

Edgar Illas

La universitat medieval-global



Lliçó inaugural de la Facultat de Lletres

2024-2025

Universitat de Girona

La universitat medieval-global

Facultat de Lletres Universitat de Girona

Lliçó inaugural — Curs 2024 / 2025

La universitat medieval-global

Edgar Illas

Conferència pronunciada el dia 24 d'octubre de 2024
a la sala de graus de la Facultat de Lletres
de la Universitat de Girona

Pròleg d'Àngel Quintana
Presentació de Mita Casacuberta



**Documenta
Universitaria**

CIP 378 ILL

Illas, Edgar, 1975- autor

La Universitat medieval-global : conferència
pronunciada el dia 24 d'octubre de 2024 a la sala
de graus de la Facultat de Lletres de la Universitat
de Girona / Edgar Illas ; pròleg d'Àngel Quintana ;
presentació de Mita Casacuberta. – Girona : Deganat
de la Facultat de Lletres de la UdG : Documenta
Universitaria, desembre de 2024. – 1 recurs electrònic
(49 pàgines)

Descripció del recurs: 18 desembre 2024

ISBN 978-84-9984-698-9 (Documenta Universitaria).

ISBN 978-84-8458-707-1 (Edicions UdG)

I. Quintana, Àngel, 1960- escriptor d'un pròleg II. Casacuberta,
Margarida, 1964- escriptor de contingut textual suplementari
III. Universitat de Girona. Facultat de Lletres, institució d'acollida
IV. Universitat de Girona. Facultat de Lletres. Deganat
1. Discursos universitaris – Universitat de Girona 2. Globalització
(Economia) 3. Universitats 4. Guerra 5. Humanitats
6. Catalunya – Història – 476-1492, Edat mitjana 7. Llibres electrònics

CIP 378 ILL

Revisió del text original: Manel Peris Grau

Edició: Deganat de la Facultat de Lletres de la UdG

© dels textos: els seus autors

© de l'edició: Universitat de Girona

© de l'edició: Documenta Universitaria

Disseny cobertes i interior: Documenta Universitaria

ISBN

978-84-8458-707-1 – Universitat de Girona - Oficina Edicions UdG

978-84-9984-698-9 – Documenta Universitaria

DOI: 10.33115/b/9788499846989

Girona, desembre de 2024



Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència Creative Commons de tipus Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.4.0. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font, que no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>

Pròleg

Àngel Quintana, degà

Benvolgudes, benvolguts,

El cap de setmana passat va representar-se dins el festival «Temporada Alta» una obra en francès titulada *Dans la mesure de l'impossible*, dirigida pel dramaturg portuguès Tiago Rodrigues. L'obra recollia múltiples experiències de gent que treballa en el voluntariat a les guerres i les tragèdies humanitàries. Parlava de gent que ha abandonat el món d'allò que és possible per anar cap al territori de l'impossible, on la lògica ha deixat de ser un instrument per situar-nos.

A l'obra, quatre actors començaven preguntant-se quin sentit té el fet de portar al teatre les experiències viscudes per gent que ha viscut en el territori de l'impossible, allà on regna el caos, on la deshumanització es troba arreu i on els qui treballen es troben subjectes a prendre decisions que no són agradables. A prendre unes decisions en què a vegades es posa en joc la vida dels altres. Fa uns quants dies que penso en aquesta obra que ens parla d'històries que veiem a les notícies, però que ho fa des de l'experiència personal de qui sap que el que es viu forma part del que és inexplicable, d'allò que difícilment es pot transmetre si no s'ha viscut mai en els límits. L'obra ens parlava de la cara més fosca de la humanitat, d'aquella cara que des de fa un any trobem reflectida en la crueltat amb què es bombardeja la Franja de Gaza, en la por amb què des de fa uns anys viu el poble ucraïnès envaït per Rússia o en altres conflictes que no atrauen els periodistes i que s'obliden, com el Iemen o Síria.

La deshumanització creixent del nostre món va acompanyada d'una política de rebuig cap a l'altre, cap als nou vinguts i cap a les polítiques immigratòries. Una política que dona vots a la ultradreta i que es troba alimentada per un populisme que difon la idea que són els de fora els qui ens prenen els nostres drets i ataquen les nostres formes de viure. Aquest populisme sol estar acompanyat per una clara desconfiança cap a la política, a la qual s'acusa de no

trobar solucions, de crear decepcions o desil·lusions. En el segle XVI, Michel de Montaigne ja parlava de la desafecció política quan deia: «Les nostres estructures públiques són plenes d'imperfecions, però no hi ha res d'inútil, fins i tot pot ser útil la mateixa inutilitat».

En aquest temps de deshumanització i desafecció, què pot fer una facultat de Lletres per generar il·lusió? Vam començar aquesta nova dècada enfrontant-nos a una pandèmia que va servir per qüestionar-nos coses sobre els límits de la nostra llibertat i sobre els efectes que certes polítiques de restriccions públiques tenien en àmbits clau com la sanitat i l'educació. Es va imposar la idea que podíem continuar fent universitat a distància, connectats a les pantalles. En els darrers anys ens hem trobat davant unes aules amb un alumnat que ha normalitzat l'absentisme i que mostra una clara desafecció pels estudis. Els resultats del recent informe PISA en educació revelen que alguna cosa endèmica falla en el nostre sistema i demostra que alguna cosa s'ha fet malament, no només als instituts sinó també a la universitat. No voldria establir cap diagnòstic sobre la universitat actual. Només voldria reflexionar en veu alta sobre com la utopia tecnològica, que tant ens ha enlluernat, potser en lloc de portar-nos cap a un cert alliberament dels costums ha modificat coses tan fonamentals com l'atenció i la percepció del món, o ens ha portat cap a un món en el qual s'ha subestimat el saber, ja que algú ha pensat que la

memòria del món no es troba als llibres, ni en els arxius i biblioteques, sinó als nostres ordinadors.

La universitat ha canviat els darrers quatre anys i canviarà molt més, però tots plegats hem de convertir aquesta Facultat i les humanitats en un espai de resistència. En els anys vinents es transformaran moltes coses, hi haurà altres professors, es discutiran noves metodologies docents, es proposaran nous plans d'estudis, hi haurà un nou alumnat que posarà en evidència els nous problemes de la societat. Probablement, es crearan noves teories i s'obriran nous debats. S'ensenyaran coses noves i es recuperaran moltes de velles. Es continuarà parlant de la crisi de les humanitats i es tornaran a buscar respostes a uns problemes que mai trobem. Però m'agradaria deixar constància que els qui continuem tindrem molt clar que tenim el privilegi d'estar en un espai de resistència i que aquesta resistència l'hem de dur a terme sense condicions, per continuar transmetent els valors d'un llegat que configura l'essència de les humanitats.

Aquest any la lliçó inaugural es titula *La universitat medieval-global* i la imparteix Edgar Illas, a qui voldria agrair l'esforç d'estar avui entre nosaltres. Illas és catedràtic i director del programa d'estudis catalans del Departament d'Espanyol i Portuguès de la Universitat d'Indiana. Estic segur que rere l'enigmàtic títol que ens proposa ens parlarà de la funció que pot tenir aquesta vella institució universitària

en un món globalitzat marcat per la deshumanització i la desafecció política. Els seus pensaments poden ajudar-nos a aclarir les moltes qüestions que, com a professors, ens estem plantejant sobre la funció de la nostra institució i la seva resistència davant els poders fàctics i dogmàtics. I ens pot ajudar també a entendre una mica millor que estimar la universitat implica estimar el saber i que estimar el saber ens permet ser capaços de llançar una mirada crítica cap als models que perverteixen el nostre coneixement. Una mirada que serveixi per tornar a portar una mica d'humanitat a aquest món global cada cop més deshumanitzat.

Moltes gràcies i benvinguts al nou curs acadèmic 2024-2025.

Presentació

Mita Casacuberta

Bon dia a tothom. Tinc el plaer i l'honor de presentar Edgar Illas, la persona a qui el deganat de la nostra Facultat ha encarregat enguany la conferència inaugural del curs 2024-25.

Primer de tot, deixeu-me dir que Edgar Illas és d'Olot (hi va néixer el 1975), que va estudiar Teoria de la Literatura i Literatura Comparada a la Universitat Autònoma de Barcelona, on es va llicenciar el 1999. Al cap de vuit anys, el 2007, es doctorava al Departament d'Estudis

Romànics de Duke University i començava la seva carrera com a professor i investigador al Departament d'Espanyol i Portuguès de la Universitat de Bloomington, Indiana, als Estats Units. En aquests moments és catedràtic i director del Programa d'Estudis Catalans d'aquesta mateixa universitat, des d'on acaba d'arribar expressament per a la conferència d'avui. Gràcies, Edgar, per acompanyar-nos en aquest acte inaugural, que pretén servir de mirall i guia als interessos acadèmics de la nostra Facultat, una Facultat de Lletres que pretén, amb la salvaguarda dels coneixements i específics de les Humanitats, contribuir a la reflexió sobre la contemporaneïtat des dels Estudis Culturals, que és on Edgar Illas ha situat la seva recerca acadèmica.

Com ell mateix explica, dues línies d'investigació guien la recerca d'Edgar Illas. En primer lloc, el seu camp d'especialització és la cultura catalana moderna i contemporània. El seu primer llibre, *Thinking Barcelona: Ideologies of a Global City* (Liverpool UP, 2012), examina les transformacions simbòliques i materials que van redefinir Barcelona durant la dècada de 1980, en el context de la preparació dels Jocs Olímpics de 1992. Partint de la base que els Jocs Olímpics van ser dels primers megaesdeveniments globals que van celebrar la unió neoliberal del capitalisme i la democràcia, el llibre explora (i denuncia) com la renovació cultural i urbana de Barcelona va contribuir a definir les ideologies de l'ordre mundial post-1989. La publicació en

català d'aquesta monografia, amb el títol *Pensar Barcelona: Ideologies d'una ciutat global* (Apostroph) va aparèixer el 2019 traduït per l'estimat Josep Miquel Sobrer, professor a Bloomington Indiana, fa poc desaparegut. Edgar Illas també ha escrit diversos articles sobre literatura, sobre arquitectura i sobre política catalanes contemporànies, amb especial atenció a l'emergència de l'independentisme català com a moviment de transformació social i política. Aprofito l'avinencesa per agrair a Edgar Illas el suport constant que durant aquests anys ha fet als projectes de recerca sobre «Literatura i corrents territorials» i la seva col·laboració en una de les jornades organitzades per la Càtedra Víctor Català d'estudis sobre el Modernisme a propòsit de la «novel·la muntanyenca», un text que va sortir publicat amb el títol «La muntanya catalana: del pairalisme a l'antropocè» (*La Lectora*, 2021).

En segon lloc, els interessos de recerca d'Edgar Illas també se situen en la Teoria política, el Marxisme, els Estudis globals i la Teoria de la guerra. L'objectiu central de la seva recerca en aquest àmbit, per definició transdisciplinari, és proporcionar eines teòriques per entendre les formes contemporànies de la política que sorgeixen fora dels espais reconeguts dels estats, els partits, les institucions civils o els moviments socials. Aquesta exploració de la productivitat de la vida política també pretén detectar els aspectes més estructurals de l'ontologia del present. En aquest sentit, ha

escrit dues reflexions sobre les nocions de «supervivència» i «guerra», i actualment treballa el tema de l'elusibilitat del «poder» com a categoria política i ontològica.

Així, el seu segon llibre *The Survival Regime: Global War and the Political* (Routledge, 2020), teoritza la «supervivència» com la lògica política de la fusió entre la guerra global i el mercat mundial. D'aquesta manera, la hipòtesi del llibre va més enllà de la idea que lluitar per la vida és el nou contingut de la política. Per a Illas, la globalització de la guerra i el capital comporta una inestabilitat permanent que obliga la vida política a lluitar per la seva pròpia existència en forma d'intervenció constant. El règim de supervivència ja no correspon a la biopolítica de l'estat modern ni a la supervivència neoliberal del més apte, sinó que defineix un tipus de governabilitat de grau zero en què els conjunts de cossos entren en conflicte alhora que produeixen formes de vida positives. I ho fa a través d'un diàleg crític amb pensadors contemporanis com Carlo Galli, Michael Hardt i Antonio Negri, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Jacques Derrida i Carl Schmitt, entre molts altres.

Amb el tercer i darrer llibre, *The Magma of War: An Ontology of the Global* (Routledge, 2024), Edgar Illas es proposa teoritzar sobre la complexa relació entre el conflicte i la política en la globalització. Parteix de la premissa que l'ordre global ha generat l'estat d'inestabilitat crònica, des

de les guerres a l'Orient Mitjà i Rússia/Ucraïna fins a la narcoviolència mexicana, des de l'apoderament de terres neocolonials al Sud global fins a les crisis racials, frontereres, sanitàries i climàtiques a tot el planeta. Més que seguir una anàlisi sociològica o històrica, pretén explorar el nivell ontològic d'un sistema global basat paradoxalment en l'autodestrucció constant. Illas descriu les teories filosòfiques anteriors —des d'Heràclit fins a Gilles Deleuze— per mostrar l'evolució històrica de la guerra com a força ontològica. En segon lloc, explora la figura geològica del magma per teoritzar un possible «nomos» de desordre global. D'aquesta manera, mentre que a la dècada de 1990 Zygmunt Bauman va definir la globalització com un procés de liquació de les institucions modernes, la barreja canviant d'aire, sòlid i líquid de magma ens pot ajudar a representar els canvis multidireccionals entre violència i ordre, així com les contradiccions internes de l'ontologia immanent del món global.

Al costat de la recerca i l'escriptura acadèmica, Edgar Illas és també narrador i autor de dues novel·les i un llibre de contes: una primera novel·la, *El gel de bany sobre l'esponja* (Columna, 2003); *Ball de Bastons* (Galerada, 2014), una obra situada a la Garrotxa que vol retratar el nou món rural construït a partir de la indústria del turisme, del paisatge o de la carn de porc, que, si bé mostra un país devastat pel capitalisme financer, també vol mantenir oberta la

possibilitat d'una força tel·lúrica que arrela la gent a la terra; i *Treure's la feina de sobre* (Sidillà, 2018), un retaule de personatges «ruïnosos», antiherois i supervivents en un món tancat —un espai lingüístic que situa el lector a Olot i la Garrotxa— que els empresona.

És evident que Edgar Illas, més que no pas treure's la feina de sobre, el que fa és assumir-la i responsabilitzar-se'n, coherent amb la funció social de l'escriptor i del professorat universitari. Per això, la seva conferència aborda la situació de la universitat com a institució en el món d'avui. Per dir-ho amb les seves mateixes paraules:

«A *La universitat medieval-global* proposo de fer una sèrie de reflexions teòriques sobre la universitat amb relació a dues realitats: la globalització i el present i passat històrics de Catalunya. Els temes tractats són la relació entre les humanitats i l'estat; la guerra global causada per la fusió d'estat i mercat; les formes de vida i de treball positives que sorgeixen en aquesta situació de conflicte nacional i global; i, finalment, el passat medieval català com a marc de referència des d'on repensar el present.»

La universitat medieval-global

Edgar Illas Arau, teòric crític

És un gran honor i un plaer poder fer aquesta lliçó inaugural de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona per al curs 2024-2025. Agraïxo la invitació al degà, el professor Àngel Quintana, i també a la resta d'autoritats acadèmiques. I moltes gràcies a la professora Margarida Casacuberta per la seva magnífica presentació que no em mereixo. M'agradaria aprofitar la vostra generositat per fer una sèrie de reflexions teòriques sobre la universitat i, concretament, sobre la universitat en relació amb dues realitats: d'una banda, la globalització i, de l'altra, el

present i el passat històrics de Catalunya. Com ja es pot intuir amb el títol, la meua intenció és entendre els reptes de la universitat al món global tot obrint una via de connexió amb l'edat mitjana. Parlaré dels següents temes: el rol de les humanitats a la universitat; la seva relació problemàtica amb l'Estat; la fusió de l'Estat i el mercat en la globalització; la guerra permanent que genera aquesta fusió; la forma d'aquesta guerra en el nostre context, que és el conflicte nacional amb Espanya; les formes de vida i de treball positives que, tanmateix, sorgeixen en aquesta situació de conflicte nacional i global; i, finalment, el passat medieval català com a marc de referència des d'on repensar el present.

D'entrada, la primera obligació de la lliçó inaugural d'una facultat de lletres és parlar del valor de les humanitats. Aquest ritual performatiu i de valorització del nostre gremi serveix per recalcar que les humanitats són l'expressió màxima de l'esperit il·lustrat de la universitat. És a dir, les humanitats són una forma de coneixement desinteressat que no busca la utilitat ni l'aplicabilitat d'allò que s'ensenya sinó la capacitat formativa del coneixement mateix. En una universitat assetjada per la burocràcia, les urgències laborals i, en general, la raó instrumental, les humanitats representen l'essència més elevada de la institució, que és formar subjectes autònoms, cultes, crítics i lliures.

Això és indiscutiblement cert. Una universitat només constituïda a base d'interessos i d'objectius pràctics no seria una universitat; seria una escola professional o la secció de recerca i desenvolupament d'una empresa. La universitat, és clar, també té aquestes funcions instrumentals i inclou tota mena d'investigacions destinades a desenvolupar la producció de mercaderies, tecnologies i serveis. De fet, molts components de les facultats de lletres també obeeixen a aquesta lògica de producció, especialment en una economia del coneixement en què la creativitat, el màrqueting, la comunicació, els afectes i les capacitats subjectives tenen una aplicabilitat directa.

A més, a banda d'aquests usos pràctics, les facultats de lletres també són espais determinats per interessos personals. Com retrata magistralment Borja Bagunyà a la novel·la *Els angles morts*, les lluites de poder i les maniobres fosques tenallen les nostres facultats —sobretot, ai las, a l'hora d'assignar els concursos per les noves places!—. I és que, efectivament, la gran virtut de les humanitats —la identificació entre el treball i la mateixa formació subjectiva— també és l'origen del seu gran defecte: que tot el que s'hi fa és necessàriament personal. Aquesta identificació entre productor i producte comporta l'explotació d'un mateix i, per tant, és com si la lluita de classes irreductible entre el treball i el capital es dugués a terme a dins nostre i, a sobre, acabés produint valors intangibles difícils de

monetitzar. L'angoixa i la mala bava endèmiques als nostres departaments es poden entendre com a efectes d'aquesta autoexplotació i alhora com a mecanismes amb què compensem els pocs diners i el poc poder que genera una producció que justament no té la intenció de ser lucrativa. Per dir-ho ras i curt, la professió ens obliga a ser pobres i d'aquí venen les hòsties.

Malgrat aquestes limitacions, la missió de les humanitats és cultivar el coneixement que no obeeix mers interessos pràctics; és a dir, són l'espai en què el llenguatge pot deixar de ser una simple eina de comunicació i començar a reflexionar sobre el seu mateix acte de dir-se a si mateix; són el moment, com diu Heidegger, de «sentir com el llenguatge parla» (411).¹ A través de les humanitats, la universitat transforma el món en un lloc de contemplació abnegada. Aquesta és una tasca directament ontològica, o sigui, que ens permet donar voltes a la idea més fonamental de totes: la premissa de Parmènides que enuncia que l'ésser és i el no-ésser no és. Aquesta dimensió metafísicohumanística, doncs, eleva la universitat per sobre de les seves pròpies disciplines acadèmiques. Les humanitats, en altres paraules, són el moment d'universalització que fa que el tot universitari sigui més gran que el conjunt de les seves parts. Cap

1 Totes les traduccions són meves.

altra institució no té aquesta condició universal. No és una exageració dir que la funció universalitzadora de les lletres fa que la universitat sigui la millor institució que han creat els humans. La universitat constitueix l'esforç col·lectiu per llegir la ment de Déu.

Però, tornant a tocar de peus a terra, fem la pregunta planiana: tot això de llegir la ment de Déu, qui ho paga? O sigui: aquí qui mana? Qui diu què s'ha de fer i què no es pot fer a la universitat? La resposta ràpida que ens ve al cap és dir: l'Estat. Ho determinen els governs, els partits, els ministeris, les conselleries. Ara bé, és cert això? És cert que manen qui ens pensem que mana o que paga qui ens pensem que paga? No es tracta de preguntar-se sobre els procediments organitzatius i legals de la cosa pública, que són tan complexos que es difuminen en infinites microdecisions i inèrcies operatives, creant aquesta sensació que tenim habitualment que és que no hi ha ningú que mani ni que es responsabilitzi de cap decisió. Es tracta més aviat de qüestionar-nos la nostra autopercepció i preguntar-nos: I si la nostra dificultat per saber qui mana és causada per les nostres pròpies ganes de creure que hi ha algú manant? I si la nostra desorientació és un símptoma de la nostra obediència espontània o el que un dels primers pensadors de l'estat modern, Étienne de La Boétie, va anomenar el 1549 «la servitud voluntària» dels subjectes?

En aquest punt és on les humanitats esdevenen perillosament ideològiques en la mesura que serveixen per sublimar l'impuls d'obediència amb què ens sotmetem a l'Estat. El lema d'aquesta ideologia és que les humanitats han de ser una cosa pública per oposar-se al mercat, que és l'àmbit de l'interès i la instrumentalització. En altres paraules, si el capitalisme es basa en la privatització del coneixement, l'única garantia per poder accedir a la universalitat de les humanitats és incorporant-les a l'àmbit públic. Protegint la cultura dels interessos del mercat, doncs, l'Estat obté una font important de legitimació de si mateix.

Actualment, aquesta unió legitimadora entre cultura i Estat ens confronta amb dos problemes principals: l'un, que no assumeix els canvis de la relació entre l'Estat i el mercat en la globalització, i l'altre, que, en el nostre cas, el control de l'Estat des de Madrid ens col·loca en la posició dolorosa que, com més defensem la cultura pública, més reforcem la subjecció de la catalanitat a Espanya. Per veure la complexitat d'aquests problemes, intentem entendre com ha canviat la funció de l'Estat en la globalització.

El diagnòstic habitual és que les funcions de l'Estat que abans eren públiques, com l'educació o la sanitat, gradualment s'han anat transferint a empreses privades. Anomenem «neoliberalisme» a aquest procés de privatització. Ara bé, més que denunciar-lo com una privatització

unidireccional, el procés s'hauria d'entendre més aviat com una disseminació dels aparells de l'Estat. La sociòloga Saskia Sassen, al seu estudi *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, ha descrit aquesta disseminació com un «moviment des d'una articulació centrípeta de l'estat nació cap a una multiplicació centrífuga d'assemblatges especialitzats» (423). Aquests assemblatges poden incloure empreses administratives, xarxes digitals, poders jurídics transnacionals i tota mena de formacions i entitats que poden continuar sent nominalment part de l'Estat, però que habiten espais paral·lels i desnacionalitzats. A conseqüència del que Sassen anomena «la multiplicació de segmentacions intersistèmiques» (421), la sobirania de l'Estat es difumina i es creen tota mena d'encavalcaments entre els anomenats primer, segon i tercer sector, o sigui, l'Estat, el mercat i l'economia pública però no governamental. La universitat contemporània és un cas paradigmàtic d'interseccions entre les polítiques ministerials, la recerca dirigida per a empreses, els programes transnacionals com el Pla Bolonya o l'Erasmus o la profusió d'associacions i sindicats subvencionades per la mateixa universitat.

Aquesta disseminació entre Estat, mercat i societat civil ha comportat que l'Estat hagi passat de tenir una funció reguladora a una funció directament productiva. En lloc de disciplinar i controlar els mercats des d'una posició més o menys externa i neutral, l'Estat, o el que Joshua

Barkan anomena «sobirania corporativa», opera com un mecanisme de control des de dins dels mateixos espais de producció social. Els espais del mercat i de l'Estat, doncs, s'han entrecruat i han adoptat progressivament la lògica de l'altre: l'Estat privatitza els seus serveis socials i el mercat cada vegada és menys lliure i més monopolitzat per figures oligàrquiques, exemplificades per Elon Musk, Jeff Bezos o Amancio Ortega.

Aquest encreuament entre Estat i mercat també es refereix a un tema més fonamental, que és la dissolució de la sobirania monetària en el sistema financer. Així com la força econòmica del poder sobirà modern consistia en la capacitat per crear i destruir la moneda per la regulació dels mercats nacionals i la seva competència amb els mercats d'altres països, la producció de diner en la globalització es basa en gran manera en l'economia del deute en els circuits financers. La producció de diner a partir de diner a través de la circulació del deute, que Marx va descriure amb la fórmula del capital per interès «M-M», o sigui, «diner que val més diner, valor que és més gran que el seu propi valor» (*Capital* 257), ha esdevingut la forma dominant d'acumulació de capital. A partir dels anys setanta del segle passat, el diner passa de ser una mercaderia controlada pels estats a ser un valor produït pels bancs en forma de deute. El teòric italià Maurizio Lazzarato ha descrit aquest procés com una privatització que «és l'origen de

totes les privatitzacions» (96). Però, altra vegada, potser en lloc de privatització és més exacte dir que el canvi del rol del diner ha determinat la refuncionalització dels aparats de l'Estat. Les reserves centrals juguen el paper de rescatadors: quan el sector financer experimenta un estacament i necessita liquiditat, els governs assumeixen el deute i duen a terme els famosos rescats o *bailouts* per reactivar la circulació financera. Per dir-ho en termes marxistes clàssics, la financialització és la base econòmica que determina les nostres superestructures institucionals, socials i culturals.

Aquesta fusió financera entre l'Estat i el mercat, i la consegüent desdiferenciació de tots els espais socials (allò que veiem diàriament a les xarxes, on allò que abans en dèiem vida privada, la subjectivitat o el cos mateix, es converteixen en matèria primera per a la nostra monetització professional), aquestes fusions, doncs, generen una situació d'instabilitat contínua. Més concretament, la intersecció de la lògica de la competència del mercat i la lògica política de l'enemic de l'Estat crea un curtcircuit que desestabilitza tot el cos social. Això ho veiem amb claredat en els casos extrems de les guerres d'Israel/Palestina, Ucraïna/Rússia o el Sudan. Quan fem la pregunta, per quina raó es maten en aquests països?, la resposta és alhora evident i impossible. D'una banda, sabem que es barallen per diners, ja sigui

per extreure recursos naturals, accedir a vies de comerç o tan sols retroalimentar l'economia sinistra de la producció i el consum d'armes. D'altra banda, però, aquest motiu econòmic és una constatació òbvia que no explica en si mateix per què la guerra en la globalització no té límits ni propòsits definits. Encara que trobem traces dels motius clàssics de les guerres, com la conquesta, l'autodefensa, el genocidi o l'aplicació d'una causa justa i salvadora, cap d'aquestes lògiques convencionals acaba d'explicar la totalitat dels conflictes. En el cas més intractable, el d'Israel/Palestina, veiem amb desesperació com totes les categories que utilitzem per entendre'l —defensa pròpia, genocidi, guerra teològica, lluita de classes— es converteixen elles mateixes en armes conceptuals que donen una visió partidista i, per tant, contribueixen a augmentar el conflicte i no a comprendre'l. Parlar de guerra avui dia és entrar immediatament en guerra amb els altres.

Aquesta dificultat per determinar la lògica final, o *ultima ratio*, de la guerra en la globalització es pot entendre en relació amb un aspecte concret de la fusió del mercat i l'Estat, que és la productivitat de la violència en el món global. Ens trobem amb un monstre de dues cares. D'una banda, la cara del mercat és la cara amable, la cara pacífica del món, perquè el comerç busca la negociació amb l'altre; encara que l'objectiu

sigui obtenir un benefici per a un mateix, el tracte s'imposa sobre un competidor, no sobre un enemic. D'altra banda, la cara de l'Estat és la figura del policia dolent, la de la força bruta que s'ha de fer servir, no pas quan la negociació mercantil falla, sinó justament perquè el mercat global pugui funcionar. La mà invisible del mercat d'Adam Smith necessita la mà visible de l'Estat per organitzar geogràficament o, més ben dit, territorialment, o sigui, sobre la terra, tots i cadascun dels aspectes de la producció i la circulació capitalistes globals. Per dir-ho en termes de Gilles Deleuze i Félix Guattari, si el mercat desterritorialitza la producció amb la seva expansió i obertura, l'Estat la reterritorialitza encerclant i dividint els espais d'aquesta producció (453-6). A causa d'aquestes forces contradictòries, la producció sempre implica un estadi d'exclusió i destrucció de l'altre, o, dit a la inversa, la destrucció dels altres esdevé productiva en si mateixa. La immigració és l'exemple perfecte d'aquesta paradoxa, ja que la mà d'obra ha de circular i alhora s'ha de restringir, és a dir, es necessita que vinguin immigrants per fer baixar el valor del treball i alhora s'han d'aturar violentament quan el treball perd valor.

En resum, el mercat-estat global requereix l'exercici permanent de la violència per gestionar aquesta dualitat contradictòria entre el comerç i l'exclusió, l'obertura i

la protecció, l'alteritat i l'enemistat. Això no vol dir, altra vegada, que tots els conflictes bèl·lics tinguin una raó purament econòmica. Cada conflicte s'articula al voltant de causes múltiples que, a més, es troben en conflicte entre si, de manera que la mateixa decisió sobre les causes del conflicte ja implica prendre partit en el conflicte. Així i tot, l'estructura del mercat-estat global i la necessitat de gestionar les seves contradiccions internes sí que determinen la forma que adopten els conflictes contemporanis, que és la de guerres il·limitades que, com una malaltia crònica, passen per períodes de més intensitat i períodes de menys dolor.

Aquesta contradicció explica el segon problema de l'Estat que he anunciat, que és la subjecció de la catalanitat a l'estat central espanyol. L'anomenat conflicte nacional, i especialment la forma dominant amb què s'ha expressat aquest conflicte al nostre segle, que és l'independentisme, es pot relacionar amb l'estructura contradictòria de l'estat-mercant global. Xavier Rubert de Ventós, a l'assaig *Catalunya: de la identitat a la independència*, publicat el 1999 i, per tant, escrit amb una clarividència providencial, perquè en aquella època encara no sabíem que érem independentistes, Rubert de Ventós, doncs, explicava que la relació entre Madrid i Barcelona havia canviat amb la globalització. Així com durant els segles XIX i XX Barcelona havia estat el

motor industrial d'Espanya i Madrid, el centre del poder polític, en les últimes dècades s'havia creat una nova correlació de forces. Amb la restauració de la Generalitat, Barcelona i Catalunya havien guanyat poder polític i, d'altra banda, Madrid ja no era només «villa y corte» sinó que havia passat a ser un centre financer gràcies precisament a tenir el control de l'Estat; com deia més amunt, la nova funció productiva i no només reguladora de l'Estat al mercat global ha convertit Madrid en un poder també primàriament econòmic. La tesi de Rubert de Ventós era que, si bé durant la modernitat la relació entre Madrid i Barcelona era tensa, però en el fons feta dels interessos complementaris d'industrialització a canvi de proteccionisme, amb la globalització o, si més no, europeïtzació del mercat, ni Madrid pot oferir mesures proteccionistes ni Barcelona pot centrar-se en el mercat peninsular, de manera que les dues ciutats, cito Rubert, «han esdevingut *més semblants i més competitives*» (116).

La proposta de Rubert de Ventós era que aquesta competició s'havia de traduir en un arranjament polític que representés la nova competència entre les dues ciutats. L'arranjament, és clar, era que Catalunya tingués un estat propi, un estat «interdependent» (162) amb Espanya però sobirà. L'adjectiu *competitives*, que es refereix ambigüament a ciutats que competeixen i alhora a ciutats exitoses, és revelador de l'aposta política de Rubert de Ventós. La idea

implícita era que, si es reforçava la competició entre les dues ciutats amb estats propis, això les faria més competitives a totes dues.

Ara bé, el que no va preveure Rubert de Ventós és que aquesta competició ràpidament treu la seva cara fosca, que és, altra vegada, l'aparició de la força de l'Estat. Si bé la competició econòmica projecta un ideal de relació pacífica o allò que Montesquieu anomenava «le doux commerce», quan l'Estat entra en escena per organitzar territorialment i protegir jurídicament la transacció, llavors hi fica pel mig la lògica política de l'enemistat, ja que la força militar determina en última instància els termes finals de la transacció. En el cas de Catalunya i Espanya, l'estat central es va voler assegurar que Barcelona es mantindria com una ciutat menys competitiva que Madrid al mercat global. Deixant de banda el racisme anticatalà que puguin sentir els espanyols, si és que això es pot deixar de banda, és clar, en un terreny estructural l'Estat va operar tal com s'espera que faci: utilitzant la seva força per aconseguir la millor transacció econòmica possible. Tot i això, i aquesta és la paradoxa, la reacció de l'Estat per afavorir Madrid va implicar que considerava l'altre competidor un territori diferent del cos nacional, de manera que la mateixa força que va voler reprimir la possibilitat d'una Catalunya independent va corroborar la separació efectiva d'aquest territori. Podem dir, doncs,

que, malgrat la manca de reconeixement jurídicopolític i d'autoconsciència col·lectiva, després del procés Catalunya ja és un país independent.

En la mesura que el poder polític espanyol continua controlant els aparells de l'Estat a Catalunya, la independència no ha resolt necessàriament el que preocupava a Rubert de Ventós, que era que Catalunya era un «PPP» o «poble políticament pobre» (154) i que no podia dur a terme «l'autogestió dels mateixos interessos» (167). Ara bé, la premissa que Catalunya és un país independent obre una via política constructiva més enllà tant de l'acceptació de l'estat de coses com de la denúncia continuada i feixuga de la presència colonial espanyola. Aquesta tercera via consisteix a exercir la sobirania des de la multiplicitat d'espais que ens ofereix el món, des de la pròpia existència individual fins a tota mena de projectes col·lectius, emprenedors i civils. Rubert de Ventós imagina una Catalunya independent com un OPNI, un «Objecte Polític No Identificat». Prenent la Unió Europea com a exemple, diu que un OPNI es pot entendre com «una estructura política encara precària, construïda empíricament i gradual, amb uns mecanismes no gaire transparents i de nom més aviat hiperbòlic o enrevessat: “unitat disjuntiva”, “geometria variable”, “subsidiarietat convergent”, “múltiples velocitats”, *opting in i opting out*, etc.» (167) L'OPNI català, que Rubert de Ventós planteja com a model d'estat postsobirà en la globalització, és fet

de «formes d'agregació figuratives, funcionals, de perfils borrosos i d'extremitats adhesives» (176), i la seva existència política, doncs, depèn de saber «jugar estratègicament les formes d'interdependència que escull i els nuclis d'agregació a què s'adhereix» (178). En aquest sentit, encara que la Catalunya independent no hagi adoptat encara la forma reconeixible d'un estat sobirà, ja hi podem trobar moltes de les característiques de l'OPNI que descriu Rubert de Ventós. L'existència d'aquestes característiques no té a veure amb el fet de promocionar o reclamar la independència tal com es va fer durant els anys del procés, sinó amb l'esforç per entendre la productivitat política de la Catalunya actual.

Tornant a la universitat, aquesta institució és un espai central on es pot detectar el treball diari d'afirmació política col·lectiva. La producció de coneixement és una tasca prometeica que crea idees, llenguatge, tecnologia més enllà de l'existent. En termes ontològics, la tasca consisteix a crear més ésser que l'ésser existent en el present. A partir d'aquesta premissa, es pot dir que la sobirania de la universitat sorgeix del fet que és una empresa col·lectiva que s'abasta a si mateixa. La universitat no necessita l'Estat; al contrari, és l'Estat que la necessita a ella, la colonitza i li expropia allò que produeix. La universitat genera el que Marx anomenava «l'intel·lecte general» (*Grundrisse* 706), és a dir, el coneixement convertit en una força directa de producció social. Tal com ha explicat Paolo Virno,

en el concepte d'*intel·lecte general* hi ressona la noció de Rousseau *la volonté générale* o *la volonté du peuple*, que no és la voluntat de la majoria o de tots (no és un «café para todos», per entendre'ns), sinó que es refereix al bé comú intangible tot i que lligat a la propietat (Rousseau no era cap comunista!). No és aquest bé comú allò que ens guia a tots els qui treballem a la universitat? Al capdavall, malgrat les deficiències i interessos personals, si preparem les classes, ens esforcem per aplicar rigor científic i fabriquem noves idees és perquè ens mou un ideal vague però real de treballar pel bé comú.

En la noció d'*intel·lecte general*, Virno també hi detecta traces de la «ment activa» o *nous poietikos* que Aristòtil teoritzava a *De Anima*. El *nous* aristotèlic descriu la visió pensant, o sigui, la forma d'aprehensió intel·lectual de les coses del món tal com són en realitat. El *nous poietikos*, que és intel·lectual i creatiu, es diferencia de la ment passiva o *nous pathetikos*, que defineix la percepció del món dirigida pel món mateix i, per tant, sense capacitat per entendre el món tal com realment és. Vet aquí, doncs, una altra manera de descriure la missió de la universitat: som l'esforç per deixar de ser patètics!

L'objecció evident a totes aquestes proposicions és que la universitat és una institució nominalment de l'Estat i que els governs de torn determinen pressupostos i plans d'estudi.

En aquest sentit, la sobirania de la qual parlo només seria una idealització que no descriu el funcionament material ni el dia a dia de la universitat. Això és innegable. Ara bé, la utilitat de donar la volta a la qüestió de l'origen del poder universitari i concebre el nostre treball intel·lectual no pas com un servei a l'Estat sinó com una producció autònoma, és que d'aquesta manera potser podrem aprofitar amb més eficàcia la llibertat i la sobirania inherents al mateix treball. Per dir-ho en termes professionals, una forma d'empoderament és evitar percebre'ns com a funcionaris de l'ensenyament i passar a percebre'ns com a emprenedors, si és que podem recuperar aquest terme més enllà de la seva instrumentalització a les escoles de negocis. Ser emprenedor, ser autònom, ser empresari —paraules problemàtiques, però precisament per això prometedores— són formes d'afirmació de la productivitat pròpia i, per tant, poden servir per autocentrar-se i descolonitzar la ment assetjada per l'hostilitat de l'estat-mercat.

Les humanitats, en la mesura que, com hem dit, són l'espai de coneixement autònom, intel·lectual, vital, ontològic, són el model més perfecte de la sobirania emprenedora. Entenc que la relació entre humanitats i emprenedoria pugui generar curtcircuits, perquè es pot fer servir ràpidament per defensar la mercantilització i la precarització de les condicions de treball. Però, com diu el famós *dictum* de Hölderlin, «on hi ha perill, creix també el que salva» i, per

tant, la connexió de les humanitats amb la forma de generar valor que no s'origina en l'Estat sinó amb un mateix pot tenir efectes alliberadors, si més no a teòricament.

Perquè no sigui dit que només faig apologia dels empresaris, com si fos un Xavier Sala i Martín de les lletres, un altre comportament econòmic ens pot servir per descriure la mateixa idea. És el comportament del lladre. A «The University and the Undercommons», Fred Moten i Stefano Harney proposen una relació criminal amb la universitat:

Aquesta és l'única relació possible amb la universitat americana actual. Això es pot dir de les universitats de tot el món... Hom s'ha d'esmunyir dins de la universitat i robar tot el que pugui. Aprofitar-se de la seva hospitalitat, maleir la seva missió, unir-se amb la seva colònia de refugiats, el seu campament gitano, ser-hi però sense ser-ne —aquest és el camí de l'intel·lectual subversiu a la universitat moderna. (101)

Moten i Harney, dos dels teòrics clau dels Black Studies contemporanis, teoritzen a partir de la figura de l'esclau africà fugitiu (el *maroon*) un posicionament «sotacomú» o «infrapolític» (105) que lluiti contra l'explotació del coneixement per part del capitalisme i el racisme estructural. Tot i que la situació catalana és ben diferent de l'afroamericana als Estats Units, el desig de contrarestar

el control de l'estat-mercat, sigui a través de l'emprenedoria, els refugis de fugitius o els fruits d'un treball que no és ni públic ni privat, pot interconnectar uns esforços units i alhora diferenciats per les seves pròpies singularitats.

Ara bé, com hem d'entendre aquesta productivitat o posicionaments universitaris en relació amb la situació de guerra global que descrivia més amunt? Podem parlar de sobirania o d'èxode intern, però la crueltat de la realitat arriba en forma d'autoritarisme estatal, de desvaloració del treball o, fins i tot, de violència real com en tantes universitats en zones de conflicte bèl·lic. En aquestes condicions, doncs, com ha canviat el treball universitari? En última instància, quina feina es pot fer en una universitat globalitzada que ja no pot comptar amb la protecció suposadament neutral i estable de l'estat modern?

A l'assaig del 2017 *Nova il·lustració radical*, Marina Garcés parla d'aquesta situació del món contemporani, que el descriu com a «radicalment antiil·lustrat» i com un món que és directament «una guerra» (7). Garcés diagnostica un present decadent en què veiem que tots els ideals d'emancipació i progrés de la modernitat s'han acabat i que ens situa en una «condició pòstuma» (13) que «es caracteritza per la impossibilitat d'intervenir amb eficàcia i autonomia sobre les condicions del temps

vivable» (73). Contra aquesta condició pòstuma, Garcés parla de la necessitat de revitalitzar la il·lustració però ja no com a «projecte» sinó com a «actitud» (30). Aquesta actitud vital i crítica es basa a dir «no us creiem» (31) «com a impugnació dels dogmes i dels poders que se'n beneficien» (30). Dins d'aquesta tasca, les humanitats, ja no necessàriament lligades a la universitat sinó disperses per tota la societat, són un espai clau d'acció i desvetllament:

Les activitats humanístiques en totes les seves expressions són el lloc des d'on reapropiar-nos del temps *vivable* i de les seves condicions compartides, recíproques i igualitàries respecte de la singularitat de cada forma de vida i, inseparablement també, respecte de l'escala planetària. (74)

Cal celebrar les bones intencions i l'esperit positiu de la proposta il·lustrada de Garcés. Ara bé, també cal tenir en compte la contradicció que representa el fet de certificar la fi de la modernitat i alhora basar la proposta per superar la condició pòstuma actual justament en el model paradigmàtic de la modernitat que és la il·lustració. De fet, la necessitat de redefinir la il·lustració amb adjectius emfàtics com *nova* i *radical* és un símptoma de l'ansietat que genera aquesta contradicció. I és que, com podem continuar promovent allò que és nou si el diagnòstic és precisament que la temporalitat moderna s'ha acabat?

D'altra banda, a quina arrel de la il·lustració al·ludeix l'adjectiu *radical*? Garcés es refereix a Kant, però no recull l'aspecte de la llibertat individual i racional de la seva formulació canònica. Per a Kant, la il·lustració representa «la sortida de l'home de la seva minoria d'edat» i *minoria d'edat* significa la «seva incapacitat de servir-se del propi enteniment sense la direcció d'altri» (80). Per tant, la llibertat no és fer simplement el que hom vulgui, sinó poder utilitzar la raó lliurement i autònoma, o, en paraules de Kant, «fer un ús públic de la raó en tots els àmbits» (82). En la reformulació de Garcés, la il·lustració esdevé l'actitud crítica que diu «no us creiem», però no queda clar quin paper hi juguen la llibertat i la racionalitat. «No us creiem» adopta més aviat un registre negatiu que ofereix resistència i dissidència que s'allunya dels efectes individualitzadors del «Sapere aude!» (80) o «atreveix-te a pensar» de Kant. Garcés subratlla el caràcter col·lectiu de l'actitud i afirma que «[...] poder dir “No us creiem” és l'expressió més igualitària de la potència comuna del pensament» (31).

Aquesta afirmació, tanmateix, conté una ambigüitat sintàctica simptomàtica, altra vegada, de la contradicció que representa l'adopció d'un model modern per a la nostra situació global. No és clar quin és el subjecte de la frase: ¿quina és l'expressió més igualitària de la potència comuna del pensament: és «no us creiem» o «Poder dir “No

us creiem”»? O sigui, és afirmar la incredulitat o només la possibilitat d’afirmar la incredulitat? Probablement podem dir que, en el fons, aquesta ambigüitat tampoc no té gaire importància: tant si l’actitud il·lustrada consisteix a dir com si consisteix en el poder de dir, allò que compta és l’actitud crítica. I, efectivament, el fet que aquesta indefinició sintàctica no sigui important revela que, en realitat, no hi ha cap praxi concreta ni cap possibilitat de determinar què vol dir o què cal fer per ser il·lustrat. Aquesta inconseqüència del discurs és un exemple dels atzucacs on ens porta la insistència a continuar una modernitat que, per a bé o per a mal, ja no es pot dur a terme en les condicions actuals de producció de la globalització.

Per això una alternativa més productiva pot ser anar a buscar models, no pas en un projecte modern plenament establert sobre si mateix, sinó en el moment previ en què la transició entre l’edat mitjana i la modernitat era un espai obert amb diverses vies possibles. Al capdavall, tal com ens ha explicat el teòric crític basc Joseba Gabilondo a *Globalizaciones. La nueva Edad Media y el retorno de la diferencia* (2019), la fi de la modernitat en la globalització implica un retorn a formes socials i mentals de l’edat mitjana que ens obliga a qüestionar els esquemes moderns heretats i preparar-nos, diu Gabilondo, per «intervenir de formas medievales» (38).

L'alternativa que proposo per il·luminar el present tot tenint un peu a l'edat mitjana i un peu a la modernitat és retornar a la versió menys coneguda de la il·lustració que va plantejar Spinoza. Quina és la idea principal d'aquest filòsof jueu holandès que ens pot ajudar a connectar la universitat global amb el món medieval? Si una de les premisses centrals de la filosofia moderna —i la universitat, la societat, l'Estat— és que l'època moderna es caracteritza per l'emancipació, la secularització i la racionalitat en oposició a una edat mitjana teològica en què totes les institucions i idees es fonamentaven en Déu, Spinoza, en canvi, fa una proposició escandalosa en tots els àmbits. Spinoza formula el principi extraordinari que diu que Déu i el món són la mateixa cosa. És a dir, el principi és escandalós tant en l'àmbit religiós —Déu és Déu i no pas nosaltres els mortals fets de fang— com en el lògic —Déu és infinit i, per tant, no pot ser que nosaltres i el món finit siguem eterns com ell. L'explicació de Spinoza es troba a la proposició 18 de la seva *Ètica*, que diu: «Déu és la causa immanent i no transitiva de totes les coses» (93). Què vol dir ser una causa immanent i no transitiva? De diferents maneres, durant tota la filosofia des dels presocràtics fins a Descartes, la causa de totes les coses s'havia situat fora del món. Necessàriament, per ser causa d'una cosa, la causa ha de ser fora d'aquesta cosa. A més, en el cas de totes les coses, la causa no pot

ser part d'aquest tot, de manera que ha de transcendir la totalitat del món i, per tant, ha de ser infinita. Déu seria l'expressió màxima d'aquesta transcendència. La intervenció de Spinoza consisteix a canviar la naturalesa de la causalitat, que passa de ser una *causa transiens* o que produeix efectes fora de si mateixa a una *causa immanens* que genera efectes dins de si mateixa. Déu és l'única substància infinita possible perquè, si n'hi hagués una altra, com per exemple el món, llavors Déu ja no seria l'única substància. Per tant, Déu i el món són la mateixa cosa.

Aquesta revolució ontològica té moltes conseqüències conceptuals, però centrem-nos en la conseqüència política. Spinoza proposa que, de la mateixa manera que hi ha una relació d'immediatesa i immanència entre Déu totpoderós i els éssers finits del món, la sobirania s'autogenera a través de tots i cadascun de nosaltres. No hem de concebre el poder sobirà com un poder englobant el poble des d'una omnipresència separada, tal com fa Hobbes amb el famós Leviatan, sinó que hi ha una relació directa entre el sobirà i el poble que duu a l'autoconsciència del propi poder per part de cada agent. Aquesta redefinició horitzontal del poder polític s'assembla a l'autogestió de l'anarquisme; i, efectivament, en les últimes dècades diversos teòrics, sobretot Michael Hardt i Antonio Negri, han utilitzat la

immanència de Spinoza per fer propostes revolucionàries en aquesta direcció.

Ara bé, hi ha un altre model polític diferent de l'anarquisme que ens el suggereix el mateix Spinoza al seu *Tractatus politicus*. Un detall desconegut de Spinoza és que, tot i que ell no posa gaires exemples històrics, no només perquè es mou en el terreny filosòfic sinó també perquè les seves idees transformadores no es corresponen a cap estat de coses present, sí que esmenta amb admiració un cas de poder polític exemplar, que és la Corona d'Aragó medieval. Al final del capítol 7 del tractat polític, on parla sobre els models de poder monàrquic, elogia l'exemple dels catalans i aragonesos que, «un cop es van haver alliberat de jou esclavitzador dels musulmans» (92), van muntar un sistema de drets i de poders «equitatiu» (92) entre el sobirà i els súbdits que va fer que aquests «es comportessin amb lleialtat igual els uns amb els altres» (93), de manera que els castellans, «envejosos del privilegi» (93), no van parar fins que es van abolir aquests drets. Spinoza troba en la Corona d'Aragó un model històric d'equilibri entre la llibertat de la gent i el poder del sobirà.

Crec que val la pena que fem nostra la invocació de Spinoza, no només perquè, vaja!, nosaltres com a catalans som hereus directes d'aquell experiment polític, sinó

també perquè l'edat mitjana ens permet reaprendre a viure en un món global sense haver de veure el present negativament en termes de crisi de la modernitat o de condició pòstuma. No parlo de retornar a l'edat mitjana en cap sentit literal, això seria absurd. Parlo de tenir en compte l'edat mitjana a l'hora de dur a terme la tasca que podríem anomenar d'*empoderament ontològic* que, a partir de Spinoza, ens pot permetre trobar força sobirana dins el nostre treball intel·lectual. L'edat mitjana se'ns obre com un món fascinant ple de lliçons exemplars on es pot ser súbdit i alhora maldar per ser lliure, tenir esperança i alhora ser racional, establir un diàleg amb l'altre i alhora declarar-li la guerra quan convé, acceptar el món tal com és i alhora ser una figura exemplar, passar de ser mercenari a ser noble, sacrificar-se pel bé comú i alhora defensar els teus. L'edat mitjana ens permet abraçar tota mena de posicions eclèctiques i variables, incloent-hi la de l'amor, és clar, que és la base de la nostra vida de dolor al món, tal com diu Ramon Llull quan l'amic demana amor a l'amat i aquest li respon que ja el té, perquè «sense la plenitud de l'amor no plorarien els teus ulls» (§6, 27). La presència de l'edat mitjana catalana ens permet convertir les contradiccions del present global en ocasions productives per a la tasca infinita del coneixement humà. Moltes gràcies.

Obres citades

Bagunyà, Borja. *Els angles morts*. Barcelona: Edicions del Periscopi, 2021.

Barkan, Joshua. *Corporate Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota, 2013.

De la Boétie, Étienne. *La servitud voluntària*. Traducció i estudi preliminar de Jordi Bayod. Barcelona: Quaderns Crema, 2001.

Deleuze, Gilles i Guattari, Félix. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Traducció i prefaci de Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota, 1987.

Gabilondo, Joseba. *Globalizaciones. La nueva Edad Media y el retorno de la diferencia*. Madrid: Siglo XXI, 2019.

Garcés, Marina. *Nova il·lustració radical*. Barcelona: Anagrama, 2017.

Hardt, Michael i Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2000.

Heidegger, Martin. «The Way to Language». *Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. Nova York: Harper Collins, 1993. 393-426.

Hölderlin, Friedrich. *Himnes*. Introducció i traducció de Manuel Carbonell. Barcelona: Quaderns Crema, 1981.

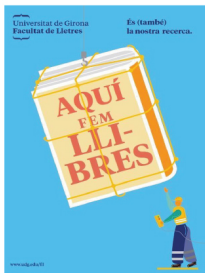
Kant, Immanuel. *Història i política*. Traducció i edició de Salvi Turró. Barcelona: Edicions 62, 2002.

- Lazzarato, Maurizio. *The Making of the Indebted Man. An Essay on the Neoliberal Condition*. Traducció de Joshua David Jordan. Los Angeles: Semiotext(e), 2012.
- Llull, Ramon. *Llibre d'amic i amat*. Edició de Sebastià Alzamora. Barcelona: Barcino, 2016.
- Marx, Karl. *Capital I: A Critique of Political Economy*. Traducció de Ben Fowkes. Londres: Penguin, 1976.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. Traducció de Martin Nicolaus. Nova York: Penguin, 1993.
- Moten, Fred i Harney, Stefano. «The University and the Undercommons: Seven Theses». *Social Text* 79 (22.2) (estiu de 2024). 101-115.
- Rubert de Ventós, Xavier. *Catalunya. De la identitat a la independència*. Barcelona: Empúries, 1999.
- Sassen, Saskia. *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton UP, 2006.
- Spinoza, Baruch. *Ethics*. Edició i traducció de G. H. R. Parkinson. Oxford: Oxford UP, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Political Treatise*. Traducció de Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2000.
- Virno, Paolo. «General Intellect». A Zanini and Fadini, eds. *Lessico postfordista*. Traducció d'Arianna Bove. Milan: Feltrinelli, 2001. <https://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm>

Edgar Illas Arau



Catedràtic i director del programa d'estudis catalans al Departament d'Espanyol i Portuguès a la Universitat d'Indiana, Bloomington. El seu camp d'especialització és la cultura catalana contemporània i la seva recerca també tracta d'estudis de guerra, marxisme i biopolítica. Ha publicat *The Magma of War. An Ontology of the Global* (Routledge, 2024), *The Survival Regime: Global War and the Political* (Routledge, 2019), *Pensar Barcelona: ideologies d'una ciutat global* (Apostroph, 2019; en anglès, Liverpool UP, 2012), i diversos articles sobre teoria crítica i literatura i arquitectura catalanes. També és autor dels llibres de ficció *Treure's la feina de sobre* (Sidillà, 2018), *Ball de bastons* (Galerada, 2014) i *El gel de bany sobre l'esponja* (Columna, 2003).



Universitat de Girona
Facultat de Lletres



**Documenta
Universitaria**

@DocUniv
documentauniversitaria.com