERGÉS GIFRA, J. *Op. cit.*, p. 84-88.

### 3.4. La nació i la identificació

Fins ara s'ha parlat de les dues teories que ofereixen una solució al problema de la naturalesa de les nacions, d'una lectura realista del caràcter intensional de les nacions que combat les crítiques que afirmen que la nació no és gens més enllà d'un mite i, en el darrer apartat, de la necessitat de la llengua per a la subsistència de la nació. En aquest últim apartat sobre el concepte de nació, es farà una síntesi sobre un altre dels aspectes que, encara avui dia, és a debat: la identitat nacional o, millor dit, la identificació nacional.

El problema de la identitat és un dels temes més discutits i sotmès a crítiques; i és que la identitat, per bé que sembli quelcom força quotidià, no és pas, ni de bon tros, fàcil d'entendre ni d'explicar. Si la identitat personal –que és, per dir-ho d'alguna manera, aquella que toca de més a prop– ja porta problemes, parlar d'identitat col·lectiva –és a dir, d'identitat nacional– encara serà més complex. És per aquest motiu que s'ha cregut convenient començar explicant algunes coses sobre la identitat personal.

De què es parla quan es parla d'identitat personal? ¿La identitat és quelcom fix, estable, o, ben al contrari, es tracta d'una cosa canviant, dinàmica? Aquella explicació de la identitat personal que la defineix a través de trets essencials, fixes i immutables, acaba fent-la desaparèixer: perquè la identitat personal no és una qualitat estàtica sinó que es va fent mentre es fa camí.<sup>47</sup> Utilitzant l'exemple de Josep-Maria Terricabras, si algú es mira una fotografia seva d'uns quants anys enrere, s'adonarà fàcilment que, a mesura que passen els anys, el seu físic canvia –no s'ha descobert res de nou fins aquí; però no només l'aparença canvia, també canvien les idees, les creences o els compromisos. Això és perquè la identitat és sempre inacabada, i es va fent –potser seria millor dir refent– a mesura que avança el temps. Tornant a l'exemple de la fotografia: malgrat els canvis físics, aquell que s'hi mira dirà que és el mateix que el de la foto, encara que no sigui igual. Si es pot dir que les dues persones són la mateixa persona és perquè és possible establir una relació de continuïtat entre l'individu que apareix a la foto –allò que era– i l'individu que ara la mira –és a dir, allò que és:

---

<sup>47</sup> Vegeu TERRICABRAS, J-M. *Op. cit.*, p. 57-68.

«Això és així perquè el jo d'ara és *identificat* amb el de la foto, és *reconegut en* el de la foto: s'accepta que hi ha una *continuitat* d'història, de records, de responsabilitats, d'afectes i d'odis entre aquell de llavors i aquest d'ara.»<sup>48</sup>

Precisament aquí, apunta Terricabras, rau l'explicació d'allò que els succeeix a les persones que, sigui pel motiu que sigui, perden greument la memòria: sense la continuïtat en el temps dels records no són capaços de reconèixer-se a ells mateixos en la seva vida passada, i això els condemna a la terrible pèrdua de la pròpia identitat personal –i, afegeix, “al llarg de la vida només hi ha coneixement si hi ha reconeixement”.

En la mateixa línia trobem la descripció de la identitat personal que ofereix Àngel Castiñeira, doctor en Filosofia i Ciències de l'Educació:

«La identitat és, en definitiva, una construcció narrativa dinàmica i múltiple que necessita la connexió intertemporal (continuitat) dels successius moments de la trajectòria personal, la capacitat d'integració del conjunt de les nostres vivències i el reconeixement dialògic dels altres.»<sup>49</sup>

Fins aquí s'ha vist com funciona la identitat personal i s'ha argumentat que una explicació essencialista de la identitat no pot ésser, en cap cas, satisfactòria. Si ara es vol fer el pas al terreny de la identitat nacional, caldrà veure que en aquest marc tampoc no es podrà donar una definició en termes essencialistes. I és que les societats modernes són societats democràtiques –bé, com a mínim d'això es vanten la majoria de líders polítics– que acullen una gran diversitat, fet que fa impossible de pensar que la identitat nacional es pugui explicar a partir d'un tret essencial que posseeixin absolutament tots els membres del col·lectiu. “L'essencialisme –diu Terricabras– és contrari als fets i, alhora, a la racionalitat democràtica”. Per tant, si no és possible exigir que totes aquelles persones que formen part de la nació pensin i actuïn de la mateixa manera –és a dir, que pensin i actuïn idènticament– caldrà replantejar el concepte d'identitat nacional, cercant un model que respecti la realitat diferenciada de tots els membres d'una nació.<sup>50</sup> Per tot

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>49</sup> CASTIÑEIRA, A. “Patologies de la identitat: persones i nacions”. *Europa de les Nacions* 61, editada pel CIEMEN (2006): 15.

<sup>50</sup> Vegeu TERRICABRAS, J-M. *Op. cit.*, p. 57-68.

això, la identitat passa a ésser, a partir d'aquest moment, identificació.<sup>51</sup> La identitat nacional com a identificació podria definir-se, doncs, d'aquesta manera:

«De manera semblant, els membres d'una nació pertanyen a aquella nació perquè *comparteixen* semblances i diferències de tot ordre. Les semblances i diferències, en aquests casos, són relacions encreuades, de manera que, tot i que els membres del col·lectiu tenen elements comuns entre ells –d'ordre històric, cultural, geogràfic, gastronòmic, etc.– tanmateix no hi ha cap element que sigui *l'element* (essencial) que *necessàriament* hagi de ser comú a tots ells.»<sup>52</sup>

Així doncs, la nació ha d'ésser entesa en termes d'identificació dels seus membres.<sup>53</sup> Castiñeira afegeix, en aquest punt, que la identificació nacional va encara un pas més enllà, i acaba esdevenint necessària per a l'autorealització personal. El fet és que molts individus ressalten el paper de les identitats col·lectives en tant que generadores d'un sentiment concret de dignitat, autoestima i orgull de pertinença. Assegura que “la manera en la qual construïm i ens deixen compaginar el jo i el nosaltres, (el *me* i el *we*) marca, per a bé o per a mal, el destí de les nostres vides”. Sobre aquesta influència de la nació en la realització personal dels seus individus també en parlà Antoni Defez, a la seva obra *Realisme i nació (Un assaig de filosofia impura)* (2009):

«A més, podem afegir també que les nacions de moment encara existeixen i són rellevants per a l'acció humana en tant que encara atorguen identitats sense les quals no seria possible satisfer la indefugible ubicació dels éssers humans, i sense les quals tampoc els éssers humans podrien construir individualment, en la mesura del possible, la seva pròpia identitat personal.»<sup>54</sup>

Amb la definició i el paper de la identificació nacional es tanca l'apartat del present treball que versa sobre el concepte de nació.

---

<sup>51</sup> «Això només es pot fer si es té en compte que el grup que fa la nostra identitat, el grup que ens identifica, és el grup amb què ens identifiquem. *Identificació* és, doncs, la paraula clau.» (Terricabras, J-M. *Raons i tòpics*)

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>53</sup> De manera semblant ho explica també Àngel Castiñeira: «Seguint Anthony Smith, defineixo la identitat nacional com aquell procés pel qual un conjunt d'ideals i valors heretats del passat –que inclouen records històrics, mites, valors, tradicions i símbols– conformen una *identitat col·lectiva* que els membres d'una nació comparteixen com a patrimoni distintiu o amb què s'identifiquen.» (“Patologies de la identitat: persones i nacions”)

<sup>54</sup> DEFEZ, A. *Op. cit.*, p. 93.



## 4.

### EL CONCEPTE DE SOBIRANIA

Aquest apartat no té com a objectiu oferir un estudi sobre la naturalesa de la sobirania, sinó que allò que aquí es proposa de fer és fixar l'atenció en aquells aspectes de la sobirania que es troben en la relació amb el concepte de nació –sobre el qual s'ha parlat en l'apartat que precedeix a aquest. Així doncs, es fa un repàs simple i ràpid al concepte de sobirania, a mode de contextualització, i s'expliquen amb més detall les formes de la sobirania –que resulten de l'aplicació d'aquesta, en més o menys extensió, a la nació.

#### 4.1. Sobirania: antecedents, contingut i titularitat

El concepte de sobirania, esquitxat d'una gran força simbòlica encara avui dia, no és un concepte neutre sinó que va adquirir els seu significat en relació a un context històric i polític determinat<sup>55</sup>. Així doncs, resulta important de veure quins són els antecedents i quina ha estat l'evolució del concepte modern, d'allò que actualment s'entén per sobirania:

«La sobirania al·ludeix a un poder, a una autoritat política no sotmesa a cap altra, de la qual és titular algú i que l'exerceix sobre un espai i uns subjectes.»<sup>56</sup>

Els primers antecedents del concepte modern de sobirania es remunten a l'època romana: es tracta del caràcter absolut del príncep i la llei com a obra de la seva voluntat. Pel que fa al contingut de la sobirania, les dues construccions clàssiques del concepte van aparèixer en un context historicopolític determinat, per tal de respondre a unes necessitats també determinades. La primera es troba a l'obra *Les six livres de la République* (1576), del filòsof, polític i jurista francès Jean Bodin (1530-1596). La seva definició de sobirania volia ésser una reafirmació del poder del rei amb l'objectiu de cessar les guerres de religió que van tenir lloc a França a la segona meitat del segle XVI. Així, Bodin descriu la sobirania com el poder absolut i perpetu d'una República:

---

<sup>55</sup> Vegeu FOSSAS, E. *Les transformacions de la sobirania i el futur polític de Catalunya*. Barcelona: Proa, Temes Contemporanis, 2000, introducció.

<sup>56</sup> FOSSAS, E. *Op. cit.*, p. 19.

«La souveraineté est la puissance absoluë et perpetuelle d'une Republique, que les Latins appellent *majestatem*, (...) c'est à dire, la plus grande puissance de commander.»<sup>57</sup>

Que la sobirania és absoluta significa que el poder sobirà integra “la varietat de famílies i allò que els és comú”, això és, la República:

«Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine.»<sup>58</sup>

Que la sobirania és perpètua significa que dura tant com dura l'Estat, i que, quan el sobirà es mori, la sobirania passarà al seu successor. Amb tot, segons Bodin, l'activitat essencial i el primer atribut de la sobirania és la legislació per als súbdits.

La segona construcció clàssica de la sobirania es troba en Thomas Hobbes (1588-1679), filòsof anglès de la branca empirista. Es troba, concretament, en l'obra titulada *Leviathan* (1651). La seva definició, en aquest cas, sorgí com a resposta a les guerres civils d'Anglaterra que succeïren al segle XVII. En aquesta obra, l'Estat o República es presenta com el Leviatan, una mena d'home artificial amb una ànima, també artificial, que és la sobirania. Hobbes considera que l'estat natural entre els éssers humans és la guerra; per aquest motiu, i amb l'objectiu d'assolir una convivència pacífica entre els homes, es crea el Leviatan i s'imposa el dret com una ordre –una teoria, tanmateix, que obliga a renunciar als drets individuals dels homes. Amb aquestes paraules ho descriu el mateix Hobbes:

«For by art is created the great LEVIATHAN\* called COMMONWEALTH, or STATE, (in Latin CIVITAS) which is but an artificial man; thought of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which, the *sovereignty* is an artificial *soul*, as giving life and motion to the whole body.»<sup>59</sup>

El contingut de la sobirania que determinen aquests dos autors –això és, la sobirania com a poder absolut i perpetu per poder legislar sense limitacions– seguirà vigent sense massa modificacions fins l'actualitat; així, el debat al voltant de la sobirania se centrarà a partir d'aleshores en la titularitat d'aquesta –és a dir, qui és sobirà. El primer a oferir una resposta a aquesta pregunta va ésser el filòsof anglès John

---

<sup>57</sup> BODIN, J. *Les six livres de la République*. París: Fayard, 1986, p. 179.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>59</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 7.

Locke (1632-1704). Locke teoritzà allò que avui s'anomena règim constitucional: elaborà una teoria on el poder de la sobirania residia en el Parlament i, en suma, aconseguí que aquest fet no anés en detriment dels drets individuals dels ciutadans –cosa que no havia aconseguit Thomas Hobbes amb la seva teoria del Leviatan. Al seu torn, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) establí com a titular de la sobirania el conjunt de la comunitat. Tot i que cal reconèixer-li el mèrit d'èsser el primer a fer-ho, caigué, de fet, en una dificultat lògica insuperable: i és que el titular de la sobirania, la comunitat, estava també subjecte al poder sobirà. L'abat Sieyès (1748-1836), teòric de la Revolució francesa i crític de la sobirania, afirmant la preeminència de la Constitució, va ésser el primer a distingir entre poder constituent de la nació i poders constituïts de les institucions. En el marc espanyol, durant el segle XIX, va tenir gran importància el debat al voltant d'on residia la titularitat de la sobirania –és a dir, si residia en el rei o en la nació. Durant la Restauració s'hi va intentar donar una solució mitjançant la idea de la Constitució interna, la qual determinava que la titularitat de la sobirania era compartida entre les Corts i el rei. Al llarg del segle XX, i amb la progressiva implantació del constitucionalisme democràtic, la sobirania es convertí en poder constituent –això és, poder per establir una constitució– amb la titularitat del poble. Malgrat tot, ni tan sols aquesta darrera formulació resol el problema: i és que, si es diu que la titularitat de la sobirania recau en el poble, cal immediatament buscar una definició per a “poble” –i aquest problema no resulta pas més fàcil de resoldre que el problema inicial.

Amb tot, mentre la descripció del contingut de la sobirania sembla que va ésser fixada i ha romàs força invariable des de fa anys, la seva titularitat, tanmateix, encara avui dia segueix sense tenir una residència única i degudament justificada.

## 4.2. Les formes de la sobirania

*Però els pobles conscients de llur unitat no en tenen prou: volen que les fronteres de llur Estat passin per allà mateix on passen les partions mil·lenàries de les nacionalitats.*

ENRIC PRAT DE LA RIBA

Un cop exposat allò més important sobre els antecedents, el contingut i la titularitat de la sobirania, en aquest apartat s'explica el resultat de l'aplicació d'aquesta, en més o menys extensió, a la nació. L'extensió, així com la intensitat, són dos aspectes de la sobirania sobre els quals el líder nacionalista Francesc Cambó (1876-1947) parlà en un dels seus discursos. Antoni Rovira i Virgili, a l'obra *Nacionalisme i Federalisme*, ho explicà amb aquestes paraules:

«Hem d'entendre per extensió de la sobirania el cercle de facultats o d'atribucions al qual s'estén. La sobirania de l'Estat particular serà més o menys extensa segons sigui major o menor el nombre d'atribucions que aquell tingui. Hem d'entendre per intensitat de la sobirania la força amb què l'Estat particular l'exerceix, la vàlua que tenen les seves resolucions. En extensió, la sobirania admet diferents graus. En intensitat només n'admet un: el de la plenitud.»<sup>60</sup>

Així doncs, una nació pot reivindicar la seva sobirania en una determinada quantitat –això és, en una extensió concreta–, però mai en una determinada intensitat, perquè la qualitat de la sobirania ha d'ésser, sempre, plena. L'extensió de la sobirania en menor o major grau, per tant, determinarà els diferents tipus d'organitzacions polítiques: el sistema federal, el sistema confederal o l'Estat independent –citats de menor a major extensió de la sobirania.

### a) El sistema federal

Es podria dir que el federalisme neix de la voluntat de fer compatibles dos principis, aparentment contradictoris, com són el principi d'unitat i el principi de la diversitat. Es tracta d'un acord entre dues o més parts –i és que el terme “federalisme” ve de la paraula llatina “*foedus*”, que vol dir “pacte” o “tractat”– que es caracteritza per la dispersió del poder en diversos nivells, tot combinant un conjunt d'institucions

---

<sup>60</sup> ROVIRA I VIRGILI, A. *Op. cit.*, p. 193.

comunes amb l'autogovern de les unitats regionals.<sup>61</sup> Cada un d'aquests nivells de govern disposa de competències pròpies en els àmbits fiscal, legislatiu i executiu. S'ha de dir que no hi ha un sol model federal, perquè es poden trobar multitud d'organitzacions diverses que responen a aquestes mateixes característiques generals. Tant és així, que hi ha estudiosos que afirmen que, més que no pas de sistema federal, s'hauria de parlar de sistemes amb trets federals –i és que cada una de les organitzacions polítiques amb trets federals coincideixen en els elements constitutius del federalisme, però presenten després tot de detalls distints que generalment van lligats a la formació i a la història de cada territori concret.

Joan M. Pujals, en el seu llibre *Les noves fronteres de Catalunya*, apunta que el federalisme ha demostrat ésser un bon camí d'anada i un mal camí de tornada. Què vol dir, amb això? D'aquesta manera ho explica:

«El federalisme ha demostrat que és un bon camí d'anada, però un mal camí de tornada. Per què? Perquè el federalisme és un model que pensa en l'articulació racional d'un tot des de les parts, però li és molt més difícil de pensar des del tot, i amb la seva lògica concentradora, en les necessitats diferents de cadascuna de les seves parts. I encara més: perquè allò que ha estat unit a la força difícilment es pot unir d'una altra manera amb la mera aplicació de la lògica que ha imperat en el procés anterior.»<sup>62</sup>

El federalisme, doncs, pensa de dalt a baix aquells conjunts que articula; actua, en definitiva, des d'un punt de vista central, i considera sempre les parts des de la unitat. Com a conseqüència, hi ha qui, com J.M. Pujals, assegura que l'únic federalisme que podria funcionar és el federalisme simètric, aquell en què el pacte “lligui les parts ens els mateixos drets i en els mateixos deures” –i segons el qual cada part del conjunt renuncia a uns àmbits i a uns altres no.

Malgrat tot, però, la fórmula federal sempre seria preferible a la fórmula autonòmica, perquè, mentre en la primera les competències traspassades estan sota la titularitat única del territori federat, en la segona aquestes competències sempre són, com a mínim en última instància, de l'Estat.

---

<sup>61</sup> Vegeu SERRANO, I. *De la nació a l'estat*. Barcelona: Angle Editorial, 2013, p. 31-59.

<sup>62</sup> PUJALS, J. M. *Les noves fronteres de Catalunya. Identitat i Sobirania*. Barcelona: Columna Edicions, 1998, p. 107.

## b) El sistema confederal

A diferència del sistema anterior, el sistema confederal no es refereix a una forma de vertebració interna d'un Estat: es tracta d'una confederació d'estats. Així doncs, és un pacte d'unió entre estats independents que conserven la plenitud de la seva sobirania i que es regeixen per unes lleis comunes. Aquest govern comú normalment es forma per a objectius concrets com, per exemple, la defensa exterior o polítiques migratòries. Queda clar, amb el que s'ha dit, que per entrar a formar part d'una confederació d'estats cal ésser, primerament, un Estat independent; i que, així mateix, un cop dins d'aquesta, cada Estat manté la plenitud de la seva sobirania.

## c) Autodeterminació i independència

L'extensió màxima de la sobirania es troba en el principi d'autodeterminació dels pobles:

«L'autodeterminació és un exercici de poder sobirà. Quan el poble, en virtut de la seva sobirania, decideix sobre el seu destí, exerceix la potestat sobirania. Per tant, podríem definir l'autodeterminació com la sobirania en exercici.»<sup>63</sup>

El dret d'autodeterminació, per tant, seria un acte formal d'expressió de la sobirania –i, com a conseqüència, el nacionalisme constitueix un acte constant de sobirania i d'autodeterminació. Són molts els que, en aquest sentit, coincideixen a dir que l'autodeterminació és un dret permanent dels pobles. L'anomenat principi de les nacionalitats que van proposar els liberals romàntics del segle XIX, el qual afirmava que cada nació tenia dret a gaudir d'un Estat, s'inspirava en la idea que tots els pobles tenen dret a decidir sobre el seu propi destí. I és que, ¿com afirmar el contrari, si la realitat ens confirma que les nacions dominants bé en fan ús sobre les nacions dominades?<sup>64</sup> Sense el dret d'autodeterminació, en efecte, tot queda supeditat a un poder superior i aliè.

En política, sovint s'assimila l'autodeterminació a la independència. Jordi Llimona afirma que, estrictament, així és: que, quan es parla d'autodeterminació, es fa “referint-se a la facultat de decidir si s'accedeix o no a la independència, això és, si es dota el poble d'Estat o no”. Joan M. Pujals, tanmateix, és de la convicció que, malgrat allò que

---

<sup>63</sup> LLIMONA, J. *L'hora dels pobles*. Barcelona: Edicions 62, 1993, p. 94.

<sup>64</sup> Vegeu LLIMONA, J. *Op. Cit.*, p. 93-99.

pensi la gent, el terme d'autodeterminació és, avui dia, un concepte obert. És per aquest motiu que autodeterminació i independència no tenen perquè ésser conceptes sinònims. Pujals creu que l'autodeterminació és “l'expressió d'una voluntat de poder regir els propis destins”. No obstant això, però, diu que no sempre és possible fer un plantejament en termes absoluts, això és, en termes de creació d'un Estat. Com a conseqüència, afirma que l'autodeterminació és l'expressió d'una sobirania interior que es formalitza constantment i que, de fet, “és el principal motor d'afirmació dels pobles”.

### 4.3. La sobirania no exclusiva

La problematització de la sobirania exclusiva s'origina de l'observació del fet que la realitat és, avui dia, més plural que mai. Aquest fet innegable obliga a replantejar l'Estat i, com a conseqüència, obliga a replantejar també la sobirania<sup>65</sup>. Caldrà, doncs, trobar una articulació de la sobirania que respecti aquesta realitat diversa que presenta l'Estat. Per Joan M. Pujals, això significa que la concepció de l'Estat monolític i compacte, tancat en la seva sobirania, s'ha acabat. L'Estat ha d'ésser un Estat complex, format per uns sistemes d'articulació de la sobirania també complexos:

«Avui en dia no és possible de parlar dels estats com els únics i dipositaris de l'autoritat i del poder sobirà. Menys que mai, avui, es pot parlar de sobirania indivisible i d'estats-nació “indissolubles”. L'Estat-nació –l'Estat que s'ha volgut identificar amb una “nació” única de ciutadans– s'ha d'acostumar a concebre's en uns termes més ajustats a la realitat. I la realitat és que l'Estat, l'Estat considerat a ell mateix nació, ha deixat de ser el factor únic de la sobirania.»<sup>66</sup>

Així doncs, s'estan produint una sèrie de canvis en el marc de sobirania europea que han propiciat l'aparició de noves formes supragovernamentals: es tracta d'institucions de tipus cultural, professional, comercial... que duen a terme la seva activitat sobrepassant les fronteres estatals. Com a conseqüència, els estats perden l'exclusivitat de la sobirania que havien mantingut durant tants anys, tot compartint-la no només amb altres estats –com és el cas de la Unió Europea– sinó també amb parts de la seva pròpia societat. D'aquesta manera s'aconsegueix que la sobirania s'allunyi de la seva consideració clàssica unidireccional –això és, de dalt cap a baix, de l'Estat cap als ciutadans– i pugui començar a operar cada cop més de baix cap a dalt. Resumint, l'Estat perd sobirania i, consegüentment, les nacions i els ciutadans guanyen poder de participació. Aquest guany de poder de decisió i participació de les societats és vist per a Pujals com “un fet de maduresa i un fet de llibertat”. Tot i que no hi ha voluntat de substituir els Estats, tots aquests canvis constitueixen una clara reivindicació del paper del poble pel que fa a la sobirania. Així, actualment, totes aquelles sobiraniaes que es pensen d'esquena a la realitat no són, en cap cas, viables. És necessari que les diferents

---

<sup>65</sup> Vegeu PUJALS, J. M. *Op. cit.*, capítol 14.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 135.



sobiranes esdevinguin compatibles entre elles, perquè la sobirana ja no és quelcom que pertanyi només als estats, sinó que és una potestat també dels pobles.

Amb tot, aquest nou plantejament dels Estats i de la sobirania en el qual la societat guanya terreny pel que fa al poder de decisió en el marc sobirà, obliga a tenir en compte altres factors de sobirania –a part de la sobirania de l'Estat. Alguns d'aquests factors són, per exemple, els que provenen dels drets històrics i/o de fets lingüístics i culturals, els quals constitueixen noves classes de sobirania: la sobirania que podem anomenar "de les identitats". Pujals creu que, si bé fins ara sempre s'ha donat prioritat a la sobirania estatal, a partir d'aquest moment –i tenint en compte tots els canvis que estan succeint– es parlarà, cada cop més, de sobirania de la identitat.

«Les identitats nacionals, totes les identitats nacionals, són sobiranes. Ho són de fet encara que no ho siguin de dret. És en virtut d'aquesta afirmació que reclamem una participació activa en un procés de suma d'esforços com el que els europeus estem duent a terme. I que capgira la tendència a la concentració de la sobirania en l'Estat-nació tal com l'hem conegut en els últims segles. Ens trobem en un moment de gran transcendència històrica. I volem participar-hi plenament, des de la nostra sobirania. Des de la nostra idea de sobirania: des del nostre propi patrimoni conceptual.»<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 144-145.

## 5.

### CONCLUSIONS

Si bé és cert que abans d'acotar definitivament des d'on i fins a on abraçaria el treball han passat força mesos i alguns maldecaps, el resultat final ha resultat ésser fidel a la idea inicial, i haver-ho pogut fer d'aquesta manera és quelcom que enorgulleix i que, indiscutiblement, no hauria estat possible d'aconseguir sense l'ajuda de l'atent i pacient tutor.

El procés d'elaboració del treball ha ratificat allò que ja es temia abans d'endinsar-s'hi: que la bibliografia sobre la qüestió tractada és exageradament extensa –sobretot pel que fa al concepte de nació– i que, com a conseqüència, el contingut que aquí s'exposa constitueix només un grapat de notes bàsiques sobre els conceptes de nació i sobirania.

Pel que fa al concepte de nació, ha quedat palès que, malgrat els nombrosos intents de fixar una definició universal del concepte –i es diu universal en el sentit que sigui vàlida per a tothom i en tot moment–, avui dia encara no ha estat possible. És per aquest motiu que el treball ha recollit les diverses respostes que s'hi han donat al llarg de la història. Aquestes respostes, que estan formulades tenint en compte l'ontologia de les nacions, han quedat agrupades en dos grups. El primer grup, l'origen del qual s'ha situat en la teoria del “Volkgeist” de Herder, descriu la nació com una entitat de caràcter extensional. S'ha vist que l'assumpció d'aquesta teoria comporta l'afirmació de l'existència de les nacions amb independència del reconeixement dels éssers humans i també compromet amb la perennitat i antiguitat d'aquesta. S'ha dit que, a casa nostra, aquest corrent filosòfic va ésser conreat per Enric Prat de la Riba, en el seu essencialisme historicista, que es troba fonamentalment a l'obra *La Nacionalitat Catalana*. El segon grup, per la seva banda, amb el seu origen en la metàfora d'Ernest Renan “un plébiscite de tous les jours”, afirma que la nació és una entitat de caràcter intensional, això és, que existeix només en la mesura que una gran part de la gent hi creu. Aquest fet obligava a defensar que les nacions són quelcom que, de la mateixa manera que van començar, s'acabaran el dia que el poble deixi de creure-hi –és a dir, perdi la seva voluntat de seguir unit. S'ha exposat que Renan remarca la importància

d'elements com la dinastia, la llengua, la religió o la geografia, però que assegura que cap d'aquestes característiques és condició suficient per afirmar l'existència d'una nació. Per aquets motiu, descriu la nació com un principi espiritual, una ànima, que s'origina a partir de les gestes passades, del patiment i de la felicitat col·lectiva, dels esforços, dels objectius futurs... i, el més important, del consentiment i del desig del poble per continuar una vida en comú. S'ha declarat també que Rovira i Virgili, en *El principi de les nacionalitats*, expressa una idea molt semblant en la seva tesi voluntarista de la nació.

A continuació s'ha abordat un altre aspecte que està també en el debat sobre el concepte de nació: es tracta de la discussió sobre si la nació és un mite o una realitat. L'origen d'aquesta discussió s'ha identificat a la caracterització de la nació com a una entitat intensional i, concretament, al seu element subjectiu: el “plebiscit diari” de Renan i la “voluntat” o “consciència nacional” de Rovira i Virgili. Pels antinacionalistes, afirmar que les nacions són una creença de col·lectivitat, una creença d'un grup majoritari de gent, els sembla defensar una teoria sense cap mena de sentit. És per aquest motiu que els seus seguidors, com Fernando Savater, defensen que les nacions són, simplement, un mite. No obstant això, però, s'ha demostrat que, lluny d'allò que afirmen els antinacionalistes, reconèixer el caràcter intensional de les nacions no implica necessàriament haver d'afirmar que siguin quelcom fictici. A més a més, s'ha vist que el problema principal el tenen els antinacionalistes, perquè negant el caràcter intensional de les nacions han de buscar una explicació per totes aquelles coses de la realitat social que són també intensionals –com, per exemple, l'amistat o l'amor.

L'íntima relació entre la nació i la llengua és quelcom que s'ha anat trobant en varis autors. De fet, fins i tot s'han trobat casos d'autors que, tot i descriure la nació amb característiques contràries, convergeixen en el fet que, d'entre els seus elements objectius –com són la història, la geografia, el Dret, la religió, la raça, etc.–, la llengua és el més important per la persistència de la nació. El motiu, tal com s'ha dit, rau en el paper del llenguatge pel que fa a la configuració de la nostra realitat mental, cultural i social. Per tal d'argumentar-ho, s'ha exposat breument la teoria wittgensteniana sobre la relació entre el llenguatge i el món. Tot això ha conduït a afirmar que, si bé parlar una mateixa llengua no implica necessàriament veure el món exactament d'una mateixa manera, sí que delimita un marc conceptual amb referències compartides. Tenint això en compte, s'ha dit, no és d'estranyar la preocupació que mostren generalment les nacions

per a preservar la seva llengua pròpia. Al final de tot, però, s'ha enunciat també l'existència d'una crítica recent a aquest argument, la qual s'hi refereix com "l'argument de la cosmovisió".

En el darrer apartat dedicat al concepte de nació s'ha tractat el tema de la identificació nacional. D'entrada s'ha apuntat la dificultat que presenta abordar el tema de la identitat, ja no només la col·lectiva –és a dir, la nacional–, sinó també la identitat personal. És per aquest motiu que, seguidament, s'ha dut a terme una petita explicació sobre la identitat personal, on s'ha demostrat que no és una qualitat estàtica sinó que és sempre inacabada i es va fent a mesura que avança el temps –i és per aquest motiu que una definició essencialista no seria mai útil. Així, la identitat ha passat a pensar-se en termes d'identificació: s'identifica sempre la mateixa persona al llarg dels anys quan és possible establir una relació de continuïtat dels seus records, compromisos, etc. Fent un pas cap a la identificació col·lectiva, s'ha proferit que la gran diversitat que engloben les societats democràtiques actuals obliga a pensar també la identitat col·lectiva com a identificació –perquè és impossible trobar una característica essencial compartida per tots els membres d'una mateixa nació. Per tot això, s'ha explicat que la nació ha d'ésser entesa en termes d'identificació dels seus membres. Finalment, s'ha tancat l'apartat destacant la funció de la identificació col·lectiva com a generadora d'un cert sentiment de dignitat, orgull i pertinença.

Referent al concepte de sobirania, primer de tot s'ha exposat una definició de la sobirania tenint en compte els seus antecedents, el seu contingut i la seva titularitat. Com que la sobirania presenta una gran força simbòlica que només pot ésser entesa des de l'evolució històrica del concepte, allò que s'ha fet ha estat repassar què se n'ha anat dient al llarg dels anys. Amb això s'ha vist que, mentre el contingut de la sobirania, inspirat en dos formulacions clàssiques –a saber, la de Jean Bodin i la de Thomas Hobbes–, fa anys que s'entén com el poder absolut i perpetu per poder legislar sense limitacions, pel que fa a la seva titularitat, tanmateix, encara avui dia està a debat. És per aquest motiu que s'han esbossat les diferents teories sobre qui és el titular de la sobirania. Mentre Locke assenyalava al Parlament, Rousseau parlava del conjunt de la comunitat, Sieyès elaborava una crítica de la sobirania tot afirmant la preeminència de la Constitució i la Restauració espanyola del segle XIX proposava la idea de la Constitució interna –això és, sobirania compartida entre les Corts i el rei. Finalment, al

llarg del segle XX, el constitucionalisme democràtic donava la titularitat de la sobirania al poble. Malgrat tots els intents, però, s'ha assenyalat que fins i tot la concepció més moderna presenta problemes importants.

Havent parlat sobre el concepte, s'ha procedit a explicar el resultat de l'aplicació de la sobirania, en més o menys extensió, a la nació. D'aquí n'han sorgit tres organitzacions polítiques diferents: el sistema federal, el sistema confederal i l'Estat independent. El sistema federal, del qual se'n troben diferents tipus, s'ha definit com un pacte caracteritzat per la dispersió del poder en diversos nivells en què existeix una combinació d'unes institucions comunes amb l'autogovern de les unitats regionals. Malgrat dir que el federalisme pensa des d'un punt de vista central –això és, considerant les parts des de la unitat–, s'ha demostrat que sempre serà preferible al sistema autonòmic. El sistema confederal, al seu torn, és un pacte d'unió entre estats independents que mantenen la seva sobirania i que generalment es dóna per assolir uns objectius concrets. Finalment, la independència s'ha descrit com l'extensió màxima de la sobirania. En aquest punt s'ha parlat de dret d'autodeterminació i s'ha defensat que decidir el futur d'una nació és un dret permanent dels pobles. Així mateix, s'ha vist que parlar d'autodeterminació no sempre implica parlar d'independència, perquè a vegades no és possible assolir el grau absolut de sobirania.

Ja per acabar, en el darrer apartat del present treball s'ha destacat la no exclusivitat de la sobirania. La raó s'ha situat en l'observació del fet que la realitat és, avui més que mai, plural. Aquest fet, juntament amb la progressiva aparició de noves formes supragovernamentals –institucions culturals o professionals que operen sobrepasant els límits estatals–, ha comportat un replantejament de l'Estat i de la sobirania. L'objectiu és, doncs, trobar una nova articulació de la sobirania que respecti tots aquests canvis que estan succeint i que, tant si es vol com si no, resten poder a l'Estat per donar-lo, cada vegada més, al gruix de la societat. Tots aquests motius han portat a valorar altres factors de la sobirania a part de la que resideix en l'Estat. Es tracta de factors com els drets històrics i/o els fets lingüístics i culturals. És a partir d'aquests factors que s'origina una nova forma de sobirania: la sobirania “de les identitats”.

## 6.

### BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2000.
- ARGEMÍ, A. *Sobirania o submissió. Pobles i nacions sense estat*. Catalunya: Editorial Mediterrània, 1993.
- BODIN, J. *Les six livres de la République*. París: Fayard, 1986
- CASTIÑEIRA, A. "Patologies de la identitat: persones i nacions". *Europa de les Nacions* 61, editada pel CIEMEN (2006).
- DEFEZ, A. *Realisme i nació (Un assaig de filosofia impura)*. València: Edicions Tres i Quatre, 2009.
- DESMOULINS, C. *La France Libre*. Universitat de Gant: 1789. Digitalitzat l'octubre de 2008. Disponible a:  
[http://books.google.es/books?id=Wk4VAAAAQAAJ&hl=ca&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.es/books?id=Wk4VAAAAQAAJ&hl=ca&source=gbs_navlinks_s)
- FERRATER MORA, J. *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*. Barcelona: Edicions 62, 1980.
- FERRÉ I TRILL, X. *De la nació cultural a la nació política. La ideologia nacional d'Antoni Rovira i Virgili*. Barcelona: Editorial Afers, 2005.
- FICHTE, J. G. *Discursos a la nación alemana (1807-1808)*. Estudio preliminar y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis A. Costa. Madrid: Editorial Tecnos, 1988.
- FOSSAS, E. *Les transformacions de la sobirania i el futur polític de Catalunya*. Barcelona: Proa, Temes Contemporanis, 2000.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HROCH, M. *La naturalesa de la nació*. Traducció a cura de M. Àngels Giménez i Carmen Campello. València: Editorial Afers, Universitat de València, 2001.

- KANT, I. *Crítica de la Raó Pura. Què és Il·lustració?* Traducció a cura de Joan B. Linares. València: Editorial Universitat de València, 1993. Disponible a: [https://books.google.es/books?id=1-4FS9JramIC&dq=Qu%C3%A8+%C3%A9s+la+il%C2%B7lustraci%C3%B3&hl=ca&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.es/books?id=1-4FS9JramIC&dq=Qu%C3%A8+%C3%A9s+la+il%C2%B7lustraci%C3%B3&hl=ca&source=gbs_navlinks_s)
- LOCKE, J. *Assaig sobre el Govern Civil precedit de la Carta sobre la Tolerància*. Traducció a cura de Jaume Medina i Joan Sellent. Barcelona: Editorial Laia, Textos filosòfics, 1983.
- LLIMONA, J. *L'hora dels pobles*. Barcelona: Edicions 62, 1993.
- MARSAL, J.F.; MERCADÉ, F.; HERNÁNDEZ, F.; OLTRA, B. *La nació com a problema. Tesis sobre el cas català*. Barcelona: Edicions 62, 1979.
- MAYOS, G. *La Il·lustració*. Barcelona: Editorial UOC, 2006. Disponible a: [https://books.google.es/books?id=rOxLJxU06kC&hl=ca&source=gbs\\_navlinks\\_s](https://books.google.es/books?id=rOxLJxU06kC&hl=ca&source=gbs_navlinks_s)
- MIRA, J.F. *Crítica de la nació pura*. València: Edicions Tres i Quatre, 1984.
- NOGUÉ I FONT, J. *Els nacionalismes i el territori*. Barcelona: El llamp, 1991.
- PRAT DE LA RIBA, E. *La Nacionalitat Catalana*. Barcelona: Edicions 62, 1978.
- *Nacionalisme*. Enciclopèdia Catalana, Volum VI. Barcelona: Editorial Catalana, 1918.
- PUJALS, J. M. *Les noves fronteres de Catalunya. Identitat i Sobirania*. Barcelona: Columna Edicions, 1998.
- RENAN, E. *Qu'est-ce qu'une nation? (Conférence prononcée le 11 mars 1882 à la Sorbonne)*, 1882. Edició electrònica a cura de Jean-Marie Tremblay. Canadà: Les Classiques des sciences sociales. Digitalitzat l'octubre de 2010. Disponible a: [http://classiques.uqac.ca/classiques/renan\\_ernest/qu\\_est\\_ce\\_une\\_nation/renan\\_qu\\_est\\_ce\\_une\\_nation.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/renan_ernest/qu_est_ce_une_nation/renan_qu_est_ce_une_nation.pdf)
- ROVIRA I VIRGILI, A. *Nacionalisme i Federalisme*. Barcelona: Edicions 62, 1982.
- SAVATER, F. *Contra las patrias*. Barcelona: Tusquets Editores, 1996.

- SERRANO, I. *De la nació a l'estat*. Barcelona: Angle Editorial, 2013.
- TERRICABRAS, J-M. *Raons i tòpics. Catalanisme i anticatalanisme*. Barcelona: Edicions La Campana, 2001.
- TRUETA, J. *L'esperit de Catalunya*. Barcelona: Editorial Selecta, 1977.
- VERGÉS GIFRA, J. *La nació necessària: llengua, secessió i democràcia*. Barcelona: Angle Editorial, 2014.
- VICENS I VIVES, J. *Notícia de Catalunya. Nosaltres els catalans*. Barcelona: Editorial Vicens Vives, 2010.
- VON HUMBOLDT, W. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Traducció i pròleg a cura d' Ana Agud. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducció a cura de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997.
- *Investigacions Filosòfiques*. Traducció a cura de Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Edicions 62, 1997.

### **Webgrafia**

<http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/hist-paris-1789.html>