

Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



L'estat de l'Estat

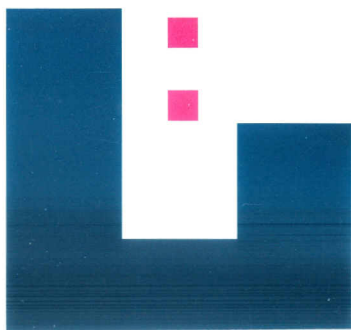
F. FERNÁNDEZ BUEY – M. CAMINAL

J. M. TERRICABRAS



(45)

1999



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



L'estat de l'Estat

F. FERNÁNDEZ BUEY – M. CAMINAL

J. M. TERRICABRAS



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/ València, 244, 2n.
08007 BARCELONA

Editorial Claret

Francisco Fernández Buey, catedràtic de Filosofia moral i política, ensenya a la Facultat d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona d'ençà de 1994. Des dels anys seixanta ha estat vinculat als moviments socials crítics i alternatius. Algunes de les seves publicacions són *Contribución a la crítica del marxismo cientifista* (1984), *La ilusión del método* (1991) i *Ni tribunos. Ideas para un programa ecosocialista* (amb Jorge Riechmann, 1997).

Miquel Caminal és professor de ciència política i de l'administració de la Universitat de Barcelona. La seva activitat investigadora s'ha centrat principalment en l'estudi del pensament polític català contemporani i de les teories del nacionalisme i el federalisme. Ha publicat, entre d'altres, *Joan Comorera i la revolució democràtica* (3 vols., 1984-85), *Manual de Ciencia Política* (coord., 1996) i *Nacionalisme i partits nacionals a Catalunya* (1998).

Josep M. Terricabras és doctor en filosofia per les universitats de Barcelona i Münster (Alemanya). Actualment és catedràtic de filosofia de la Universitat de Girona, on dirigeix la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani. Ha traduït al català i ha editat les principals obres de Ludwig Wittgenstein i és autor de llibres com *Ètica i llibertat* (1983), *Fer filosofia avui* (1988) i *Areveix-te a pensar* (1998).

Advertiment. Els textos que segueixen van donar lloc a tres de les ponències presentades al simposi «L'estat de l'Estat», organitzat conjuntament per l'Institut d'Humanitats de Barcelona i la Fundació Joan Maragall (Barcelona, 24, 25 i 26 de febrer de 1997).

Edició: Marc Dueñas

Primera edició: juny de 1999

Editorial Claret, s.a.u.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Edim
Badajoz, 145-147 – 08018 Barcelona
ISBN: 84-8297-353-3
Dipòsit legal: B. 28.482-1999

ÍNDEX

JOSEP M. ESQUIROL	
<i>Pròleg</i>	5
FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY	
<i>Anem cap a un Estat universal?</i>	7
MIQUEL CAMINAL	
<i>La revolta dels comuns</i>	15
JOSEP M. TERRICABRAS	
<i>Tota nació té dret a un Estat?</i>	21

PRÒLEG

Les formes d'organització política (els règims, les institucions...) són realitats que canvien, que es transformen, que evolucionen, que desapareixen, i el canvi és de realitats i de paraules. N'hi ha, de realitats, que han gaudit o que gaudeixen d'una vida força llarga, la qual cosa fa que a vegades hom tingui la sensació que es tracta de quelcom perenne; però el cert és que tota realitat política està sotmesa al canvi, com ho està tota realitat humana. Per això podem parlar d'història; per això hi ha història.

L'estat-nació no és una excepció de tal canvi. Aquesta forma d'organització política té la seva gènesi en els segles XVII i XVIII, quan creix el poder de les monarquies una vegada ja és del tot palesa la caducitat de les velles instàncies (l'Imperi i la Cristiandat), i experimenta un procés de desenvolupament i consolidació fins al trasbals de les dues guerres mundials d'aquest segle.

Un territori amb unes fronteres definides i controlades; un exèrcit per fer front a les amenaces externes i al possible desgavell intern (guerra civil); un poder centralitzat; una tendència a l'homogeneïtzació cultural; una idea de sobirania i d'independència nacional (en el sentit de no reconèixer cap instància superior a la de l'Estat) i, fins i tot, d'autosuficiència... Aquests són alguns dels trets que han caracteritzat l'estat-nació modern.

A finals del segle XX, però, el món occidental, presenta un panorama que determina clarament una crisi de l'estat-nació: pel fenomen de globalització (de l'economia, la defensa, la cultura, la informació, també —encara que tímidament però significativa— la justícia...); per una certa revigorització de les identitats nacionals i regionals, i també per una creixent manca de credibilitat i legitimitat per part dels ciutadans. És com si l'Estat es trobés sotmès simultàniament a dues forces, una de centrípeta, que el sacseja des de dins, i una altra de centrífuga, que li manlleua coses des de fora.

Ara bé, els canvis en les estructures polítiques acostumen a ser lents, a excepció dels que es produeixen com a conseqüència de les «revolucions»,

segons indica la paraula mateixa. A més a més, no està escrit enlloc quin és el desenllaç d'aquesta mena de crisis. Alguns poden pensar, per exemple, que assistirem a una transformació o a una mena de metamorfosi de l'Estat; d'altres, en canvi, albiren la seva desaparició i el sorgiment d'una realitat política del tot nova.

En qualsevol cas, aquí s'obren tota una llarga sèrie d'interrogants i es plantegen una colla de reptes, tant per al pensament com per a la praxi política: ¿serem capaços de trobar una forma d'organització política que faci compatible la tendència a la universalització amb la defensa i la promoció de la diversitat cultural, com també la constitució d'instàncies cada vegada més àmplies i fins i tot mundials amb el poder real dels ciutadans i dels pobles?, ¿podrem crear a Occident unes societats modèliques pel que fa a la democràcia i la justícia social i alhora esforçar-nos seriosament perquè a la resta del planeta les coses vagin també en aquesta direcció?, ¿serem capaços de mostrar que l'economia se subordina a la política i no a l'inrevés?

Em sembla que ens escau de posar-nos nosaltres mateixos el repte com a europeus. Europa ha estat i és una privilegiada (geogràficament, cultural, econòmica...). Estarà a l'alçada d'aquest privilegi? Europa, després d'haver inventat l'Estat modern, ha d'inventar una nova tècnica dels contorns que es redueixi a una pràctica de la diversitat, d'una banda, i que serveixi per anar configurant una societat mundial, d'una altra. Això demana una nova manera de pensar la política i una terminologia també nova; unes paraules noves que ens permetin de deixar el llast i les limitacions de les anteriors.

Els tres escrits recollits en aquest número de *Quaderns de la FJM* han tingut com a origen unes jornades organitzades per la Fundació Joan Maragall i l'Institut d'Humanitats de Barcelona, amb el títol «L'estat de l'Estat», en les quals, com queda reflectit en la denominació, es tractava de fer una radiografia de l'Estat per detectar el seu estat (de salut o malaltia, d'enfortiment o decadència, d'inèrcies o canvis, de crisi...). I, de fet, el mínim comú denominador de les tres aportacions, les dels professors Francisco Fernández Buey, Miquel Caminal i Josep M. Terricabras, no consisteix solament a donar compte del canvi, sinó a indicar alguns dels problemes i els reptes que en deriven. Tres aportacions força entenedores i suggeridores que responen a tres enfocaments distints, encara que no pas contradictoris.

JOSEP M. ESQUIROL
Universitat de Barcelona

ANEM CAP A UN ESTAT UNIVERSAL?

I

Una prèvia metodològica. En tractar un tema com el que ens ha estat proposat, em sembla necessari un acord previ sobre l'ús de les paraules «Estat» i «universal» i sobre els diferents nivells en què pot desenvolupar-se la discussió.

Entendré per Estat un ordenament polític-jurídic unitari dels interessos contraposats de la societat civil, en què juguen un paper essencial l'exèrcit permanent i la policia —als quals s'atribueix el monopoli legítim de la violència—, una burocràcia destinada a organitzar els recursos existents en el corresponent marc territorial i una hisenda pública que recapta aquests recursos.

En aquest context faré servir la paraula «universal» com a sinònim de «mundial».

A més, voldria distingir quatre nivells diferents de discussió: l'analític, el prospectiu, el moral i el polític normatiu. Aquests quatre nivells poden ser expressats amb quatre preguntes:

1. què hi ha ara mateix?,
2. què pot haver-hi, previsiblement, en un futur proper?,
3. què ens agradaria que hi hagués?,
4. què podem fer per fer possible allò que ens agradaria que hi hagués?

II

Començaré provant de respondre la primera pregunta. El títol «anem cap a un Estat universal?» sembla suggerir una d'aquestes dues coses: que anem

vers un Estat mundial únic, superador de l'estat-nació, característic de la modernitat europea, o bé que anem vers la cinquena forma històrica d'Estat (després d'haver-ne deixat quatre enrere: l'Estat absolutista, l'Estat liberal, l'Estat democràtic i l'Estat social i democràtic de dret, els quals, segons els tractadistes, serien les formes evolutives de l'Estat modern).

Si ens atenim a *allò que hi ha ara* mateix al món en matèria d'Estat, crec que es pot contestar la pregunta de manera negativa en tots dos supòsits.

Encara no hi ha un Estat mundial únic en el sentit que els estats nacionals hagin estat superats; i tampoc no hi ha una forma d'Estat que assenyali més enllà de l'Estat social i democràtic de dret que hem conegut parcialment en les últimes dècades en el context de la cultura euronord-americana.

Allò que més s'assembla a un Estat universal —que, d'altra banda, incorpora la idea de l'Estat social i democràtic de dret— seria una ONU amb poder per legislar, amb poder decisor de jutjar i amb poder de governar en el món amb consens; és a dir, una ONU en què cada un dels estats-nació representats cedís una part important de la seva sobirania; una ONU de la qual en sorgís una mena de govern mundial en el sentit en què van fer servir aquesta expressió uns científics com Einstein i Russell en els anys cinquanta (en els moments més difícils de la guerra freda) o més tard, en les últimes dècades, alguns teòrics de l'ecologisme social.

En realitat, avui tal cosa no existeix en absolut.

Les propostes de reforma de les NU en un sentit semblant, fetes després de 1990 —és a dir, immediatament després de la caiguda del mur de Berlín— per diverses personalitats del món polític (per exemple, i sobretot, per Gorbatxev o pel jurista italià Mario Bettati), a més de no haver estat preses en consideració, han estat quasi oblidades just després de ser formulades. L'última vegada que hom va formular intencionadament una proposta semblant fou just abans de la guerra del Golf Pèrsic.

Des d'aleshores assistim a una mena de procés de desmantellament de l'organització de les NU, liderat pels EUA i per la Gran Bretanya, com molt bé ha exposat Noam Chomsky en una conferència recent. El pretext d'aquest desmantellament és l'actual cost econòmic d'una organització mundial realment operativa.

Allò que hi ha actualment en el món en matèria d'Estat és més aviat una combinació de quatre processos paral·lels:

1. Un relatiu debilitament dels estats nacionals, amb una cessió —voluntària o no— de sobirania, en aquelles zones del planeta en què hi ha una forta integració monetària i econòmica, particularment a Europa.
2. La consolidació d'estructures i institucions que operen en alguns àmbits, i només en alguns àmbits, com un superestat, ja sigui admès o

tolerat per un consens de les nacions (com en el cas de la Unió Europea), ja sigui com imposició de la seva fortalesa econòmica i financera (Banc Mundial, Fons Monetari Internacional, Comissió Trilateral, corporacions transnacionals, etc.).

3. Un reforçament numèric dels estats nacionals tradicionals (en l'accepció europea del terme) en algunes zones econòmicament perifèriques del planeta o que queden al marge dels tres grans blocs econòmics (Europa de l'Est, gran part de l'Àsia, l'Àfrica i l'Amèrica Llatina). A Europa aquest fenomen afecta 180 milions de persones (i quasi 400 milions si hi comptem l'actual Federació Russa): entre 1991 i 1992, vint-i-quatre estats han esdevingut independents —gairebé tots a Europa— i lluiten per establir o consolidar la seva sobirania.
4. Una accentuació de la reivindicació de les nacions sense Estat per a constituir-se en Estat nacional o pluriètnic, amb autogovern i sobirania propis, en alguns dels moderns estats multinacionals europeus (des de la Península Ibèrica a la CEI, passant per Itàlia i Iugoslàvia); però, això sí, amb formes diferents.

Així, doncs, si per Estat entenem una forma d'organització política, amb un territori definit i amb sobirania, on habiten persones concebudes com a subjectes de deures i drets, i sotmeses a un ordenament jurídic-polític comú, avui dia no hi ha cap Estat universal ni res que mereixi aquest nom.

III

Ara bé, hi ha algun factor a l'horitzó que assenyali un Estat universal, en el doble sentit abans establert de superació dels estats nacionals i, per extensió o universalització, de superació de l'Estat social i democràtic de dret?

Hi ha, per descomptat, factors que assenyalen aquesta direcció. Factors econòmico-financers, factors tecnocientífics, factors mediambientals i factors polític-culturals (en un sentit ampli).

L'actual globalització dels fluxos econòmics i financers, l'existència d'un mercat mundial únic ja consolidat, és un d'aquests factors.

La importància que han anat adquirint en les últimes dècades les corporacions empresarials transnacionals n'és un altre.

L'existència d'una nova divisió i organització internacional del treball, postfordista i posttaylorista, com s'anomena sovint, és un altre dels factors a tenir en compte.

Diversos desenvolupaments tecnològics d'aquestes últimes dècades van en la mateixa direcció universalitzadora i uniformitzadora, començant per la

informàtica, seguint amb la robòtica, continuant amb la telemàtica i acabant per les anomenades autopistes de la informació i la digitalització.

Tot això implica en efecte una mundialització de les relacions, una uniformització relativa de les institucions polítiques i una concentració de les decisions. I, com a conseqüència de tot plegat, ha començat a configurar-se una *tecnoburocràcia mundial* amb poders específics que tendeix a limitar la sobirania dels estats nacionals.

Doncs bé, si acceptem de Hegel que la burocràcia és l'essència última de l'Estat, pel fet que la burocràcia és formada per una classe sense interessos específics o particulars, precisament perquè són universals, aleshores és indubtable que els factors econòmics i tecnocientífics esmentats assenyalen, de cara al futur, un Estat amb vocació universal. Aquest Estat mundial futur ja tindria a la seva disposició —almenys de manera embrionària— alguns dels aparells o de les institucions que configuren les funcions tradicionals de l'Estat, com ara aquests:

- les forces de l'ordre que garanteixen l'autoritat i la raó d'Estat (mitjançant l'ampliació de l'OTAN per convertir-la en policia internacional);
- un mercat en què actuar: el món en tota la seva extensió territorial;
- la força de treball disponible per a un mercat estrictament mundial: un exèrcit de reserva realment mundial per primera vegada en la història;
- les vies i xarxes de comunicació a través de les quals organitzar l'hegemonia i el consens: les autopistes de la informació, amb una llengua i un llenguatge francs, i la concentració dels fluxos informatius en unes quantes, poques, agències internacionals;
- les organitzacions internacionals amb capacitat d'ordenar els fluxos monetaris i financers;
- les organitzacions internacionals amb capacitat de fer una planificació universal del desenvolupament i la investigació tecnocientífica i, per tant, la futura evolució mundial de les forces productives, etcètera.

D'altra banda, també la crisi ecològica global, a la qual assistim amb una creixent consciència de la seva perillositat, assenjala la necessitat d'adoptar aviat unes mesures globals que interfereixin en la capacitat de decisió dels estats nacionals. Només cal pensar en el problema dels oceans (contaminació i extinció d'espècies consegüent) o en el del forat a la capa d'ozó.

Per tant, la base tecnoburocràtica d'un Estat universal (repeteix, *en el sentit hegelianà*), ja comença a ser instal·lada, i precisament aquesta és la part de raó que pot assistir Fukuyama i altres autors quan retornen a la idea hegeliana de la fi de la història.

Tanmateix, com que l'economia, les finances i la tecnologia no ho són tot, i atès que les consideracions ecològiques tampoc no esgoten la problemàtica pròpia d'una filosofia de l'Estat, crec que seria massa precipitat deduir de la tendència que assenyalen aquests factors que, encara que no som en un Estat universal, hi serem aviat, en un termini de temps prou raonable perquè nosaltres el puguem veure.

A partir d'aquí voldria argumentar per què, malgrat aquests factors que assenyalen un Estat universal a l'horitzó, probablement no el veurem, i potser no ens convingui veure'l.

IV

El que cal tenir primerament en compte és que la tendència que esbossen els factors tecnoburocràtics i tecnocientífics que assenyalen un Estat universal *contradiuen totalment la noció d'un Estat social i democràtic de dret*, que és l'última forma evolutiva de l'Estat modern.

El tipus de civilització capitalista, industrialista, productivista i consumista que coneixem (i que els factors tecnoburocràtics i tecnocientífics esmentats encara desenvoluparan més) xoca frontalment amb la idea mateixa de la implantació universal d'un Estat social i democràtic de dret.

En aquests factors apunta més la contrautopia de Huxley que no pas la d'Orwell.

Per argumentar aquesta afirmació posaré tres exemples:

1. Allò que eufòricament anomenem «civilització de l'automòbil» xoca amb la dada empírica que actualment un 90% de la població mundial, aproximadament, no té cotxe ni perspectives de tenir-ne en els propers anys.
2. Allò que eufòricament anomenem Estat social i democràtic de dret és una excepció en el món, i és previsible que ho continuï sent els anys venidors. Les polítiques actualment predominants en el món, anomenades neoliberals, s'oposen de manera decidida a l'ampliació d'aquesta forma d'Estat, en preconitzar el desmantellament de l'Estat assistencial allà on va existir i en garantir, de fet, unes formes estatals absolutistes a la perifèria.
3. La universalització de la forma de consum i de vida que avui és característica dels EUA, d'una part d'Europa i del Japó, i que ha estat el rerefons de l'Estat social i democràtic de dret en el marc de la nostra cultura, constitueix una impossibilitat material per motius ecològics, demogràfics i econòmics elementals, coneguts per qualsevol científic seriós.

Què podem concloure d'aquests exemples? Penso que dues coses més:

Primera: Que allò que anomenem «universal» (tant ara, quan ens referim a l'Estat, com ahir, quan ens referíem a la història universal) és una abstracció pròpia de la cultura euronord-americana, que tendeix a no considerar, ni en els aspectes polítics ni en els culturals, una gran part del món, la majoria absoluta d'allò que anomenem humanitat.

Segona: Que l'Estat «universal» que apunta no seria pròpiament universal (d'abast mundial) o bé que no seria un Estat social i democràtic de dret. *Tertium non datur.*

No advertir això ha estat el principal error de les prognosis per al final de segle, com la que va fer Fukuyama en 1990.

Així, doncs, si en l'actual marc de civilització no hi ha lloc per a un Estat universal i si la globalització no pot portar a un Estat social i democràtic de dret universalitzable, què pot cabre sota l'expressió «Estat universal», tal com hom ha començat a fer-la servir últimament? En la meva opinió, una d'aquestes tres coses:

La primera seria un govern mundial basat en la reforma de l'ONU com a fòrum parlamentari de les nacions, i en un concepte ampli de democràcia, que fes un reconeixement explícit de les diferències sòcio-culturals dels països del món (un concepte aristotèlic, pre-modern —per dir-ho així—, de democràcia, com el que expressa el llibre VI de la *Política*). Aquesta concepció, com es pot veure, xoca amb els interessos actuals dels grans estats que hegemonitzen l'ONU (encara que ja no numèricament per la incorporació dels països descolonitzats). «De moment», ha escrit Mario Bettati no fa gaire, «el fòrum més important de l'ONU és la cafeteria».

Una segona forma d'entendre l'«Estat mundial» seria la renúncia a la vocació universalista i uniformitzadora de l'Estat modern per afavorir l'extensió de la idea *federalista* interregional o interterritorial. Segons l'accepció hegeliana, això no seria ben bé un Estat universal, sinó més aviat una ampliació federalitzadora de l'Estat social i democràtic de dret; tanmateix, només s'hauria d'estendre vers aquelles àrees del món en què, per raons econòmiques i culturals, fos possible aquest model. Això implica, en tot cas, reconèixer que en les diferents parts del món caldria aplicar ritmes i moments diferents.

Qualsevol d'aquestes dues solucions exigeix una nova concepció de les relacions internacionals i l'elaboració, per dir-ho d'alguna manera, d'un nou dret internacional de gentes.

La tercera forma d'entendre el govern mundial seria la reposició de *la idea d'Imperi* en la seva accepció postmoderna, trilateral (EUA, Japó, UE), o potser quadrangular, però no, per tant, un Estat universal únic, sinó diversos macroestats amb interessos regionals definits i delimitats, en competició

els uns amb els altres pel mercat mundial, encara que d'acord entre ells, mitjançant pactes internacionals sobre la manera d'intervenir a *la resta del món*.

V

Quan, tot parlant d'Estat, hom passa del pla analític i prospectiu a l'àmbit de la política entesa com a ètica d'allò col·lectiu, és a dir, quan hom vol ser alguna cosa més que un subjecte pacient de la història que expliquem, aleshores hi ha una raó moral que molts lectors tindran probablement *in mente*: la idea mateixa d'un Estat universal, únic i uniformitzador, repugna a la raó humana pel seu caràcter totalitzador.

En un món que ha conegut els estats totalitaris i autoritaris amb vocació universalista del segle XX —i que encara en té memòria—, aquesta repugnància és més que comprensible. Avui un «Estat universal» suggereix intuïtivament la imatge d'un monstre com Leviatan, format artificialment per la combinació de tots els Leviatans que han existit en la història de la humanitat: una espècie de peix banyut de dimensions enormes, mai vistes.

Tanmateix, aquells que addueixen aquesta raó moral —d'origen llibertari— enfront de l'Estat universal no haurien d'oblidar que les lleis de reproducció i desenvolupament dels monstres de la natura (com Leviatan) no es regeixen per criteris morals. Vull dir que un monstre així podria repugnar-nos moralment i, no obstant això, créixer i desenvolupar-se contra la voluntat de molta gent, fins i tot contra la de la majoria dels humans. No seria la primera vegada en la història de la humanitat que passaria una cosa semblant, àdhuc amb el consentiment o l'aprovació d'una part substancial d'aquesta humanitat.

Per aquest motiu, en tals assumptes la raó moral ha de combinar-se amb la consciència i amb la memòria històrica. En aquest final de segle, la combinació de raó moral, consciència i memòria històrica enfront de la universalització tecnoburocràtica de l'Estat, s'hauria de desenvolupar en una filosofia i una cultura d'allò polític, que posés l'accent en la recuperació de les tradicions republicanes i federalistes, i en l'elaboració d'un nou dret internacional de gents.

Ara bé, la recuperació d'aquestes tradicions (republicanes, federalistes i del dret internacional de gents) hauria de rectificar la seva faceta negativa, la més gran de les seves limitacions històriques: l'etnocentrisme característic de la cultura o la civilització de la qual van néixer durant la modernitat. Per a tal fi, aquesta nova filosofia de la qüestió política no s'ha de quedar en

la dada de la globalització de l'economia i la tècnica, sinó que ha de concedir la importància que mereixen uns factors com les crisis ecològiques, les diferències culturals, els moviments migratoris massius, el xoc entre cultures i el mestissatge.

La meva conclusió és la següent: Allò que en un futur pròxim cal universalitzar no és la tecnoburocràcia, la qual —per dir-ho així— s'universalitza sola, sinó aquell aspecte de la funció històrica de l'Estat modern que els qui tenen menys encara poden considerar positiu, que és el seu paper educatiu, formatiu, envers aquells que són a la part inferior de l'escala social. El neoliberalisme, tal com el coneixem, no portarà a terme aquest aspecte educatiu *per a tothom*. Entre altres raons, perquè, parlant amb propietat, allò que avui anomenem neoliberalisme ni tan sols és liberalisme, llevat que considerem Hegel el liberal històric per excel·lència.

(Traducció del castellà de Marc Dueñas)

LA REVOLTA DELS COMUNS

De qui és l'Estat? «De tots!», hauria contestat a l'instant Thomas Hobbes; però no tots poden manar. El *contracte* d'Estat només funciona si tots i cadascun dels individus cedeixen l'espasa i l'autoritat de dictar la llei a un tercer per fer-la respectar. Tots som Estat en la mesura en què el constituïm, però un de sol o uns quants exerceixen l'immens poder cedit. És clar que l'exercici d'aquest poder no es cedeix a canvi de res, sinó que està condicionat a l'acompliment d'unes obligacions: principalment, la protecció de persones i béns i llur defensa contra amenaces exteriors. Així podem afirmar que l'Estat és una creació inevitable dels humans per protegir-se d'ells mateixos, de les seves passions. Un mal necessari, segons Thomas Paine, que contraposava la societat com a producte de les nostres necessitats i generadora positiva de felicitat enfront de l'Estat, nascut a causa de la nostra maldat i que tenia el deure negatiu d'impedir el desordre derivat dels nostres vicis o dels vicis dels de fora.

Des dels clàssics liberals fins als nostres dies, l'Estat ha estat considerat un *mal* necessari. El marxisme clàssic també ho entenia així quan preveia l'estadi transitori i inevitable de la dictadura del proletariat en el llarg camí cap a l'extinció de l'Estat. Per a l'anarquisme era, i és, un mal absolut. Així, doncs, l'Estat és de tots però ningú no se'n fia. No l'ha vist ningú, com ha escrit Georges Burdeau, però no hi ha cap dubte que és una realitat. No el veiem, però ens veu; cada dos per tres topem amb ell perquè és omnipresent; sempre és amb nosaltres, no ens deixa de petja, i el carnet d'identitat n'és la primera mostra. Som Estat per partida de naixement. És natural que, davant un déu d'aquest abast, un liberal moderat com Benjamin Constant se'n volgués protegir. L'aterria el concepte roussonià de sobirania absoluta, encara que fos la del poble. Deia que la sobirania sempre havia de ser *limitada*. Els drets individuals eren previs.

Els poders de l'Estat havien de ser limitats i posats al servei de la llibertat dels individus. L'Estat és necessari per ordenar i administrar la vida en comú, però no pot interferir en els assumptes privats dels individus. Constant encara

ho diu més clarament: «ens cal que algú administri el que ens és comú perquè puguem dedicar-nos als negocis». Aquest *administrador comú* ha de ser neutral i tenir l'autoritat arbitral de poder assenyalar falta quan algú envaeix la llibertat o la propietat d'un altre. Aquest és certament un món ideal que sols és real si les condicions de vida de les persones són essencialment iguals o similars; però, i quan no és així? Aleshores la neutralitat de l'Estat esdevé un emparament legal de la desigualtat i un ús parcial del monopoli de la força weberiana en defensa dels propietaris; perquè els qui exerceixen la funció de dirigir el timó de la nau estatal des del govern, la llei i l'administració de la justícia són funcionaris de l'Estat al servei d'aquells que manen en la societat.

La profunda crisi de l'Estat del benestar contemporani demostra aquest últim punt per enèsima vegada: en efecte, malgrat que ens és presentat com un Estat defensor de l'interès general, interventor i corrector dels desequilibris i les desigualtats materials i culturals existents, en l'horitzó d'una societat més justa, integrada i solidària, les coses no van pas per aquest camí. La tan repetida i elogiada «liberalització» està descobrint la gènesi d'aquest Estat i a qui serveix. En una obra recent,¹ Philippe van Parijs distingeix entre l'ètica de la família (entesa genèricament com a unitat bàsica o nuclear de convivència) i l'ètica de l'empresa. La primera busca la felicitat; la segona, el benefici. El predomini de la primera mena a la virtut, mentre que el predomini de la segona ens porta al vici. És lògic i natural que cadascú de nosaltres desitgi la felicitat pròpia i dels qui l'envolten i que lluiti per ella, la qual cosa fa que difícilment trobem alguna persona que es declari contrària a uns valors generals positius per a tothom, com la protecció del medi ambient, la plena ocupació i la distribució del treball, un habitatge digne, la generalització de l'accés a l'educació i a la cultura, etcètera.

Un Estat que es guia pels principis esmentats és un Estat de tots perquè defensa tothom; però si el que marca el procés és l'ètica del benefici, podem trobar que de l'hipotètic creixement no en deriva un desenvolupament i, encara menys, una major igualtat i solidaritat entre les persones. Per què? La relació cost-benefici en el marc de la filosofia «liberalitzadora», en un món interdependent i sense fronteres econòmiques, genera una competitivitat ferotge, dins de la qual el més fort és qui marca la llei del mercat internacional. L'Estat esdevé dependent d'aquesta lògica, en què l'interès particular (interior i exterior) s'imposa brutalment sobre l'interès general. Van Parijs ho resumeix fatalment subratllant que els estats, avui dia, es comporten cada cop més com a empreses basades en l'ètica del benefici i que, en el marc del capitalisme dominant al món, no poden actuar de cap altra manera.

1. *Sauver la solidarité*, 1995.

Albert O. Hirschman, en un assaig publicat en 1978, ja avançava les causes d'aquest *debilitament* i dependència dels estats.² Segons aquest autor, els estats poden tenir un control total sobre béns immobles, perquè és impossible d'amagar terres i edificis, però poden ser fàcilment enganyats en els béns mobles, especialment pel que fa al capital. Les terres i els edificis poden ser mesurats amb exactitud, però el capital, quan vol, s'esmuny. Adam Smith ja ho havia assenyalat en *The Wealth of Nations*.³ El capital no entén de cap més valor que aquells que li permeten de multiplicar-se, i una pressió fiscal considerada excessiva, o una manca de flexibilitat del mercat laboral, o simplement la possibilitat de volar cap a altres territoris més rendibles fa que desaparegui d'un lloc per aparèixer en un altre. És normal que el capitalista faci ús de la *veu* per aconseguir que l'Estat adopti mesures polítiques i legislatives favorables als seus interessos, però si no ho fa, aquell sempre té el recurs de la *sortida*.

Ara bé, Hirschman mateix diu que aquesta situació no afecta de la mateixa manera tots els països. La sortida de capital és una arma molt menys poderosa en les societats industrials avançades, on és més factible una activació de la *veu* davant la menor força del factor sortida. Les grans multinacionals s'expansionen des d'un centre, no marxen del centre. En canvi, els estats perifèrics com el nostre pugnen amb estats tan perifèrics o més per atraure el capital. L'única manera de fer-ho és oferint unes condicions més avantatjoses que les dels altres, la qual cosa implica el fet de posar-se totalment al servei de la relació cost-benefici de la multinacional desitjada. Els exemples extrems els trobem en països del Tercer Món, on les grans inversions de capital estranger van acompanyades sovint de la sobreexplotació de la força de treball i d'efectes devastadors sobre el medi ambient.

En aquest sentit, l'any 1994, Noam Chomsky va escriure en *World orders old and new*⁴ que el nacionalisme econòmic és essencial en el centre i intole-

2. Vegeu *Exit, voice and State*, Princeton, Princeton University Press, 1978. En un llibre anterior, *Exit, voice and Loyalty* (1970), Hirschman havia introduït aquests conceptes que, d'una manera molt simplificada, signifiquen això: la *sortida* indica l'acció d'entrar o sortir en una institució (Estat, mercat, partit polític, església, etcètera), o bé l'opció per un producte, servei, vot..., o la seva adquisició, en el sentit que escollir-ne un suposa sortir d'un altre; la *veu* indica la possibilitat d'opinar, pressionar, defensar-se, influir en relació a qualsevol institució, situació o bé material, davant el qual tenim algun interès o opinió; finalment, la *lleialtat* és la condició necessària perquè qualsevol institució pugui perdurar en el temps.

3. Hi ha traducció catalana: *Indagació sobre la naturalesa i les causes de la riquesa de les nacions*, Barcelona, Edicions 62, 1991, 2 vols.

4. Hi ha traducció castellana: *El nuevo orden mundial (y el viejo)*, Barcelona, Crítica, 1996.

rable en la perifèria. La dita «liberalització-globalització» de l'economia mundial és, en realitat, l'absoluta submissió del Sud als interessos del Nord. El grau de cinisme és tan alt, que es pot organitzar una guerra, com la del Golf Pèrsic, basada en la mentida, la imprescindible divisió del món àrab per mantenir els interessos del Nord i la total manipulació propagandística de l'opinió pública internacional. Aquesta farsa ha estat la mobilització militar més impressionant de la segona meitat d'aquest segle al servei d'una suposada «sobirania» d'un dels estats més rics i alhora més discriminadors i autoritaris del món. I és que el nou-vell imperialisme té com a única preocupació el domini de l'economia mundial, per a la qual cosa sempre és millor un Estat perifèric governat per titelles rics, que no pas per nacionalistes impertinents.

L'ús *instrumental* dels drets humans és necessari per avalar davant la ciutadania dels països democràtics i desenvolupats les operacions d'enginyeria econòmico-política i, si cal, militar. Per als bàrbars del nord, el problema de Saddam Husayn no radica en la seva dictadura sanguinària, sinó en la seva insolència davant l'amo. Salvant les lògiques distàncies (no únicament geogràfiques), la Xina i Cuba són dos exemples de sistemes basats en els mateixos principis polítics, que reben un tracte diametralment oposat per part dels EUA i de la UE. La resposta és òbvia i no necessita aclariments.

Tanmateix, també han augmentat la desigualtat i la injustícia en les democràcies liberals. Fent ús d'una àmplia informació, Chomsky escriu que en els anys setanta i vuitanta la desigualtat en les rendes va augmentar ininterrompudament en els estats del benestar. Aquesta tendència s'ha mantingut en els noranta. La flexibilització del mercat laboral ha anat acompanyada de reduccions de les rendes salarials, precarització de la força de treball, atur i, com a resum de tot plegat, d'un declivi del sindicalisme, especialment a la Gran Bretanya i als EUA. Cal afegir-hi també els efectes estructurals que la revolució tecnològica provoca actualment sobre la divisió tècnica i social del treball. Durant tota la civilització industrial hem vist un desplaçament percentual de la població activa de l'agricultura a la indústria i, després, de la indústria al sector de serveis. Ara ha començat l'últim desplaçament cap al darrer sector, el de l'atur i la precarietat laboral.

La cultura «liberalitzadora» ha comportat a més l'accentuació dels valors insolidaris, com l'individualisme competitiu, el racisme i la xenofòbia. Alhora, els valors col·lectius interculturals i transnacionals s'han debilitat de tal manera, que tan sols queda una perillosa identitat col·lectiva basada en el nacionalisme, ja sigui un nacionalisme estatal o bé ètnic. L'un i l'altre, si són col·locats per damunt de la democràcia i la interculturalitat, esdevenen altament amenaçadors i impulsors d'una dinàmica de confrontació de nosaltres contra els altres.

Els models de Gösta Esping-Andersen i de Claus Offe sobre l'Estat del benestar no donen cap solució a tots aquests problemes, perquè estan pensats sobre la base d'un estat social estable i no pas en crisi. Offe té un model extremadament atractiu per la seva simplicitat. Divideix l'Estat del benestar en tres subsistemes *horitzontalment* interrelacionats: el *sistema econòmic*, que constitueix la base material sostenidora dels altres dos sistemes; el *sistema polític-administratiu*, que exerceix d'àrbitre regulador i assistencial dels altres sistemes, i el *sistema normatiu*, que assegura la lleialtat dels ciutadans en relació amb el sistema polític-administratiu i la legitimitació general de l'Estat.

Aquest model funciona i està en equilibri mentre el sistema econòmic assumeix els costos d'un sistema polític-administratiu, que ha de prestar uns serveis i actuar de corrector dels desequilibris econòmics, socials i territorials per tal d'aconseguir la lleialtat al sistema normatiu, però falla quan es produeix la *crisi fiscal* de l'Estat. Llavors els ingressos tendeixen a la baixa com a conseqüència de la crisi i l'atur, mentre que les despeses es disparen, la qual cosa fa que l'empresa-estat entri en situació de fallida. La funció reguladora i interventora del sistema polític-administratiu no es pot mantenir al mateix nivell, i, per consegüent, hom opta per la privatització del sector públic o per la reducció de les polítiques de prestació de serveis, o per totes dues coses alhora. En aquest punt es demostra nítidament de qui és l'Estat. El sistema econòmic determina la política de govern, de forma que la interrelació horitzontal entre els tres sistemes, exposada més amunt, es transforma en una relació *vertical i jerarquitzada*, basada en l'ètica empresarial del benefici. El desequilibri resultant pot ser tan gran, que això faci que la defensa d'una política keynesiana sembli revolucionària i que l'aposta pel manteniment dels principis de l'Estat social esdevingui un últim recurs d'una esquerra vençuda i subalterna. Ben malament estem, les esquerres, si Keynes és revolucionari i si l'Estat del benestar és l'únic signe d'identitat que ens queda.

Jo no veig cap altra sortida que *la revolta dels comuns*. Ho he dit bé, malgrat la desaparició d'aquesta paraula de tots els diccionaris responsables. Quan l'Estat, que és de tots, es posa al servei d'uns quants, la resta té dret a la revolta, a la desobediència civil. John Locke ja ho deia, pensant en els drets dels propietaris enfront del monarca absolut. No fem més, doncs, que ser conseqüents amb els drets de tots els ciutadans i ciutadanes, sense exclusió ni discriminació. Hi ha mil motius per ser d'esquerres en el sentit de voler canviar les coses. Només cal obrir els ulls, mirar i tenir pensaments propis.

TOTA NACIÓ TÉ DRET A UN ESTAT?

Els tres termes que componen el títol d'aquest debat («nació», «dret» i «estat») traginen, cadascun pel seu compte, tanta càrrega ideològica que, quan hom els interconnecta, n'obté un circuit ideològic de gran voltatge. Necessitarem, doncs, precaució i habilitat a l'hora de respondre l'interrogant. De fet, em sembla que els principals problemes conceptuals plantejats aquí són el dels drets (què és tenir dret?, què significa tenir drets?, quins drets tenim?) i el del subjecte dels drets (qui té dret a tenir drets?). Repassarem aquest punts en els dos apartats següents: 1) els drets i 2) la nació i els seus drets. Primer plantejarem en què consisteix això de tenir drets. Després analitzarem si una nació pot tenir drets i si pot tenir el dret d'esdevenir un Estat.

I. ELS DRETS

Quan examinem el concepte «tenir dret», hauríem de distingir els drets específics dels drets genèrics. Anomeno «drets específics» els drets concrets específicament reconeguts per algunes legislacions. Els «drets genèrics», en canvi, no són drets legislats sinó moralment reivindicats o, potser fins i tot, moralment reconeguts (p.e., en les grans declaracions internacionals o en els preàmbuls constitucionals); són drets, però, que al capdavant no tenen encara un reconeixement legal específic; són drets que no han entrat, com qui diu, en la lletra menuda dels drets.

Aquesta distinció entre drets específics (legislats) i drets genèrics (reivindicats) és recollida pel llenguatge corrent, que estableix una diferència entre dues expressions: «el dret de...» i «dret a...». Així, quan parlem del dret d'asil, o del dret de propietat, del dret d'expressió, del dret de rebre assistència educativa o sanitària, del dret de treballar o del dret de ser remunerat justament segons el treball —recollits tots en la *Declaració Universal dels*

Drets Humans de 1948—, estem enunciant, en cada cas, quin és *el* dret específic que ens és legalment reconegut, i l'estem invocant.

És diferent el que passa quan parlem de «dret a», perquè, en ser una expressió indeterminada, no diem concretament *quin* dret tenim, sinó que diem, de manera més vaga i àmplia, *a què* aspirem com a dret, *sobre què* pretenem exercir un dret. Per tant, quan diem que tenim dret a una feina segura, a una vida de qualitat o a una mort digna, a equivocar-nos, a mentir o a parlar, en cap d'aquests casos no diem *quin* dret invoquem —perquè no invoquem drets específics—, sinó que diem què invoquem com a dret, tant si reclamem que allò que invoquem ens sigui reconegut algun dia com *el* nostre dret («el dret de decidir la pròpia mort», «el dret de vot per als immigrants»), com si ho reclamem simplement com a dret genèric i estem disposats a reclamar-ho sempre més («dret (o el dret) a ser feliç», «dret (o el dret) a viure en pau»). I és que —això ho saben bé els editors, hereus i usuaris en general— es poden tenir drets a alguna cosa sense tenir-ne els drets. La diferència —que sovint és d'un matís molt tènue però que de vegades és d'un matís important— entre drets legals (reconeguts) i drets morals (reivindicats) es pot veure clara quan comparem parelles d'expressions com ara: tenir el dret de fer vacances / tenir dret a fer vacances; tenir el dret de reclamar / tenir dret a reclamar; tenir el dret de pas /tenir dret a passar.

Tanmateix, aquestes dues classes de drets tenen també justificacions i fonamentacions diferents? No ho sembla pas. Que uns drets puguin ser *invocats* —precisament perquè ja existeixen— i els altres no, solament és una altra manera de dir que els uns pertanyen al dret positiu i els altres no. Això, però, no apunta a cap fonament diferent per a tots ells, ja que tant els uns com els altres necessiten unes raons capaces de justificar que arribin a ser acceptats una hora o altra.

Quina justificació tenim, doncs, per als nostres drets? La pregunta obre un dels capítols més interessants de la filosofia del dret. No pretenc pas entrar-hi a fons. Només vull recordar a l'engròs que històricament hi ha hagut dues grans vies de justificació del dret: l'essencialista i la historicista. Perquè, o bé hom ha apel·lat a la natura de la persona, de la societat, del món, és a dir, hom ha recorregut a uns trets essencials de la realitat, amb un valor suposadament perenne, com a garantia final i com a raó última i objectiva de les lleis, o bé al dret mateix, és a dir, a acords, pactes, decisions històriques, com a fonament últim i inevitable de les lleis adoptades. És cert que els dos tipus de justificació (essencialista i historicista) no són pas necessàriament excloents; però també és cert que la justificació essencialista perd tot el seu caràcter —fins i tot, si em permeteu l'expressió, perd tot el seu encant, és a dir,

el seu poder d'encanteri— quan reconeix que ella mateixa és sols fruit de consideracions històricament conjunturals.

Ara bé, a la llarga o a la curta, a l'essencialista sempre li acaba passant el mateix: quan ens vol revelar l'essència —absolutament pura, objectiva i ahistòrica— de la persona o de la nació (o de qualsevol altra realitat, sigui el teatre, el futbol, la premsa o la família), l'únic que fa és recollir un conjunt de trets i característiques. Que aquests trets siguin *considerats* bàsics i essencials, o simplement accidentals, o fins i tot irrellevants, ja depèn únicament de la ideologia i, per consegüent, de l'equipament teòric i dels interessos pràctics amb què es faci l'anàlisi. I és que l'essència no ens és imposada; a l'essència s'hi arriba, i s'hi arriba sempre a través d'un camí complex d'anàlisi en el qual posem en circulació la nostra ideologia, els nostres interessos, les nostres preferències, els nostres desigs o, simplement, els nostres coneixements limitats. L'essència és sempre *una* possible lectura essencial de la realitat. Perquè *una* lectura essencial es converteixi en *la* lectura essencial i, per tant, en la lectura *necessària*, s'ha d'arribar a demostrar que la interpretació feta és l'única interpretació possible. En el domini de les ciències humanes i socials, però, això no es pot demostrar mai. Per aquest motiu l'essencialisme és sempre, ho vulguem o no, una imposició intel·lectual.

Pel que acabo de dir, hom ja deu haver endevinat que no defensaré cap visió essencialista dels drets ni tampoc de la nació. No em sembla intel·lectualment correcte que simulem una solidesa eterna allà on no n'hi ha. M'estimo més de plantejar aquests temes —i, de fet, tots els altres temes importants de la vida— amb els mitjans de què efectivament disposem, a saber, amb arguments no absolutament concloents, amb conclusions no absolutament necessàries i, consegüentment, amb arguments que, com nosaltres mateixos, són fràgils i fallibles. Per això el que han de fer els nostres debats és dilucidar quins són els arguments que, malgrat la seva fragilitat radical, aguanten més i són més fiables. Aquí sí que hi ha diferències importants.

Com a conclusió d'aquest apartat afirmaré que, tant els drets reconeguts (legals o legalitzats) com els drets reivindicats (morals), troben en la història humana —història de lluites d'interessos— la seva justificació, la seva fonamentació. Però això no solament significa que els drets no tinguin un estatut i una formulació eterns, sinó també que ells mateixos tenen sempre una existència precària. El reconeixement dels drets és històric, però també ho és la seva defensa i la seva promoció. Els drets no es defensen mai sols. Els drets reclamen una alerta social. Quan l'alerta social s'estova o no existeix, ja no és segur que els drets preexistents continuïn tenint el mateix tipus d'existència i de presència que tenien en èpoques de vigilància.

2. LA NACIÓ I ELS SEUS DRETS

Comencem amb un enunciat tautològic: sols és subjecte de drets legals —sols és subjecte legal de drets— aquell que és reconegut com a subjecte per les pròpies lleis. Així, totes les legislacions reconeixen alguns individus com a subjectes de drets. (Dic «alguns», perquè no tots aquells que, en algun sentit són subjectes, són també subjectes de drets o subjectes iguals de dret, de drets iguals; pensem, per exemple, en els éssers que tenen cinc minuts de vida, o en els estrangers, els infants, els deficients, o en les dones.) Les mateixes legislacions també reconeixen com a subjectes de drets alguns grups, corporacions, entitats o associacions legalment reconeguts com a tals. Són, doncs, subjectes legals de drets específics tots aquells que són declarats persones jurídiques.

Un dels drets que el dret internacional reconeix a tots els pobles —i no solament als pobles colonials— és precisament el dret a la lliure determinació. Aquest dret, que es pot veure ja enunciat en l'article 1, paràgraf 2 de la Carta Fundacional de l'ONU (26 de juny de 1945), i en el primer article de la primera part del *Pacte Internacional de Drets Econòmics, Socials i Culturals de les Nacions Unides* (16 de desembre de 1966), és ben explicitat en el paràgraf inicial de la resolució 2.625 de les Nacions Unides:

En virtut del principi de la igualtat de drets i de la lliure determinació dels pobles, consagrat en la Carta de les Nacions Unides, tots els pobles tenen el dret de determinar lliurement, sense cap ingerència externa, la seva condició política i de prosseguir el seu desenvolupament econòmic, social i cultural, i tot Estat té el deure de respectar aquest dret, de conformitat amb les disposicions de la Carta.

La qüestió, aquí, sembla ben clara. L'únic problema que resta pendent és saber quins criteris s'han de fer servir, quins es poden fer servir, per identificar una població com a «poble» en el sentit de l'esmentada resolució. Aquest és certament un aspecte de màxima importància, que torna a formular d'una altra manera l'interrogant sobre el subjecte dels drets; perquè, des d'un punt de vista internacional, no hi ha cap dubte que l'estat-nació, o l'estat-poble, per exemple, és subjecte de drets, com tampoc no hi ha dubtes —o no gaires— sobre quins són els drets dels quals l'Estat és subjecte. Els dubtes vénen quan parlem de pobles o nacions que tot just reclamen, reivindiquen, el dret de ser reconeguts com a pobles o com a nacions, de ser reconeguts com a subjectes de drets.

I, plantejades així les coses, ens trobem amb una dificultat que sembla adoptar la forma d'una paradoxa; perquè, aquells que encara no són subjectes de drets, com poden reclamar cap dret com a propi? Si no poden recla-

mar drets, com podran ser mai reconeguts com a subjectes de drets? Ara el cas és una mica diferent del que he presentat al començament d'aquest text: ja no es tracta, com abans, que alguns subjectes reclamin drets morals que encara no tenen reconeguts com a drets legals, sinó que ara alguns no-subjectes de dret reclamen el dret de ser reconeguts com a subjectes de dret amb tots els seus drets. Aquesta és la paradoxa nacional en què sembla que es troba, per exemple, Catalunya, car és una nació que reivindica drets, sense tenir encara el dret reconegut de reivindicar-los.

Ara bé, realment és una paradoxa, això? No cal que ho sigui. Sols ho serà si es planteja malament. I és que, si plantejem els drets de la nació a partir de la nació mateixa, la paradoxa sembla inevitable, perquè la nació que no existeix reclama els seus drets i ha d'esperar que li siguin reconeguts per arribar a ser subjecte de dret. La paradoxa, però, és evitable, ja que, quan es tracta d'una nació no reconeguda, el primer que s'ha d'obtenir és el seu reconeixement. De tota manera, en aquest procés la nació no pot ser el punt de partença, sinó el d'arribada. No s'ha de començar per la nació, sinó pels nacionals. Fent-ho així s'eviten també les temptacions d'essencialisme; perquè, quan es parla de la nació, és fàcil que hom vulgui assenyalar trets que configuren de manera essencial i necessària la nació. La nació és presentada llavors com un subjecte més o menys real però amb identitat pròpia, i els nacionals han de fer seva la identitat de la nació.

Em sembla prou clar que les coses van més aviat a l'inrevés. El que hi ha són individus que, al llarg del temps, poden assenyalar tants punts de coincidència i de contacte entre ells, que són capaços d'identificar-se com un sol grup. En aquesta visió, la nació seria la consciència de grup que té un gran nombre de persones que se senten unides per una colla de coordenades que accepten com a pròpies i distintes de les coordenades identificadores d'altres grups; les coordenades són fetes per un espai geogràfic viscut en una història reconeguda com a comuna, perquè té molts trets de cultura social que resulten familiars a tothom. El resultat d'aquesta consciència i d'aquesta voluntat és la nació. En aquest plantejament, la paradoxa d'abans s'esvaeix. Certament, una nació que no és subjecte no pot reclamar drets. Els nacionals que són subjectes, però, poden reclamar el dret de ser reconeguts legalment tal com ells ja es reconeixen moralment; poden reclamar el dret de veure reconeguts els senyals d'identitat amb què s'identifiquen. El reconeixement d'un poble o d'una nació no és, doncs, una paradoxa intel·lectual —almenys no ho és, si es planteja bé—, sinó que és simplement un projecte polític.

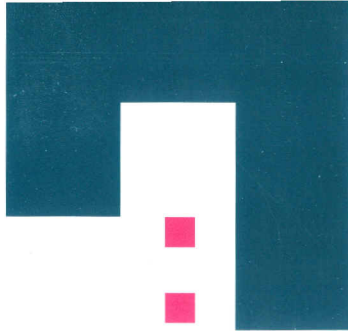
Al final d'aquest recorregut tan ràpid estem en més bones condicions de poder respondre la pregunta inicial, sense caure en essencialismes ni paradoxes. «Tota nació té dret a un Estat?» La pregunta no es respon parlant

senzillament dels drets de la nació, sinó tenint ben present que la nació és el resultat d'un procés històric d'autoafirmació col·lectiva i de reconeixement legal. Aquells que es reconeixen com a nacionals, com a connacionals, tenen dret a reivindicar el seu reconeixement com a persona jurídica en qualitat de nació. Després no cal dir que tota nació té el dret, ja reconegut internacionalment, de decidir, en paraules de la resolució 2.625, abans esmentada, «la seva condició política». I, segons aquesta mateixa resolució, hi pot haver diverses formes d'exercir aquest dret:

L'establiment d'un estat sobirà i independent, la lliure associació amb o integració en un estat independent, o l'adquisició de qualsevol altra condició política lliurement decidida per un poble (XXV).

I és que la condició política ha de ser «lliurement decidida». I sobre això no hi valen restriccions, ni sobre què han de decidir quan decideixin, ni sobre quan i com ho han de decidir. Per tant, quan parlem de llibertat, no podem prejutjar mai com serà l'exercici d'aquesta llibertat. Tampoc no el podem prejutjar, és clar, una vegada per sempre.

La grandesa de les nacions és per sort una grandesa compartida: tots formem part d'una nació, perquè l'exercici dels drets ciutadans individuals únicament és possible a l'interior d'una experiència col·lectiva. La nació, però, no s'imposa. A la fi del segon mil·lenni, la llibertat nacional ja és un dret (moral i legal) que els demòcrates considerem essencial.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA



Editorial Claret