

**Els drets dels pobles:
drets individuals
i drets col·lectius**

SEMINARI

«Els drets dels pobles: drets individuals i drets col·lectius»

Coordinador: Josep Maria Colomer

Barcelona, 8 de març de 2007



© Centre d'Estudis Jordi Pujol
Passeig de Gràcia, 8-10, 2n 1a A
08007 Barcelona
Telèfon: 933 428 535
Fax: 933 428 964
www.jordipujol.cat

Transcripcions de les ponències del Seminari «Els drets dels pobles: drets individuals i drets col·lectius» organitzat pel CEJP, que va tenir lloc a Barcelona el 8 de març de 2007.

Primera edició: setembre del 2007

Coordinador del seminari: Josep Maria Colomer

Edició dels textos: EMC Transcripcions
www.transcripcions.com
Disseny de la col·lecció: Verloc. Gabinet Creativo Editorial.
www.verloc.com

Dipòsit legal: B-41661
Impressió: estudilogo

La reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment, començant-hi la reprografia i el tractament informàtic, resten rigorosament prohibides sense l'autorització escrita dels titulars del copyright i estaran sotmeses a les sancions establertes per la llei.

Índex

Acte d'obertura

a càrrec de Jordi Pujol
(president del Centre d'Estudis Jordi Pujol) 9

Presentació del Seminari

a càrrec de Josep M. Colomer
(catedràtic d'Economia Política de la Universitat Pompeu Fabra)..... 15

Conferència inaugural

Introducció a càrrec de Josep M. Colomer 19

«*La mida de les nacions*»

a càrrec d'Enrico Spolaore
(catedràtic d'Economia de la Tufts University)

Torn de preguntes 34

Taula rodona

«*Economia política de l'autogovern*» 45

Moderador: Josep M. Colomer (catedràtic d'Economia
Política de la Universitat Pompeu Fabra)

Intervinents: Marta Reynal-Querol (investigadora d'Economia
en el Banc Mundial); Diego Puga (professor d'Economia de la
Universitat Pompeu Fabra); Michael Keating (catedràtic de
Ciència Política de l'Institut Universitari Europeu de Florència)

Col·loqui 76

Taula rodona

«*Drets històrics i drets col·lectius*» 79

Moderador: Francesc Homs (advocat i diputat
al Parlament de Catalunya)

Intervinents: Tomàs de Montagut (catedràtic de Dret de la
Universitat Pompeu Fabra); Neus Torbisco (professora de Dret a
la London School of Economics i de la Universitat Pompeu
Fabra); Jaume Vernet (catedràtic de Dret Constitucional de la
Universitat Rovira i Virgili, i membre del Consell Consultiu de la
Generalitat de Catalunya)

Col·loqui 121

Conferència de cloenda

a càrrec de Jordi Pujol

(president del Centre d'Estudis Jordi Pujol) 137

Acte d'obertura

Jordi Pujol

President del Centre d'Estudis Jordi Pujol

M'han dit que havia de dir unes paraules sobre el programa... Bé, ja que són aquí, explicaré per què, des de la perspectiva del Centre d'Estudis, va semblar interessant fer un seminari sobre aquest tema, dirigit pel professor Josep Maria Colomer. Aquest és un tema acadèmic –amb enfocament acadèmic, a més, per la gent que hi participa–, però que té repercussions polítiques i pràctiques molt importants. En realitat, tots els temes acadèmics, teòrics, tenen repercussions pràctiques, i això moltes vegades no es té prou en compte. Personalment, com a polític que he estat –vostès saben que ara ja no estic actiu en la política, però hi he estat molts anys–, moltes vegades he notat que jo em sentia fort perquè dominava –diguem-ne– ideològicament, i a vegades m'he sentit feble perquè he notat que ideològicament no dominava, no tenia *sopravento*, que dirien els italians.

En el terreny dels drets col·lectius, concretament, la impregnació ideològica que hi ha a casa nostra –i bastant en general, però a casa nostra d'una manera molt forta– no ens és favorable; no ens és favorable a l'hora de defensar els drets i les aspiracions de Catalunya com a país. És una impregnació ideològica que encara que a primera vista hi ha gent que diu que no, no és així: és molt liberal en aquest terreny; molt liberal, a més, en el sentit clàssic de la paraula, gairebé vuitcentista. És a dir, la paraula *liberal*, avui, per segons quins sectors polítics, mediàtics i acadèmics de casa nostra és molt negativa, però, en canvi, en altres aspectes la gent d'aquests sectors mateixos són extremadament liberals, fins i tot en un sentit vuitcentista de la paraula, i molt individualistes. Aquesta impregnació ideològica disminueix o simplement nega els

drets col·lectius, i això es nota en la pràctica. Jo, que –amb una paraula que Pompeu Fabra no aprovaria però que és molt popular– he estat un *practicón* de la política, em demano: «Què falla aquí? Què passa?». Doncs passa que les idees de fons, el pensament dominant, no et va a favor.

Quan tu discuteixes amb en Solbes, per exemple –i això ja és molt concret; en Solbes ja són diners, eh!–, et dóna mil motius per no publicar unes balances fiscals: que tècnicament és molt difícil, que no sé què... Però després, tot d'una, ve en Solbes mateix i diu: «Escolti: les balances fiscals, per què? Catalunya no és subjecte de dret perquè se li apliqui el concepte de balança fiscal». No existeix una personalitat catalana que tingui dret que li apliquin la idea de balança fiscal; el que hi ha són catalans o, dit d'una altra manera, ciutadans de Catalunya o, si encara volen rebaixar-ho més, gent que viu *al nordeste de España*, i aquests sí que tenen dret a tenir uns determinats ingressos. I l'Estat els ha d'assegurar que hi seran i que, a més, s'atorgaran amb un sentit molt estricte de la igualtat, etc. Això és una discussió molt pràctica, sobre balances fiscals –un problema de calés, si volen encara una expressió més popular–, però t'ho justifiquen dient: «Però si vostès no tenen dret a reclamar això perquè col·lectivament no existeixen!». Després, en la pràctica, existim, però des del punt de vista conceptual, i des del de la Hisenda pública també, no existim.

Recordeu aquella definició que deia que «un català és un ciutadà espanyol que està empadronat en un municipi català». Això ho diu Rajoy. El d'abans era Solbes –Déu n'hi do, en Solbes–, i això altre ho diu Rajoy. Aleshores, què vas a reclamar? Vull dir que és la individualització a l'extrem: aquest ciutadà està empadronat a Premià de Dalt, i com que està empadronat a Premià de Dalt és català. Bé... doncs no! En tot cas, que demani coses a l'Ajuntament de Premià de Dalt i al Ministeri de Foment, al de Sanitat o a qui sigui.

Amb això de si els catalans són la gent que viu a Premià de Dalt i a Premià de Mar i a Vilassar de Dalt i a Vilassar de Mar i a Barcelona, i simplement això, Catalunya no és una comunitat, no és una col·lectivitat;

és, com a màxim, una comunitat autònoma. «Home, una comunitat autònoma!». Sí, però llavors ho convertim en un problema d'eficàcia administrativa; és a dir, aquests de Premià, Vilassar i fins i tot de Barcelona els hem d'agrupar en alguna cosa o altra... Però algú diu: «Oh, és que som aquí fa mil anys!». «I què?». «És que nosaltres parlem català!». «I què?». «Però és que nosaltres tenim una institució històrica que es diu Generalitat!». «*Bueno*, i què?». «És que nosaltres, en la nostra circumstància, tenim uns problemes que hauríem de posar...». «No, escolti, no res: vostè és ciutadà de Premià de Dalt, i com que és de Premià de Dalt i això està en aquest territori i dins d'aquesta organització administrativa que en diem Catalunya, doncs...», però no és res més que això.

Ara mateix es parla d'una llei que jo personalment he considerat especialment greu des de la perspectiva de l'autonomia de Catalunya, la Llei de dependència. He discutit alguna vegada amb un personatge de Madrid –que no era ministre i no era Rajoy; no era tan important, però Déu n'hi do, també– i jo li deia que Catalunya té respecte de la seva gent unes responsabilitats, i aquestes responsabilitats les volem poder exercir: nosaltres tenim una responsabilitat respecte d'una família que té un nen amb espina bífida o amb síndrome de Down, o que té un autista i nosaltres, com a col·lectivitat que som, creiem que tenim una responsabilitat i, per tant, tenim uns deures, i per tant tenim com a mínim el dret de poder exercir bé aquests deures, perquè ens devem a aquesta gent. I diu: «No; Catalunya no en té, de responsabilitat. Qui té responsabilitat és l'Estat», perquè hi ha una relació directa... D'aquesta conversa fa quinze dies, amb motiu d'un article que vaig publicar a *La Vanguardia* sobre la Llei de la dependència. Aquí hi ha pràcticament dos elements: l'Estat i el ciutadà –aquesta família que té un nen amb síndrome de Down. Bé... «Si vostè s'entesta a tenir això, ja admetem que des del punt de vista de l'eficàcia administrativa pot ser interessant, però la responsabilitat no és de Catalunya: la responsabilitat només és de l'Estat».

Això és una cosa que impregna la classe política: en Solbes és classe política, en Rajoy és classe política i el personatge que els deia era més aviat universitari, però també forma part del món polític, de l'*establishment*

—per dir-ho així— socialista. Aquest liberalisme extrem no és només de la gent del món del PP, sinó de la gent del PP i de la gent del món socialista. Si vostès llegeixen les declaracions de Bono, de Rodríguez Ibarra, i si llegeixen també les declaracions de molts ministres, veuran que aquesta idea és general.

Fixin-se, per exemple, en França, on això arriba a impregnar tota la societat, i per tant tot es redueix a l'Estat i el ciutadà, i prou. Els explicaré una anècdota, que ara que hi ha eleccions presidencials franceses, té interès. Ségolène Royal diu que farà una descentralització; però no farà res, segurament, si no canvia la mentalitat francesa. I us explicaré la mentalitat francesa quina és: una vegada Jean-Pierre Raffarin —al qual conec bé— va fer una llei per incrementar una mica la descentralització a França; aleshores, certes coses que feia abans l'Estat —*la République*— a través del prefecte, o sigui l'autoritat directa de l'Estat, va passar a fer-les la regió. Una d'aquestes coses era que el subsidi que paga l'Estat a les vídues —una cosa ben senzilla—, en comptes de cobrar-lo directament anant a buscar una taquilla de *la République* —del departament i de l'Estat—, s'havia de cobrar a través del Consell Regional. Aleshores, casualment, jo vaig anar a veure Raffarin —que llavors era primer ministre— i el vaig felicitar; i diu: «Escolti, Pujol, però això és molt difícil! Vostè no s'adona de com és de difícil!» —m'allargo massa; perdó!, però ja que els he posat la mel a la boca amb aquesta anècdota, l'acabo— «Això és molt difícil. Miri, jo per casualitat havia de rebre un dia d'aquests la representació de les vídues de França. Doncs bé, van venir les vídues a veure'm —ja ho teníem previst de feia temps, que les rebria— i em van dir: “*Monsieur le premier ministre*, què passarà amb nosaltres ara? Estem molt preocupades!”. “I per què esteu preocupades?”. “Oh, perquè amb això ara de la regionalització...”. “No passa res: la regió els pagarà les pensions”. “No, no ens en fiem, d'això: nosaltres, *le préfet, monsieur le préfet, la République, Paris... Paris* que ens pagui les pensions directament, sense passar...”». Això és la impregnació liberal! Aquesta impregnació la té tothom, a França —Raffarin no—, i Ségolène Royal diu que farà... Bé, potser sí que ho vol fer, però ja veurem què podrà fer perquè les vídues...

Tot això és la impregnació ideològica, com deia. No m'allargo més perquè si no em renyaran, però voldria acabar amb una cosa de la qual veig que en algun moment també es parlarà: amb aquesta concepció, tot el que no sigui l'estat i l'individu no té dret. Catalunya no té dret. Per exemple, el professor socialista que he esmentat –mig professor, mig polític– diu: «Catalunya no té dret a això» –ho diuen així quan parlen amb brutalitat; ara, si s'ha de fer un discurs, tot el que vostès vulguin, però quan estem tu a tu, a soles, i ens coneixem i ja ens hem perdut la vergonya...–; jo li dic: «Escolti, jo amb vostè no tinc cap mena de confiança», i contesta: «Doncs té tota la raó, perquè vostès no tenen dret a tot això que estan demanant: tot això de l'Estatut és un disbarat, i ho pagaran car...». Quan arriba en aquest punt, parlant d'aquesta manera, jo sempre dic: «Ho hem fet molt malament, però vostès ho han fet i ho estan fent fatal; és una vergonya el que estan fent!». «Oh, escolti, no s'enfadi...». «Oh, “no s'enfadi”!», i finalment et diuen: «Vostès no hi tenen dret, perquè no són ningú». Això és un problema perquè no existeix això dels drets col·lectius: «Ja ens n'ocuparem nosaltres, que els drets individuals siguin respectats».

Amb tot això –que a mi ja no em serà útil, perquè ja no en faig, de política– l'únic que puc fer és discutir d'aquesta manera amb qui sigui, perquè no passa res, perquè no sóc ningú. Però de tota manera n'hi ha encara, de polítics que tenen necessitats, i els aniria bé poder disposar d'un *background* ideològic diferent del que ha estat absolutament dominant en aquest tema dels drets individuals i els drets col·lectius, que va lligat amb un altre que, sobretot a la primera part del Seminari, serà molt important: el tema de l'eficiència –una de les preocupacions de les vídues franceses era l'eficiència: «Oh, escolti, però no...». Per això és important que, ja sigui com a estat independent, ja sigui com a autonomia, ja sigui, en fi, amb un reconeixement determinat x d'aquestes realitats que no són l'estat però que són unes col·lectivitats autèntiques, no solament se'ls doni el dret, sinó que a més comprenguin que són capaces realment d'actuar amb una eficiència molt gran de cara a la seva gent, als seus ciutadans, a les persones individualment considerades. És un problema, també, d'eficiència, tota aquesta idea de la mida de les

nacions –com es diu aquí– o la mida de les comunitats autònomes, o de les col·lectivitats. Tot això és molt important: si les coses es defensen en el terreny de la ideologia i si les coses es defensen en el terreny de l'eficiència, les dues alhora.

Jo tinc el defecte que quan començo no sé mai quan acabo... però per això tinc aquí la meua gent que vigila i em diuen que s'ha acabat. En tot cas, el Seminari el fem per això: en el fons del fons, encara que jo estigui fora de la política i el Centre d'Estudis sigui un organisme no polític, des d'una preocupació política de gent que, d'altra banda, ha tingut experiència política i això ho ha vist parlant amb Solbes, Rajoy i Rodríguez Zapatero –bé, Rodríguez Zapatero ja no és de la meua època–, Aznar, Rato... parlant amb qui sigui: es nota que nosaltres necessitem més munició –per dir-ho així– ideològica, i que a més aquesta munició no la tinguem només uns quants, sinó que les vídues de Catalunya o d'Espanya un dia no diguin el mateix que diuen les vídues franceses –que aquí encara no ho diuen, perquè la impregnació no és tan forta com ha estat a França en aquest sentit.

Això és tot el que els volia dir. Els prego que em disculpin per haver-me allargat massa, i gràcies per venir.

Presentació del Seminari

Josep M. Colomer

Catedràtic d'Economia Política de la Universitat Pompeu Fabra

No solament no el disculpo, sinó al contrari: agraeixo molt al president Jordi Pujol aquesta oportunitat de diàleg intel·lectual que ha volgut crear amb el seu Centre d'Estudis. I, si m'ho permet... tots sabem que el president Pujol no és un *practicón*, com ha dit, sinó el contrari: jo diria que és un dels polítics que sempre ha tingut més interès per la discussió intel·lectual i per la construcció del discurs. Una broma que alguns potser ja hem repetit: hi havia un senador americà, Patrick Moynihan, a qui deien el que li podríem dir al president Pujol, que va escriure més llibres que els que alguns dels seus ministres van llegir! En fi, em sembla una magnífica oportunitat d'entrar en aquest diàleg.

Ell ens proposa el tema dels drets dels pobles, és a dir, els drets col·lectius, que són diferents dels drets individuals i dels drets històrics... Bé, els anomenem *històrics*, però són drets col·lectius històrics, normes jurídiques, institucions... els diem *històrics* simplement perquè són antics, perquè existien abans que els estats. Ara, especialment a Catalunya, els podem remetre a uns quants segles abans que existís l'Estat espanyol com a tal. Però, és clar, els estats també han creat el seu dret, i el de l'Estat espanyol també és històric, perquè encara que és més recent, ja és relativament antic. Aleshores, es planteja un tema per discutir: quins drets hem de voler reivindicar.

Aquesta perspectiva, almenys tal com jo ho entenc, no ha estat la línia central del catalanisme polític tradicionalment –hi ha hagut altres arguments–, però va sorgir o ressorgir darrerament amb molta força, especialment durant l'elaboració del projecte d'Estatut al Parlament de Catalunya, ara fa quasi dos anys, i aquest argument es va integrar en el

text estatutari, on ha quedat finalment recollit. Quasi tots els partits, a més, es van apuntar molt ràpidament a defensar els drets històrics com un argument irrenunciable i molt important per a l'autogovern de Catalunya i, per tant, crec que és molt oportú i molt necessari que obrim aquest debat. Per a alguns, potser, si el que entenen és que l'autogovern és una forma d'aconseguir més eficiència –com s'ha dit– o més llibertat i més democràcia, la reivindicació dels drets tradicionals o dels drets col·lectius pot ser un argument, un instrument per aconseguir més autogovern. I per als que pensin que els drets col·lectius a Catalunya sempre han tingut validesa, malgrat que hagin estat absorbits o aixafats pel dret estatal, també penso que és molt important veure ara si hi ha noves oportunitats per als canvis econòmics, socials i polítics que s'estan produint perquè aquests drets puguin tornar a estar en vigor.

Per això hem triat dues menes de participants –hi ha dues taules, com saben, una al matí i l'altra a la tarda, a més a més de la conferència que després presentaré–: uns primers per tractar aquest assumpte amb un enfocament més històric o jurídic i uns segons, amb un altre enfocament més econòmic o politològic. Molt breument intentaré plantejar algunes preguntes que, de fet, són al guió, i intentarem que les diverses intervencions vagin contestant, per tal de trobar respostes.

La primera és: els drets col·lectius i els drets històrics, en particular a Catalunya, són desitjables? Perquè –com he dit abans– hi ha altres drets, i entenc que això no pot ser un valor absolut, perquè hi ha drets individuals, drets estatals, etc., i pot haver-hi una mena de competència de valors per veure quins són els drets que considerem més desitjables; els diversos drets es poden jutjar també per les seves conseqüències previsible en termes d'eficiència, de prosperitat, de llibertat, de democràcia: aquells drets la implementació dels quals pugui generar millors resultats poden defensar-se amb més força.

La segona pregunta és si són desitjables i són viables. Perquè, com he dit, els estats han absorbit el dret o han intentat monopolitzar la producció jurídica, en uns casos amb més èxit que en d'altres –a Espanya, per exemple, no del tot, i per això encara ara, fins i tot a la Constitució i a

l'Estatut, tenim aquesta referència alternativa. Però hauríem de veure si hi ha oportunitats reals. Jo penso que a Europa, actualment, amb els canvis dels grans mercats, la integració, les organitzacions internacionals, etc., ja s'està construint una estructura política a múltiples nivells que permet que aquesta vindicació sigui més viable que abans, en altres èpoques –això ho discutirem amb més detall aquest matí.

La tercera pregunta és: quina legitimitat podem atorgar a favor de drets col·lectius que no siguin incompatibles amb els drets individuals, que formin part de l'ordenament liberal –liberal en un sentit que ja està integrat en l'ordenament polític o democràtic?

I, finalment, caldria veure fins a quin punt la Constitució espanyola i l'Estatut d'autonomia de Catalunya realment donen suport o proporcionen palanques per poder argumentar, com deia el president Pujol, a favor que Catalunya també té dret, per a partir d'aquí poder defensar l'ampliació i la consolidació de l'autogovern.

Hem plantejat això com un intercanvi d'idees amb persones que tenen diferents perspectives i diferents contribucions possibles a fer. Una de les coses que hem d'intentar és traduir conceptes d'un llenguatge a un altre. Ahir, per exemple, el president Pujol deia una frase que repeteix de vegades: «Una persona només es realitza en una comunitat», bé, és una manera de dir-ho, i un economista ho diria d'una altra: «Els drets col·lectius s'han de decidir, s'han de proveir en un marc col·lectiu que defineix també una comunitat». Hi ha diverses maneres d'aproximar-se a la mateixa cosa de la qual estem parlant, i hauríem d'intentar potser trobar els ponts entre les diverses perspectives.

Espero que tot plegat sigui fecund, amb producció i intercanvi d'idees, i que afavoreixi, finalment i indirectament, l'autogovern de Catalunya i el bé de les persones que formen això que en diem *el poble de Catalunya*.

Conferència inaugural: «La mida de les nacions»

Josep M. Colomer

Catedràtic d'Economia Política de la Universitat Pompeu Fabra

El professor Enrico Spolaore, d'origen venecià, està educat a Roma i és catedràtic d'Economia i cap del Departament d'Economia de la Universitat Tufts de Boston. Ha publicat moltíssimes coses. Una referència central –el motiu pel qual és aquí– és un llibre que va publicar fa tres o quatre anys amb Alberto Alesina, *The Size of Nations* (La mida de les nacions), que és molt innovador, almenys en el terreny de la teoria econòmica, perquè pretén sortir de l'individualisme metodològic clàssic de l'economia –sempre es parteix de la idea que els individus tenen preferències, prenen decisions, i això reproduceix resultats– i es planteja el tema dels agregats col·lectius. Dit d'una manera molt brutal –diguem-ne–, es demana quina és la suma d'individus que podem desitjar, quina és la mida de les nacions que pot donar resultats eficients, tenint molt en compte l'afinitat de preferències culturals i econòmiques, ètniques, entre els membres de la comunitat.

Ell parlarà durant quaranta-cinc minuts i intentarem tenir quinze minuts de col·loqui abans de fer una pausa. Gràcies.

Enrico Spolaore

Catedràtic d'Economia de la Tufts University

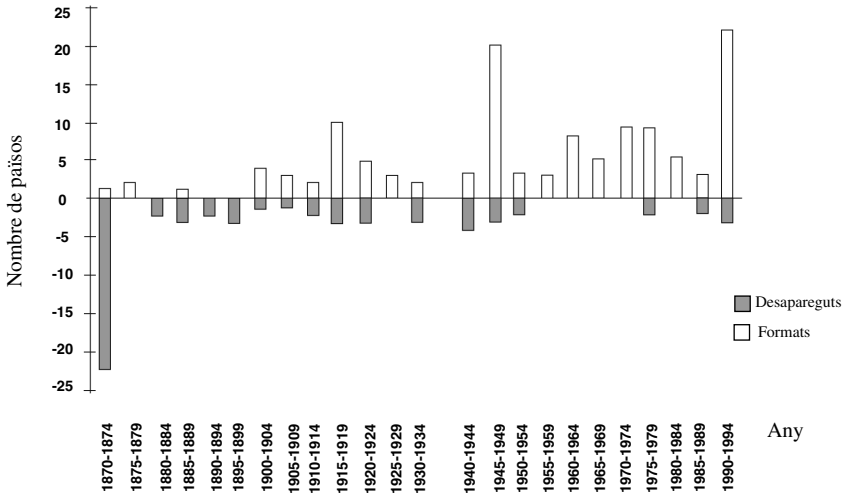
Moltes gràcies. Voldria agrair al president Pujol i al professor Colomer que m'hagin donat aquesta oportunitat tan meravellosa. Sempre és un plaer venir a Barcelona, una ciutat molt bonica, i fugir dels

quinze graus sota zero de Boston. M'agradaria poder donar la conferència en català. Malauradament, el meu català no és prou bo, tot i que un dels meus professors preferits de l'escola de postgrau, Andreu Mas-Collell, em va dir que com que la meua dona és brasilera i jo sóc italià –venecià, com ha dit en Josep Maria–, i parlem italià i portuguès, m'hauria de traslladar a Barcelona perquè el català és la combinació convexa de l'italià i el portuguès. Així que vaig pensar que potser podria donar la meitat de la conferència en italià i l'altra meitat en portuguès i que ja l'entendrien... però m'ho he pensat millor i parlaré en anglès.

Presentaré un seguit de fets que van motivar un estudi sobre l'enfocament econòmic de les nacions, la mida de les nacions –més àmpliament: les comunitats polítiques, que, és clar, inclouen també les comunitats subnacionals– i les raons per les quals vàrem estudiar aquest tema des d'una perspectiva econòmica.

És evident que la formació i la desaparició d'estats sobirans ha estat al centre de la història durant milers d'anys, des que Hammurabi unificà les ciutats estat de Mesopotàmia o fins i tot abans. Però especialment en les últimes dècades ha estat al centre del desenvolupament històric: el 1945 només hi havia setanta-quatre països independents, cinquanta-un dels quals eren membres de les Nacions Unides; actualment, les Nacions Unides tenen cent noranta-dos membres; de fet, cada any he d'actualitzar aquesta dada; l'última vegada que vaig donar aquesta conferència en tenia cent noranta-un, però vaig haver d'actualitzar-la perquè Montenegro va entrar a formar-ne part l'any 2006; anteriorment havia estat Timor Oriental, i abans, algun altre, així que actualitzo aquesta xifra gairebé cada any. Tuvalu, a la Polinèsia, és el membre de les Nacions Unides més petit, amb menys d'onze mil habitants. I la mida mitjana d'un país, d'acord amb les taules del Banc Mundial, està per sota dels sis milions de persones. *Mitjana* vol dir que la meitat dels països del món tenen menys de sis milions d'habitants, de manera que Catalunya és més gran que la mida mitjana de país, d'acord amb les taules del Banc Mundial.

Gràfic 1. Països formats i desapareguts (períodes de 5 anys, exclou l'Àfrica subsahariana)



Aquest gràfic mostra la creació i la desaparició de països des del 1870. En negre es destaquen els països que hi havia i van deixar d'existir. Al principi hi ha la unificació d'Alemanya, que és la raó principal per la qual van desaparèixer tots aquests països, i després la creació de l'imperi alemany. Més tard, a finals del segle XIX, s'observa una tendència cap a menys formació de països. Se'n van formar alguns –un bon nombre– després de la Primera Guerra Mundial, però en el període d'entreguerres se'n crearen molt pocs. I més endavant, acabada la Segona Guerra Mundial, tenim una explosió, primer amb la descolonització i després, des de principis dels noranta, amb la caiguda de l'imperi soviètic i el procés més general de democratització. De fet, en les dues últimes dècades s'han format més de vint estats sobirans.

Tots sabem que la mida de les nacions ha estat tractada per filòsofs i pensadors polítics. Als filòsofs molt sovint els ha interessat allò que els economistes anomenem una *pregunta normativa*: Quina és la mida

òptima d'una nació? Què és òptim? A Plató, que era una mica com l'equivalent d'un economista actual, li agradava aplicar les matemàtiques a les ciències socials, i va calcular la mida òptima d'un sistema de govern. Va dir: «Són 5.040 caps de família»; no sé per què va triar aquest número –suposo que perquè es pot dividir per dos, tres, quatre, cinc, etc.–, però si un d'aquests es mor, tots els càlculs ja no quadren. Es referia a caps de família; per tant, si hi afegim l'esposa, els fills i altres membres de la família, tenia a la ment una ciutat estat petita, de la mida d'Atenes en aquella època o fins i tot més petita.

Aristòtil també pensava que en la petitesa hi havia bellesa. Va dir: «L'experiència ens ha demostrat que és difícil, gairebé impossible, que un estat populós estigui regit per bones lleis». Ara bé, Aristòtil era professor; com nosaltres, tenia alumnes, i un dels que anava a classe i l'escollava era Alexandre Magne, que va seguir al peu de la lletra el que Aristòtil deia –«No creeu estats grans»– i es dedicà a conquerir la meitat del món! Per tant, queda clar que la influència dels professors sobre els alumnes sempre ha estat molt limitada.

Al segle XVIII, Montesquieu, que venia d'una llarga tradició producte del pensament filosòfic grec i anterior, va escriure que tenir un estat gran era problemàtic: «En una gran república, el bé col·lectiu és sacrificat per milers de consideracions i se subordina a les excepcions; és vulnerable als capricis i als accidents. En una república petita, el bé col·lectiu...» –aquest terme és molt important per a nosaltres, com veurem: *el bé col·lectiu*– «hi ha un sentit més fort de bé col·lectiu, se n'és més conscient i és més proper a cada ciutadà». Montesquieu, doncs, va tenir la idea que el bé col·lectiu era més proper al ciutadà quan pensava en repúbliques petites.

Madison, un dels pares de la Constitució americana, no era partidari d'aquesta idea clàssica de la petitesa –en la petitesa hi ha la bellesa–, és clar, perquè volia crear una gran federació d'estats, els Estats Units. Va escriure un estudi molt important, *Federalist #10*, que parlava sobre els beneficis d'una mida gran –beneficis econòmics i, especialment, polítics–, però també es preocupava per la tirania, tant la de la majoria, com la del

governant, la del rei; de manera que va desenvolupar la idea de *checks and balances*, que també és molt important per a la nostra anàlisi.

La cita que ve ara m'agrada en particular perquè és d'un dels grans pensadors italians del segle XVIII, Cesare Beccaria. Va ser l'inspirador de la teoria de la utilitat, de l'utilitarisme –més tard Jeremy Bentham desenvoluparia la teoria utilitarista a partir de Beccaria–: el 1764, Beccaria, en el seu famós llibre *Dei delitti e delle pene* (Dels delictes i de les penes), presentà una mena de teoria orgànica sobre la mida òptima. Sé que el president Pujol parla italià a la perfecció, així que hauria pogut posar directament l'original en italià, però l'he traduït a l'anglès. La cita de Beccaria diu: «A mesura que creix la societat, cada membre esdevé una petita part del tot, i el sentiment republicà disminueix proporcionalment si les lleis no es preocupen de reforçar-lo. Les societats, com el cos humà, tenen límits circumscrits, i si creixen més enllà, l'economia se'n ressent necessàriament. La mida d'un estat ha de ser per necessitat inversament proporcional a la sensibilitat» –és una paraula típica del segle XVIII, *sensibilità*, en italià– «d'aquells que la formen. Una república que és molt vasta no pot salvar-se del despotisme, a no ser que se subdivideixi i s'unifiqui en moltes repúbliques federatives».

Beccaria es va avançar molt al seu temps. Va tenir un munt d'idees interessants que han estat importants més tard en política i ciència política, però també en connexió amb allò que els economistes han estat dient sobre aquest tema més recentment.

L'economia de les fronteres: això és el que realment ens interessa com a economistes. L'economia de les fronteres polítiques està al centre de l'economia internacional. L'economia *inter-nacional* –fixeu-vos que surt el terme *nació*: nació, fronteres nacionals, fronteres polítiques– s'ocupa de les conseqüències econòmiques de les fronteres polítiques. Però tradicionalment els economistes han donat per suposades les fronteres polítiques; és quelcom que els ve donat des de fora, però que no s'explica.

En argot econòmic, una cosa que és *exògena* és de fora del model; mentre que *endògena* seria una cosa de dins del model, una cosa que es pot explicar. Considerar les fronteres com a exògenes no és l'enfocament

adequat si es pretén entendre-les de veritat, perquè les fronteres –polítiques, nacionals, comunitàries, estatals, de qualsevol tipus– no són part del paisatge geogràfic, com les muntanyes o els rius, sinó que són institucions fetes per l’home. La base de l’economia política és entendre les institucions, i les fronteres polítiques són institucions creades per l’home i poden tractar-se amb les eines de l’economia política moderna.

Una mica de publicitat: el llibre *The Size of Nations* el vàrem escriure Alberto Alesina i jo l’any 2003. L’edició de butxaca va sortir l’any passat i es pot comprar a Amazon.com, i altres llocs. En el mapa que il·lustra la portada hi surt la ciutat de Rovigo, prop de Venècia, on vaig néixer –vaig ampliar-ho expressament, però l’Alberto no se’n va adonar, i no hi surt el seu poble natal de la Lombardia–, i poden veure que si hom caminava per les rodalies de Rovigo el 1648 –és un mapa d’Europa d’aleshores– probablement podia creuar sis o set fronteres polítiques en mig dia o una cosa així –com ja saben, en aquella època Europa tenia moltes fronteres.

Si volen referències, les poden trobar a la meva pàgina web.¹ Actualment, hi ha una petita introducció a aquest tema a *The New Palgrave of Economics*, «Economics Approach to the Size of Nations»; hi ha un capítol a l’*Oxford Handbook of Political Economy*, «National Borders and the Size of Nations» –també sé que en aquest mateix llibre hi ha un capítol escrit pel professor Colomer. Tot això és des d’un punt de vista més d’economia política. Des d’un punt de vista més econòmic, hi ha el capítol «Trade, Growth, and the Size of Countries», que Alberto Alesina, Roman Wacziarg i jo vàrem escriure al *Handbook of Economic Growth*, i diversos articles a revistes acadèmiques; alguns tracten l’assumpte del conflicte i la defensa, que són variables importants per entendre aquestes qüestions; d’altres se centren més en la integració econòmica i política, que, com veurem, també és molt rellevant per a nosaltres.

¹ www.tufts.edu/~espol01.

Les preguntes que ens hem de fer són: Quina és la mida òptima de les nacions? Què determina la mida de les nacions? La mida és important per obtenir èxit econòmic? Intentaré donar una visió general ràpida sobre algunes de les preguntes i les conclusions de la bibliografia.

La idea clau és un compromís entre els beneficis d'escala i els costos d'allò que els economistes anomenem *heterogeneïtat de preferències* en una població més gran. A continuació parlarem dels beneficis d'escala i els costos de les preferències variades –del fet que la gent pensa de manera diferent i tenen rerefons culturals, històrics, lingüístics i preferències i idees sobre com hauria de ser el bé col·lectiu, sobre què hauria de ser el bé públic.

Hi ha uns quants beneficis d'escala que els economistes han identificat a la literatura: els beneficis de ser grans –la mateixa provisió de bé públic podria tenir economies d'escala perquè es comparteix el cost entre una població més extensa–; la defensa i la seguretat, que són molt importants si es tem un atac des de l'exterior, especialment en un sistema que no pot permetre's aliats forts; la mida del mercat, que podria ser una raó important per als beneficis d'escala, però només quan al comerç internacional hi ha barreres –si no hi ha comerç amb els veïns, el mercat intern adquireix més importància–; les assegurances en cas de xocs econòmics i catàstrofes naturals –un cop més, si no hi ha un sistema d'assegurança eficient, s'ha de confiar en les transferències del govern central; en cas de patir les conseqüències d'un huracà o un terratrèmol, aquestes transferències podrien ajudar–; la internalització de les externalitats, per exemple, si hi ha contaminació, podria ser bo coordinar-se d'alguna manera; si no, si hi ha contaminació a Alemanya i el vent transporta l'aire cap a Àustria, allà hi podria haver massa contaminació –si les diferents regions es poguessin coordinar, seria més fàcil arribar a ser eficients–; hi ha gent que considera la redistribució entre les regions com un benefici, però n'hi ha d'altres que en economia política pensen que el fet que hi pugui haver una redistribució entre les regions pot ser una gran font d'ineficàcia: en principi, el fet de poder redistribuir podria ser un avantatge –es podria arribar a

alguna mena d'eficiència, d'equitat–, però els mecanismes polítics i la recerca de la renda podrien portar, en canvi, a grans ineficiències, de manera que la qüestió de si és un benefici o un cost està oberta al debat.

L'heterogeneïtat de costos és menys corrent a la literatura econòmica, però ara hi ha molt d'interès per aquest tema i s'hi està treballant molt, per esbrinar com es pot mesurar l'heterogeneïtat entre la població i quines implicacions té. Per cert, també estic treballant amb Roman Wacziarg en la difusió del desenvolupament i el comerç relacionat amb les noves maneres de mesurar la distància cultural històrica entre poblacions.

La idea general és que el cost de l'heterogeneïtat sorgeix perquè, a mesura que creix la mida, cada vegada hi ha més individus que han de compartir polítiques comunes i un bé públic comú. En els nostres models, això s'anomena *distància mitjana de la política pública* i tendeix a incrementar-se amb l'augment de la mida i la diversitat.

Això no vol dir que tenir preferències diferents o pensar diferent sigui dolent. De fet, en general, és bo que hi hagi gent amb gustos i preferències diferents, especialment quan parlem de béns privats, o d'allò que els economistes anomenen *béns rivals*. El fet que jo pugui preferir un entrepà de vedella i el professor Colomer un de pollastre és bo, perquè així no tots volem la mateixa cosa. Si jo prefereixo treballar als matins i a algú altre li va més bé treballar a les tardes, pot ser beneficiós, perquè hi pot haver especialització. Però si tots hem de compartir el bé públic col·lectiu, tenir diferents preferències pot ser molt costós. El bé públic és per definició una cosa que no té rival, que no és excloent: tothom, tota la comunitat, ha de compartir el mateix bé públic –per exemple, el mateix sistema jurídic, la mateixa política exterior. L'exemple típic d'un bé públic als llibres de text és la reina d'Anglaterra: com a reina, és un bé públic, i no hi pot haver individus diferents que gaudeixin de diferents tipus de reina a la Gran Bretanya, ella és l'única.

Un bé públic és quelcom que s'ha de compartir amb persones que potser tenen una idea diferent sobre com hauria de ser el bé públic ideal. Per tant, hi ha costos polítics derivats de compartir el bé públic, i té molt de

sentit pensar que quan es decideixen els diferents tipus de béns públics dins d'un país, les diferències culturals, històriques i lingüístiques hi tenen grans implicacions –és evident que això és rellevant per al debat general d'aquest Seminari. Aquestes són variables que s'han de tenir en compte quan parlem de drets, tant individuals com col·lectius, i d'optimitat. No és tan sols una qüestió de drets, sinó també una qüestió d'eficiència, d'optimitat: no és eficient ignorar aquestes variables.

A continuació comentaré una cita del *New York Times* per demostrar que aquestes coses sembla que també tenen importància als Estats Units, un país que ha tingut un èxit relatiu a l'hora de descentralitzar –de tenir un sistema federal–, però no obstant això –si més no segons l'autor de l'article, Gar Alperovitz, que dona classes a la Universitat de Maryland–, els mateixos EUA podrien ser massa grans. L'article va sortir publicat fa un mes i es titula, fent un joc de paraules amb el nom del gelat, «California Split». Alperovitz diu: «Els Estats Units és gairebé amb tota seguretat un país massa gran per ser una democràcia significativa. Tard o d'hora, una profunda descentralització del sistema federal serà de tot menys inevitable».

Més endavant, molt amablement, Gar Alperovitz esmenta el nostre treball i diu: «Un estudi recent dels economistes Alberto Alesina, de Harvard, i Enrico Spolaore, de Tufts, demostra que com més gran és una nació, més difícil és per al govern satisfer les necessitats de la seva població dispersa. Les regions que senten que no reben tot el que necessiten de la distribució de béns i serveis que fa el govern, després tenen incentius per a actuar de forma independent».

I l'article també esmenta el gran governador de Califòrnia Arnold Schwarzenegger, que, de fet, va actuar de forma independent respecte d'algunes polítiques que ell creia que Califòrnia havia de fer pel seu compte, dins del marc general d'un govern federal. La cita és la següent –no ho puc llegir amb l'accent de Schwarzenegger, però sí amb accent italià–: «Som una confederació bona i global». Per cert, m'ha fet molta il·lusió veure que l'Arnold s'ha llegit el nostre llibre. No ho sabia! Almenys, això és el que en Gar suggereix.

Què dir de la mida òptima? La mida òptima seria aquella que maximitza la suma de les utilitats de tothom per sobre d'aquest compromís entre beneficis d'escala i heterogeneïtat. Si s'obtenen grans beneficis d'escala, cal créixer, mentre que si hi ha molts costos d'heterogeneïtat, cal ser més petit. I hom tria la mida òptima de manera que maximitzi aquest compromís.

Això vol dir que els països actuals són òptims? Definitivament, no. S'ha de pensar en una mida equilibrada, que és diferent de la mida òptima: òptim és el que hom faria, el que s'observaria només si hi hagués una mena de planificador mundial benvolent, un *maximitzador del benestar*, una mena d'entitat que maximitzés la mida d'acord amb uns criteris normatius; però, en realitat, tots sabem que les fronteres polítiques no les han establert planificadors socials benvolents. En el passat les van establir leviatans, governs que cerquen maximitzar les rendes –sobirans, reis, dictadors, emperadors, etc.–, i més recentment, de vegades s'han establert a través de processos democràtics –però aquest mecanisme és molt recent i molt imperfecte. Aquests són, doncs, els tipus d'equilibri que els economistes han estudiat: l'*equilibri leviatan* i l'*equilibri democràtic* –poden trobar aquesta anàlisi a les referències bibliogràfiques que he esmentat.

Què passa en un món de nacions governades per leviatans, per governs que busquen maximitzar les rendes? I què passa amb l'equilibri democràtic? És a dir: què passaria amb l'equilibri democràtic si les persones poguessin votar sobre polítiques i fronteres tenint en compte la seva identitat, les seves característiques, les seves preferències?

Ocupem-nos primer de l'equilibri leviatan. Podem demostrar que els leviatans tendeixen a preferir nacions grans perquè volen maximitzar les seves rendes –els impostos que extreuen de la població– amb la quantitat mínima de provisió de bé públic: si se'n surten, volen ser grans. En un món de leviatans, els països serien més grans que la mida òptima i els únics límits que tindrien serien, en primer lloc, el risc d'insurreccions o rebel·lions, que els leviatans haurien de tenir present, i, en segon lloc, les restriccions imposades per altres leviatans que també voldrien ser

grans i, per tant, hi hauria lluites entre ells i guerres. Per tal de maximitzar les rendes, els leviatans mostren un gran interès per eliminar l'autonomia regional –diria que no cal que expliqui als assistents que els dictadors tenen tendència a estar en contra de les autonomies regionals.

En canvi, quan les fronteres es decideixen amb una majoria que vota i, de vegades, mitjançant secessions unilaterals, i quan la política interna es decideix per la regla de la majoria, ens trobem amb un equilibri diferent: un equilibri democràtic. En general, hi ha certa tendència a les secessions i trencaments, especialment si es parteix de fronteres establertes per leviatans i després s'arriba al procés democràtic. De fet, ens acostarem cada vegada més a la mida òptima a través de trencaments. També pot ser que ens passem –se n'han donat casos–, sota algunes circumstàncies. És a dir, quan es voten democràticament les fronteres, pot ser que hi hagi una fragmentació excessiva. Però, en general, fins a cert punt, passar de l'equilibri leviatan a l'equilibri democràtic incrementa l'eficiència. Així, el trencament de la Unió Soviètica, el procés d'autonomia regional amb la democratització d'Espanya, el fet d'incrementar la descentralització, l'autonomia, la creació d'estats independents..., tot això tendeix a elevar l'eficiència quan es parteix d'un món de leviatans excessivament grans. En canvi, quan hi ha dictadors –per exemple, en l'època de Hitler, Mussolini i Stalin– això no passa gaire, sinó que més aviat es veu el contrari: l'absorció de nacions per part de leviatans. Les proves empíriques concorden amb aquesta predicció de la nostra teoria: les dictadures tendeixen a ser més centralitzades, amb ciutats capital més grans, etc.

El punt de l'optimitat de l'equilibri democràtic el tractaré una mica més per sobre, sense entrar gaire en els detalls. Que l'equilibri democràtic sigui òptim depèn de l'habilitat de tenir transferències apropiades des del «centre» cap a la «perifèria»; transferències que no s'haurien de basar en els ingressos, sinó en les preferències sobre els béns públics i les polítiques. Així, aquelles regions que se senten més allunyades del centre quant a la ideologia, les preferències, la cultura o la llengua haurien de rebre els diners fins i tot si són més riques que el centre. Si no,

hi podria haver un trencament ineficient o un patiment ineficient de la població que està més allunyada del centre. Des de la perspectiva de l'eficiència, les transferències s'haurien de basar en la *distància ideològica*, més que no pas en les diferències d'ingressos.

Com he dit abans, la integració econòmica i la desintegració política estan estretament relacionades. Hi ha moltes raons econòmiques –augment del rendiment, especialització, etc.– que expliquen per què una mida de mercat més gran pot ser beneficiosa des d'un punt de vista econòmic. Però el benefici deriva de l'extensió del mercat, i no necessàriament de la mida d'un país. El que vull dir és que un país i el seu mercat poden ser molt diferents si hi ha una economia global, perquè aleshores el mercat pot ser el món sencer: la relació entre la mida del mercat i la mida política depèn de la naturalesa del règim de comerç. Així, amb el lliure comerç, en teoria, la mida seria del tot irrellevant perquè el mercat de cada país seria el món sencer –les nacions es poden permetre ser petites i homogènies si poden comercialitzar amb la resta del món–, però amb el proteccionisme i les barreres per al comerç, ser gran és un avantatge, perquè no tens més remei que comerciar amb els ciutadans del teu país, i no t'és permès fer-ho amb la resta del món.

Les proves empíriques demostren que per als països tancats la mida és molt important, però que per als països oberts no té importància. I també està comprovat –l'evidència complementària– que per als països petits obrir-se és vital. Per tant, a un país petit li interessa estar obert, mentre que a un de gran l'obertura li importa menys –no és que no sigui important, però no ho és tant: és menys important ser obert si ets gran, però si ets petit és vital; si ets petit i no estàs obert, ets mort.

Vegem les correlacions condicionals. Com a economista, el primer que he de dir és que *correlació* no vol dir *causalitat*: que hi hagi una correlació no vol dir que una variable causa l'altra, sinó només que les dues variables van juntes. I el que veiem aquí és que les coses van juntes. Però també argumentaré que hi ha un enllaç causal.

La correlació entre mida i creixement econòmic demostra que per als països tancats, totes dues van unides: el creixement econòmic és una

mesura de rendiment econòmic, de la velocitat de creixement –la relació és similar per als nivells d’ingressos–, que ens permet saber a quina velocitat creixen els ingressos per capita, i la mida de la població mesura la mida d’un país; per als països tancats, això va unit: hi ha una correlació del 0,45. Per als països oberts, en canvi, la correlació és negativa: els països més petits creixen més de pressa quan estan oberts. Si separem tots els països del món en dos grups –tancats i oberts–, veiem que els tancats, com més grans són, més de pressa creixen, mentre que per als països oberts, bàsicament hi ha una correlació zero o, com a molt, una correlació negativa: entre els països oberts, els més petits tendeixen a tenir un creixement més ràpid.

Això també aporta llum a la relació entre l’obertura i el creixement econòmic: per als països més petits hi ha una correlació positiva molt forta entre obertura i creixement econòmic. Com he dit, l’obertura és molt important si s’és petit.

Vegem ara les regressions multivariants, una dada tècnica per a les rates de biblioteca com jo. En aquest cas es fan les coses bé i es té en compte que totes les variables s’afecten les unes a les altres de manera endògena: que la mida és una funció de l’obertura, que l’obertura és una funció del rendiment econòmic... Per escurçar el tema, en aquest cas, encara que féssim totes les regressions economètriques adequadament, continuariem veient que la mida i l’obertura afecten el rendiment econòmic, ja que les dades van en el mateix sentit que preveia la nostra teoria: la mida importa, però menys per als països petits que estan més oberts; i l’obertura importa, però menys per als països que són grans. Si els interessin totes aquestes coses, les trobaran explicades amb detall al capítol que vaig escriure per al *Handbook of Economic Growth*.

Quines implicacions té la mida de les nacions? És veritablement interessant veure que, com que hem demostrat que la mida importa molt menys en un món obert, això implica que quan augmenta la integració econòmica –quan hi ha menys barreres per al comerç– els costos econòmics de ser petit es redueixen i, per tant, la desintegració política no és tan cara. En un món de països més petits, l’obertura és molt més

important, de manera que la integració econòmica i la desintegració política van plegades: quan hi ha més integració econòmica, un es pot permetre ser petit. De fet, observem que globalment el nombre de països està relacionat amb la mesura de l'obertura, segons el comerç i l'índex del PIB: durant els anys de molta obertura també hi ha més països, i els anys de menys obertura hi ha menys països.

Per cert, aquestes mesures no indiquen tendències perquè, evidentment, tant l'obertura com el nombre de països han augmentat amb el temps, des del 1870 o el 1900. Si miréssim el nombre de països en l'època de la meua àvia també hi hauria una relació positiva, i això no és causal. Però en aquest moment, sense indicar la tendència, encara s'hi pot veure una correlació. El vincle causal va en totes dues direccions: si hi ha més obertura, això és un incentiu per formar països més petits; i si augmenta el nombre de països petits, cada un d'ells té més incentius per obrir-se —més països vol dir més comerç internacional. De moment, això només són càlculs, però demostren que aquests països redueixen de debò les seves barreres al comerç.

La integració econòmica i el nombre de països, doncs, es mouen alhora, com prediu la nostra teoria. Això és el que ha passat des del 1870: hi ha una correlació positiva entre l'obertura i el nombre de països. El 1870 hi ha un valor extrem; en aquell temps hi havia molts més països que el que l'obertura podia *predir*, i per tal que encaixés amb la regressió que nosaltres esperaríem, havia de passar alguna cosa: alguns països havien de desaparèixer. I què va passar? Que el 1871 el nombre va baixar. Això demostra que Otto von Bismarck també havia llegit el nostre llibre. Otto von Bismarck va dir: «Vaja, la teoria d'aquests economistes correrà perill si no unifico Alemanya; la seva regressió no encaixarà... Unifiquem Alemanya!», i dit i fet. Va ser tot un detall per part seva.

Hi ha un altre aspecte molt important de la mida de les nacions que hem estudiat més recentment i sobre el qual he escrit uns quants articles: la mida de les nacions i la defensa. Com he dit abans, la defensa és un bé públic molt important que té grans economies d'escala. Si tota la resta queda igual, quan s'és gran es tendeix a ser més fort, perquè hi

ha més possibilitats de protegir-se dels leviatans. Sabem que les ciutats estat gregues que tant agradaven a Aristòtil i Plató van acabar tenint problemes; primer, amb Alexandre Magne, que ja era prou dolent per a ells, i després vingueren els romans i digueren: «Molt bé, la mida òptima és 5.040, però ara formeu part de l'Imperi romà; deixeu-ho córrer». I les ciutats estat italianes, incloent-hi els venecians, també van aprendre que quan t'ataquen des de l'exterior, tens problemes. I sabem que els leviatans van suprimir del tot un munt de drets col·lectius pel fet que no es podien defensar essent més petits. Conseqüentment, la mida nacional tendeix a ser més important en un món de grans conflictes internacionals i febles aliances entre països.

Si es redueixen els conflictes, els països es poden permetre ser més petits, cosa que és força intuïtiva. A més, hi ha vincles molt interessants entre conflicte i comerç, que creen cercles viciosos o virtuals addicionals que són molt interessants d'estudiar i n'he fet algunes anàlisis. Sembla que hi ha proves que el conflicte redueix el comerç: els països que estan enfrontats entre ells comercien menys, i a l'inrevés –tot i que els detalls d'aquestes relacions són objecte de debat intens entre els politòlegs. Si el conflicte redueix el comerç i aquesta reducció fa que augmenti el conflicte, tenim raons de pes per ser grans en un món amb molts conflictes. En un món en conflicte, precisament *perquè* hi ha molt conflicte hi ha menys comerç, i com que es comercia menys, pot ser que hi hagi més conflicte; l'enllaç causal funciona en tots dos sentits. En tot cas, és important ser gran en un món així.

Ara bé, considerem la possibilitat d'un món diferent, amb molt menys conflicte i més comerç. Menys conflicte i més comerç són dues raons de pes per ser petit. Aquesta és una situació típica en què es donaria el que els economistes anomenen *equilibri múltiple*: pot haver-hi equilibri amb més conflicte, menys comerç i grans nacions, i pot haver-hi equilibri amb menys conflicte, més comerç i moltes més nacions més petites.

A més, sabem que els leviatans prefereixen les nacions grans i que la democràcia comporta nacions més petites, de manera que observem

històricament aquesta situació en què la democratització duu a la dissolució de països i la creació de més països s'associa a més comerç internacional, i l'increment del comerç s'associa a menys conflicte. I a l'inrevés: en lloc d'això, hi podria haver dictadures, més conflicte, menys comerç i països més grans. Un cop més, aquesta és una situació d'equilibri múltiple.

En resum, hem vist que, d'acord amb aquesta anàlisi, en general es tendeix a associar països més grans i centralització amb dictadors, proteccionisme, un món bel·licós i guerres, mentre que països més petits i descentralització s'associen amb democràcia, lliure comerç i pau. De fet, aquestes són les associacions que trobem al registre de la història, i nosaltres hem proporcionat suport teòric per explicar aquesta mena de relacions i hem estudiat les implicacions normatives en termes d'eficiència i optimitat.

Gràcies.

34

Josep M. Colomer

Com veuen, és una contribució des d'una de les perspectives que hem anunciat. Algú pot estar demanant-se: «I els drets?». L'argument és que si tenim una mida de les nacions que està associada a la prosperitat, la pau i la democràcia, hem de defensar els drets d'aquestes nacions. Tenim arguments per defensar els drets d'aquestes nacions més que d'altres.

Torn de preguntes

Josep M. Colomer

Obrim deu, quinze minuts màxim, per preguntes, si n'hi ha alguna.

Intervenció del públic

Hi ha dos conceptes que són diferents: nació i país. Al seu país, a Itàlia, hi va haver un temps en què Venècia era un estat. I ara també tenen un altre estat, el Vaticà. Com tenen en compte les ciutats, segons les nacions o els països?

Gràcies.

Enrico Spolaore

Sí, té tota la raó. A la literatura sobre ciència política hi ha una distinció molt fina entre nacions –que és més aviat un concepte cultural, polític, ideològic– i països o, més ben dit, estats sobirans. La paraula adequada quan es parla de fronteres polítiques és *estats sobirans*. Si escriguéu sobre aquesta qüestió, especialment en una revista de ciència política, crec que hauria de fer servir aquesta paraula: *estats sobirans*. Però alhora, en la nostra llengua, la paraula *nació* també es fa servir com a sinònim d'*estat nacional*, en el sentit dels estats sobirans moderns –parlem d'economia *internacional*, de les *Nacions* Unides, etc. Volíem fer servir la paraula *nacions* per ser més amplis, per ser més generals. En el capítol 2 del llibre es planteja l'encavalcament de jurisdiccions, perquè es pot pensar no només en estats sobirans –seguint la tradició centralista o pensant en els estats nacionals construïts pels monarques absolutistes i després desenvolupats al segle XIX–, sinó que també hi ha altres formes d'organització que es podrien analitzar dins d'aquest marc.

Pel que fa a Venècia, Venècia fou un estat sobirà fins al 1797, quan arribà Napoleó, en dissolgué la independència i passà a ser tan sols una ciutat, tot i que es podria argumentar que ha mantingut, sens dubte, alguna mena de distinció cultural. Hi ha qui diu que la llengua és un dialecte amb un exèrcit darrere i, certament, els venecians van tenir un exèrcit durant un temps. El Vaticà es va convertir en estat sobirà el 1929 –fins al 1870 havien existit els Estats Papals–, però no està inclòs en el nombre –cent noranta-tres– que he dit abans perquè no és membre de les Nacions Unides, i no ho és per elecció, perquè el Papa va decidir que no era apropiat que el Vaticà formés part de les Nacions Unides. Però sí: és un estat sobirà.

Josep M. Colomer

El seu regne no és d'aquest món.

Intervenció del públic

Tinc una pregunta sobre la redistribució, perquè ha dit que té coses bones i dolentes i que podria ser bona o dolenta, tot i que vostè mira el costat bo d'aquesta mida. Si pensa en la descentralització segons les preferències, sempre es pot intentar satisfer les preferències d'una àrea en particular donant-los els diners per tal que en facin el que vulguin –dedicar-los a educació, sanitat o qualsevol altra cosa. El problema que tenim aquí és què passa amb la redistribució dins d'un estat. El president Pujol abans ha parlat de les balances fiscals, que són els comptes fiscals regionals entre les diferents regions. M'agradaria que elaborés una mica més aquesta qüestió de la redistribució i l'impacte en l'heterogeneïtat i la mida.

36

Enrico Spolaore

Sí, aquesta és una pregunta molt important. Probablement, és un dels temes més importants en aquest assumpte. He après que el millor d'escriure un llibre, i no només articles, és que cada vegada que algú em fa una pregunta sempre puc dir que d'això en parla un capítol del llibre... Abans he dit que era el capítol 2; ara és el capítol 4, que tracta de la redistribució. Però això no és una resposta, és clar, de manera que l'elaboraré una mica més.

En general, en la literatura la redistribució és una eina de dos talls. En principi, permet aconseguir eficiència quan es donen unes condicions, que els economistes han estudiat, i es podria fer servir des de l'estat central per tal d'aconseguir eficiència, perquè l'excessiva descentralització del bé públic podria fer perdre algunes economies d'escala: hi ha béns públics que es poden descentralitzar sense problemes –per exemple, el sistema educatiu: fins a un cert punt es podria permetre a diferents districtes gestionar diferents menes d'escola–, però hi ha aspectes, com ara el sistema jurídic global d'un país, que no es poden

descentralitzar –la defensa n'és un altre exemple: pot ser que hi hagi molts desacords en defensa i política exterior dins del país, però alhora has de continuar essent gran perquè si descentralitzes, perds poder.

Aleshores, com compenses les persones? En principi, els pagaments extra, les compensacions, podrien ajudar a aconseguir eficiència, però en aquest context demostrem que hi ha un problema de credibilitat. És molt difícil aconseguir pagaments suplementaris eficaços perquè un cop has establert les fronteres i dius: «D'acord, les fronteres són aquestes, això és l'estat central, aquest és l'esquema dins del qual et podria compensar», pot no ser creïble o fins i tot pot no ser sostenible democràticament. En qualsevol cas, l'estat té incentius forts per no dur a terme els pagaments suplementaris. Per als economistes, aquest és el famós assumpte de per què el teorema de Coase no és possible. En general, en termes més planers, la qüestió és que per tal de tenir això hi hauria d'haver alguna mena de contractes –em refereixo a contractes forçosos–, però és molt difícil establir un contracte amb un Leviatan, perquè ell té l'arma i tu no: si centralitzes la defensa, aleshores el Leviatan té totes les armes i et pot matar, en lloc de fer la transferència que t'hauria d'haver fet. Així doncs, hi ha el problema de la credibilitat de les transferències.

Un altre tema que hi té relació, però és diferent, és que gran part de la redistribució no es basa en les preferències sobre el bé públic, sinó en els ingressos. I aquesta és una altra forma de redistribució que, de fet, pot portar al resultat contrari. Si hi ha redistribució segons les diferències d'ingressos, aleshores es crea diversitat addicional en les preferències degut al fet que diferents regions amb ingressos diferents, encara que tinguin les mateixes preferències ideològiques, acabaran tenint greus desacords en temes d'impostos i polítiques. En alguns casos, les dues diferències es donen alhora. Pots tenir una regió com el nord-est d'Itàlia, per posar un exemple que conec bé –el Vèneto, la regió veneciana–, on hi podria haver algunes raons ideològiques per no voler compartir certs béns públics, i també hi podria haver algunes raons econòmiques. Aquesta diferència pot ser més gran si la llengua o la cultura

són diferents, com passa a Barcelona, a Flandes o a d'altres indrets: aleshores pots dir que tens raons culturals pròpies per voler tenir autonomia, i, a més, també hi ha diferències econòmiques amb el govern central. Hi ha articles molt interessants sobre aquest tema, per exemple de Patrick Bolton i Gérard Roland, que esmentem al nostre capítol. No és casualitat que Gérard Roland sigui originari de Bèlgica!

Neus Torbisco

La meua pregunta va en la mateixa direcció. Jo em dedico a la filosofia jurídica, però toco molts temes d'ètica i de filosofia política. Per què no ens posem en el lloc d'algú que és cosmopolita i defensa el valor d'una ètica global, per exemple, que promogui el bé, no sols de les persones que pertanyen a petites unitats subestatsals o estats, sinó també de les persones que volen, per exemple, acabar amb la fam, amb el fet que hi ha molta gent en aquest món que no pot menjar, que no té accés als aliments.

He sentit en diverses ocasions a moltes conferències, quan algú defensa des d'una perspectiva econòmica la viabilitat d'una nació petita en la línia dels arguments que vostè ha aportat, que els que tenen una perspectiva ètica diuen: «D'acord, però la gent només està disposada a promoure la redistribució dels béns entre aquelles unitats polítiques a les quals senten que pertanyen». I això és un argument molt important en contra dels drets de Catalunya a tenir més independència, o més autogovern, perquè se'ns acusa d'*insolidaris*. Així que es vol participar en la producció del propi bé públic, però després redistribuir-lo només internament, entre nosaltres mateixos.

Des de la perspectiva del cosmopolita, la pregunta aleshores és: com es pot concedir la redistribució? Perquè un defensor de l'estat gran dirà que un dels avantatges d'un gran estat centralitzat és el fet que promou la identificació amb el seu cos central, i aleshores tothom està disposat a redistribuir l'excés de béns i, per tant, hi ha més justícia social. Vull dir que es pot argumentar que a França potser la gent està més disposada a participar en la redistribució dels béns econòmics que es produeixen,

perquè senten que pertanyen a la mateixa nació. I això pot fer que el cosmopolita digui que seria millor que hi hagués un món on la gent sentís que forma part d'una mateixa humanitat, en lloc d'un petit estat català, perquè aleshores estaríem tots més preparats per afrontar problemes enormes, com acabar amb la fam mundial. No sé si té una resposta per aquesta mena de pregunta.

Enrico Spolaore

No tinc una resposta, però sí algunes reflexions, perquè és una pregunta molt interessant, molt profunda, i va directa al cor del tema, que és la divisió en grups grans i petits. Es pot argumentar que és la naturalesa humana: sempre hi haurà grups grans i petits. Un cosmopolita utòpic diria: «Hi hauria d'haver una nació mundial on s'unifiquessin tots els béns públics». Jo penso que això seria un malson i la teoria prediu que en aquest cas apareixerien leviatans i podria ser molt perillós; solucionar aquest problema amb un imperi universal no és la solució correcta.

Per tant, hem de viure amb el fet que hi haurà alguna mena de descentralització a causa de les diferents preferències. Ara bé, el problema és en quina mesura s'hauria de descentralitzar. La qüestió és: És millor tenir França o tenir regions de França? És millor tenir Espanya o diferents regions dins la península? I en aquest cas no tinc clar que si existissin estats nacionals això comportés més generositat envers els forans. Em sembla que, històricament, és ben al contrari: normalment les nacions no han estat gaire amables amb els forans, precisament per la raó que vostè deia: «Ja tenim els nostres pobres, les nostres grans necessitats; doncs per què hem de pensar en el sud d'Itàlia o en els pobres de França, en lloc d'ajudar el Sudan, etc.?»

Si hi ha una comunitat molt petita, amb molta homogeneïtat i solidaritat entre els seus membres, probablement seran més oberts, i no només econòmicament. Passa el mateix que amb l'obertura econòmica. Pots estar més obert a la resta del món si parteixes d'una comunitat més petita i homogènia que si parteixes d'una entitat intermèdia. I aleshores

podràs plantejar-te ajudar el Sudan o les víctimes del tsunami, no perquè sigui una imposició d'un govern distant –ja sigui el de París o el d'algun altre lloc–, sinó perquè és una decisió pròpia. Perquè, al cap i a la fi, l'altra cosa bona dels humans és que, tot i que formar capelletes i grups més grans és innat en nosaltres, també som molt altruistes –potser contràriament al que diuen alguns models econòmics tradicionals– i tenim un instint natural que ens fa respondre davant del sofriment.

Però quin seria el disseny òptim des d'aquesta perspectiva? De nou, tornem al tema de les externalitats entre diferents comunitats i regions. Per exemple, un pot pensar que hi ha algun cost derivat de patir, psicològicament o èticament, per culpa del patiment de l'exterior. D'una manera més general, com dissenyaries aquesta optimitat? No tinc gens clar que dividir el món en nacions estat de mida relativament mitjana o gran portés a més justícia social o a la redistribució. Històricament, em fa por que s'ha donat el contrari. En qualsevol cas, és una pregunta empírica oberta. No puc respondre-la, però no diria pas que confio que grans nacions estat ens conduïssin a més justícia social o solidaritat. Com a mínim, la història sembla apuntar en la direcció oposada, crec.

Josep M. Colomer

Deixeu-me proposar una última pregunta. Probablement ens allargàriem molt però, segons els seus arguments, amb aquesta distinció sobre escala i heterogeneïtat, en el sentit de diferents polítiques públiques, hi ha una política d'equilibri i una política de competència. El que vol dir és que en segons quins temes públics hi ha un gran acord, un ampli consens, i tothom en vol més: més pau, més prosperitat, més seguretat... Tots els partits, tots els ciutadans, el noranta per cent o més de la població en vol més, d'aquestes coses. En canvi, per a segons quins tipus de polítiques públiques –per exemple, en qüestions d'educació, sanitat, família, polítiques morals, de migració, etc.– sempre es produeix aquesta divisió significativa en diferents polítiques alternatives. Aleshores –estic improvisant–, ¿no podria ser que en el seu argument hi tingués cabuda aquesta distinció, que per a tot el que volem més –més pau,

més lliure comerç, més seguretat– fem les coses a l’escala més gran possible –per exemple, la Unió Europea–, i per a aquelles polítiques en què hi ha més divisions les fem a una escala en què les preferències siguin el més homogènies possible, és a dir, a petita escala? Això té algun sentit o no?

Enrico Spolaore

No m’agrada gens fer això, però altre cop hi ha dos capítols del llibre sobre aquest tema: el capítol 9 tracta el federalisme i la descentralització i el capítol 12, la Unió Europea. La meva resposta breu és que tot el que ha dit és del tot correcte: que es pot pensar en una línia contínua de béns públics on el grau d’homogeneïtat en les preferències podria ser molt diferent, mentre que, al mateix temps, les economies d’escala també podrien ser molt diferents. Així, en un extrem tindriem els béns respecte dels quals hi sol haver consens i les economies d’escala que són molt grans. Això no suposaria cap maldecap: aquests serien béns que s’haurien d’unificar al màxim possible. Per exemple, si ens ataquessin els marcians, tots estariem d’acord que defensar-nos d’ells és el millor i que s’hauria de fer a nivell mundial. I si no ho féssim, seria un error de coordinació, perquè no ens n’hauríem sortit a l’hora de fer una cosa eficient: podria passar, però si no passés seria només perquè no hauríem estat capaços de coordinar-nos. Aquest seria un extrem.

L’altre extrem seria el que passa quan les coses s’han de fer a un nivell molt localitzat perquè la gent té preferències molt diferents i perquè les economies d’escala no són gaire grans. Un exemple podria ser la recollida d’escombraries, que es pot fer a nivell de comunitat, de barri. Hi ha economies d’escala, en la recollida d’escombraries, però no cal una agència nacional que decideixi a quina hora s’haurien de recollir les escombraries en una comunitat concreta.

En aquest sentit, sí: existeix una jerarquia. Per cert, no sóc el primer que hi pensa: hi ha literatura sobre federalisme fiscal i béns locals públics des d’una perspectiva econòmica. Però també hi ha qüestions polítiques profundes en aquesta qüestió, i també diem que si hi ha un

leviatan, si hi ha un govern que realment vol maximitzar les rendes, no necessàriament farà el que és correcte, sinó que fins i tot centralitzaria en excés les coses que hauria de descentralitzar.

Amb tot això, la Unió Europea és força paradoxal. En la nostra anàlisi de la Unió Europea argumentem que sembla que fa just el contrari del que prediu la teoria. Les coses amb què tothom està d'acord que podrien ser bones per a tots nosaltres... Penseu en alguna mena de defensa centralitzada o de política exterior que, fins a cert punt, tots podríem compartir, encara que podem tenir diferències sobre els detalls de la política exterior; per exemple, quan Iugoslàvia es va trencar hi va haver diferències bastant importants entre París i Londres sobre de quina manera s'havia de reaccionar davant la crisi, però en un sentit es podria dir que eren grans economies d'escala, hi havia raons de pes per coordinar-se, però no va funcionar. D'altra banda, la Unió Europea sembla que coordina i imposa, per exemple, normes i lleis comunes sobre qüestions menors, petites coses que s'haurien de deixar en mans dels que decideixen a nivell local.

I tenim una teoria sobre per què passa això. Com és que la Unió Europea actua de manera contrària al que prediria l'eficiència? Per què fracassem a l'hora de coordinar-nos, de proveir béns públics que pertanyen al grup? Com vostè ha dit, tothom hi està d'acord, tothom voldria més d'allò o tothom està d'acord sobre quina mena de béns s'hauria de produir, però hi ha una centralització excessiva per a coses molt petites. Això és perquè la Unió Europea funciona de manera curiosa: hi ha un *dèficit democràtic*, del qual tothom parla, per a les grans coses, on el poder és encara en mans dels estats nacionals que poden bloquejar i exercir el dret a vet en decisions crucials com la defensa o la política pública o la política exterior: per a les grans coses, encara són els estats els que mantenen, i hi ha molt poc poder i potser una fragmentació excessiva. Estats democràtics, per cert, de manera que també podria ser que la fragmentació excessiva fos causada per aquest fet, com prediu la teoria.

Per això hi ha molta *democràcia descentralitzada*, però a nivell d'estat nacional; mentre que per a les coses petites, molt del poder s'organitza

de manera que hi ha un dèficit democràtic, amb leviatans i burocràcies que poden imposar-se. Bàsicament, doncs, hi ha l'equilibri leviatan en les petites coses –on topem amb l'excessiva centralització– i hi ha el cost de la democràcia i el cost del dret a vet per a les grans coses. Això explica per què no té lloc el que seria eficient. A la Unió Europea tenim tant l'equilibri leviatan com l'equilibri democràtic, perquè funcionen en dos grups diferents de béns públics.

Josep M. Colomer

Deixi'm que ho tradueixi a un llenguatge més planer que pugui connectar amb algunes de les nostres preocupacions. En paraules seves: l'escala pot ser una elecció en funció del grau d'homogeneïtat de les preferències.

Enrico Spolaore

Exacte. Però el que passa és que l'escala podria ser una elecció feta per a cossos diferents. I aquí, la raó per la qual no es pot tenir una escala més gran quan a tothom sembla ser que li agraden, és perquè és molt difícil posar-se d'acord quan hi ha moltes veus diferents, i aquest és un dels costos de la democràcia. Podria haver-hi vint països diferents, molts partits diferents, i tots s'han de posar d'acord i fins i tot les diferències més petites podrien bloquejar les coses: «Sí, vull una política exterior, però no exactament d'aquesta mena, sinó una mica diferent», o: «Sí, m'agradaria intervenir a Iugoslàvia, però sóc una mica més pro croat» o «sóc una mica més pro serbi»... Tots estan d'acord que no s'haurien de matar, però tot i així no poden arribar a un consens, i quan ho fan ja hi ha milers de morts. Aquests són els costos de la descentralització democràtica: si volem grans escales, les diferències en les preferències entre els diferents agents poden ser prou grans com perquè es produeixi un bloqueig en una assemblea democràtica on tothom té veu.

Amb els leviatans passa el contrari: hi ha moltes preferències diferents, hi ha molts individus diferents als quals els agrada fer el que volen, però si tens un leviatan, si hi ha un cos central –no cal que sigui

un individu: pot ser una burocràcia–, diu: «No m'importen les teves preferències; t'agradaria tenir aquest tipus de normes, diferents per a diferents regions, etc., però ho volem centralitzar tot i que seguim el nostre llibre, perquè això és el que ens dóna poder i rendes; volem dictar fins els més mínims detalls sobre com vendre cervesa, plàtans o el que sigui». Aquesta seria la intuïció que hi ha darrere: vols triar una escala petita però el Leviatan no t'ho permet, i aquest és un dels problemes; l'altre és que tothom s'estimaria més la gran escala, però com que es decideix a l'estil d'un estat democràtic, amb moltes veus diferents, no s'aconsegueix; aquests són els dos problemes polars.

Josep M. Colomer

Thank you very much. Acabem aquí. Fem quinze minuts de pausa i comencem la sessió a les dotze en punt.

Gràcies.

Taula rodona: «Economia política de l'autogovern»

Moderador

Josep M. Colomer

Catedràtic d'Economia Política de la Universitat
Pompeu Fabra

Intervinents

Marta Reynal-Querol

Investigadora d'Economia en el Banc Mundial

Diego Puga

Professor d'Economia de la Universitat Pompeu Fabra

Michael Keating

Catedràtic de Ciència Política de l'Institut Universitari
Europeu de Florència

Josep M. Colomer

M'agradarà compartir la taula rodona amb dos economistes i un polític. Estàvem dient ara fa un moment, amb algun d'ells, que les barreres entre les disciplines s'acostumen a trencar. Hem dit que alguna de la millor economia l'han fet geògrafs; alguna de la millor ciència política l'han fet economistes, i alguna de la millor història, alguns sociòlegs. I la intenció d'aquest Seminari també és promoure aquesta mena d'intercanvis d'idees des de diferents perspectives.

Els nostres ponents d'avui –els trobaran al programa– són la professora Marta Reynal-Querol, el professor Diego Puga i el professor Michael Keating. Els aniré presentant un per un, si de cas. Cada un disposarà de vint a vint-i-cinc minuts per parlar, i després tindrem força

temps per a preguntes. Els demano que les escriguin en aquesta papere-
ta que tenen dintre de la carpeta. Jo les recolliré aquí i les ordenarem
una mica per temes perquè el debat sigui més àgil.

Marta Reynal-Querol és investigadora del Banc Mundial, actualment
a la Universitat Pompeu Fabra. Ha escrit una colla d'articles molt inno-
vadors i molt substantius sobre el conflicte, les institucions, el creixe-
ment econòmic i serà qui intervingui en primer lloc.

Marta Reynal-Querol

Primer de tot, vull donar les gràcies al president Pujol i al Josep Ma-
ria Colomer per haver-me donat l'oportunitat de participar en aquest
Seminari. El que jo intentaré és contestar la pregunta de si és viable un
país petit.

És viable un país petit?

Recentment, diferents autors han fet aquesta pregunta des d'una pers-
pectiva econòmica. El punt de vista que jo adoptaré sobre aquest tema
és diferent. Quines són les causes principals que fan que un país no
sigui viable en termes d'instabilitat? És a dir, quins són els factors que
fan que un país tingui una alta probabilitat de patir violència i conflic-
tes? I a partir d'aquí podrem fer-nos la pregunta de si un país petit és
viable o no.

L'estudi científic de les causes dels conflictes, entesos com a guerres
civils, terrorisme o protestes socials, és molt recent, principalment
per la falta de dades estadístiques sobre el que entenem per *conflictes*.
D'altra banda, per *estudi científic* em refereixo a l'aplicació dels mètodes
que tradicionalment utilitzem els economistes per estudiar els factors
del creixement econòmic, i a l'estudi de quines són les causes dels
conflictes.

El que intentaré explicar és com es pot entendre el conflicte i com
podem analitzar quins factors poden predir els països que estan en risc
d'entrar en guerra civil. Per entendre com funciona un procés de con-
flicte i quins són els desencadenants principals d'un procés de violència,

sempre dic que podem fer una analogia entre conflicte i foc. Perquè el foc existeixi, igual que el conflicte, són necessaris bàsicament tres ingredients: un origen, principalment produït per xocs (la metxa del foc); un mecanisme de propagació, el que manté el foc encès (l'oxigen), i finalment un mecanisme de duració (la fusta).

Amb el conflicte ens trobem davant d'una situació semblant. L'origen està normalment provocat per xocs. Necessitem un xoc que ens expliqui per què el conflicte ha començat avui, i no va començar ahir, el mes passat o l'any anterior. Hi ha algun canvi bruscat que fa que el conflicte que era latent emergeixi. De xocs, però, en rebem constantment, i tots els països en reben. Poden ser internacionals, com el de l'11 de setembre, o interns, com un canvi polític bruscat o la falsa notícia de l'assassinat del president de Rwanda, etc. Per tant, el començament d'una guerra normalment és un fenomen que no es pot predir: és un xoc aleatori. Però els xocs no generen conflicte si no hi ha els mecanismes de propagació, l'oxigen que manté la violència viva. En el context del conflicte, els mecanismes de propagació poden ser desavinences socials provocades per divisions lingüístiques o religioses, repressió política, etc.; o fins i tot sistemes polítics que no tenen en compte les preferències de tots els grups socials. Finalment, perquè un conflicte existeixi necessitem algun tipus de finançament tant per al govern com per als grups rebels. Com la fusta per al foc. Els recursos per finançar la guerra poden provenir de l'ajut financer d'altres països, de l'ajuda internacional i dels recursos naturals. De finançament, però, se'n troba sobretot si els grups rebels ofereixen promeses de relacions comercials, petroli, etc., als possibles finançadors. Sempre hi ha algú disposat a finançar una guerra.

Per tant, en principi hi ha tres tipus de polítiques que tenen com a objectiu controlar i prevenir els conflictes. Primer, les polítiques que intenten protegir els països dels diferents xocs, com per exemple motivar la diversificació econòmica per protegir els països contra xocs en el preu d'una matèria primera de la qual depenen. En segon lloc, les polítiques que intenten disminuir els mecanismes de propagació del conflicte, com

ara crear institucions que intenten reduir la intensitat de les diferències socials. Finalment, les polítiques que volen tallar les vies de finançament, com el *Kimberly process*, amb els diamants de guerra.

Intentar protegir els països dels xocs és impossible, ja que tots no es poden predir. Les polítiques que utilitzen les vies del finançament dels conflictes són senzillament polítiques a curt termini, ja que sempre es pot trobar finançament per a una guerra. Actualment s'ha potenciat molt la idea que la causa principal de les guerres a l'Àfrica és l'existència de recursos naturals, i aquesta visió ha passat de la comunitat científica a la vida política i social. Però el finançament de les guerres a través dels recursos naturals és un fenomen dels anys noranta, que ha augmentat després del final de la Guerra Freda. Les citacions següents ens expliquen clarament com abans del final de la Guerra Freda els països la finançaven amb l'ajuda d'algun dels dos blocs. Quan la Guerra Freda es va acabar, van haver de buscar nous «patrocinadors». A partir d'aquí alguns països com Angola van utilitzar els recursos naturals.

«Before the end of the Cold War, successful rebel groups in the developing world were typically financed by one of the great powers. Since the Cold War ended, insurgent groups have been forced to find other ways to bankroll themselves; many have turned to the natural resources sector» (Keen, 1998).

«In Angola, for example, UNITA (National Union for the Total Independence of Angola) was backed by the United States and South Africa for most of the 1970s and 1980s. But the end of the Cold War, and the end of the apartheid in South Africa, left UNITA with no outside sponsors; as a consequence, it began to rely much more heavily on diamond revenue to support itself» (Le Billon, 2001).

«Resource dependence never makes conflict inevitable. Resource wealth raises the danger of civil war, but for every resource-rich country that has suffered from violent conflict, two or three have avoided it» (Michael Ross. París, 2002).

Per tant, s'han de buscar polítiques que tinguin un efecte més permanent, i això té molt a veure amb les institucions i l'estructura dels països.

Tots els països pateixen xocs, i tots els països poden aconseguir finançament per a una guerra, però no tots els països tenen els mecanismes de propagació necessaris perquè després d'un xoc el conflicte emergeixi. Per tant, són les polítiques que intenten reduir els mecanismes de propagació dels conflictes les que poden tenir un efecte permanent.

Els dos mecanismes de propagació de conflicte més importants són les divisions ètniques i les institucions. Primer analitzarem quina és l'estructura social que millor capta el potencial de conflicte d'un país. En segon lloc, veurem quines institucions són més propícies per propagar els conflictes i quines, donat un conflicte latent, tenen la capacitat de reduir aquest potencial. I a partir d'aquí analitzarem si els països petits són més viables que els grans, o no.

Presentaré els resultats de diferents anàlisis que han utilitzat els mètodes tradicionals per examinar les causes del creixement econòmic, aplicat a l'estudi de les causes del conflicte.

Divisions ètniques

Què entenem per *divisions ètniques*? No és fàcil contestar aquesta pregunta. Donald Horowitz utilitza un concepte molt inclusiu de *grup ètnic*. Les diferències ètniques comprenen, doncs, diferències quant al color, la llengua, la religió o algun altre atribut d'origen comú (origen tribal).

L'anàlisi empírica de la relació entre diversitat ètnica i conflicte és molt recent. Els estudis demostren que hi ha una relació negativa entre diversitat ètnica i desenvolupament econòmic. Per exemple, Easterly i Levine (1997), Alesina i altres (2003), i Montalvo i Reynal-Querol (2005) evidencien aquesta relació. Easterly i Levine (1997) argumenten que la fragmentació ètnica és la principal explicació de la tragèdia del creixement de l'Àfrica. Montalvo i Reynal-Querol (2005) també pensen que la fragmentació ètnica redueix el creixement econòmic. Troben que si, per exemple, reduïm el nivell de fragmentació d'Uganda (0,93) al nivell mitjà de fragmentació (0,43), el creixement del PIB per capita anual augmentaria en 0,6 punts percentuals. Alesina i La Ferrara

(2005) documenten també una relació negativa entre creixement i diversitat ètnica. Segons els seus càlculs, passar d'una societat totalment homogènia a una de totalment fragmentada implica una reducció de 2 punts percentuals en el creixement del PIB per capita anual. Per tant, la relació empírica entre fragmentació ètnica i poc creixement econòmic és bastant significativa.

Què significa *fragmentació ètnica*? Aquests estudis utilitzen un índex que capta la probabilitat que si agafem aleatòriament dos individus d'un país, pertanyeran a grups ètnics diferents. Per tant, si tenim deu grups en un país, tots ells de la mateixa mida, llavors l'índex de fragmentació serà molt elevat, mentre que si tenim deu grups, un d'ells amb el 90% de la població, i la resta molt petits, la societat estarà molt poc fragmentada.

Hi ha menys consens sobre quines són les raons que expliquen per què la fragmentació ètnica té un efecte negatiu sobre el creixement econòmic. L'explicació més predominant entre els economistes és que un alt nivell de fragmentació ètnica fa augmentar el conflicte del país, i per tant afecta negativament la inversió i fa augmentar comportaments oportunistes d'apropiació de la renda. El problema és que la literatura empírica ha sigut incapaç de trobar suport empíric per a la relació entre fragmentació ètnica i conflicte. Això no significa que les divisions ètniques no afectin la probabilitat de patir violència social. No són els països amb més fragmentació els que tenen més conflicte, sinó els més polaritzats; aquelles societats que tenen dos grans grups enfrontats. Montalvo i Reynal-Querol (2005) demostren que és la polarització social, i no pas les societats fragmentades, la que té més probabilitats de patir una guerra civil. La situació de més risc és quan una minoria gran s'enfronta a la majoria. I com més gran és la minoria, més alt és aquest risc. Per tant, la pitjor situació és aquella en què tenim dos grups grans amb gairebé el 50% de la població en cadascun.

Però, quina diferència hi ha entre societats fragmentades i polaritzades? Si tenim quatre grups en un país, i tots ells tenen la mateixa mida, l'índex de fragmentació serà alt, mentre que en el cas de polarització, no.

Si, en canvi, en un país amb quatre grups també, dos tenen el 45% de la població cada un i els altres dos tenen el 5% de la població cada un, l'índex de polarització serà molt alt, mentre que el de fragmentació, no.

Per tant, el que veiem és que mentre que les societats més dividides tenen problemes per desenvolupar-se econòmicament, per diferents factors, com ara excés de regulació, massa despesa pública, etc., són més pacífiques que les societats polaritzades. La polarització ètnica, en canvi, és un mecanisme de propagació important de conflictes. O una mesura que capta el conflicte latent d'un país.

En el context que estem analitzant, els països més grans tenen òbviament més probabilitat de registrar una diversitat ètnica més gran, vistos els processos històrics de formació de grans estats, sigui amb una estructura fragmentada o polaritzada. Per tant, sigui des d'una perspectiva econòmica o d'inestabilitat, en principi els països petits haurien de ser teòricament més viables que els grans estats. Sempre hi ha excepcions, com ara el cas de Bòsnia, que és un exemple de com després de la secessió el nou país ha quedat polaritzat socialment.

Això no vol dir que totes les societats polaritzades hagin de patir conflictes. Les institucions són, en principi, una via per reduir aquest potencial: democràcia, sistemes polítics inclusius, descentralització i secessió. Però, òbviament, l'efectivitat d'aquests mecanismes dependrà de si els grups estan geogràficament concentrats o no.

Institucions polítiques

Hi ha hagut molts intents d'implementar acords pacífics en societats potencialment conflictives. Quan busquem quins són els acords institucionals que millor poden prevenir el conflicte social i la guerra civil, la democràcia sembla que és el primer candidat. En principi, semblaria que els sistemes democràtics experimenten menys guerres civils que qualsevol altre règim, però la relació entre democràcia i guerres civils, tot i semblar òbvia, no ho és. Malauradament, no hi ha cap evidència que demostrï que la democràcia protegeix els països contra els conflictes. Diferents estudis –Sambanis (2001), Hegre i altres (2001), i

Reynal-Querol (2002, 2005)– el que troben és que la relació entre democràcia i conflicte no és lineal. Són els països parcialment democràtics, o en transició, els que pateixen més conflictes. En segon lloc trobem les dictadures, i finalment les democràcies. El que és sorprenent és que en països democràtics hi hagi guerres, terrorisme i violència. Alguns exemples de democràcies que han patit guerres civils són: Mali al 1990, Nigèria al 1960 i al 1980, Sudan al 1963, Uganda al 1978, la República Dominicana al 1965, les Filipines al 1972, Sri Lanka al 1971 i al 1983, i Papua Nova Guinea al 1988. Si considerem també el terrorisme com un conflicte important, a la llista hi hauríem d'incloure Espanya i el Regne Unit. Per tant, democràcia no és, contràriament al que es pensa, una vacuna suficientment efectiva contra la violència social, encara que sigui necessària. Però, per què els règims democràtics pateixen guerres civils? Probablement la llibertat no és l'única dimensió institucional que té un paper central en la prevenció de conflictes. Hem dit que la repressió és una de les motivacions que poden dur a l'inici d'una guerra, però per començar una guerra civil es necessita algun nivell de llibertat que permeti als ciutadans organitzar-se. Això explicaria per què els règims que són parcialment democràtics tenen més probabilitat de patir una guerra. En les democràcies no hi ha repressió i, per tant, en principi no hi hauria una motivació política per rebel·lar-se. Però en alguns règims democràtics pot ser que el grup majoritari estigui al poder, i que deixi les minories fora del procés de decisió. Per tant, podem pensar en l'exclusió política com una possible motivació per a una rebel·lió. A més a més, també es pot donar el cas que els grups estiguin geogràficament concentrats. Si és així, encara que no estiguin exclosos del govern central, la descentralització podria ser una millor opció per a aquests grups, i per tant un govern centralitzat, tot i no haver-hi exclusió política, podria convertir-se en motiu de rebel·lió.

Per tant, la qüestió de quin sistema polític és més apropiat per prevenir els conflictes no es pot reduir al nivell democràtic d'un país. No tots els règims democràtics representen els votants de la mateixa manera, i això és el que explica per què algunes democràcies pateixen violència.

Podria ser, doncs, que la manera del sistema polític i el nivell de descentralització fossin tan importants com el nivell de democràcia, sobretot en societats ètnicament dividides.

Alguns estudis han analitzat la relació entre el nivell d'inclusió política i la probabilitat de violència. Entenem per *inclusió política* la capacitat que té el sistema d'evitar l'exclusió, i la democràcia és només una dimensió d'aquest concepte.

El dret a votar és un element crucial de la inclusió política, i això està reflectit en el nivell de democràcia del país. Entre les democràcies, una de les característiques institucionals que influeixen en el nivell d'inclusió política dels sistemes democràtics és el sistema polític. Colomer (2000) remarca que un fenomen clau per explicar l'estabilitat dels sistemes polítics és el seu nivell d'inclusió. Considera que un sistema polític és més inclusiu com més alt és el *threshold* (llindar) del sistema electoral. Per tant, si seguim aquesta regla el sistema proporcional és més inclusiu que el presidencial i que el majoritari. Els casos de Malàisia i de Sud-àfrica són un bon exemple de la importància del sistema polític com a mecanisme per reduir la violència d'un país. Els dos són països amb diversitat ètnica que, després de patir períodes de violència social, van canviar el seu sistema polític per un amb més consens: el sistema proporcional, al 1970 a Malàisia i al 1994 a Sud-àfrica. Després del canvi, el nivell de violència es va reduir o eliminar totalment.

Una altra noció d'inclusió que s'ha utilitzat és *checks and balances* (sistema de contrapesos dels diferents poders públics), definida per Keefer i altres (2001). Segons ells, *checks and balances* captura el nombre d'institucions i d'individus representatius que participen en el procés de decisió, l'aprovació dels quals és necessària per canviar les polítiques. La idea bàsica que hi ha al darrere és que els governs amb més *checks and balances* tendeixen a protegir més les minories de les decisions arbitràries que podrien prendre els grups dominants en un sistema amb menys *checks and balances*.

Per tant, en tots dos casos, la motivació per a aquests conceptes és la idea que l'habilitat del sistema polític per evitar l'exclusió política

és crucial per crear situacions d'estabilitat social i prevenir guerres civils i altres conflictes.

L'evidència empírica suggereix que l'exclusió política pot explicar per què algunes democràcies pateixen guerres civils, i també clarifica la relació entre democràcia i conflicte. Els estudis empírics corroboren la idea que els sistemes més inclusius tenen menys probabilitat de guerra civil (l'evidència prové de Reynal-Querol, 2002 i 2005). Una anàlisi descriptiva d'això la trobem a la Taula 1. Els països amb sistemes democràtics poc inclusius, com el majoritari o el presidencial, que tenen nivells d'inclusió baixos, tenen una probabilitat més alta de patir guerra civil que els països democràtics amb alts nivells d'inclusió política com el sistema proporcional.

Taula 1. Guerres civils i inclusió política

Tots els països		Només països democràtics	
Nivell de CHECKS	Casos amb guerra civil (%)	Nivell de CHECKS	Casos amb guerra civil (%)
Nivell 1	27,8	Nivell 1	33,33
Nivell 2	33	Nivell 2	33,33
Nivell 3	16	Nivell 3	5
Nivell 4	15,8	Nivell 4	18,6
Nivell 5	5,10	Nivell 5	3
Nivell 6	5	Nivell 6	5
Nivell 7	0	Nivell 7	0
Nivell 8	0	Nivell 8	0
Nivell 9	0	Nivell 9	0

Però, són els sistemes altament inclusius igualment efectius en societats ètnicament dividides? L'evidència sembla que dóna suport a la idea que les societats altament polaritzades tenen menys conflictes si el sistema polític és el proporcional (Reynal-Querol, 2002). Una altra

qüestió que es planteja és si el paper del sistema proporcional comparat amb el majoritari és el mateix en totes les societats dividides ètnicament. En principi, si els grups no estan geogràficament concentrats, el sistema proporcional és més estable que els sistemes majoritari i presidencial. D'altra banda, si els grups estan geogràficament concentrats, llavors el sistema majoritari, el presidencial i el proporcional poden derivar en els mateixos resultats en termes de violència i d'inestabilitat. El principal problema és que quan els grups estan geogràficament concentrats, hi ha altres opcions que poden ser considerades per aquests grups a part de la inclusió política, com ara la descentralització i la secessió. En aquests casos ni el sistema proporcional ni els alts nivells d'inclusió política són suficients per reduir el potencial de violència d'un país amb grups ètnics geogràficament concentrats. Els casos més recents de secessió des del final de la Guerra Freda són precisament exemples de la creació de petits estats ètnics, com ara Eslovàquia, Eslovènia, Croàcia, Macedònia, Bòsnia i Montenegro.

En altres casos, com per exemple l'Àfrica, com a resultat de les particions territorials en la creació dels nous estats durant la colonització europea molts grups ètnics van quedar partits en diferents estats. Aquí no només podem pensar en secessió, sinó en agrupació de grups ètnics. Per exemple, tenim que la frontera de Ghana-Togo divideix els ewe, i la frontera Nigèria-Benin, els yoruba. Hi ha hausa a Nigèria i al Níger, i són ben conegudes les lluites entre els hausa i els yoruba a Nigèria. Hi ha fulani a l'Àfrica central i occidental. Els bakongo estan dividits entre el Zaire, Zàmbia i Angola. Aquests són només alguns exemples d'això. Altres casos també es troben a Europa i a Àsia.

Darrere de la història sobre quines són les estructures institucionals que poden evitar que emergeixi el conflicte latent, hi ha la idea de quines són les estructures institucionals que millor satisfan les preferències dels individus que conviuen en un país. Els governs amb més inclusió política són més tolerants, perquè representen gran part de la societat, i per tant hi ha menys regulació de les diferències socials en termes de llengua, religió, etc. El mateix passa amb els governs més

descentralitzats, independentment del sistema polític, que són més tolerants que els governs centralitzats, sobretot si pensem en països on els grups ètnics estan geogràficament concentrats. En aquest cas, un sistema proporcional pot no ser suficient, ja que els grups geogràficament concentrats preferiran més autogovern per aplicar polítiques que s'adaptin més a les seves necessitats que no pas les que pugui dictar un govern central.

Conclusions

En el context que estem analitzant, un país petit segurament serà més homogeni, i des del punt de vista dels conflictes la probabilitat de patir inestabilitat social serà, doncs, menor.

Des del punt de vista institucional, si els grups estan geogràficament concentrats, els sistemes que en teoria protegeixen més els països contra la violència són els sistemes més descentralitzats, com també la possibilitat de secessió, ja que l'evidència demostra que en aquests casos no hi ha cap sistema polític suficientment inclúsiu en un govern centralitzat que protegeixi aquests països contra el conflicte social. Que els grups ètnics estiguin geogràficament concentrats és més propi dels grans estats que no pas de països petits, vistos els processos històrics de formació dels grans estats. Per tant, els estats petits semblen més viables en termes d'estabilitat que no pas els grans. Un exemple de país democràtic, amb alts nivells d'inclusió, i fins i tot amb nivells de descentralització, que no ha aconseguit eliminar la violència i el conflicte entre grups ètnics geogràficament concentrats és precisament el cas de l'Estat espanyol.

Josep M. Colomer

Moltíssimes gràcies per la claredat i l'adaptació al temps.

Ara tenim el professor Diego Puga, que ha estat abans a la London School of Economics i a la Universitat de Toronto, i ara està a la Universitat Pompeu Fabra, al Departament d'Economia. Ha treballat sobre economia regional i urbana, i comerç internacional.

Diego Puga

Moltes gràcies. Encara no parlo molt bé el català, per tant, disculpin les molèsties però em sentiré més còmode parlant en castellà, en anglès o en gallec.

En la conferencia inaugural de hace un rato, el profesor Spolaore planteaba una visión muy novedosa e interesante de las naciones como algo endógeno, algo que no viene predeterminado, sino que es el resultado de un equilibrio entre dos fuerzas contrapuestas. Por una parte, las naciones más pequeñas tienden a ser más homogéneas en cuanto a preferencias, y esto es un aspecto positivo. Por otra parte, las naciones más pequeñas tienden a perder ventajas derivadas de las economías de escala, y esto es un aspecto negativo. El tamaño de equilibrio de las naciones, así como el tamaño óptimo, es un equilibrio entre estas dos fuerzas.

En la medida en que el grado de economías de escala o de homogeneidad de las preferencias cambia, también puede hacerlo el tamaño más apropiado de una nación desde un punto de vista económico. Un motivo por el que las economías de escala han ido cambiando con el tiempo es el creciente volumen de comercio internacional. Hay dos aspectos que hacen difícil que un país pequeño pueda abastecerse de bienes y servicios de manera eficiente: la dificultad de aprovechar la ventaja comparativa y la dificultad de aprovechar los rendimientos crecientes de escala.

Un país pequeño, cuando hay barreras comerciales importantes, debe producir todo lo que consume, y esto supone unas pérdidas de eficiencia importantes. Una vez que hay un comercio más libre es posible ganar en eficiencia porque se puede, en lugar de producir bienes en los que uno tiene una desventaja comparativa, importarlos a cambio de bienes en los que uno tiene una ventaja comparativa. Por ejemplo, si una nación pequeña tiene una gran abundancia de mano de obra cualificada y puede comerciar libremente, es absurdo que trate de producir grandes cantidades de bienes intensivos en mano de obra no cualificada. Sus recursos estarán mejor aprovechados si se especializa en producir mayor cantidad de bienes intensivos en mano de obra

cualificada y exporta estos bienes a cambio de bienes intensivos en mano de obra no cualificada.

Un segundo aspecto para el que la escala de un país es aún más importante es la producción de bienes que están sujetos precisamente a economías de escala, es decir, bienes cuyo coste de producción disminuye a medida que los producimos en cantidades mayores. Por ejemplo, para fabricar un automóvil tenemos que diseñar el automóvil, tenemos que preparar una serie de moldes para las piezas. Todo esto supone costes fijos que, cuanto más se puedan repartir entre un gran número de unidades, menos repercuten sobre el coste de cada unidad producida del coche. Por este motivo, la liberación comercial hace que en países pequeños se gane mucho en eficiencia en este tipo de bienes. Un ejemplo que se cita habitualmente es el de la liberalización del comercio de automóviles entre el Canadá y los Estados Unidos. Hasta mediados de los años sesenta había barreras comerciales muy importantes en el mercado del automóvil entre estos dos países. ¿Qué consecuencias tenían estas barreras? Dado que el Canadá es un país pequeño en relación con los Estados Unidos, la industria canadiense del automóvil producía del orden de la décima parte de lo que producía la industria estadounidense. Las fábricas canadienses operaban a una escala más pequeña y muchas veces debían compaginar la producción de varios modelos de coches que en los Estados Unidos se producían en fábricas separadas. A consecuencia de todo esto, la productividad en el sector del automóvil era del orden de un 30% más baja en el Canadá que en los Estados Unidos. Una vez que se eliminaron las barreras al comercio de automóviles entre el Canadá y los Estados Unidos, las empresas reorganizaron su producción. El número de modelos fabricados en el Canadá se redujo, pero pasaron a producirse a mayor escala, con lo que los niveles de producción y empleo se mantuvieron y la productividad pasó a situarse en niveles similares a los estadounidenses. Los consumidores de ambos países se beneficiaron al tener acceso a una mayor variedad de coches entre los que elegir –unos producidos localmente y otros importados– y producidos a un coste más bajo. Por tanto, la creciente integración

comercial disminuye el coste de tener una nación pequeña debido a las economías de escala.

La reducción de barreras comerciales y la mejora de estructuras de transporte hacen que disminuya el coste económico de tener un mercado pequeño en términos absolutos, pero no necesariamente mejora la posición relativa con respecto a países con mercados más grandes. Esto se debe a lo que en economía internacional se denomina *el efecto del tamaño de mercado*. Las empresas tienden a vender más en su mercado local; si este mercado resulta ser grande, esto significa que estas empresas producen a mayor escala y, por tanto, a un menor coste, y esto les permite expandirse o bien incentiva la entrada de nuevas empresas. Por lo tanto, en la práctica los mercados grandes tienden a atraer una parte más que proporcional de la actividad económica sujeta a economías de escala. Es decir, si un mercado tiene el 40% de la demanda en un sector sujeto a economías de escala, es de esperar que tenga no el 40% de las empresas, sino a lo mejor el 50% o el 60% de ellas.

La liberalización comercial tiene dos consecuencias sobre estos efectos de tamaño de mercado. Por una parte, no disminuye este efecto, sino que lo acrecienta. Esto puede resultar sorprendente, pero el caso es que cuando un país está muy cerrado, ¿qué es lo que hace? Venderse a sí mismo y, por tanto, la producción es proporcional necesariamente a la demanda. Es cuando empezamos a comerciar internacionalmente cuando realmente supone una ventaja el tener un mercado doméstico grande. Por lo tanto, tenemos ahí un efecto que, cuando hay liberalización comercial, apunta hacia una ventaja de mercados más grandes. Pero hay un aspecto que empuja en el sentido contrario y es que, cuando tenemos mayor integración comercial, lo que es el tamaño de mercado empieza a ser mucho menos el tamaño de una región, el tamaño físico o de población, y mucho más la ubicación. Es decir, desde este punto de vista, en una Europa crecientemente integrada, Bélgica no es un país pequeño, porque aunque pueda ser pequeño geográficamente, es un país que está situado en pleno centro geográfico de la Unión Europea, de manera que tiene muy buen acceso al mercado francés o al mercado

alemán; por tanto, es un país con un acceso al mercado muy bueno, aunque geográficamente sea pequeño.

Así, por una parte, con la globalización de las economías, la importancia del tamaño de mercado es cada vez mayor, pero al mismo tiempo este tamaño de mercado se desliga cada vez más del tamaño geográfico del país. Si calculamos cómo las mejoras en infraestructuras de carretera y ferrocarril han cambiado la accesibilidad a los consumidores de empresas ubicadas en distintos lugares, vemos que la accesibilidad ha mejorado en casi todos los lugares. Sin embargo, donde más se notan las mejoras de accesibilidad es en los puntos más centrales geográficamente y en los nodos con más conexiones de las redes de transporte. El tren de alta velocidad mejorará la accesibilidad de Barcelona, pero menos que la de Madrid, que va a quedar conectada directamente con un número mayor de grandes ciudades, y menos aún que la de París, que quedará a pocas horas de viaje de buena parte de las grandes ciudades europeas. Esto es algo que en parte viene determinado por la geografía, pero que diseños radiales de las infraestructuras como el empleado en España tienden a agudizar.

Hemos hablado de las consecuencias de la liberalización comercial para las pequeñas naciones. Es importante señalar, de todos modos, que la liberalización del comercio internacional no es tan grande como nos pudiera parecer cuando, por ejemplo, vamos a una juguetería y nos encontramos con que casi todo está hecho en China. Por una parte, se trata en gran medida de una integración por bloques: integración dentro de la Unión Europea, dentro de NAFTA en Norteamérica, dentro de otros bloques comerciales, pero con una persistencia de barreras importantes al comercio entre distintos bloques. Por otra parte es una integración que no ha llegado a permitir a los países en vías de desarrollo un buen acceso al mercado de los países más ricos –algo que oímos con frecuencia cuando hay discusiones, por ejemplo, en el seno de la Organización Mundial del Comercio para reducir barreras comerciales. Pero quizá lo más relevante para el tema que nos ocupa hoy es el hecho de que, incluso en el caso de países ricos que han eliminado las barreras

comerciales formales, como los aranceles o las cuotas de importación, las barreras comerciales efectivas siguen siendo muy importantes. Podemos pensar que Europa está completamente integrada, que no existen barreras, pero no es así. Una manera de medir hasta qué punto los países son abiertos es ver hasta qué punto un país comercia más consigo mismo que con otro país similar. Por ejemplo, las empresas italianas venden más en Italia que en Inglaterra. Esto es en parte natural; se puede explicar, por ejemplo, por el hecho de que Italia les queda más cerca que el Reino Unido, o porque en Italia pueden vender negociando en italiano, mientras que en Inglaterra tienen que desenvolverse en inglés. Pero incluso cuando tenemos en cuenta esto y otras cosas como, por ejemplo, el tamaño de las economías –los países ricos tienden a comerciar más con otros países ricos y los países pobres comercian más con los países ricos que con otros países pobres–, las empresas italianas siguen vendiendo mucho más en su país que en Inglaterra.

Cuando estudiamos el volumen de comercio entre países, una vez que descontamos el efecto de la distancia, de la diferencia de idiomas, o de tener o no un pasado común, nos sigue quedando lo que se llama un *efecto de frontera* de magnitud importante. Concretamente, según cálculos de Thierry Mayer y Soledad Zignago, un país medio del mundo comercia del orden de noventa veces más consigo mismo que con otro país que estuviera a la misma distancia, que hablara el mismo idioma y que tuviera un pasado común. En el caso de los bloques comerciales estos números son más pequeños, pero siguen siendo significativos. Un país de la Unión Europea comercia aún hoy en día unas cuarenta veces más consigo mismo que con otro país de la Unión Europea que estuviese a la misma distancia y tuviese el mismo idioma. Es decir, que a pesar de haber eliminado aranceles y haber establecido un sistema de normativas comunes, seguimos teniendo unas barreras comerciales importantes, más importantes de lo que a veces nos parece.

Aunque las barreras comerciales siguen siendo más altas de lo que pudiera parecernos, han ido descendiendo en el tiempo y este descenso tiene consecuencias sobre el grado de homogeneidad de los países –el otro

aspecto clave para determinar el tamaño más adecuado de las naciones. Hemos hablado de distintas dimensiones de homogeneidad a lo largo de la mañana: de homogeneidad de preferencias y de homogeneidad en cuanto a etnias o a religión. Otro aspecto de homogeneidad del que no hemos hablado es la homogeneidad en cuanto a especialización económica. La integración comercial tiende a aumentar el grado de especialización sectorial de los países. Tener una mayor homogeneidad productiva genera unas ganancias fundamentalmente de tipo estático. La especialización permite aprovechar la ventaja comparativa y las economías de escala. También permite aprovechar las llamadas *economías de aglomeración*. Éstas crean economías de escala a nivel agregado incluso cuando no existen a nivel de empresas individuales. Surgen porque si las empresas tienen cerca otras empresas similares, esto les permite compartir suministradores y así producir con costes menores. O bien les permite aprovechar las ventajas de un gran mercado laboral especializado: si hay concentraciones de empresas que utilizaban trabajadores similares, cuando un trabajador pierde su empleo le es más fácil encontrar otro empleo similar; cuando una empresa necesita a alguien con un perfil muy específico le es fácil encontrar a alguien con las características que necesita. Todo esto y mecanismos similares hacen que tener una homogeneidad dentro de una localidad o región conlleve unas ciertas ventajas en cuanto a los sectores productivos.

Pero esta homogeneidad productiva también tiene costes, y esos costes son de una índole más dinámica; se deben en parte a que la diversificación sectorial actúa como una especie de seguro: si un sector está sujeto a malos tiempos, su caída se puede ver compensada por el ascenso de otro sector que esté pasando por mejores tiempos. En un área demasiado especializada, cuando un sector pasa por malos tiempos no hay nada que lo compense. De manera más general, las economías y sociedades demasiado homogéneas se adaptan peor a los cambios. Pero, sobre todo, la homogeneidad puede resultar costosa porque la diversidad tiene grandes ventajas para la innovación y el crecimiento que las áreas demasiado homogéneas no disfrutan. La

diversidad facilita el experimentar con distintas posibilidades, y esto es muy importante para la innovación. Por tanto, la homogeneidad, pese a tener ventajas, también tiene grandes desventajas. Concretamente, en las etapas iniciales de una empresa o producto, cuando estamos desarrollando nuevos productos o tecnologías, cuando estamos todavía experimentando, la diversidad nos ayuda enormemente a explorar distintas posibilidades. En cambio, una vez que un producto, una empresa o un sector están más maduros y estables, la especialización es más ventajosa. Esto lo podemos ver, tal como hacemos Gilles Duranton y yo en un artículo reciente publicado en la *American Economic Review*, siguiendo la localización de las fábricas y establecimientos productivos en el tiempo. Los productos nuevos, los productos que se están todavía desarrollando, tienden a ubicar su desarrollo y producción inicial en entornos muy diversos donde se puede experimentar con facilidad. Al cabo de un tiempo, cuando estos nuevos productos y tecnologías están maduros, se reubican con gran frecuencia hacia lugares más especializados. Esto es particularmente importante en sectores de I+D, el farmacéutico y el de electrónica; no es tan importante en sectores más tradicionales, como textiles y demás.

Estas ventajas de la diversidad productiva para la innovación pueden guardar también un cierto paralelo en la dimensión social: una diversidad social, tener gente diversa dentro de una misma zona, puede ayudar a ganar enfoques alternativos o complementarios con los que enfrentarse a nuevos desafíos. Marta Reynal-Querol nos contaba que una excesiva heterogeneidad social puede complicar la gobernabilidad e incrementar las posibilidades de conflicto, pero también hemos de pensar que el otro extremo tampoco es lo ideal, es decir, que una excesiva homogeneidad también puede hacernos más conservadores, menos capaces de cambiar y resolver problemas nuevos. En situaciones donde coexisten grupos diversos sin conflicto, la diversidad hace que las sociedades sean más adaptables al cambio. Si estamos acostumbrados a convivir con gente distinta no nos sorprende tanto el cambio y tenemos más capacidad para responder a situaciones novedosas. Además, la

diversidad también aporta un valor de consumo, es decir, si estoy en una ciudad donde hay gente de muchos países y culturas, esto ayuda también a que haya más diversidad de restaurantes o actividades culturales. En una serie de trabajos recientes, Gianmarco Ottaviano y Giovanni Peri muestran que los trabajadores americanos son más productivos cuando están ubicados en ciudades donde hay una mayor diversidad –medida bien mediante el porcentaje de población que ha nacido fuera del país, bien mediante la diversidad del primer idioma que se habla en casa–, y además muestran que esto es una ventaja que se manifiesta fundamentalmente no por el lado del consumo –por la diversidad de restaurantes, por ejemplo–, sino por el lado de la producción. Así pues, aunque una heterogeneidad excesiva puede tener costes, una homogeneidad excesiva tampoco es buena.

Quisiera finalmente hablar de redistribución. Cuando hemos hablado de redistribución a lo largo de la mañana hemos enfatizado que puede haber personas que tengan distintas preferencias en cuanto al grado de redistribución que desean. Un segundo aspecto importante es el de la viabilidad de la redistribución. Imaginemos por un momento que la única diferencia entre la gente fuera el hecho de tener distintas preferencias sobre cuánto redistribuir. Supongamos que hay gente que quiere poca redistribución de renta en la sociedad y que éstos tienden a ser más ricos, y otra gente que quiere mucha redistribución de renta y que tienden a ser más pobres. Si los ricos se separan de los pobres y establecen su propia jurisdicción independiente, estarán muy contentos porque son homogéneos en cuanto a sus preferencias sobre la redistribución. Los pobres, en cambio, no van a estar muy contentos porque ellos prefieren mucha redistribución pero, como son todos pobres, no hay en su jurisdicción de quién redistribuir renta. Por tanto, no podemos fijarnos solamente en la homogeneidad de preferencias, ya que cuando la gente puede separarse de acuerdo con sus preferencias esto afecta a la viabilidad de distintas políticas. En el ejemplo que nos acabamos de plantear, a una persona con una gran preferencia por la redistribución de poco le sirve estar en una jurisdicción donde todo el mundo

comparte sus preferencias si los más ricos han establecido una jurisdicción independiente y esto hace la redistribución inviable.

Un aspecto complementario a la viabilidad de la redistribución es cuánta necesidad hay de redistribución. En la práctica, las jurisdicciones se suelen organizar por un criterio de contigüidad geográfica. Por ello, hasta qué punto hace falta redistribución depende en gran medida de cuánta desigualdad regional hay. El nivel de desigualdad regional está relacionado con el grado de integración regional y con la calidad de las infraestructuras de transporte y comunicación. Muchas veces, cuando plantean mejores infraestructuras, los gobiernos dicen que lo hacen por un criterio de solidaridad entre regiones, con la idea de favorecer a las regiones más pobres y reducir desigualdades. Sin embargo, no está nada claro que las mejoras en las comunicaciones disminuyan las desigualdades entre regiones. Las carreteras tienen carriles en ambos sentidos. Tener mejores carreteras permite que las regiones más pobres puedan acceder mejor al mercado en las regiones más ricas, pero también permite que las empresas que están en las regiones más ricas abastezcan a distancia los mercados más pobres. El que las mejoras de infraestructuras aumenten o disminuyan las desigualdades entre regiones depende del entorno socioeconómico y de las características de los proyectos.

En cuanto a las características de los proyectos, por ejemplo, como apuntaba antes las redes radiales, tienden a favorecer la concentración de la producción y el aumento de desigualdades.

En cuanto a aspectos socioeconómicos, el que un proceso de concentración de la actividad económica cree mayor o menor desigualdad depende del grado de movilidad y de las restricciones institucionales a, por ejemplo, diferencias de salarios entre regiones. Imaginemos una situación en la que tenemos dos regiones, norte y sur, y las empresas están concentrándose en la región norte. Las empresas, al concentrarse en esa región norte, demandan cada vez más trabajadores y esto hace que allí aumenten los salarios, lo cual va a hacer atractivo para trabajadores del sur desplazarse hacia el norte. Si hay movilidad geográfica,

aumentará aún más la concentración de la actividad económica en la región norte, porque al tener más trabajadores disminuye la presión de los salarios y las empresas pueden expandirse aún más. La movilidad, por tanto, aumenta las diferencias en cuanto a concentración de actividad, pero las reduce en cuanto a niveles de renta.

Si, en cambio, no hay movilidad, determinadas restricciones institucionales son clave. En algunos países europeos –por ejemplo, Italia y España– hay restricciones institucionales que obligan a que un trabajador de un determinado sector gane lo mismo en cualquier región de un estado. Si la región norte atrae más industria pero no permitimos que sus trabajadores perciban mayores salarios, se va a eliminar un mecanismo clave para la convergencia entre regiones a medida que éstas se integren aún más. Además, la concentración de actividad se va a reflejar en el desempleo. Esto nos puede explicar la reciente evolución de las desigualdades regionales en Europa. Las desigualdades de renta en Europa disminuyeron durante un tiempo, y hacia principios de 1980 se estabilizaron. No ha habido una mayor convergencia de renta entre las regiones europeas desde la década de los ochenta. Pero lo curioso es que si nos fijamos en lo que ha pasado entre países y dentro de cada país, algo que por ejemplo ha estudiado Joan Maria Esteban, vemos que ha habido una disminución de las desigualdades de renta entre los estados miembros de la Unión Europea, pero que dentro de cada estado ha habido un aumento de las desigualdades entre las distintas regiones. Una posible explicación es que, cuando hay reubicaciones de empresas, no hay nada que obligue a que, por ejemplo, las condiciones salariales sean iguales en Munich que en Barcelona, pero sí hay restricciones que hacen que las condiciones salariales tengan que ser iguales en Barcelona que en Huelva. Los salarios más bajos compensan aspectos como la falta de suministradores locales y permiten la convergencia entre regiones a medida que éstas se integran más y es más fácil trabajar con suministradores lejanos. Si eliminamos artificialmente las desigualdades salariales, eliminamos este mecanismo de convergencia y acabamos aumentando las desigualdades regionales aún más. Esto

hace que las desigualdades tiendan a ser mayores dentro de cada estado que entre los estados europeos.

Comentaba antes que muchas veces las concentraciones de actividad pueden verse reflejadas en la distribución de desempleo. Tradicionalmente hemos visto el desempleo como algo que tiene una dimensión geográfica estatal, ya que las políticas de mercado laboral se definen en gran medida a nivel de estado. Sin embargo, hay cada vez mayores diferencias en tasas de desempleo entre regiones distantes de un mismo estado y cada vez menos diferencias entre regiones vecinas de estados distintos. Las concentraciones geográficas de actividad han hecho que regiones colindantes, incluso en estados distintos, hayan experimentado aumentos y disminuciones similares de la demanda de trabajo. Esto ha hecho que las fronteras entre estados se hayan difuminado enormemente en cuanto a desempleo y que en cambio hayan aparecido importantes «fronteras» aparentes dentro de un mismo estado.

Y con esto termino.

Josep M. Colomer

Moltes gràcies. Voldria recordar que per fer les preguntes ho haurien de fer en el paperet que tenen dintre de la carpeta; ho poden anar fent durant la sessió i després les contestarem.

Jo vull agrair especialment al professor Michael Keating que hagi acceptat de venir a aquest Seminari. El professor Keating és d'origen escocès, i actualment és catedràtic i cap del Departament de Ciència Política i Social a la Universitat Europea de Florència. D'altra banda, és àmpliament considerat el principal especialista europeu en qüestió de nacionalitats, Europa, descentralització, *devolution*, autodeterminació, etc.

Michael Keating

Buenos días. Agradezco al Centro de Estudios su invitación; es un verdadero placer estar hoy aquí.

Voy a empezar mi intervención presentando diversos tipos de autogobierno, para observar como están íntimamente relacionados los aspectos

políticos con los económicos. Existe el concepto tradicional de autonomía, es decir, el concepto constitucional según el cual una región o nación tiene una cierta autonomía con respecto al estado y dispone de sus propias competencias, instituciones, derechos, divisiones de funciones entre los diversos niveles y sistemas de relaciones intergubernamentales. Es un concepto de autonomía tradicional en ciencias políticas y en derecho. Pero también hay otra cara, otro aspecto del autogobierno, que es la capacidad del territorio, la capacidad de las instituciones para llevar a cabo un proyecto de desarrollo. Hoy día el desarrollo es, sobre todo, económico, pero en cada proyecto de desarrollo para un territorio –sea una nación, una región, una ciudad o un estado– también hay elementos sociales, culturales y políticos; son elementos con una conexión importante para llevar a cabo un proyecto de desarrollo en general. Ésta es la esencia que hay implícita en la noción de economía política del autogobierno; existe una conexión entre las autonomías en su sentido tradicional –instituciones, autogobierno– y los proyectos, y es lo que hacen las instituciones y su efectividad lo que acaba influyendo realmente en la sociedad.

Así pues, en el mundo actual existen ambos tipos de autonomía o autogobierno: el constitucional y el económico. Por otra parte, tenemos que distinguir entre autonomía e independencia, porque en el mundo actual no hay independencia, ni estados independientes, ni regiones independientes. Lo que hay es una interdependencia, tanto en lo político e institucional como, sobre todo, en lo económico; es decir, la autonomía no es una cuestión de autarquía, de ser independiente sin relacionarse con otros, sino que es la capacidad de gestionar las novedades en el terreno político, institucional, económico y cultural –sobre todo en Europa, pero también en el mundo.

Voy a contrastar dos tipos de desarrollo territorial. Son tipos ideales que no se corresponden con la realidad, pero al menos es una manera de elaborar una distinción importante, la transición de un modelo de desarrollo del territorio hacia nuestro modelo. El modelo tradicional europeo está basado en la idea de una economía nacional, del estado nacional

o soberano, que es un marco que contiene una economía, un sistema político, una cultura y unas instituciones con las mismas fronteras. El desarrollo del territorio regional en este marco es una cuestión relacionada con los factores de producción tradicionales, como el capital, la mano de obra o los recursos naturales, y con la combinación de una serie de factores de producción en ciertos lugares. La política de desarrollo regional ha sido gestionada tradicionalmente por el estado nacional. Tal como ya ha dicho mi colega por la mañana, este concepto de *estado nacional* es un poco abusivo, ya que pone en relación dos elementos como son los estados y las naciones, cuando en lo que se basa este modelo es en la idea de que hay que distinguir entre estado y nación. La política de desarrollo regional consistiría en integrar, después de crear un gran mercado en Europa, todos los territorios dentro de un marco nacional estatal de creación de mercados también estatales.

La distribución del trabajo en el territorio es una cuestión de ventaja comparativa, como hemos escuchado hace un momento. Los territorios están integrados en un mercado según sus factores de producción, y en el modelo ideal hay una igualdad de condiciones de producción; cada región se especializa en un sector de producción atendiendo a los factores tradicionales. Éste fue el modelo predominante en la época kennediana para llevar a cabo las políticas de desarrollo regional. La idea de las políticas de desarrollo regional era integrar territorios dentro del mercado estatal y eliminar barreras a la integración de los territorios, para después crear –como acabo de decir– un mercado integrado a escala europea.

Los estados piensan que la integración económica de los territorios puede fortalecer la identidad nacional. El proyecto de integración tenía como objetivo la integración económica, territorial, política y cultural, que es prácticamente lo que promulgan las teorías de la integración europea; así, las teorías funcionalistas o neofuncionalistas de la integración europea se han basado en la idea de que con la integración económica se puede favorecer la integración política, institucional y quizá incluso cultural para crear una identidad cultural europea. Sin embargo,

la realidad es distinta: la realidad es que no existen las coincidencias necesarias entre lo político, lo económico y lo social para que se dé esta identidad. En el caso de Europa puede verse que hemos creado un gran mercado europeo, pero no hemos creado un pueblo europeo, una identidad; hemos creado unas instituciones europeas, pero no hemos creado una Europa federal como un solo estado, porque lo que hay es una tendencia a la desvinculación del poder político, de los diversos sistemas económicos, culturales y políticos.

Ha habido mucha literatura sobre el tema de la globalización, o mundialización –en inglés, *globalization*–, que es una palabra muy general para describir un gran número de procesos variados; sin embargo, el elemento común en la literatura sobre este fenómeno de mundialización ha sido la desterritorialización, es decir, la desvinculación del territorio del cambio económico, social y cultural. Hay toda una serie de obras sobre el tema, como por ejemplo un gran libro de Bertrand Badie que yo cito mucho en mis trabajos, *La fin des territoires* (El fin de los territorios). También hay otros con títulos similares. La idea es que con la libre circulación de capitales, bienes, servicios y personas, con la comunicación instantánea, con el uso de Internet, y con la explosión de nuevos mecanismos de comunicación se ha desvinculado a la producción, la vida social y la política de su base territorial.

La realidad es mucho más compleja y mucho más interesante, porque sí que existe ese proceso de desterritorialización: a través de Internet se puede hablar catalán, por ejemplo, con alguien en América, no es necesario venir a Cataluña para hablarlo; es posible la dispersión de la actividad económica, que no fue posible en el pasado, porque ahora existe un sistema de comunicación instantánea; es posible imaginar comunidades sociales, culturales, incluso políticas, sin una base territorial, porque hay comunidades virtuales en Internet. Pero hay otra tendencia también importante, y cada vez más, que es la reterritorialización. Los autores que hablan de desterritorialización describen en realidad el fin del estado nación, la transformación del estado. Es verdad que el estado no es el único marco para todos los procesos, pero eso no quiere decir

que no haya marcos territoriales, ya que en la economía, la cultura y la política sí que están emergiendo nuevos marcos territoriales, infraestructurales, supranacionales y transnacionales, unos marcos que coinciden en parte. Estas coincidencias de elementos culturales, económicos y políticos explican por qué hay territorios fuertes, territorios que emergen como actores, mientras que en otras zonas de Europa donde no se dan estas coincidencias hay una desarticulación del territorio.

En el ámbito de la economía también resulta interesante, además de ser una paradoja, que la concentración territorial sea mayor en los sectores de las altas tecnologías, que dependen más de los nuevos medios de comunicación. Así, la fabricación de ordenadores, software, etc., muestra una gran concentración desde el punto de vista financiero. La banca y las transacciones financieras se concentran en unos pocos lugares del mundo –tres o cuatro–, a pesar de la importancia que tienen los medios de comunicación. Esta observación puede ampliarse a otros sectores de la economía. La razón es que estos sectores no dependen de los factores tradicionales de producción –capital, recursos naturales, cierto tipo de mano de obra, fragilidad en los mercados–, sino de otros factores de carácter territorial –la comunicación casual, la comunicación cotidiana, la construcción de una sociedad.

En estos mismos sectores, por lo general propios de economías avanzadas, se reconoce cada vez más que lo que explica el éxito de unos territorios y el fracaso de otros no son los recursos naturales –factores tradicionales–, sino elementos de carácter social como la construcción de la sociedad. Una economía de mercado, capitalista, depende sin duda de la competencia, de un mercado de competencia entre las empresas. Igualmente, depende de la cooperación en la producción de bienes públicos, o lo que los economistas denominan *untraded interdependencies*, es decir, bienes públicos que son producidos por la sociedad en general y compartidos por todos. El éxito de una región depende de su capacidad para combinar cooperación y competencia. Hay siempre un equilibrio entre competencia y cooperación. Esta observación no es nueva; Max Weber ya dijo hace cien años algo similar: que el

capitalismo depende de elementos culturales de cooperación y, a la vez, de la competencia.

Los bienes públicos son, por ejemplo, la educación, la investigación –aquella que no es para el beneficio de las empresas sino que es de dominio público– y el medio ambiente –que es un factor importante para la localización de industrias, servicios y empresas–; en general, las políticas públicas y el desarrollo regional están experimentando cambios a todos los niveles y están pasando de los llamados factores duros (*hard factors*) –infraestructuras, carreteras, ferrocarriles, etc.– a los llamados factores blandos (*soft factors*) –mano de obra, investigación, educación, medio ambiente, promoción de la innovación, difusión de la innovación, difusión de las buenas prácticas entre las empresas, capacidad de cooperación y competencia. Éstos son los factores clave que explican el éxito de unas regiones y el fracaso de otras. Por otro lado, en las políticas públicas se está produciendo este cambio, con una notable descentralización de las políticas de desarrollo regional en todos los países de Europa.

En la época kennediana, la política de desarrollo regional estaba gestionada por el estado central, que se guiaba por la idea de integración de las regiones. Ahora es descentralizada, porque son las regiones las que tienen las competencias necesarias para facilitar los factores blandos: son más próximas a la población y las redes sociales tienen capacidad para integrar los diversos elementos que favorecen el desarrollo.

Resulta que las grandes políticas de desarrollo regional de los años sesenta no existen en ningún país de Europa. Hay una descentralización, un énfasis en la capacidad de las regiones, y la Comisión Europea, en sus fondos estructurales y sus políticas de desarrollo regional, también ha adoptado el mismo ideal, es decir, la descentralización de las políticas hacia las regiones. Un efecto de este cambio es la construcción de la región como un sistema productivo: no como una zona en la que ubicar empresas, sino como un sistema de producción.

Potencialmente, las pequeñas unidades –sean regiones, naciones, pequeños estados o naciones sin estado– tienen en este proceso unas

ventajas significativas, ya que el hecho de ser una unidad pequeña no quiere decir que se tenga automáticamente más capacidad para gestionar el propio desarrollo; pero sí que hay posibilidades. Por lo general, las pequeñas unidades disponen de vías de comunicación con distancias más cortas; tienen comunidades o *policy communities*, es decir, comunidades de actores; todo el mundo se conoce y la comunicación se difunde por toda la sociedad; tienen una capacidad de adaptación más rápida en comparación con las grandes sociedades, en las que hay bloqueos y las instituciones difícilmente pueden adaptarse al cambio —es notorio que en Europa son los pequeños estados los que se han adaptado más rápidamente a las crisis externas de los grandes estados. Finalmente, tienen también una identidad compartida; hablar de identidad es una cuestión muy difícil, pero no hay duda de que con una identidad compartida es posible facilitar la cooperación social sin amenazar la competencia necesaria para el mercado.

En consecuencia, hay posibilidades para las pequeñas naciones de gestionar la economía a escala regional. Esto se corresponde con una interpretación científica de la adaptación del mercado, de la que al menos hay dos modelos —es una simplificación hablar de dos modelos, de dos tipos ideales. A menudo se habla de un contraste entre el *camino bajo* y el *camino alto* (en inglés, *the low road and the high road*, expresión que viene de una canción escocesa de O'Loch Lomond: «Oh, ye'll tak the high road, and I'll tak the low road»). El camino bajo es la tendencia a competir en el mercado con los costes más bajos posibles —reducción de gastos sociales, reducción de impuestos, desregulación del mercado, desregulación del medio ambiente— para competir con otras regiones que tienen costes aún más bajos en Europa central, Europa del este o Asia. El otro camino es el camino alto, que depende de las inversiones realizadas en estos servicios o bienes públicos —investigación, educación, etc.— con la idea de ascender a un nivel de producción más alto. Es un modelo muy costoso y poco compatible con la política de reducción de impuestos y de servicios públicos. De nuevo, estamos ante una simplificación; se trata de un dilema al que

se enfrentan los gobiernos regionales en el diseño de sus proyectos de desarrollo regional.

Hay también otro elemento relacionado con lo que acabamos de explicar, y es la cohesión social. Cuando las regiones entran en competencia hay una tendencia al aumento de las desigualdades entre las propias regiones, pero también dentro de ellas. Hay desigualdades sociales entre los que pueden competir, que son las personas, los sectores y las clases sociales que tienen los recursos para competir en un gran mercado, y los que no tienen esos recursos. Es evidente que el incremento de las desigualdades sociales entre regiones y dentro de ellas, tanto en Europa como en América del Norte, plantea un gran desafío para un proyecto de desarrollo regional que pretenda ser eficaz, tener capacidad para competir en el mercado y, a la vez, mantener la cohesión social, ya que son tres caras inseparables en cualquier proyecto de construcción de una nación.

74 ¿Cuáles son los principales elementos que explican el éxito de unos proyectos y el fracaso de otros? Las instituciones de autogobierno, por ejemplo. Hace falta capacidad para debatir el futuro de la sociedad, y por supuesto hacen falta recursos y políticas públicas. También es importante la sociedad civil, la articulación de intereses dentro de un territorio, porque un proyecto de desarrollo no es únicamente del gobierno, sino también de las fuerzas sociales –la posibilidad de cooperación entre empresas, sindicatos, movimientos sociales, instituciones, etc., en la construcción de ese proyecto. Por otro lado, hay grandes diferencias entre las regiones europeas por lo que respecta a la capacidad de integrar los diversos intereses de carácter interno en un proyecto más o menos común –no digo que tenga que haber consenso en todo, pero sí que es necesario que en el territorio, región, nación, etc., haya un cierto consenso sobre el proyecto.

Hay también una capacidad externa para actuar en las redes del mercado, las nuevas redes políticas; es lo que se llama *paradiplomacia*, la actuación en Europa frente a las instituciones comunitarias, la acción junto con otras regiones, la cooperación entre las regiones. Éste es un

factor importantísimo. Hace falta una cierta identidad. En las otras ponencias se ha evocado esta noción de identidad étnica, de cohesión social, etc. En mi opinión, hace falta una cierta identidad, una identidad territorial que sirva para movilizar a las fuerzas sociales y políticas y para afianzar la idea de que todos tienen intereses en común. Sin embargo, estas identidades deben ser abiertas, porque sin identidades abiertas no hay innovación, no hay la capacidad de desarrollo. Por ejemplo, en el caso de Irlanda. Hoy soy irlandés: tengo muchas identidades en mi pasaporte, y resulta que hoy en día soy irlandés. Tengo tres pasaportes, porque soy especialista en nacionalismo, identidades múltiples...

El caso de Irlanda me interesa mucho. Irlanda es independiente desde el año 1922, y durante cincuenta años su economía ha estado totalmente parada; el país ha funcionado como una sociedad homogénea tradicional. Ahora bien, ¿por qué se ha desarrollado Irlanda de forma tan impresionante en los últimos veinte años? Hay muchas explicaciones para ello, más explicaciones que economistas. Por ejemplo, una de las importantes sería la apertura de Irlanda hacia América y Europa, es decir, la fragmentación de esta identidad étnica tan cerrada. Irlanda ha luchado por la identidad pero también ha sabido adaptarse, aunque en realidad no haya sido un proceso consciente. Este tipo de identidad es muy eficaz, aunque sea eventualmente. También para la cultura. La cultura es importante, no es una idea hegemónica, no es solamente una idea del pasado; la cultura es una forma de conexión entre el pasado y el futuro mediante el presente, y consta de una serie de referentes que son continuamente redefinidos. Este tipo de cultura es un elemento positivo para la cooperación social.

Finalmente, unas palabras sobre Escocia. El próximo mes de mayo votaremos para elegir a los miembros del Parlamento escocés, y hay un gran debate sobre si la independencia es posible con los dos grandes partidos de Escocia: el Partido Nacionalista Escocés y el Partido Laborista. Mi respuesta a esta pregunta es: sí, Escocia tiene derecho a la autodeterminación. Todo el mundo está de acuerdo en esto: los conservadores, los laboristas, los nacionalistas; todo el mundo dice que

sí, que Escocia tiene derecho a la autodeterminación. No hay obstáculos constitucionales para la independencia de Escocia porque no tenemos constitución. Es imposible, ¡es inconstitucional! ¿Una Escocia independiente puede ser miembro de la Unión Europea? Sí. No hay obstáculos políticos o económicos a la independencia de Escocia. El problema, en todo caso, es la falta de un proyecto de construcción de la nación como sistema de acción; la falta de un proyecto de desarrollo, de un proyecto de construcción de redes en la sociedad civil. Éste es el problema. No es inconstitucional, pues en el mundo actual la cuestión más importante para el autogobierno, en mi opinión, no es la cuestión constitucional tradicional: es la cuestión de la economía política.

Josep M. Colomer

Moltes gràcies.

Col·loqui

Josep M. Colomer

Hi ha dues preguntes dirigides a la Marta Reynal, però són, em temo, sobre aplicacions concretes de la visió més general que ella ha presentat, cosa que de fet era d'esperar. L'una és sobre Catalunya, i demana si el principat és un marc adequat o si hauríem d'aspirar a un àmbit més gran, el de la gran Catalunya, els Països Catalans. I l'altra –potser més general– és la importància que tenen l'ensenyament i la cultura per fer els països viables i evitar els conflictes.

Marta Reynal-Querol

La primera quina era, si us plau? Una a una.

Josep M. Colomer

Sí, són dues de diferents. La primera és si els Països Catalans podrien ser un marc adequat o si l'homogeneïtat, etc., és suficient.

Marta Reynal-Querol

Jo diria que sí que són un marc adequat, òbviament. Ja he posat l'exemple d'Espanya, que és un país on tenim un nivell de democràcia alt, un nivell d'inclusivitat alt, un sistema proporcional..., però on no sembla que s'hagin solucionat els problemes, ja que de fet n'hi ha més. Les dades ens diuen que hi ha altres solucions. Objectivament es podria aplicar al cas català, com a l'Àfrica, per exemple, o també al País Basc. Sí que en seria un exemple, el dels Països Catalans.

Josep M. Colomer

I l'altra és sobre el paper que poden tenir l'ensenyament i la cultura en un país gran o petit a l'hora d'evitar els conflictes.

Marta Reynal-Querol

Home, a veure...

Josep M. Colomer

Això es diu molt, no?

Marta Reynal-Querol

Volen dir si estadísticament els països més educats lluiten menys? No és així.

Josep M. Colomer

No, no és així.

Marta Reynal-Querol

No és així. Trobem guerres tant en països rics, països amb un alt nivell d'educació, com en països pobres. Aquesta idea que la pobresa és

la causa principal de les guerres no és, en termes econòmics, sòlida. Un cop s'hi inclouen els temes institucionals, desapareix completament. Sé que aquesta idea –«hem d'evitar la pobresa»– s'ha posat molt de moda: és el missatge que surt del Banc Mundial, el missatge que s'ha difós també en els UN Millennium Goals (els Objectius de Desenvolupament del Mil·lenni de les Nacions Unides) –en els *practical plans*, on hi ha un punt que és fet per evitar els conflictes.

D'altra banda, en termes generals, pobresa i ensenyament van molt correlacionats. Als països rics tenim més cultura, més ensenyament, més educació, mentre que als països pobres, la pobresa va lligada normalment a un menor grau d'educació. És molt difícil distingir quin és l'efecte de què. Que la gent més educada lluita menys? No ho podem pas dir.

Josep M. Colomer

Dit d'una altra manera, podem pensar que l'educació i la riquesa són potser més una conseqüència de l'estabilitat del país que una causa. És a dir, si un país és estable i democràtic durant molt temps, tendeix a ser més ric i més educat, més que no pas a esperar que primer ho sigui per poder ser estable i democràtic.

Hi ha una dada, que diré de memòria: Noruega és un dels països més estables políticament des de fa més d'un segle, però el seu nivell de vida i d'educació a finals del segle XIX era més baix que l'actual de Nigèria. Amb tot, això no va impedir que tingués una estabilitat llarguíssima.

Alguna pregunta més? Pensava que voldríeu aterrar més a prop, però veig que no.

Doncs moltes gràcies als participants i als que han seguit atentament tot això. Farem una pausa molt llarga, de les del sud d'Europa, com si diguéssim, i començarem a les quatre de la tarda.

Fins després.

Taula rodona:
«Drets històrics i drets col·lectius»

Moderador

Francesc Homs

Advocat i diputat al Parlament de Catalunya

Intervinents

Tomàs de Montagut

Catedràtic de Dret de la Universitat Pompeu Fabra

Neus Torbisco

Professora de Dret a la London School of Economics
i de la Universitat Pompeu Fabra

Jaume Vernet

Catedràtic de Dret Constitucional de la Universitat
Rovira i Virgili, i membre del Consell Consultiu de la
Generalitat de Catalunya

Francesc Homs

Bona tarda. Sigueu benvinguts els que us incorporeu ara, i els que ja hi éreu aquest matí, ben continuats, per entendre'ns. La funció d'aquesta taula rodona –com podreu observar en el programa– aparentment pot semblar inconnexa amb el que s'ha tractat, en una part almenys, aquest matí i, en canvi, la intenció de l'organització d'aquest Seminari és just el contrari: la voluntat, compartida amb tots els ponents, és precisament fer una cosa poc habitual en la reflexió des del catalanisme, que és entrelligar la diagnosi que aquest matí se'ns ha fet des de la perspectiva econòmica o socioeconòmica amb l'anàlisi jurídica i formal. Vostès saben que el catalanisme, al llarg d'aquests últims cent cinquanta

anys, no ha fet una gran bandera d'allò que en podríem dir *els drets forals* i que en altres territoris propers al nostre en diuen *els furs*.

El catalanisme –Valentí Almirall, clarament, i després molta gent darrere–, va fer una clara defensa del dret civil, que és un dret històric –què, si no!–, però en l'àmbit del dret públic, d'allò que afectaria el conjunt de la mateixa nació o el poble de Catalunya, no hi ha hagut una gran tradició des d'aquesta perspectiva. I el que intentem és vincular la diagnosi que fèiem aquest matí, des del punt de vista econòmic i social, amb el marc jurídic del qual, a poc a poc, ens hem anat dotant en el nostre país. Ara ja d'una manera molt clara i molt nítida podríem dir que Catalunya disposa, indubtablement, d'un dret propi, amb majúscules, que ve configurat pel que tocarem avui en aquesta taula rodona: per la tradició historicojurídica d'unes institucions que vénen de molt enrere en el temps i que han perdurat; per tot el que podríem anomenar, des d'un punt de vista formal, els drets col·lectius com a poble, més enllà del fet que estiguin constitucionalment reconeguts o no en el cas present; i pel dret positiu vigent que, en aquests moments, ens dóna un marc de referència.

Per aquest motiu, jo els presento aquesta taula rodona, composta per tres experts del món acadèmic que responen precisament a aquestes tres dimensions vinculades al món del dret. En un extrem de la taula hi ha la Neus Torbisco –l'organització n'ha distribuït el *curriculum vitae*–, que ve de la tradició de la filosofia del dret; la vaig descobrir –perdonin aquesta referència estrictament personal– per la seva tesi doctoral, *Minories culturals i drets col·lectius: un enfoc liberal*, que va haver d'acabar publicant només en anglès –que ja és gros!– perquè en el seu moment en el nostre país no vam ser capaços –qui en fos el responsable és igual– de publicar això en la llengua pròpia i va haver d'anar fora a publicar aquest treball que –hi insisteixo– és molt interessant.

Seguint l'ordre de la taula, el professor Tomàs de Montagut és historiador del dret –aportarà la perspectiva del dret, no només la historicista– i ens plantejarà quina tradició hi ha hagut en aquest terreny en el nostre país.

I, finalment, el professor Jaume Vernet, a la meua dreta, que és aquí en condició d'acadèmic però també com a membre del Consell Consultiu, que és l'equivalent a casa nostra del Tribunal Constitucional, si més no en termes polítics, no en termes jurídics d'una manera precisa. Deixin-me dir que per l'experiència viscuda recentment al Tribunal Constitucional, aviat els membres d'aquests òrgans no podran fer res i ens trobarem amb la paradoxa que el que eren criteris per accedir a aquesta mena d'òrgans serà allò mateix que impedirà poder exercir, la qual cosa és un absolut contrasentit molt lamentable. Així doncs, permetin-me que li agraeixi especialment, vistos els antecedents, la seva participació en el seminari d'avui.

En fi, per acabar la presentació, començarem pel professor Montagut, seguirem per la doctora Neus Torbisco i, finalment, el professor Jaume Vernet. Després, farem un torn obert de preguntes i de diàleg. Vostès tenen la paraula.

Tomàs de Montagut

Gràcies. En primer lloc, voldria agrair al Centre d'Estudis Jordi Pujol i al coordinador d'aquest Seminari, el professor Josep Maria Colomer, l'oportunitat que m'han donat de participar en aquest fòrum d'estudi i de debat sobre els drets històrics, que per a mi és una ocasió molt agradable per raó dels amics, companys i col·legues presents i perquè es tracta d'un tema que m'ha interessat últimament de forma especial.

La meua intervenció –seguint les pautes del director– consistirà a donar resposta a alguna de les preguntes o qüestions que em va plantejar. Naturalment, les respostes no seran exhaustives, sinó que es limitaran a aportar elements d'examen i de reflexió al debat i a fonamentar les solucions proposades en una interpretació historicojurídica del problema.

Les preguntes són les següents: Els drets històrics de nacions com Catalunya són permanents? Hi ha avui millors o pitjors oportunitats que en períodes passats per a l'exercici dels drets històrics a l'auto-govern? Com a alternativa a la legitimació tradicionalista històrica de les minories culturals dins dels grans estats, hi ha una legitimació

individualista i liberal dels drets col·lectius? Quin reconeixement dels drets històrics hi ha a la Constitució espanyola, als estatuts d'Euskadi i de Navarra i a l'Estatut de Catalunya?

Anant per ordre i començant per la primera, ens preguntem si els drets històrics de nacions com Catalunya són permanents. Nosaltres, des de Catalunya, hem d'entendre i emmarcar aquesta qüestió dins de la Constitució espanyola vigent del 1978 i de la seva disposició addicional primera on, des d'un punt de vista formal, aquests drets històrics obtenen un significat.

Per respondre aquesta pregunta també hem de precisar el significat del terme *permanent*. Què és una cosa permanent? Allò que es manté en el mateix estat, allò que no canvia. Per tant, els drets històrics de Catalunya no canvien? La meva resposta ha de ser paradoxal: sí i no. Sí i no, tenint en compte correlativament i de forma respectiva el primer i el segon paràgraf d'aquesta disposició addicional primera, atès que en el primer paràgraf diu que «la Constitució empara i respecta els drets històrics dels territoris forals». En aquest context, els drets històrics són permanents, no canvien, perquè aquí els drets històrics estan en potència: aquesta és una disposició que dóna una força potencial a aquests drets, una posició virtual i no pas efectiva; els drets històrics, per realitzar-se, per ser efectius, per ser usats, per posar-se en pràctica, requereixen una actualització. O sigui que hi ha dos nivells en aquests drets històrics: virtual i real; en potència i en acte.

En el primer paràgraf, aquests drets es consideren en potència i així, com a drets històrics, pertanyen al passat i són permanents perquè no poden canviar. Per tant, en aquest punt la resposta ha de ser que són permanents; que, efectivament, sí que són permanents i no canvien. Sempre, naturalment, que no hi hagués hagut una renúncia explícita a ells per part de la comunitat catalana, cosa que no ha existit mai: al llarg de tota la història, el poble català ha tingut un dret que ha sorgit quan s'ha format aquest poble com a comunitat política amb plenitud de poder públic, en l'alta edat mitjana; després s'ha anat desenvolupant de forma natural sense que en cap moment renunciés a aquests drets que

formaven el seu ordenament jurídic; per tant, formen un ordenament jurídic del qual dóna compte la història del dret de la comunitat jurídica i de la comunitat política general en qüestió, en aquest cas Catalunya. M'he centrat en el cas de Catalunya, però la Constitució espanyola, en la disposició addicional primera, no fa referència a cap poble concret d'Espanya que tingui uns drets històrics.

Ara bé, des del punt de vista del segon paràgraf de la disposició addicional primera, els drets històrics es configuren com a acte i no pas com a potència; el tenor d'aquest segon paràgraf és el següent: «L'actualització general del dit règim foral es durà a terme, si s'escau, dins del marc de la Constitució i dels estatuts d'autonomia». Des d'aquesta perspectiva, els drets històrics no són permanents, sinó que canvien i han de canviar necessàriament en funció dels interessos i de les necessitats de la comunitat i en funció de com es procedeixi a la seva pràctica o ús. Com i mitjançant quin procediment s'actuaran aquests canvis? La resposta és evident: amb l'actualització prevista en aquest segon paràgraf, que estableix uns límits (la Constitució) i un temps i un escenari per a la formulació general del règim foral (el procés de producció o de reforma de l'Estatut d'autonomia). És en el marc de la Constitució i dels estatuts d'autonomia on es pot fer l'actualització i els canvis necessaris dels drets històrics per tal d'atendre les necessitats de la comunitat en qüestió, en aquest cas Catalunya. Amb això, la paradoxa o aparent contradicció inicial (sí i no) queda explicada i la qüestió, resolta.

La segona pregunta és: «Hi ha avui millors o pitjors oportunitats que en els períodes passats per a l'exercici dels drets històrics de l'autogovern?» ¿Hi ha més oportunitats avui, en l'època contemporània, en el present en el qual vivim, que en el passat? Per contestar he de recordar que a l'Europa medieval i moderna la cultura jurídica estava representada per un dret comú –sobretot a l'Europa continental–, que es coneixia amb el nom de *ius commune* i que vehiculava el dret de l'Imperi i el de l'Església, les dues formacions de poder públic universal que s'havien anat generant en uns processos històrics iniciats a l'alta edat mitjana a Europa.

Per exercir el seu autogovern, comunitats polítiques europees com el Principat de Catalunya o altres regnes, com Castella, França o els principats alemanys, van crear el seu dret propi, que es coneixerà amb el nom de *ius proprium*. En el cas de Catalunya aquest forma les primeres normes d'abast general, les quals, reformant la tradició del *Liber Iudicum* visigot, integraran els *Usatges de Barcelona*, que són la capçalera del dret general de la comunitat catalana, la qual havia reivindicat i assolit un poder públic general. Posteriorment, els *Usatges de Barcelona* seran completats i desenvolupats per les Constitucions i altres drets de Catalunya, nom amb el qual hom farà referència no solament a les lleis (constitucions i capítols de Corts) que sorgien de les Corts Catalanes –la institució parlamentària i representativa de Catalunya encarregada de legislar–, sinó també a altres disposicions de caire general del monarca i de la terra, i a la normativa legal i consuetudinària de caràcter especial per la qual es regien els municipis, els senyories i altres corporacions titulars de jurisdicció.

84

Amb tot, hem de recordar que no totes les comunitats podien generar un dret general sinó que, d'acord amb les teories elaborades pels juristes, es va aplicar una doctrina que només ho permetia a aquelles comunitats en les quals regís el principi o es donés la situació jurídica continguda en la fórmula «*Rex qui superiorem non recognoscens, est in regno suo imperator*», és a dir: el rei o el príncep que no reconeix cap superior, en el seu regne és com l'emperador. En la comunitat on hi havia un rei o senyor que no depenia de cap superior, existia jurisdicció general i el monarca era titular, quant al territori del seu regne, de la mateixa potestat legislativa i política que corresponia a l'emperador a l'Imperi. El Principat de Catalunya era un d'aquests territoris, com n'hi havia d'altres, i per tant tenia un *ius proprium* general i alhora participava d'un *ius commune* universal, comú a l'Europa de l'època.

A l'època moderna, des de la perspectiva del *ius commune* es veia el *ius proprium* com una excepció, de manera que a la pràctica s'intentava aplicar una regla –que era al *ius commune* però que procedia del jurista romà Paulus– d'acord amb la qual calia que la interpretació del *ius*

proprium fos restrictiva, perquè s'havia d'interpretar restrictivament tota norma que anés contra la *ratio legis* del *ius commune*, és a dir, contra la relació racional que justificava la vinculació entre el supòsit de fet i la conseqüència jurídica que prescrivia la norma comuna. A més, molts juristes catalans desconeixien el dret català, perquè no s'ensenyava a les universitats o als estudis generals de jurisprudència, on només havien estudiat el dret comú romà-canònic amb el qual s'articulaven els diversos cursos del pla d'estudis; per tot això, els juristes catalans dels segles XVI i XVII tendien a restringir l'aplicació del dret propi català per no bandejar els criteris del *ius commune*. Aquesta situació va esdevenir crònica i, per tant, hi havia el perill que el dret català i –en certa mesura– el seu propi autogovern fossin bandejats o debilitats pel *ius commune*, que era el rerefons de la cultura jurídica europea i que representava les dues grans potències polítiques medievals i modernes –l'Imperi i l'Església–, dins de les quals obtenien sentit els drets d'aquest Principat de Catalunya, bàsicament cristià.

Tanmateix, els juristes catalans –entre els quals destaca la figura d'Antoni Olibà (1534-1601)– van capgirar aquesta situació en afirmar la prevalença del dret català sobre el dret comú, cosa que convertia la *ratio legis* del dret català en general i, en conseqüència, obligava a interpretar restrictivament el *ius commune* quan s'oposava al dret català. Això es va poder materialitzar, finalment, a través d'una disposició normativa que es va aprovar a les Corts de Barcelona de l'any 1599, en la qual es va establir l'ordre de prelación del sistema de fonts del dret català. D'acord amb aquesta nova regla, en primer lloc els juristes de Catalunya havien d'aplicar els *Usatges de Barcelona* i les *Constitucions i els altres drets de Catalunya*, i només quan aquests mancaven s'aplicava el dret canònic i, si aquest mancava, el dret civil i la doctrina dels doctors. El sistema quedava obert per al jutge amb el recurs a l'equitat, si bé es tractava d'una equitat reglada d'acord amb els criteris d'equitat fixats pel *ius commune*.

Per què va ser possible aquest canvi? Com fou possible capgirar una norma que imposava una interpretació restrictiva del dret català? La

resposta rau, abans del 1714, en l'existència d'un veritable autogovern a Catalunya, pel fet que hi havia institucions polítiques amb jurisdicció suprema, com les Corts i la Diputació General de Catalunya (la Generalitat), i també mercès a l'eficàcia del principi pactista basat en el respecte a la legalitat vigent i a l'imperi del dret, prescripcions fonamentals que obligaven tothom i fins i tot lligaven la monarquia. De manera que, en disposar d'una institució política pròpia amb jurisdicció suprema com eren les Corts, es va poder elevar a nivell legal (constitució) una nova doctrina, que ja havien iniciat alguns juristes catalans com l'esmentat anteriorment Antoni Olibà (1534-1601), doctor en lleis, catedràtic a la Universitat de Lleida i a Barcelona, advocat, magistrat de la Reial Audiència de Catalunya i oficial reial a les Corts de Barcelona del 1599. Olibà va adquirir una sòlida formació jurídica i humanista a les universitats de Tolosa, Lleida i Salamanca; va ser un introductor de la nova cultura humanística del *mos gallicus* a Catalunya, que defensava alhora l'antropocentrisme jurídic i el caràcter històric de la comunitat política on calia cercar l'explicació genètica de la constitució política i de l'autogovern.

Amb tot, això no va impedir que Catalunya continués formant part de l'Església catòlica, ni tampoc que participés com una peça més de l'Imperi universal dels Àustries, un dels grans imperis colonials examinats pel professor Josep Maria Colomer en el seu substanciós llibre *Grans imperis, petites nacions: l'Imperi hispànic era una monarquia composta per molts regnes i territoris, que es basava en diverses formes d'unió –de caire personal, com per exemple la Unió entre la Corona d'Aragó i la de Castella, o de caire territorial, com la que unia tots els regnes de la Corona d'Aragó– que integraven i conformaven l'Imperi de les Espanyes. Notem, tanmateix, que en aquests moments no existeix una entitat que representi el singular de les Espanyes.*

En aquest escenari, el Principat de Catalunya va conservar el seu autogovern i el va desenvolupar i perfeccionar fins a principis del segle XVIII com a Catalunya, però també com una de les Espanyes, perquè aleshores –com acabem de dir– no hi havia una sola Espanya, sinó

diverses: totes les que estaven sota el poder del monarca. Fins i tot a les monedes així ho explicitava el monarca mateix: «Hispaniarum rex» (rei de les Espanyes) o «Hispaniarum et Indiarum rex» (rei de les Espanyes i de les Índies), es deia.

En definitiva, cal tenir en compte la divisòria del Decret de Nova Planta (1715-1716) per respondre a la qüestió que estem analitzant. Abans de la supressió del dret públic de Catalunya hi havia una constitució política pròpia que permetia l'exercici dels drets històrics a l'autogovern d'una forma plenària i millor que l'actual; després del Decret de Nova Planta només quedarà la memòria vindicativa del dret català i de l'autogovern de Catalunya, de manera que la situació actual és molt millor que durant el període d'imposicions militars iniciat per Felip V i que, d'una forma més crua o mitjançant formes constitucionals no democràtiques, es perllongarà durant tot el període que va del 1716 al 1978, amb algunes excepcions –poques i curtes–, com la del període frustrat de la Segona República Espanyola (1931-1939), la qual va permetre la recuperació parcial de l'autogovern de Catalunya amb l'aprovació del primer Estatut d'autonomia de Catalunya que derivava de la Constitució espanyola del 1931.

Si comparem la Catalunya actual amb el període de plenitud del seu autogovern, constatem que la situació d'avui ofereix alguns paral·lelismes amb l'anterior a 1716, però també evidents diferències: hi ha un dret espanyol comú que es postula com un dret general i uns drets històrics que es veuen des d'aquest dret espanyol comú com a excepcions que han de ser interpretades restrictivament. La gran diferència és que les Espanyes van esdevenir l'Espanya –una–, que va identificar-se amb la nació espanyola promovent o imposant la seva grandesa seguint unes pautes d'uniformització cultural, jurídica, política, administrativa i lingüística de matriu castellana per tal de donar matèria o contingut a la monarquia absoluta del segle XVIII, primer, i després a la categoria juridicopolítica de la nació espanyola –artifici formal necessari creat per disposar-hi la titularitat de la sobirania que tenia el monarca absolut. Amb la revolució liberal, els patriotes espanyols de Cadis volien

alliberar-se d'aquest absolutisme del monarca i, amb aquesta finalitat, van disposar el poder sobirà en la nova figura jurídicopolítica de la *nació* espanyola. La nació era la representant d'un sol poble espanyol que, havent-se format teòricament a través d'un contracte social, era la principal font legitimadora del poder polític (l'Espanya lliure).

La política uniformitzadora de Cadis, contrària a la diversitat política i a l'exercici dels drets històrics a l'autogovern, va tenir un èxit relatiu i no pas complet perquè mantenia la confessionalitat de l'Estat i l'existència de jurisdiccions especials, i perquè es preveïen excepcions al principi uniformitzador del dret o d'unitat de codis. Tot i això, l'avenç posterior dels criteris unitaristes ha comportat que avui a Catalunya hi hagi pitjors oportunitats per a l'autogovern que abans del 1716, però millors que després d'aquesta data. Avui només em sembla viable la via política de formació d'un ampli consens que incorporés els grans partits espanyols –o almenys una representació majoritària dels votants– a les tesis favorables a la interpretació extensiva dels drets històrics. Només això pot fer possible un avenç notable de l'autogovern de Catalunya. Aquesta via comporta com a premissa posar en valor la concepció històrica de les Espanyes –que podria identificar-se amb la de l'Espanya plural– i respectar la concepció nacional de cada una d'elles i el seu dret a l'autogovern dins del marc de la Constitució i dels estatuts d'autonomia. A més, cap d'elles no pot pretendre de forma excloent ser la nació espanyola, «una, gran i lliure».

La tercera qüestió que el professor Colomer ens planteja és la següent: «Com a alternativa a la legitimació tradicionalista històrica de les minories culturals dins dels grans estats, hi ha una legitimació individualista i liberal dels drets col·lectius?»

Aquí hem de tenir present que les concepcions que existeixen sobre el dret són diverses, però algunes són especialment significatives. Segons una d'elles, el dret històric, i també el dret vigent d'una comunitat, es pot concebre com un sistema de normes vinculades racionalment que regulen el comportament de les persones en societat, la qual cosa ens porta a l'època contemporània, on predomina una concepció

subjectiva del dret que el fa raure en la persona lliure i individual; en definitiva, l'exponent màxim d'aquesta concepció són els drets de l'home i del ciutadà de la Revolució Francesa, i les constitucions polítiques i les lleis nacionals posteriors que en deriven i que han sorgit com a expressió de la voluntat general dels ciutadans constituïts com a comunitat política nacional. L'ordenament jurídic esdevé una piràmide normativa presidida per la constitució, i tant el dret nacional com la Constitució, que cancel·la la història i tot el que seria la legitimació que la història pot donar al dret, s'expliquen internament per raons purament lògiques i sistemàtiques. A més, no hi ha cap més comunitat política sobirana que la comunitat nacional.

Per una altra banda, trobem una explicació menys centrada en l'estudi autònom del dret, en la qual s'ofereix la visió institucionalista que integra els aspectes jurídics de la història d'un poble amb els polítics, els econòmics, els socials i els culturals. Des d'aquesta òptica el dret es concep com una síntesi de normes i d'organització, i l'explicació oferta és més completa, igualment raonable i estimo que molt convincent. Tanmateix, l'argumentació que justifica la consistència del sistema institucional no pot assolir el nivell de rigor formal que pot extreure's d'un sistema tancat de normes legals.

Des d'aquest punt de vista, cal tenir en compte, d'una banda, l'organització que una societat s'ha donat en un moment històric determinat, en funció del seu context econòmic, polític, cultural, social; i de l'altra s'han de contemplar les normes que regulen les relacions socials de les persones individualment considerades. Així, l'organització estarà constituïda per: primer, els mecanismes que produeixen aquestes normes, com són les institucions legislatives; segon, els mecanismes que garanteixen la seva observança, com són les institucions executives; i tercer, els mecanismes que apliquen aquestes normes en cas de conflicte entre parts, com són les institucions judicials. Totes aquestes institucions legislatives, executives i judicials estan constituïdes i regulades, quant al seu funcionament i competència, per un tipus especial de normes: les normes orgàniques que integren el dret públic. En definitiva,

un dret públic que està vinculat amb la història i que permet la vertebració de la societat en cada època.

D'acord amb aquesta visió, el dret és la síntesi de normes i d'organització, del dret privat i del dret públic que el fa operatiu. Recordem que aquest dret públic és –com el seu nom indica– el dret del poble, de la col·lectivitat i aquell que regula el règim jurídic del poder polític o de la potestat pública que genera. A la cultura jurídica europea s'ha utilitzat, des de la baixa edat mitjana, la figura de la jurisdicció per donar forma jurídica a tota potestat pública, és a dir que, des del segle XII, hi ha un treball doctrinal dels juristes per donar una definició al terme *jurisdicció*. La definició que trobem a la *Magna Glossa* del glossador Accursi (segle XIII) diu així: «Jurisdictio est potestas de publico introducta cum necessitate iuris dicendi et equitatis statuendi», és a dir, que la jurisdicció és la potestat pública introduïda amb l'obligació o per la necessitat de declarar el dret i de constituir l'equitat. La paraula *necessitat*, que ve de *nec esse*, ens indica que hi ha un buit problemàtic que requereix una solució jurídica que l'ompli; hi ha alguna cosa o activitat que no pot no ser, una omissió que és un buit d'activitat. Quina és l'omissió problemàtica o la carència greu d'activitat en la societat medieval del segle XII? Els juristes lletrats medievals ens ho posen de manifest quan malden per posar fi a la crisi del poder públic promovent el seu renaixement amb la configuració d'un ofici públic titular de jurisdicció i encarregat de la declaració del dret i de la constitució de l'equitat comuna.

Per tant, el renaixement del dret públic suposa la superació d'una situació altomedieval basada, des del punt de vista polític, en relacions de tipus personal i en el predomini d'una concepció subjectiva del dret que caracteritza el món feudal i senyorial de l'alta edat mitjana. En aquesta situació, la vida política es desenvolupa per relacions de tipus privat, de manera que el vincle polític és una síntesi de protecció i obediència, però protecció i obediència privades que es formalitzen a través de convencions privades reblades amb juraments de fidelitat i amb homenatges i que comporten la tinença de castells, de feus i de terres.

Davant d'aquesta situació de pèrdua o defalliment del poder públic sorgeix la noció de jurisdicció per tornar a vindicar una potestat pública general, que està naturalment en mans de l'emperador o del príncep, perquè aquesta reflexió es fa sobre els supòsits i els motlles del dret romà; el dret romà justinianenc que per primera vegada s'estudia autònomament a la universitat –i més concretament a la de Bolonya– a finals del segle XI.

Per tant, la noció de jurisdicció anirà evolucionant, però inicialment permetrà que moltes comunitats locals o territorials i altres col·lectius personals o professionals –que pel nou dret comú seran considerats corporacions o universitats amb personalitat jurídica pròpia– puguin ser titulars de potestat pública, és a dir, de jurisdicció: des de l'Imperi als prínceps, passant pels municipis, els senyors, els gremis i altres corporacions intermèdies o inferiors, tots tenen poder públic i s'han d'articular d'alguna manera. Una evolució posterior donarà lloc a la noció de sobirania, que serà un tipus de jurisdicció el titular de la qual és el rei. En l'anomenat *estat absolut*, el monarca no admetrà límits ni per dalt, ni per baix: ni de l'Església, ni de l'Imperi, ni dels municipis, ni dels barons. La jurisdicció del monarca –el poder públic– és absoluta, és sobirana. Posteriorment, en el segle XIX, aquesta sobirania que encara es legitima per la via de la gràcia de Déu es trasllada a la nació, i se supera així l'època de la monarquia absoluta i de la unió entre l'Església i l'Estat. El triomf de la deessa raó i de la llibertat de creences, cultes i pensament requeriran la secularització del poder polític i la separació entre les dues potestats civil i eclesialística, temporal i espiritual. Per tant, una visió institucionalista i històrica del dret legitima l'existència dels drets col·lectius perquè precisament l'existència d'aquests drets públics és allò que permet garantir l'observança i la pràctica de les llibertats i dels drets individuals de les persones que formen cadascuna de les comunitats generals. On hi ha una comunitat general hi ha dret a l'autogovern. En canvi, des de la concepció voluntarista i filosoficoracionalista del dret només es poden reconèixer drets col·lectius a partir de la comunitat nacional fundadora i de la seva voluntat general. Des d'aquesta perspectiva, les

antigues comunitats generals que no van protagonitzar la fundació d'un estat nacional propi queden excloses de l'autogovern.

Per acabar, aportaré algunes reflexions i comentaris arran de la darre-ra pregunta, que, naturalment, examinarà amb més atenció el meu company de taula, atès que planteja la següent qüestió de dret positiu: «Quin reconeixement dels drets històrics hi ha a la Constitució espanyola, als estatuts d'Euskadi i de Navarra i a l'Estatut de Catalunya?»

Ara cal recordar que la Constitució espanyola actual és fruit d'un compromís polític. Tots recordem –aquí hi ha persones molt més autoritzades que jo per donar-ne testimoni– que va ser un gran pacte entre les forces polítiques allò que ha permès la convivència pacífica i democràtica d'Espanya fins a l'actualitat, però aquesta operació es va fer a costa d'introduir una gran dosi d'ambigüitat dins del text constitucional que documentava. Es va optar per seguir una estratègia que consistia a deixar de banda els temes arduos de difícil solució, o aquells on no era possible l'acord, i desconstitucionalitzar-los per no incloure'ls dins la Constitució. Així, per exemple, es va desconstitucionalitzar la regulació de l'organització i les competències de les comunitats autònomes. Amb tot, sobre aquesta matèria s'atorgà una àmplia llibertat dispositiva a aquestes comunitats. En conseqüència, en els estatuts d'autonomia també hi ha matèria constitucional i, per això, es parla de «bloc de la constitucionalitat». L'Estatut d'autonomia de Catalunya, un cop aprovada la seva reforma, conté noves normes de rang constitucional. Per tant, en puritat, les interpretacions que anteriorment ha fet el Tribunal Constitucional a través de la jurisprudència haurien de tenir un valor normatiu inferior, no poden prevaler sobre les noves normes que s'han aprovat en la reforma de l'Estatut. Per què? Perquè, en definitiva, els estatuts formen part també de la llibertat dispositiva que el Constituent va voler que tingués cada una de les comunitats autònomes en el moment de redactar els seus estatuts o de reformar-los. En aquest sentit, algunes disposicions estatutents són també constituents.

La disposició adicional primera de la Constitució espanyola reconeix en el primer paràgraf i empara en potència –ja ho hem explicat

anteriorment— els drets històrics dels territoris forals, o sigui que el subjecte d'aquests drets històrics són els territoris forals. No diu «en els territoris forals», sinó «dels territoris forals». Els drets històrics són *dels* territoris, no *en* els territoris. Per tant, els territoris forals —tal com jo ho veig— no són una circumscripció administrativa de l'Estat, el subjecte últim dels drets històrics; no són una província ni una comarca. Malgrat que després el Tribunal Constitucional ha esmentat «les províncies exemptes o les províncies forals», cal recordar que el terme *província*, històricament i en aquest context, feia referència a una de les Espanyes que composaven la monarquia —el significat de *província exempta* pertany a l'antic règim i no té res a veure amb la nova circumscripció administrativa de l'estat constitucional (implantada el 1833), per la qual a través d'un cap polític l'estat executa les seves polítiques públiques en el territori—; així, els territoris forals ens remeten a diferents entitats de l'antic règim —regnes, principat, províncies exemptes—, però sempre es tracta de col·lectivitats amb un poder polític originari.

Altrament, un territori no pot ser subjecte de drets. Els drets són de les persones —en tant que individus singulars o com a membres d'uns determinats col·lectius—, i mai del territori o de l'espai. En tot cas, el territori pot servir per delimitar la comunitat que protegeix o que és dipositària dels drets. Per tant, *territoris forals*, d'acord amb la meua opinió, equival a comunitat territorial o general, no a una comunitat local. No totes les comunitats que en l'antic règim havien tingut jurisdicció poden ser correlativament subjectes d'aquests territoris forals, sinó només aquelles que tenien una jurisdicció general amb la qual la seva potestat abastava tot el territori delimitat per unes fronteres lineals. En canvi, no poden considerar-se territoris forals aquelles altres comunitats que fruïen d'una jurisdicció especial, com eren els municipis, els senyoriis o els gremis.

El terme *foral* —i amb això acabaré, perquè ja se m'esgota el temps i els altres companys de taula també incidiran en aquest punt— fa referència als furs generals, al dret general de les comunitats històriques

considerades territoris forals. I aquí podem esmentar els Furs d'Aragó, els Furs de València, el Fuero General de Navarra o el Fuero de Vizcaya com a llibres de dret que donen testimoni d'alguns dels ordenaments jurídics històrics d'Espanya. El terme equivalent als *furs* per a Catalunya són les *constitucions*.

Francesc Homs

Molt bé. Té la paraula la doctora Neus Torbisco.

Neus Torbisco

Bona tarda. En primer lloc, jo també vull agrair al Centre d'Estudis Jordi Pujol i al professor Josep Maria Colomer, coordinador d'aquest acte, la invitació a participar en aquesta taula de tanta qualitat acadèmica per reflexionar sobre un tema al qual he dedicat molta part de la meua recerca.

Em temo que jo no seré tan sistemàtica com el professor Tomàs de Montagut; més que tractar de respondre les preguntes concretes que el professor Colomer ens ha plantejat, em proposo presentar una visió del tema que ens ocupa des de la filosofia del dret. És a dir, la qüestió que guiarà la meua intervenció és quina podria ser la font de la legitimitat dels drets dels pobles com a drets col·lectius. Tanmateix, penso, aquesta perspectiva és rellevant per respondre les preguntes que s'han plantejat a la taula, encara que sigui de manera indirecta.

Permeteu-me recuperar el plantejament del Seminari que ha fet el professor Colomer i que aquest matí ha exposat el president Pujol molt acuradament. Sembla que hi ha dues visions molt esteses de com podem justificar l'autogovern de comunitats culturals petites que no tenen estat, com ara Catalunya. Deixem ara de banda el problema conceptual de com anomenar-les –pobles, comunitats nacionals, minories culturals, etc.–, perquè això és més complicat i ens conduiria a un altre debat. Per això els demano que, simplement, suposem que estem d'acord que en el món hi ha moltes comunitats culturals, algunes de les quals, per raons diverses, manifesten la seva voluntat de constituir-se com a estats

o de constituir les seves institucions pròpies d'autogovern. Doncs bé, un dels arguments centrals per justificar aquesta reclamació és la idea dels drets històrics, la idea que hi ha raons històriques que legitimen l'autogovern.

Un altre argument, força diferent, remet a raons de caire més aviat instrumental o utilitarista; la taula del matí ha girat principalment al voltant d'aquests fonaments. M'explico: darrere d'aquesta justificació hi ha la idea –que desenvolupa molt bé el professor Colomer en el llibre *Grans imperis, petites nacions* i aquest matí han reiterat experts economistes– que la conjuntura política i econòmica actual al món –no a Catalunya ni a Espanya, sinó al món– afavoreix la viabilitat política, l'autogovern, d'aquestes comunitats petites sense estat. Això no vol dir que *autogovern* impliqui necessàriament la secessió i la reproducció de l'estructura estatal per part d'aquestes comunitats –hi ha moltes altres fórmules possibles–, però sí que sembla empíricament viable que assumeixin funcions i competències que tradicionalment ha exercit l'estat.

Doncs bé, el que jo em proposo a continuació és qüestionar aquest plantejament, perquè em sembla que les dues vies argumentatives per justificar els drets col·lectius de les minories culturals o dels pobles sense estat –com es vulgui anomenar aquests grups– tenen problemes. La meva proposta –que, tal com tractaré de mostrar, és diferent de les dues vies anteriors– és en essència que els drets dels pobles són *drets humans de caràcter col·lectiu* la legitimitat dels quals pot emparar-se en els mateixos arguments liberals i igualitaristes que justifiquen els drets individuals que tots hem assumit com a part essencial de les constitucions dels estats democràtics actuals.

Amb això no vull dir que la història no sigui rellevant; la història, certament, és important, és fins i tot fonamental, diria jo, per identificar quins són els grups rellevants, és a dir, quin és el *demos*, la comunitat política important. Però, com a tal, la categoria dels drets històrics sovint s'associa a elements molt conservadors que distorsionen les raons de fets reals per les quals les persones individuals volen

seguir formant part d'un projecte de futur que ha caracteritzat històricament la comunitat on han nascut o de la qual se senten part i en la qual viuen.

Per tal de distingir per què aquest model alternatiu de fonamentació dels drets col·lectius que proposo és significativament diferent de les vies alternatives que s'han suggerit, és útil reconstruir breument aquestes dues altres posicions i veure on rau la seva debilitat. Abans, però, voldria destacar una cosa, que el president Pujol també ha indicat aquest matí. Tot i que en la meua intervenció a continuació pugui semblar en alguns moments que, en el fons, aquest és un debat purament acadèmic que només pot tenir interès per a aquells o aquelles que es poden permetre el luxe de dedicar hores i hores a la reflexió filosòfica o conceptual sense cap transcendència pràctica, en realitat aquests dilemes tenen molta rellevància pràctica. De fet, crec que tot el procés d'elaboració i de gestació de l'Estatut de Catalunya mostra, indirectament o implícitament, aquesta rellevància.

96

Considerem, en primer lloc, l'argument dels drets històrics. El principal problema –penso– d'entendre que darrere de l'afirmació de l'autogovern de les minories nacionals hi ha el reconeixement d'uns drets històrics és que aquesta categoria conceptual és molt controvertida. Un exemple de fins a quin punt ho és pot trobar-se en un article recent que ha publicat el professor Francisco Laporta en un llibre del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales titulat *Los derechos históricos en la Constitución* –es refereix a la Constitució espanyola. Més enllà de l'anàlisi que Laporta, en la segona part d'aquest article, fa sobre la famosa disposició addicional primera de la Constitució, el que bàsicament sosté és que el discurs dels drets històrics és, en el fons, un discurs incompatible amb la tradició racionalista que, segons ell, caracteritza el constitucionalisme modern. Per tant, sosté Laporta, la introducció d'aquesta disposició addicional en el text constitucional només obeeix a raons conjunturals –per satisfer determinats grups–, però des del punt de vista teòric és injustificable inserir una clàusula com aquesta dins d'un document jurídic que es pretén emmarcar en una

tradició racionalista que –diu ell– caracteritza el constitucionalisme modern. Els drets històrics, ens ve a dir aquest autor, distorsionen l'aspiració a la inclusió en igualtat del *demos* espanyol. És com una evocació dels privilegis d'alguns grups que no tenen cap justificació.

En quin sentit Laporta sosté aquesta tesi? Certament ell no és l'únic que afirma això, sinó que aquesta conclusió està molt estesa en tota la literatura respecte dels drets històrics, i per això és important analitzar-la rigorosament. Dit molt breument, tota l'argumentació gira al voltant de la idea que, en el fons, només és possible afirmar que existeixen drets històrics irrenunciables i inalienables –tal com expressen els diferents estatuts, com el català– des d'una posició necessàriament conservadora, no racionalista. Per què? Doncs perquè només podem afirmar això partint de la idea que la legitimitat de la comunitat política deriva de la tradició, i no pas de la raó. Vet aquí el problema de fonamentar el dret a l'autogovern en la noció dels drets històrics. Laporta, com molts altres crítics, connecta els drets històrics amb la tradició, i més concretament amb una concepció historicista que entén el dret com un bé material que ens ve donat per la història i que no hem d'aspirar a canviar o a renovar –d'aquí el conservadorisme associat a la defensa dels drets històrics. En aquest sentit, es tracta d'una idea que està basada en un error conceptual, en una fal·làcia, perquè –diu Laporta, i dirien tots els filòsofs moderns– dels fets no es poden derivar drets.

Ja que avui és el Dia de la Dona, permeteu-me posar un exemple que permet veure molt clarament allò que Hume ja va mostrar fa uns quants segles: que, efectivament, dels fets no poden derivar drets. Del fet que la dona hagi estat històricament sotmesa a dominació per part del sexe masculí i hagi estat –o s'hagi sentit– obligada a desenvolupar uns determinats papers en l'àmbit domèstic i de la família no deriva un dret dels homes a perpetuar aquesta situació de dominació o de privilegi. Tot i que sembla que siguin dos casos completament diferents, en realitat l'analogia és prou il·luminadora: els detractors dels drets històrics n'acusen els defensors de cometre la mateixa fal·làcia. És a dir, el que aquests darrers estarien dient és que, atès que determinats grups han

gaudit històricament d'una situació institucional x que es considera privilegiada, tenen dret a perpetuar-la. Però això no pot ser així. Els fets, en tot cas, expliquen una situació, però no justifiquen *normativament* que això hagi de ser així. Hem de separar el pla de l'*ésser* –la realitat històrica i empírica– del pla de l'*haver d'ésser* –el que ens sembla normativament justificat–, que requereix un altre tipus d'argument.

Des d'aquesta posició, d'aquí al postulat de l'individualisme metodològic que preval avui en totes les ciències socials hi ha un pas. I, per tant, d'aquí a dir que el nacionalisme que pretén justificar l'autogovern basant-se en els drets històrics és necessàriament conservador, reaccionari, premodern i totes les connotacions que s'hi afegeixen, evidentment la distància és ben curta. De fet, pot semblar fins i tot una conclusió òbvia. És per això que, en l'article esmentat, el professor Laporta conclou que no hi ha drets col·lectius, perquè el dret és un instrument de creació voluntària per part de subjectes individuals i actuals, que han d'apel·lar a la raó i no a la tradició per tal de vincular-se a unes normes concretes. En aquesta mateixa línia, molts detractors dels drets històrics invoquen la tradició cosmopolita racionalista de Voltaire, Condorcet i, en general, els hereus de la Il·lustració. Els drets pertanyen a les persones individuals, perquè aquesta és l'única entitat realment existent.

Crec que a Espanya podem veure reflectida aquesta posició en l'opinió de molts detractors dels drets col·lectius i, en general, de les aspiracions de les minories nacionals. Per exemple, el filòsof basc Fernando Savater sovint ha reiterat aquesta idea. D'altra banda, més enllà d'Espanya i del cas concret espanyol, aquesta filosofia es manifesta en tot el moviment de defensa dels drets humans, que tradicionalment els ha defensat com a drets individuals: ja el 1947 i el 1948, quan es discutia a Nova York la Declaració Universal dels Drets Humans, va haver-hi alguns delegats que van suggerir incloure-hi clàusules específiques de protecció de les minories culturals i lingüístiques o dels pobles indígenes, però aquestes propostes van ser finalment rebutjades perquè la posició dominant, defensada per França i els Estats Units, era

que no existien drets col·lectius, ja que els drets són de les persones individuals en tant que membres de grups. Això explica que la Declaració Universal dels Drets Humans no contingui cap clàusula que reconegui cap dret a les minories culturals ni a cap altra comunitat. La idea clau és que l'individu té drets en tant que individu, no en tant que membre d'un grup cultural concret.

La tradició liberal democràtica reivindica constantment aquesta idea; el que compta, el rellevant, és la persona individual, no la comunitat ni la seva història. El fet que una cosa sigui antiga no vol dir que sigui justa o que sigui legítima. Per tant, en aquesta qüestió es contraposen aquestes dues grans idees o tradicions que han polaritzat la filosofia –i, en definitiva, la humanitat– al llarg dels temps: raó *versus* tradició, Kant *versus* Hegel, etc.; es podria expressar en molts llenguatges, però sembla clar que aquesta és la ideologia dominant, molt arrelada des de les revolucions liberals. Així, per exemple, el comte Stanislas de Clermont-Tonnerre, a l'Assemblea Nacional francesa, el 1789, quan es discutia a França si els jueus haurien de tenir un estatus especial, va declarar: «One must refuse everything to the Jews as a nation, but one must give them everything as individuals; they must become citizens». És a dir: hem de rebutjar atribuir als jueus res, cap dret, en tant que poble o en tant que nació, però els hem de donar tot com a persones individuals; han d'esdevenir ciutadans. És aquesta la idea reflectida en aquest debat; el rebuig que susciten els drets històrics, en bona mesura, prové dels vincles que s'estableixen entre aquesta categoria i una tradició conservadora i premoderna.

Passo –també molt breument– a comentar per què considero que la segona font de legitimació dels drets col·lectius, basada en la viabilitat i fins i tot en la major eficàcia de l'autogovern de les comunitats polítiques petites en el món actual, també és una línia argumentativa que pot ser objecte de crítica.

La idea, per posar-la en els termes amb què el professor Colomer ha plantejat el Seminari, és que les característiques del món actual ofereixen oportunitats abans desconegudes per a les petites nacions. Més

concretament, s'emfatitza que avui en dia hi ha una sèrie de factors econòmics i socials que fan que l'argument típic de la inviabilitat de les petites nacions no pugui adduir-se com a excusa per rebutjar les demandes d'autogovern de certes comunitats culturals històricament establertes en un territori: la consolidació de grans imperis capaços de produir i distribuir béns públics –com ara la seguretat–, la pèrdua de la capacitat de decisió autònoma per part dels estats, etc. –no m'estendré perquè aquesta és la tesi que els ponents del matí han destacat especialment. La conclusió important, si acceptem aquestes noves evidències, és que quan Catalunya vol reclamar més autogovern o més institucions d'autogovern, l'argument que diu «No, perquè sou massa petits i no sou viables» ja no es pot al·legar de manera convincent.

Si això és així –és a dir, si es pot excloure aquest argument–, llavors fins i tot podríem argumentar que és millor una situació on hi hagi més comunitats petites amb capacitat i competències per a l'autogovern que no pas una situació com l'actual, en què els grans estats continuen tenint protagonisme. Per exemple, pensem en les precondicions per a la democràcia... El professor Spolaore ha fet referència aquest matí a una cita d'Aristòtil que venia a dir que una comunitat petita té més possibilitats de ser democràtica: el ciutadà està molt més a prop de les institucions i, per tant, també pot accedir amb més facilitat als mecanismes de control del poder; d'altra banda, generalment els membres d'una comunitat cultural petita són més o menys competents en la llengua oficial en què s'exerceix el poder, i per tant també tindran més facilitats per utilitzar els canals de participació que són igualment essencials per al desenvolupament de la democràcia.

Si l'objectiu no és només la democràcia, sinó assolir una situació de benestar i de respecte dels drets socials dels ciutadans, també sembla raonable argumentar que una comunitat cultural relativament homogènia és més capaç de fomentar l'esperit d'inclusió i de solidaritat que acostuma a ser necessari perquè les persones siguin capaces de sacrificar-se pels altres sense exigir una reciprocitat immediata. Dit d'una altra manera, és més fàcil que els ciutadans en aquesta mena de comunitats

estiguin ben predisposats a l'alt nivell de contribució pública –mitjançant el pagament d'impostos, per exemple– que requereix la creació i el manteniment d'un estat del benestar.

En definitiva, hi ha molts arguments basats en la democràcia, en la viabilitat econòmica, en la promoció d'un model determinat de benestar, etc., que podrien servir per justificar l'autogovern de les comunitats petites. I, sens dubte, en aquest debat és fonamental contrarestar les objeccions basades en la viabilitat.

Si això és així, per què he afirmat que aquest discurs és feble com a argument filosòfic per legitimar els drets col·lectius? Doncs precisament perquè és un discurs que, en última instància, es basa en un raonament de caràcter purament instrumental –funcional, si es vol, més que principista. Què vull dir amb això? Doncs que el que en realitat estem dient és alguna cosa com ara el següent: atès que les circumstàncies actuals afavoreixen la viabilitat d'aquestes comunitats petites i atès que, a més, aquestes són un millor nucli per fomentar els valors que en el fons ens interessa promoure –pau, democràcia, eficiència, justícia, estabilitat–, llavors està justificat atorgar drets col·lectius a aquests grups. Ara bé, precisament perquè el raonament és instrumental, si les circumstàncies fossin unes altres hauríem d'estar disposats a rebutjar aquesta conclusió negant, per exemple, els drets a l'autogovern de certs grups culturals. Això és així perquè la característica central d'aquest discurs és que apel·la *no* al fet que el dret a l'autogovern dels pobles sense estat està justificat en si mateix, sinó al de que només ho estarà en la mesura que l'atribució d'aquest dret sigui instrumentalment important per aconseguir aquells altres fins: la democràcia, l'eficiència econòmica, etc. Si, per exemple, les circumstàncies econòmiques i polítiques canviessin radicalment i tornés a ser més viable o eficient tenir un mapa polític compost per grans estats o imperis, aleshores no es podrien acceptar les demandes d'autogovern de comunitats culturals com la catalana.

En aquest sentit, crec que l'anterior és un argument dèbil que, a més, no connecta bé amb les raons reals per les quals les persones membres

de comunitats històriques reivindiquen aquests drets. Pensem, per exemple, en la qüestió dels drets lingüístics –i crec que aquest és un exemple que mostra la feblesa de l'argument–: els drets lingüístics van normalment molt lligats a la defensa de l'autogovern dels pobles sense estat o les comunitats culturals petites; en un món de recursos escassos i de moltes necessitats bàsiques, ¿com podem defensar amb aquests arguments de caire instrumental que és important destinar recursos públics a continuar promovent llengües minoritàries com el català, que d'altra manera no podrien subsistir com a llengües en l'esfera pública? O pensem en els pobles indígenes: moltes de les comunitats que reivindiquen la preservació de les seves institucions autònomes a l'Amèrica del Nord, per exemple, no són precisament comunitats viables econòmicament; és més, en molts casos segurament els seus membres viurien millor –des del punt de vista de l'accés a béns materials– si s'assimilessin culturalment a la cultura majoritària; tanmateix, aquests grups continuen reivindicant les seves arrels identitàries, que pretenen preservar exercint un cert grau d'autogovern en els seus territoris tradicionals. Sincerament, crec que els arguments que apel·len a la racionalitat instrumental tenen molt poc joc en aquest context. En el cas de la defensa de les llengües minoritàries, si la qüestió és l'eficiència i promoure determinats béns econòmics, llavors potser seria millor que tots parléssim en anglès directament –i, en canvi, els estats són els primers interessats a promoure de manera oficial la llengua majoritària.

Els exemples anteriors ens permeten adonar-nos d'una conseqüència important d'aquest model instrumental per defensar els drets col·lectius: en realitat, amb aquest model és molt difícil utilitzar el llenguatge dels drets en el sentit fort de la paraula. Almenys, no podem parlar de drets col·lectius amb la mateixa pretensió i en el mateix sentit que quan parlem de drets individuals. Perquè quan parlem de drets individuals sembla que no ens importen les consideracions econòmiques: si jo tinc dret a la vida o a la llibertat, no m'importa si aquest dret resulta molt car a l'estat; l'estat l'ha de garantir. En aquest sentit, quan justifiquem el dret a la vida de les persones apel·lem a raons no instrumentalistes,

no atribuïm aquest dret a partir de consideracions basades, per exemple, en l'eficiència. De fet, el dret a la llibertat té un cost impressionant, molt més elevat que molts dels drets anomenats *culturals*. En canvi, no hi ha gairebé ningú en un estat democràtic que s'atreveixi a dir que, atès que el món està superpoblat i que el dret a la vida és ineficient, s'ha de denegar aquest dret a determinats sectors. Dit d'una altra manera, prendre's el discurs dels drets individuals en un sentit seriós –com sosté un dels teòrics del dret actuals més importants, el professor Ronald Dworkin– implica entendre que aquests drets són triomfs davant de l'estat, davant del poder establert. És a dir: si jo veritablement tinc un dret, l'estat té un límit sobre quines polítiques pot fer que afectin el meu espai de garantia d'aquest dret. I, en una concepció molt més positiva dels drets, l'estat el que ha de fer és garantir les precondicions perquè jo pugui exercir aquest dret. Per tant, si nosaltres, quan parlem del dret col·lectiu a l'autogovern de les minories culturals, fem referència a aquest sentit del dret, no podem basar la legitimitat d'aquests drets en raons instrumentals, sinó més aviat en principis o raons que els justifiquin en si mateixos, independentment de les circumstàncies conjunturals. És per això que considero que una defensa basada en els drets humans és més interessant. Sobretot perquè es basa en el mateix tipus de raonament que justifica els drets individuals; és a dir, els equipara. El que crec que hem de buscar és una font de legitimitat dels drets col·lectius que sigui paral·lela a la dels drets individuals que s'inclouen i es protegeixen a les constitucions modernes com a drets fonamentals de les persones.

Quines són aquestes fonts? Hi ha molts teòrics del multiculturalisme –com ara Will Kymlicka o Charles Taylor– que han ofert raons molt importants i –crec jo– molt convincents per afirmar que hi ha determinats drets col·lectius que són importants. Per exemple, l'argument central que Kymlicka defensa és que el dret a la llibertat, entès com el dret a desenvolupar la pròpia autonomia, no significa res sense un marc cultural que atribueixi sentit a l'exercici d'aquest dret. És cert que les persones naixem lliures i autònomes, però conformem la nostra autonomia

i desenvolupem la nostra llibertat dins del marc de comunitats culturals concretes; si aquestes comunitats culturals són les que ofereixen el marc de les diferents opcions de vida que donen sentit a l'elecció personal, és obvi que aquestes comunitats mereixen ser protegides, perquè és en aquest espai on es desenvolupen béns fonamentals per a les persones, com ara la llibertat o la pròpia autoestima.

Quin és l'avantatge d'aquesta línia d'argumentació, és a dir, d'afirmar que els drets col·lectius tenen la mateixa justificació que els drets individuals? En primer lloc, que permet –com deia anteriorment– justificar la rellevància d'aquests drets amb el mateix discurs amb què justifiquem la rellevància dels drets individuals. Algú podria replicar el següent: «Però si en el fons, com diu Kymlicka, el que compta és l'autonomia personal dels membres d'un grup cultural, per què parlar de “drets col·lectius” en lloc de “dret a desenvolupar la pròpia cultura”?». Jo diria que és important conceptualment distingir entre drets individuals i drets col·lectius. Els primers són aquells drets que nosaltres tenim –com ara el dret a la vida o a la igualtat– pel fet que som persones, independentment de la nostra pertinença a grups culturals concrets. En canvi, hi ha altres drets que només podem entendre si tenim en compte la pertinença a grups culturals concrets; així, el fet que alguns dels diputats catalans no puguin expressar-se en català al Parlament espanyol és un dret que té sentit que reivindicuin els diputats catalans precisament perquè són catalans, al cap i a la fi, seria una mica absurd que una persona de Sevilla que no parla català reivindicués aquest dret a parlar en català al Parlament al·legant que vol practicar aquesta llengua. Per què ho veuríem com un absurd? Perquè, en realitat, aquest és un dret que reivindicuem no només com a persones humanes individuals, sinó també com a subjectes que pertanyem a grups i a comunitats culturals que són crucials per definir les nostres identitats més concretes, el nostre jo. És la mateixa qüestió que es planteja a Turquia respecte de la prohibició del vel a les dones musulmanes a les universitats, per exemple: si les dones musulmanes reivindicuen el dret a portar el vel és perquè consideren que això és una expressió de

la seva identitat cultural, no simplement perquè està de moda; per tant, no considerem que aquest és el mateix cas que el d'una noia que vol anar a l'escola vestida amb un mocador al cap, quan aquest mocador no té cap més rellevància que el fet de ser un patró estètic, ja que això no causa cap polèmica –la polèmica es causa quan es diu que les persones tenen dret a reflectir les seves identitats culturals a l'esfera pública.

Per últim, crec que veure els drets col·lectius com a drets humans, basats en interessos essencials per a les persones i en la nostra condició de subjectes culturals, implica que la història pot ser rellevant per *explicar* aquests interessos, però no és determinant per *justificar-los*. Per tant, davant de la reivindicació per part de Catalunya d'assolir un nivell d'autogovern més alt no val a contestar: «Però si a Catalunya la idea dels drets històrics no ha format part del llenguatge polític!». Bé, la resposta pot ser: «I què?». És a dir, si la legitimitat d'aquests interessos no ve donada per la història, la història pot explicar per què existeix aquesta comunitat, però no pot justificar la justícia d'un arranjamnt concret de la governabilitat en el món actual. D'altra banda, veure els drets col·lectius com a drets humans ens permet replicar contra els arguments que assumeixen que qualsevol font de legitimitat d'aquests drets és necessàriament conservadora. Si no ens aferrem a la idea dels drets històrics, tampoc no existeix un deure de la comunitat actual de seguir mantenint un discurs coherent al llarg de la història, preservant artificialment determinades institucions tradicionals només perquè ens identifiquen; el que veritablement importa és la voluntat dels actuals membres de la comunitat política de continuar formant part d'aquesta comunitat, de millorar les seves condicions de vida i enriquir la seva cultura.

A més, per últim –i amb això acabo–, hi ha una paradoxa dels drets històrics que el discurs dels drets humans permet superar. Des de la perspectiva dels drets històrics, un grup només pot mostrar actualment que té aquests drets –com acostuma a repetir la doctrina constitucionalista prevalent a Espanya– si al llarg de la història ha mantingut unes determinades institucions. Això planteja una paradoxa: els pobles més oprimits de

tots, és a dir, aquells que no van poder resistir la imposició cultural ni van assolir mai la mínima força per mantenir les seves institucions tradicionals, resulta que no tenen cap dret. Crec que, a la majoria, aquesta conseqüència lògica de la retòrica que acompanya la justificació dels drets col·lectius com a drets històrics ens semblaria molt injusta.

Amb això acabo. Gràcies.

Francesc Homs

Ara té la paraula el professor Jaume Vernet.

Jaume Vernet

Les meves primeres paraules són de reconeixement, d'una banda, a la persona del doctor Josep Maria Colomer, que és qui m'ha adreçat personalment la invitació de col·laborar en aquest Seminari, i, de l'altra, al Centre d'Estudis Jordi Pujol, almenys per tres motius: pel fet de donar-me l'oportunitat de participar en aquest Seminari amb tots vostès; per poder repensar i compartir algunes idees; i sobretot per l'ocasió d'aprendre coses realment molt interessants, fruit de l'intens debat interdisciplinar que avui s'ha produït.

Igualment, he de fer constar que aquesta tarda han parlat, amb ple coneixement de causa, experts tant en els drets col·lectius com en els drets històrics –la doctora Neus Torbisco i el doctor Tomàs de Montagut, respectivament–, a diferència de la meva aportació, que en aquesta matèria no és tan profunda, ja que en relació amb aquests temes l'únic que vaig escriure, juntament amb els senyors Bassols i Camps –que són col·legues meus del Consell Consultiu–, va ser un vot particular al Dictamen 269 d'aquesta institució, relatiu a la proposta d'estatut d'autonomia, que vàrem elaborar l'agost del 2005.¹ En el vot particular criticàvem la solució adoptada per la majoria en relació amb els drets històrics, cosa que em va fer estudiar aquest tema amb tota la profunditat que vaig poder.

¹ Vegeu <http://www.cconsultiu.cat>.

En aquests minuts que amablement m'han concedit, esbossaré primer un apunt sobre els drets col·lectius, que pretén enllaçar amb el que s'ha dit fins ara, però subratllant els aspectes que més m'interessen als efectes de la meua intervenció, que precisament cerca de connectar els drets històrics amb els drets col·lectius i la recent reforma estatutària. Per això, a continuació tractaré igualment aquells aspectes complementaris o que no s'han esmentat fins ara relatius als drets històrics. I, finalment, em fixaré en el reconeixement dels drets col·lectius i dels drets històrics a l'Estatut d'autonomia de Catalunya vigent, aprovat com a Llei orgànica 6/2006. Aquest és el recorregut que em proposo fer amb tots vostès.

Respecte dels drets col·lectius, coincideixo fonamentalment amb el que s'ha dit, i sobretot amb l'apunt inicial que ha fet el president Pujol aquest matí, quan deia que els drets humans s'entenen fonamentalment com a drets individuals. Això ha estat molt destacat i és una doctrina molt generalitzada. Hi ha un rebuig acadèmic explícit molt estès al reconeixement dels drets col·lectius; o, en el millor dels casos, aquests es consideren totalment complementaris dels drets individuals.

Des de la meua perspectiva, aquesta posició tan bel·ligerant prové de l'origen en què els drets fonamentals i les llibertats públiques s'han manifestat entre nosaltres, en el continent europeu. Els drets humans van anar sorgint per contraposició al poder dominant i s'han presentat com una limitació del poder,² de manera que cada dret reconegut ha suposat una parcel·la de llibertat individual assolida i una acotació de l'acció estatal. L'eclosió dels drets s'ha produït a l'empara de les revolucions liberals, i s'han expressat contra l'estat, que era l'aparell organitzatiu de la comunitat. De forma que els drets individuals limitaven el poder de l'estat i aquest, que ho era tot, no podia tenir drets, ja que

² És sabut que el moviment liberal considera que no té constitució aquell país que no reconeix un catàleg de drets ni distribueix el poder polític entre diverses institucions, de manera que aquests requisits són limitadors de l'exercici del poder. Vegeu l'article 16 de la *Declaració francesa dels drets de l'home i del ciutadà*, del 26 d'agost de 1789.

racionalment no els podria gaudir contra ell mateix. En conseqüència, els drets s'han manifestat individualment contra un ens col·lectiu al qual no se li podien atribuir drets, en tant que era precisament qui els reconeixia, tot limitant les seves potestats. D'aquesta manera, l'origen dels drets humans i el de la seva reivindicació explica per què no parlem de drets col·lectius –naturalment, tampoc en el mateix sentit en què parlem dels drets individuals–, atès que els drets s'afirmen contra l'estat, que és un ens col·lectiu.

Aquesta orientació ha estat recollida sobretot en la tradició revolucionària francesa, però també cal considerar que hi ha hagut una altra tradició a partir de la revolució americana, en la qual, si bé és coincident a donar una gran rellevància als drets individuals, en canvi –al meu parer–, no hi ha un rebuig frontal al fet que es puguin reconèixer també determinats drets col·lectius.³ I quina és l'explicació? Doncs, des del meu punt de vista, també l'hem de cercar en el mateix origen dels Estats Units: la revolució liberal americana no es va fer contra cap estat arrelat al territori; els fundadors van estructurar l'Estat lluny del colonitzador, i quan van fer-ho el van constituir essencialment com a estat limitat, en consonància amb les idees liberals. A diferència de França, on els revolucionaris van lluitar contra l'Estat i hi van haver de conviure després, els nord-americans van reconèixer drets individuals, però també van establir un estat federal, que era limitat per definició, ja que es construïa a partir d'uns territoris lliures que es federaven. En conseqüència, van limitar les funcions de l'estat federal i van atribuir-li també unes potestats, unes facultats o uns drets respecte dels ens constitutius. Hi havia, doncs, un repartiment d'atribucions entre l'estat federal nou i els estats membres que es federaven: els estats federats es reservaven drets, com ara el dret a exercir determinades competències exclusives i el dret a participar en la revisió de la Constitució i en les institucions centrals. D'aquesta manera, per l'origen de la

³ Per tots, cf. KYMLICA, W. *Ciudadania multicultural*. Barcelona: Proa, 1999, especialment pàg. 51-68.

revolució i per la forma en què es va constituir l'estat federal americà, es percep una expressió diferent del poder en la qual, a més del reconeixement dels drets individuals, hi ha una concepció segons la qual el dret a l'autogovern és un dret col·lectiu que també ha de ser respectat.

Finalment, interessa també afegir una altra tradició europea, que ens fa adonar de l'existència d'una altra mena de dret col·lectiu: a partir de la tradició jurídica alemanya, dins de la dogmàtica alemanya clàssica, particularment Carl Friedrich von Gerber⁴ i d'altres pensadors van fer una transposició d'institucions des del consolidat dret privat al nou dret públic i es van publicar certes figures juridicoprivades. Una de les institucions que es va transformar va ser la de la persona –la persona i els seus drets–, i es va crear la persona jurídica, de manera que es va considerar que l'Estat també tenia personalitat jurídica⁵ i, per tant, disposava de drets igual que la persona, tot i que adaptats al seu caràcter públic. Aquests drets es van qualificar com a *drets de sobirania*.

Complint l'encàrrec dels organitzadors de mostrar un catàleg de drets col·lectius, aquests drets són el de ser reconeguts internacionalment, el d'autodeterminació, el de la seguretat de les fronteres, el de poder regular les situacions jurídiques dels ciutadans i exercir la coerció, el d'establir les institucions, el de signar tractats internacionals, etc., i ja no esmento els drets de crear moneda pròpia, organitzar un sistema de pesos i mesures i altres facultats d'aquesta mena perquè han quedat obsolets en la perspectiva de la integració europea.

Naturalment, podem parlar de drets atribuïts a l'estat perquè entenem ara que els drets dels ciutadans no s'han de reclamar contra l'estat; aquests ja no es reclamen contra l'estat, sinó que són definidors de l'estat. És a dir: en un estat democràtic els drets humans formen part de la definició, configuren l'estat com a element inescindible. Per tant, si els

⁴ Cf. VON GERBER, C. F. *Diritto pubblico* [text del 1880: *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*]. Milà: Giuffrè, 1971.

⁵ Cf. *Ibidem*, pàg. 200-207, i JELLINEK, G. *Teoría General del Estado* [1900]. Granada: Comares, 2000.

drets ja no s'afirmen contra l'estat, l'estat també en podrà tenir tot i que, en aquest cas, caldrà examinar qui els podrà exercir o davant de qui els podrà exigir.

El sobirà antigament, quan ho era tot –quan era l'expressió suprema del poder– no tenia drets, feia el que volia i els súbdits s'expressaven o es manifestaven contra ell, però en el moment en què la monarquia passa a ser una monarquia constitucional, esdevé una monarquia limitada, on s'atribueixen unes funcions determinades al monarca, i a partir d'aquest moment el monarca, el rei, té drets; ja no ho pot fer tot com abans, però, a canvi, se li respectaven unes potestats reials o drets de la monarquia.

De la mateixa manera, podem establir que hi haurà drets de sobirania o drets que podríem dir que són atribuïts a l'estat a partir del moment que es tracta d'un poder limitat en relació amb l'exterior, però també dins de les seves fronteres. Així, és comú parlar de drets de sobirania en l'àmbit internacional i de competències en l'àmbit intern, quan l'estat és descentralitzat.

En conseqüència, si atribuïm drets a l'estat, per què no podem parlar de drets també en l'àmbit de les entitats subestats?⁶ Si l'estat té drets, per quina raó aquests drets o alguns d'aquests drets no es poden adaptar a l'àmbit subestatal, a l'àmbit d'aquelles comunitats nacionals que exerceixen un cert poder constitucional i legislatiu? Doncs bé, d'acord amb el meu parer –i seguint aquí Lerner,⁷ com també se'ns proposava en el guió– hi ha tota una sèrie de drets que van lligats al dret a l'autonomia o al dret a l'autogovern i que són drets atribuïts a les entitats subestats, com ara el dret a l'autogovern, a la seva existència, al seu reconeixement, a ser autoidentificats, a poder-se

⁶ Sobre l'estatalitat dels *Länder* és molt interessant consultar l'obra de Georg Jellinek, que es troba traduïda al castellà. Cf. JELLINEK, G. *Fragmentos de Estado* [1896]. Madrid: Civitas, 1981.

⁷ Cf. LERNER, N. *Group Rights and Discrimination in International Law*. Dordrecht: M. Nijhoff, 2003.

autodefinir, a conservar i desenvolupar la pròpia identitat, a l'ús d'una determinada llengua, al desenvolupament de la cultura, a desplegar polítiques pròpies, etc.

Deixo de banda expressament si tenen el dret de ser nació o no. Aquest dret, en termes estrictament jurídics, no ho és ben bé, ja que el principi d'autodeterminació o principi de les nacionalitats del qual parlava Mancini,⁸ des del punt de vista del dret intern vigent és un principi, però no un dret; és una reivindicació política legítima, però no sempre té garantit el reconeixement constitucional i internacional.⁹

Igualment hauríem de tenir en compte –tot i que això no ho desenvoluparé, bàsicament per manca de temps– que molts drets individuals no tenen cap mena de sentit si no s'expressen col·lectivament, si no hi és present una dimensió col·lectiva d'aquests drets, cosa que es fa especialment rellevant en un estat que s'autodefineix com a social, ja que un dels elements d'aquest és la protecció de les minories i dels grups. Ara mateix estic exercint la meua llibertat d'expressió, també el meu dret a emprar una determinada llengua; naturalment, si vostès no estiguessin aquí, no tindrien cap mena de sentit ni l'una ni l'altre. En tant que aquests drets necessiten una comunicació, si aquesta no es produeix perden tota o part de la seva materialització. A més, en el cas del dret a expressar-se en una determinada llengua cal considerar que la llengua, a banda de constituir un mitjà de comunicació, manifesta una identitat i una cultura. Els tres elements –comunicació, identitat i cultura– gaudeixen clarament d'una dimensió col·lectiva sense la qual perden la seva significació. De la mateixa manera que no té sentit disposar individualment d'un dret de manifestació i anar tot sol pel passeig de Gràcia, ni tampoc és adequat exercir solitàriament el dret de vaga o és possible gaudir exclusivament

⁸ Cf. MANCINI, P. S. *Sobre la nacionalidad* [1851]. Madrid: Tecnos, 1985.

⁹ Cf. OBIETA, J. A. *El derecho de autodeterminación de los pueblos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1980.

del dret del medi ambient, entre d'altres, hi ha molts drets individuals que només tenen sentit quan és present una idea col·lectiva, bàsicament perquè l'individu, la persona, té sentit dins d'una comunitat, perquè la persona és part d'una comunitat. En conseqüència, aquests drets no solament es protegeixen individualment, sinó que també es manifesten i s'exigeixen col·lectivament. Així, tornant a l'exemple esmentat abans en relació amb els drets lingüístics, aquests es projecten col·lectivament a partir del reconeixement de les comunitats lingüístiques o nacionals.¹⁰

Amb això cloc la primera part de la meua exposició, dedicada a subratllar determinats aspectes dels drets col·lectius, i a continuació inicio el camí en relació amb els drets històrics.

S'ha comentat abans el text de Francisco J. Laporta, que en un llibre col·lectiu esmenta, en una nota a peu de pàgina, un article de Manuel García Pelayo, que va ser el primer president del Tribunal Constitucional espanyol.¹¹ Aquest article va sortir en un diari i se n'ha tret força punta. Podríem dir, fins i tot, que se n'ha tret tanta punta que ara tenim l'article 5 de l'Estatut. Amb tot, la posició de Laporta és que els drets històrics als quals es referia García Pelayo no tenen res a veure amb els reclamats actualment. Els *historische Rechte* que van ser reivindicats després de la Primera Guerra Mundial es referien a la reclamació de determinades poblacions de tornar a aquells territoris dels quals havien estat desplaçades, o a la reivindicació –i aquest és el tema que a mi em sembla que Laporta oblida o menysté– d'aquells territoris necessaris per al seu desenvolupament nacional. Pot ser que ara i aquí estiguem parlant precisament d'això darrer, per molt que Laporta cregui que no hi té res a veure.

10 Cf. VERNET J. (coord.) *Drets lingüístics*. Valls: Cossetània, 2003, pàg. 29-32.

11 Cf. LAPORTA, F. J. «Los derechos históricos en la Constitución: algunos problemas teóricos», a LAPORTA, F. J. i SAIZ ARNÁIZ, A. *Los Derechos históricos en la Constitución*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, pàg. 32-33, especialment la nota 20 referida a Manuel García Pelayo.

A més, em sembla que, a part d'aquests *historische Rechte*, també hi ha una altra expressió que no s'ha fet servir a Catalunya, però que està en altres constitucions de diferents *Länder* europeus. Em refereixo als *Hoheitsrechte*, és a dir, als drets de sobirania, dels quals, per exemple, es parla a la constitució dels *lands* de Caríntia o de Vorarlberg.¹² Així, trobem en textos constitucionals referits a realitats subestatals l'expressió relativa als drets de sobirania o als drets històrics. Ara bé, no n'hi ha prou d'esmentar-los i hem d'assegurar-nos que el seu significat té relació amb el que estem cercant.

D'aquesta manera, per trobar la connexió hem d'intentar respondre a la següent pregunta: què signifiquen aquests drets històrics en aquests llocs? Bàsicament, es refereixen al dret a disposar d'unes institucions pròpies i a desenvolupar un dret propi, cosa que em sembla que no està tan allunyada del que s'està debatent aquí. O el dret a desenvolupar la pròpia identitat, la pròpia nacionalitat, no té res a veure amb el fet que les institucions pròpies es reconeixin i funcionin?

Aquests drets històrics, d'alguna manera, han estat recollits per les constitucions. Aquí s'ha plantejat el tema dels drets històrics i de la seva constitucionalitat amb una idea de confrontació: o se segueix la legitimitat històrica o se segueix la legitimitat constitucional. Aquest també va ser el plantejament del Dictamen del Consell Consultiu al qual em referia abans.¹³ En canvi, les constitucions del món són totes diferents entre elles; hi ha, naturalment, elements i institucions comuns, però no deixen de ser diferents, això és, de tenir particularitats. I per què són diferents les constitucions? Perquè els estats han tingut una història diferent; perquè el pòsit històric s'ha projectat sobre la constitució i l'ha determinat. Per tant, la legitimitat històrica no és un element

¹² Cf. VERNET, J. *El sistema federal austriaco*. Madrid-Barcelona: Marcial Pons-Escola d'Administració Pública de Catalunya, 1997, pàg. 56-57.

¹³ Vegeu el Fonament II.4 del Dictamen del Consell Consultiu, núm. 269, d'1 de setembre de 2005.

completament aliè a la constitució, sinó que s'ha integrat a la constitució i és la constitució la que en parteix i el projecta cap el futur. En definitiva, es tracta de dues legitimitats complementàries.¹⁴

És més, pel que fa a la Constitució espanyola, hem citat reiteradament aquí la disposició addicional primera, que diu que «la Constitució empara i respecta els drets històrics dels territoris forals». Això és a la Constitució; no és un *desideratum*. Per tant, a aquestes alçades m'és una mica indiferent, sigui quina sigui la justificació, l'argumentació a favor o en contra dels drets històrics. En tant que jurista, com a persona que es dedica al dret positiu, com que a la Constitució se'n parla, he de partir d'aquest text i el que he de fer conseqüentment és buscar-li una aplicació.¹⁵

A banda d'això, em sembla incontestable que els drets històrics reconeguts constitucionalment són drets col·lectius.¹⁶ La Constitució fa referència als drets històrics dels territoris forals, no remet a cap persona; per tant, no són drets individuals. Al contrari, els drets d'un territori són drets de la comunitat o de la col·lectivitat.

Però és que, a més, a la Constitució hi ha un altre precepte (article 61, apartat primer) que fa referència explícita als drets col·lectius. Diu: «*El rei, en ser proclamat davant les Corts Generals, prestarà el jurament d'exercir fidelment les seves funcions, guardar i fer guardar la Constitució i les lleis i respectar els drets dels ciutadans i de les comunitats autònomes*» –el destacat amb la cursiva és meu. No és sorprenent que es guin els drets col·lectius i que la Constitució digui que el rei ha de

14 Aquesta idea la trobem a HERRERO DE MIÑÓN, M. *Derechos Históricos y Constitución*. Madrid: Taurus, 1998, pàg. 203 i s.

15 Tant Herrero de Miñón com Joaquim Ferret fan propostes en aquest sentit. Cf. HERRERO DE MIÑÓN, M. *Ibidem*, pàg. 75 i s., i FERRET, J. *Catalunya i els drets històrics*. Barcelona: Institut d'Estudis Autònomic, 2001, pàg. 19 i s.

16 Sobre aquesta qüestió, cf. CLAVERO, B. "Derechos humanos (individuales) y Derechos históricos (colectivos)", a *Derechos históricos y constitucionalismo útil*. M. Herrero de Miñón i E. Lluch (ed.). Barcelona: Crítica, 2001, pàg. 105-117.

jurar que respectarà els drets de les comunitats autònomes? Per tant, les comunitats autònomes, entitats col·lectives i subestamentals, tenen drets constitucionalment reconeguts. En conseqüència, no es pot negar la seva existència; només cal trobar-hi el significat i el seu contingut.

D'acord amb aquests dos preceptes, hi ha drets col·lectius; no només els drets històrics reconeguts a la disposició addicional primera –que ja veurem quins són–, sinó que totes les comunitats autònomes tenen drets. Tant és així que no només hi ha el dret de constituir una comunitat autònoma –que també és un dret que apareix a l'article segon de la Constitució, i és un dret col·lectiu–, sinó que el destinatari del dret són les nacionalitats i les regions –termes sobre el significat dels quals no hi ha acord doctrinal. En qualsevol cas, aquestes tenen dret a l'auto-nomia i a constituir comunitats autònomes, cosa que expressa clarament un dret col·lectiu. Per tant, els drets col·lectius són a la Constitució i ara, des de la reforma del 2006, també són a l'Estatut d'autonomia de Catalunya.

És veritat –i també s'ha dit– que els drets històrics a Catalunya no han estat reivindicats amb constància i de forma clara.¹⁷ Potser el que ha succeït és que no han estat reivindicats amb aquest nom, perquè... què són els drets històrics? El professor Montagut ens parlava dels drets com a ordenament jurídic. Aquests drets com a ordenament jurídic a Catalunya han existit des de l'existència de Catalunya; i no només han existit, sinó que la reivindicació del dret català ha estat una constant que s'ha mantingut al llarg del temps –en especial, naturalment, quan la conservació i el desenvolupament del dret català han estat en perill– i una reivindicació efectuada de forma clara. Per tant, es constata a Catalunya una reivindicació dels drets com a ordenament jurídic, bàsicament del dret privat, cosa que constitueix una primera manifestació de la reclamació d'un dret col·lectiu: el dret de crear i aplicar el propi dret. Però no només és això; també es tracta d'una

¹⁷ En el debat polític van aparèixer el 2003 i amb més força el 2005. Primerament a partir de la Comissió d'Estudi per a l'Aprofundiment de l'Autogovern, i després com a resposta a la *compactació* competencial que proposaven els socialistes.

reivindicació del fet diferencial. O és que a Catalunya no hem reivindicat mai el fet diferencial? O és que el fet diferencial no significa una reivindicació relacionada amb la consciència nacional de ser catalans? O és que la nació que ara apareix en el preàmbul de l'Estatut no té relació amb els drets històrics o amb el fet diferencial? O és que la llengua, els símbols, entre d'altres, no formen part dels drets d'aquesta comunitat? En definitiva, a Catalunya no hem parlat de drets històrics fins ara clarament, ni tampoc no hem parlat gaire de drets forals però, en canvi, sí que hem parlat d'altres coses –del fet diferencial, del dret català– que vénen a ser el mateix o, almenys, a expressar idees molt relacionades; i si no, ho veurem quan llegim l'article 5 de l'Estatut vigent.

D'altra banda, ens hem de preguntar el següent: per què hem deixat d'utilitzar aquestes dues expressions –*fet diferencial* i *dret català*– amb les quals, d'alguna manera, ens identificàvem més? Perquè potser han estat ineficaces, perquè no han estat expressions escoltades pels altres: ens deien que això dels fets diferencials no era a la Constitució, que els busquéssim! A més, també ens recriminaven, a partir del reconeixement constitucional que hi havia, que no en podíem treure cap mena d'efecte. Potser per això ara parlem de drets històrics, perquè els drets històrics –acabo de llegir la disposició addicional primera¹⁸– sí que són

18 La posició de la majoria en el Fonament II.5 del Dictamen del Consell Consultiu núm. 265 esmentat entenia que els drets històrics es podien reconèixer per a Catalunya, però que la disposició addicional primera de la Constitució no era aplicable a aquest territori, cosa que el vot particular signat per Bassols, Camps i Vernet refutava a partir d'una interpretació literal, teleològica, sistemàtica i autèntica. Resumidament, la posició discrepant deia: a) a la Constitució no s'especifiquen els titulars dels drets històrics, sinó que es fa una remissió genèrica; b) els drets històrics serveixen per dotar d'efectes jurídics l'expressió *fet diferencial* i la diferència constitucional entre nacionalitats i regions; c) a la Constitució hi ha una foralitat privada (article 149.1.8 i disposició addicional segona) i una altra que és indeterminada (disposició addicional primera) i, a més, la disposició derogatòria (que es refereix expressament a Euskadi i Navarra) està separada de la disposició addicional primera; d) la disposició addicional primera, en el procés constituent, anava plegada amb l'actual article 150.2, que ha tingut una aplicació genèrica; el debat parlamentari va fer referències a diferents nacionalitats i regions; i es va rebutjar explicitar Navarra i Euskadi. Concretament, Arzalluz va afirmar que

a la Constitució i, per tant, sí que se'n poden derivar uns determinats efectes jurídics, com ha succeït en d'altres contrades, particularment a Euskadi i a Navarra –mentre que a Aragó romanen com a mera declaració.¹⁹ En conseqüència, el fet que la conjuntura política hagi implicat que s'utilitzin uns noms o uns altres no em sembla un element determinant a efectes de la seva admissió i recepció. És més: el *fet diferencial* ha expressat durant molt de temps la identitat nacional catalana.²⁰

Finalment, examinaré com l'Estatut d'autonomia de Catalunya recepiona els drets col·lectius i, entre aquests, en particular, els drets històrics.

Pel que fa als drets col·lectius, a l'Estatut hi trobem referències clares, en primer lloc en el proemi, no només en la versió del 2006, sinó també en la del 1979, en la qual es parlava expressament de la llibertat col·lectiva de Catalunya que troba en les institucions de la Generalitat el nexa d'una història d'afirmació i respecte dels drets fonamentals i de les llibertats públiques de la persona i dels pobles.²¹ Per tant, aquí

«no es exclusivo de los cuatro territorios históricos que superviven, tras la implantación del Estado liberal en España» i Peces-Barba va dir que «nos parecía inadecuada la mención concreta a las cuatro provincias vascas porque entendemos que el problema puede tener concreciones en algunas otras partes de nuestro país».

19 Vegeu la Disposició addicional tercera de l'Estatut d'autonomia d'Aragó.

20 Cf. VERNET, J. “Elements diferencials i identitat nacional”, a *Vint-i-cinc anys d'Estatut d'autonomia de Catalunya: balanç i perspectives*. Barcelona, Institut d'Estudis Autònoms, 2005, pàg. 362.

21 Al començament del preàmbul de l'Estatut d'autonomia de Catalunya del 1979 es diu que «En el procés de recuperació de les llibertats democràtiques, el poble de Catalunya recobra les seves institucions d'autogovern», i dos paràgrafs més avall s'afirma que «En aquesta hora solemne en què Catalunya recupera la seva llibertat [...]». I encara en el penúltim paràgraf s'indica: «La llibertat col·lectiva de Catalunya troba en les institucions de la Generalitat el lligam amb una història d'afirmació i respecte dels drets fonamentals i de les llibertats públiques de la persona i dels pobles». Aquestes idees es troben reproduïdes en el paràgraf tercer de l'Estatut d'autonomia de Catalunya del 2006 quan es preveu: «La llibertat col·lectiva de Catalunya troba en les institucions de la Generalitat el nexa amb una història d'afirmació i respecte dels drets fonamentals i de les llibertats públiques de la persona i dels pobles».

tenim una clara reivindicació de tot el que dèiem de forma concentrada en les frases esmentades; així, des de l'any 1979 ja es feien afirmacions en aquest sentit. Però, si anem enrere, també trobarem en el projecte d'Estatut referendat del 1931 alguna melodia que sona semblantment a la del vigent.²² També en el preàmbul del del 2006 s'ha afegit el reconeixement de Catalunya com a nació,²³ i n'hi ha altres referències rellevants.²⁴

Així, podem citar l'article primer de l'Estatut d'autonomia del 2006, en el qual es diu que «Catalunya, com a nacionalitat, exerceix el seu autogovern». Aquí hi ha una referència indirecta a l'article segon de la Constitució²⁵ i, per tant, es tracta d'una referència directa del dret a l'autonomia²⁶ que en aquesta norma es preveu. El dret a l'autonomia era –cal destacar-ho– un dret reconegut per la Constitució, i no establert per aquesta. Es tracta, doncs, d'un dret preconstitucional, anterior a la Constitució, que implica una certa preexistència del dret a l'autonomia, independentment del fet que la Constitució l'hagués recollit o no.

També a l'article 2, apartat quart, de l'actual Estatut d'autonomia es diu que «els poders de la Generalitat emanen del poble de Catalunya».

22 Cal recordar que al preàmbul es deia que en la redacció de l'Estatut s'havia partit «del dret que té Catalunya, com a poble, a l'autodeterminació».

23 Concretament s'afirma, en el penúltim paràgraf, que «El Parlament de Catalunya, recollint el sentiment i la voluntat de la ciutadania de Catalunya, ha definit Catalunya com a nació d'una manera àmpliament majoritària. La Constitució reconeix la realitat nacional de Catalunya com a nacionalitat».

24 Tant en el text de l'Estatut del 1979 com en el del 2006 es conclou de forma similar dient, d'una banda, que «En l'exercici del dret inalienable de Catalunya a l'autogovern [...]» (2006) i, de l'altra, «Per fidelitat a aquests principis i per fer realitat el dret inalienable de Catalunya a l'autogovern [...]» (1979).

25 Recordem la petita variació que hi ha respecte de l'Estatut del 1979: «Catalunya, com a nacionalitat i per accedir a l'autogovern».

26 L'article 2 de la Constitució espanyola afirma que «La Constitució [...] reconeix i garanteix el dret a l'autonomia de les nacionalitats i de les regions».

Aquí s'indica qui és el subjecte d'on provenen els poders de la Generalitat, és a dir, als nostres efectes, s'enuncia qui és el titular d'aquest dret a l'autonomia, i la resposta a aquesta qüestió és rotunda i diàfana: el poble de Catalunya. Aquest esment esdevé també una novetat respecte de l'Estatut del 1979, en què es deia simplement «del poble», sense determinar:²⁷ no es deia quin era el poble que sustentava les institucions catalanes. Naturalment, havia de ser el poble de Catalunya, però l'any 1979, pel que sigui –que tots vostès ja s'imaginin–, no es va acabar de posar «del poble de Catalunya», i ara sí. En el debat estatutari recent també s'ha discutit que els poders emanin del poble de Catalunya i no del poble espanyol, on radica la sobirania (article 1 de la Constitució). És més: aquest ha estat un dels motius d'impugnació de l'Estatut.²⁸

L'article 4, apartat segon, de l'Estatut d'autonomia comença dient que «els poders públics de Catalunya han de promoure» i acaba indicant que «han de reconèixer el dret dels pobles a conservar i desenvolupar llur identitat». Aquí ens trobem que es detalla quina és la finalitat del dret, la qual consisteix a conservar i desenvolupar la pròpia identitat.

Igualment, l'article 5 de l'Estatut d'autonomia mostra una altra manifestació en la qual es connecten l'Estatut, els drets col·lectius i els drets històrics, amb la qual he d'acabar aquesta petita contribució. L'article 5 ens diu, entre d'altres coses, que «[l] autogovern de Catalunya es fonamenta també» –aquí es pensa en la Constitució– «en els drets històrics del poble català». És a dir que l'autogovern no solament es fonamenta en la Constitució, sinó també en els drets històrics del poble català.²⁹

²⁷ Cf. MITJANS, E. “Legitimitat dels poders de la Generalitat”, a *Comentaris sobre l'Estatut d'autonomia de Catalunya*, vol. I. Barcelona: Institut d'Estudis Autònomic, 1988, pàg. 152.

²⁸ Consulteu <http://www.pp.es>.

²⁹ En el mateix sentit, el sisè paràgraf, punt quatre, del preàmbul de l'Estatut del 2006 afirma que «L'autogovern de Catalunya es fonamenta en la Constitució, i també en els drets històrics del poble català, que, en el marc d'aquella, donen origen en aquest Estatut al reconeixement d'una posició singular de la Generalitat».

I diu que «aquest Estatut incorpora i actualitza a l'empara de l'article 2, la disposició transitòria segona i altres preceptes de la Constitució». Particularment, no se m'acut que entre aquests «altres preceptes» no hi hagi de ser la disposició addicional primera de la Constitució, ja que el redactat «que aquest Estatut incorpora i actualitza» la crida palmàriament,³⁰ malgrat que en el decurs parlamentari del debat estatutari va ser bandejada la cita explícita. En cap dels altres articles –ni en l'article 2 ni en la disposició transitòria segona– apareix aquest esment; per tant, l'única referència és a la disposició addicional primera i, per tant, aquesta ha de ser l'instrument per a l'actualització i la incorporació a l'Estatut dels drets històrics.

I després esmenta un efecte d'aquest dret, que és la projecció «d'una posició singular de la Generalitat» en relació amb determinats temes: el «dret civil» –per tant, un dels temes històrics als quals ens hem referit–, «la llengua, la cultura», la projecció de la llengua i la cultura en l'àmbit educatiu i «el sistema institucional en què s'organitza la Generalitat». I fora de l'article 5 de l'Estatut, però citant-lo expressament, també cal advertir una certa singularitat catalana en un altre àmbit, en relació amb les subvencions del món local (article 219.2 de l'Estatut).

Finalment, altres preceptes de l'Estatut fan referència a qüestions de caràcter identitari, com la llengua pròpia (article 6), els símbols (article 8), la ciutadania (article 7), el territori (article 9) i la singularitat de l'Aran (article 10), a banda de la seva projecció en els drets estatutaris o la distribució de competències.

Per tant, en conclusió, en l'articulat de l'Estatut d'autonomia de Catalunya apareixen uns drets col·lectius, entre els quals hi ha recollits

30 Recordem una vegada més l'expressió de la disposició addicional primera de la Constitució, segons la qual «La Constitució empara i respecta els drets històrics dels territoris forals» (primer paràgraf) i «L'actualització general del dit règim foral es durà a terme, en el seu cas, dins el marc de la Constitució i dels Estatuts d'autonomia» (segon i darrer paràgraf). L'Estatut d'autonomia de Catalunya del 1979, en la disposició addicional primera, respecte de l'Aran, també al·ludia al reconeixement i l'actualització de les peculiaritats històriques.

explícitament els drets històrics, amb una finalitat i un subjecte col·lectiu determinat estatutàriament, així com també es preveu el reconeixement d'un efecte –la singularitat– que es projecta sobre una diversitat de temes.

Res més. Moltes gràcies.

Francesc Homs

Moltes gràcies a tots els participants.

Col·loqui

Francesc Homs

A partir d'ara s'obre un torn de preguntes i de col·loqui. Tenen a la documentació un paper per facilitar la feina del moderador. Si tenen l'amabilitat de formular la pregunta, serà ben rebuda. Tenim, senyor coordinador del Seminari, vint minuts per dedicar-hi...?

Comencem amb un comentari per al professor Montagut, que més que una pregunta és una puntualització. Diu així: «No hi va haver mai una Corona d'Aragó; va ser una invenció d'un arxiver castellà de l'Arxiu Reial de Barcelona, després de 1714. Hi havia una corona catalanoaragonesa, malgrat la denominació dels comtes reis com a reis d'Aragó». No sé si és vàlida la precisió o no.

Tomàs de Montagut

La Corona d'Aragó és una unió territorial. És a dir, una unió dels regnes i terres del rei d'Aragó i comte de Barcelona, que va tenir el seu origen en el segle XII, amb el matrimoni de Ramon Berenguer i Peronella, que era la filla del rei d'Aragó; i que després va anar incorporant una sèrie de territoris que no es van assimilar a cap dels dos, sinó que van tenir personalitat pròpia i diferenciada i un ordenament jurídic també diferent, com era el cas de València, Mallorca, Sardenya, etc.

Aquesta forma d'organització política era composta i s'articulava mitjançant una jurisdicció universal del monarca sobre tota la Corona i amb unes jurisdiccions generals pròpies de cada territori. La primera estava integrada amb les competències sobre determinades matèries, bàsicament de defensa, relacions exteriors i justícia. Aquesta potestat durant un determinat període s'estenia a tots els territoris i s'exercia amb les institucions que estaven a l'entorn de la Corona, a la Cort del monarca, com ara l'Audiència Reial, el Mestre Racional o el Consell Reial. La Unió territorial es perfeccionava i garantia amb el jurament del monarca a l'inici del seu regnat, pel qual havia de jurar el manteniment de la Unió. La força del jurament reial era gran, atès que el monarca, per ser-ho de Catalunya, d'Aragó, i també de València, havia de jurar la Unió. Per tant, estem davant d'una forma d'unió territorial, no personal. D'altra banda, la monarquia era composta perquè, tot i existint una jurisdicció universal, es permetia que existissin jurisdiccions generals a cada un dels territoris. Per això, per exemple, el dret català era un dret complet que estava plenament explicitat a través de les constitucions i altres drets de Catalunya.

Una altra qüestió diferent, però a la qual sembla que al·ludeix aquesta pregunta, és la de saber si sempre ha existit un arxiu a Barcelona anomenat *de la Corona d'Aragó*... Però això és un altre tema. Doncs bé, el rei tenia un arxiu propi a les ciutats més importants de la Corona d'Aragó. Aquests eren l'Arxiu Reial de Barcelona, el de València i el de Saragossa. Des de l'edat mitjana aquests arxius s'anomenaven així, i no pas *de la Corona d'Aragó*. O sigui que el nom actual fou introduït posteriorment. Quan i per què? Fou durant el segle XVIII i amb la monarquia absoluta dels Borbons, quan es va suprimir el Consell d'Aragó i el dret públic de Catalunya i dels altres territoris de la Corona d'Aragó. Aleshores va haver-hi un projecte arxivístic que consistia a reunir a Barcelona tots els arxius reials de Saragossa, València i Mallorca, així com alguns fons de l'arxiu de Simancas. Es pretenia d'aquesta forma que l'Arxiu Reial de Barcelona esdevingués, per raó dels fons que custodiava, un veritable arxiu de la Corona d'Aragó.

Malgrat que en bona part el projecte va fracassar, la nova denominació de l'arxiu es va consolidar.

Francesc Homs

Molt bé. Queda clar que el professor Montagut té merescuda i meritòria condició de catedràtic de la història del dret. Hi ha un parell de preguntes per al professor Vernet –a qui jo no puc posar en un compromís, vist el context, però les preguntes hi són–: d'una banda, hi ha qui s'expressa no identificat amb el marc constitucional vigent i, especialment, no identificat amb les expressions de –diu la pregunta– els polítics castellanoespanyols Solbes i Rajoy, i demana què pot fer; de l'altra, amb un plantejament en termes semblants, es demana si amb l'actual Constitució podem aspirar o no a recuperar la sobirania perduda pel Decret de Nova Planta. Connecto aquestes dues preguntes, fins i tot per facilitar una mica la intervenció.

Jaume Vernet

No sé si és per facilitar-me... En tot cas, no crec que estigui en condicions d'emetre una opinió respecte d'aquestes preguntes, que bàsicament són expressions d'un malestar personal que jo m'imagino que és compartit per molta gent, i em sembla que no hi puc donar una resposta; no em toca.

Francesc Homs

Em centro en l'última qüestió: si, tènicament, sense modificar la vigent Constitució espanyola, podríem situar-nos en un estatus jurídic anterior al del Decret de Nova Planta.

Tomàs de Montagut

En aquest punt és pertinent veure com ha solucionat la Constitució les pretensions de Navarra de mantenir un dret històric originari com a fonament de la seva legitimitat foral, la qual cosa li ha permès esdevenir una comunitat foral diferent de les comunitats autònomes, però

ahora enceta una via que bé podrien adoptar en el futur Catalunya o altres comunitats amb drets històrics.

Amb l'apartat segon de la disposició derogatòria de la Constitució, i en la mesura que poguessin conservar alguna vigència, es considera derogat el Reial decret del 1839 –que afectava Navarra i els tres territoris bascos (Àlaba, Guipúscoa i Biscaia)– però només per als tres territoris bascos i no pas per a Navarra.

Aquest Reial decret del 1839 confirmava els furs de les províncies basques i de Navarra «sin perjuicio de la unidad constitucional de la monarquía» i preveia una reforma futura dels furs a través d'un procediment i tracte bilateral govern/representació de les províncies.

Navarra entén aquest Reial decret del 1839 com una fita més del camí que durà a l'anomenada Llei paccionada del 1841, que permet reblar un acord entre la nació Espanyola i la seva monarquia constitucional, d'una banda, i l'antic regne de Navarra, de l'altra. Navarra deixava de ser regne, però mantenia la seva personalitat històrica i el seu dret foral, en part, en matèria de dret públic; aquest dret foral s'ha mantingut i millorat fins a l'actualitat. De manera que la particularitat de Navarra consisteix en aquest tracte successiu, que li permet no haver de tenir un estatut d'autonomia que derivi exclusivament de la Constitució. Per aquesta raó Navarra no té estatut d'autonomia, sinó que té la Llei de reintegració i de millorament del règim foral navarrès. Per què? Perquè el dret navarrès és originari i es fonamenta en la seva història; forma part d'aquell àmbit que la Constitució ha desconstitucionalitzat per respectar a la comunitat navarresa el manteniment i el desenvolupament dels seus drets històrics.

Això es va veure, a més, en el procediment especial d'elaboració d'aquesta Llei de reintegració i millora del dret foral navarrès: el text definitiu de la llei es va pactar entre la Diputació Foral de Navarra i el Govern, i després l'articulat es va votar a les Corts espanyoles, però amb la particularitat que només es podia votar «sí» o «no»; en definitiva, el text no va passar pel tràmit de la Comissió Constitucional ni es va poder esmenar en el ple del Congrés. La diferència amb la tramitació dels textos estatutaris és ben evident.

Francesc Homs

Jo, si m'ho permeteu, afegiré una experiència personal d'aquests dos o tres anys, viscuda amb tot això de la negociació de l'Estatut. Aquesta experiència em porta a dir una cosa jurídicament poc correcta, que és que aquesta Constitució dóna com un xiclet: la realitat és que –i a la sala hi ha algú que n'és testimoni directe– els que anàvem amb la Constitució a la mà defensant aquest estatut érem precisament la part catalana, no la part espanyola, contràriament a l'aparença que va donar tot el procés. Ho dic perquè alguns elements dels que s'han posat en consideració avui i que existeixen en el nostre ordenament jurídic positiu permetrien pensar que es pot anar amb un estatus formal jurídic de reconeixement de drets molt superior al que tenim, sense violentar la mateixa Constitució espanyola.

Poso dos exemples de casos pràctics que són *nous* des del punt de vista dels plantejaments que s'havien fet des de la política. Un cas concret, recollit en el mateix Estatut, és l'article 219.4. Vàrem tenir una discussió amb Madrid perquè nosaltres –era una reivindicació que havíem fet durant vint-i-cinc anys– volíem intervenir, des del Parlament de Catalunya, en la fixació dels criteris pels quals es distribueixen diners de l'Estat als ajuntaments, al món local. La resposta de Madrid era que això era molt difícil, no pel fet constitucional, sinó perquè políticament això es pacta entre el Govern espanyol i la Federación Española de Municipios y Provincias, i que alterar aquest *status quo*, si això es passava a les comunitats autònomes, era un embolic. La nostra resposta va ser: «Escolteu, nosaltres tenim reconegut a l'article 5 un sistema institucional propi singularitzat; vinculem-ho aquí i que això es pugui fer per al cas de Catalunya i no per a cap altra comunitat autònoma», i això va ser acceptat d'aquesta manera i és l'article 219.4, que ja veurem com s'aplica, però això són figures d'un altre paner.

Un altre cas –ara ha marxat Jordi Gené, diputat del Congrés dels Diputats– és el d'una llei orgànica discutida fa poc –encara no s'ha aprovat definitivament, però està en tramitació en aquests moments a

les Corts espanyoles—: la llei de l'estatut de la funció pública,³¹ on nosaltres vàrem plantejar que hi havia d'haver una disposició addicional que digués que s'ha de respectar la posició singular reconeguda en els estatuts corresponents que puguin tenir les comunitats autònomes en relació amb el tema del règim institucional; això permet, en potència —ja veurem també quin desenvolupament real té—, desplegar una capacitat de decisió singularitzada, asimètrica, diferenciada per al cas de Catalunya, dintre del marc d'aquesta mateixa Constitució.

Volia fer aquest apunt per al seu coneixement, perquè és una experiència que no està ni a la banda de la teoria del dret ni a la de la teoria econòmica, sinó que mostra la perspectiva legisladora.

Hi ha una pregunta particular per a la professora Neus Torbisco, que diu: «M'ha semblat sentir que la Declaració Universal dels Drets Humans és estrictament una relació sobre els drets individuals. Com s'han d'interpretar, aleshores, l'article 15 —"Tothom té dret a la nacionalitat"— i l'article 26 o 29 —"Tothom té dret a desenvolupar els seus drets a la pròpia comunitat"? No són això drets col·lectius?».

Neus Torbisco

Aquesta és una bona pregunta, perquè, estrictament parlant, joestic reproduint el que és l'opinió de la majoria de teòrics del dret: l'opinió general és que es tracta de drets individuals, en el sentit que són drets que poden exercir les persones pertanyents a determinats grups. La rellevància d'aquesta perspectiva individualista es reflecteix en alguns instruments internacionals que pretenen protegir les minories culturals, per exemple, basant-se en l'únic dret d'aquest tipus que es reconeix en el marc de les Nacions Unides: l'article 27 del Pacte internacional de drets civils i polítics, que ve a dir, més o menys, que totes les persones que són membres d'una comunitat cultural tindran el dret a desenvolupar la seva cultura en comunitat amb els altres membres del seu grup.

31 En el moment de la publicació, aquesta llei ja ha estat aprovada: Ley 7/2007, de 12 de abril, del Estatuto Básico del Empleado Público. (N. de l'E.)

Per què aquesta redacció tan complicada? Precisament perquè no es pretén reconèixer el dret de la comunitat cultural, sinó el dels seus membres individuals. Per què? Doncs, simplement, perquè les conseqüències jurídiques d'aquest reconeixement són limitades, no impliquen que les minories culturals puguin ser titulars d'algun dret a assolir cert grau d'autonomia política, per exemple. El respecte d'aquest dret és, per tant, compatible amb una política estatal de no interferència –per exemple, de no sancionar les expressions en una llengua minoritària en l'àmbit privat–, però no exigeix una protecció cultural específica en forma de promoció o foment de l'exercici d'aquest dret. Això als Estats Units està molt clar: sempre diuen que l'Estat és neutral respecte a les identitats culturals dels ciutadans, i el que aquests poden fer és, en el seu àmbit privat, desenvolupar la seva religió, la seva cultura, la seva llengua, etc.

El professor Vernet abans deia que els Estats Units tenen un model diferent i, evidentment, això és així en molts aspectes. Però, en realitat, pel que fa a la política respecte de la diversitat cultural no és un model tan diferent com inicialment pot semblar. Tot i que sovint es diu que el model francès és assimilacionista i l'americà promou el multiculturalisme, no és casualitat que un dels debats parlamentaris més llargs de la història al Congrés dels Estats Units fos el debat on es va discutir l'estatut jurídic de Puerto Rico. Perquè, per tal de sortir de l'estatus semicolonial que encara té aquesta illa en l'actualitat, l'opció d'integrar-la plenament com a estat en la federació era inconcebible per a molts nord-americans si no s'imposava com a condició la renúncia a l'espanyol com a llengua oficial; per tant, el *melting-pot* americà tampoc és massa flexible al multilingüisme oficial. Aquest exemple ens permet insistir, novament, en la diferència entre tenir un dret col·lectiu i tenir un dret individual. Als Estats Units jo puc tenir el dret a formar part d'una secta religiosa, però formalment l'Estat es manté neutral: no tinc dret que es protegeixi especialment aquesta comunitat. I aquest model és el que s'ha implantat en l'àmbit cultural: de la mateixa manera que l'Estat es manté neutral respecte dels

conflictes religiosos, es manté neutral respecte de les diferents cultures. Però això, evidentment, a la pràctica no és cert, perquè quan l'Estat s'expressa en una llengua que, directament o indirectament, tothom sap que és l'oficial, o bé adopta una política cultural i educativa, està expressant preferències concretes, la qual cosa implica afavorir o promoure certes identitats –sovint les de la majoria– en detriment d'altres –les de la minoria...

En algun sentit, és una obvietat dir que qualsevol dret necessita la comunitat per exercir-se, és una trivialitat dir que hi ha drets col·lectius. Quan no esdevé una trivialitat és quan jo vull que l'estat adopti deures positius i no només negatius de no interferència. És a dir, a l'estat li és igual que jo parli en català a casa meva –aquesta és la idea típica liberal–, però és molt diferent dir que l'estat ha de promoure una determinada llengua a l'espai públic. Per això necessitem una teoria de la comunitat que ens permeti justificar la rellevància dels béns culturals, en aquest cas, de la llengua com a bé públic.

Hi insisteixo: no és una casualitat que totes les clàusules en el dret internacional que parlen de minories o de grups culturals estiguin redactades de forma individual. L'article 27 que he esmentat abans es refereix al dret de les persones com a membres d'una comunitat, no al dret de la comunitat. Amb això què s'està dient? Que la comunitat no té cap dret a sobreviure, l'únic que el té són les persones, que hauran de buscar els recursos per mantenir aquests drets; el model religiós s'aplica igual a la cultura. Ara bé, per què és incoherent aquest argument, que –crec jo– està condemnat al fracàs? Perquè és obvi que l'estat modern no és neutral respecte dels béns culturals, no ha estat mai neutral ni respecte del tema lingüístic, ni respecte de l'educació.

Pel que fa a l'altra pregunta sobre els drets històrics, evidentment la meua reflexió en contra de fonamentar l'autogovern en els drets històrics es circumscriu al pla teòric. Si parlem del cas espanyol, és obvi que, actualment, la disposició addicional segona de la Constitució és l'única clàusula a la qual es poden aferrar comunitats com Catalunya per tal de mantenir la seva identitat diferenciada, l'anomenat *fet*

diferencial. També es podria dir que tenim l'article 10 de la Constitució, apartat segon, que diu que totes aquestes normes de drets fonamentals que tenim a Espanya –a la Constitució espanyola– s'hauran d'interpretar de conformitat amb la Declaració Universal dels Drets Humans i als tractats i acords internacionals sobre aquestes matèries ratificats per Espanya. Certament, el Pacte internacional dels drets civils i polítics també inclou el dret a l'autodeterminació dels pobles.

Això també ho toca el professor Laporta en aquest article, i en un altre que va escriure a *El País*, on es preguntava si a Espanya hi ha el dret a l'autodeterminació dels pobles. Em sembla recordar que la seva resposta era afirmativa. I, efectivament, tenint en compte que tots els tractats internacionals subscrits per Espanya formen part del dret constitucional espanyol –i no hi ha massa constitucions a Europa que siguin tan explícites sobre l'estatus jurídic del dret internacional dins de l'estat–, a Espanya hi ha dret a l'autodeterminació dels pobles. Ara bé, aquest dret tradicionalment només s'ha aplicat per resoldre el problema de la descolonització, com sabem, i s'han imposat moltes restriccions a la seva interpretació extensiva en un marc de *no opressió*. Ara bé, això no ho diu explícitament l'article i no s'hauria de descartar a priori l'aplicació d'aquesta clàusula per solucionar altres menes de conflictes o controvèrsies.

Jaume Vernet

Vull prendre la paraula no per puntualitzar res que hagi dit la professora Torbisco, sinó senzillament per perfilar l'esment que jo havia fet a la doctrina americana com a doctrina diferent. Les doctrines continentals –entre elles, l'espanyola–, tenen, penso, una bena als ulls quan miren la Constitució espanyola i no veuen que parla de drets històrics ni els exemples en els quals està clar que es parla d'uns drets d'unes col·lectivitats. En canvi, els Estats Units, per la boca del professor Rosenfield, clarament defensen l'existència dels drets col·lectius, cosa que aquí no es faria. No dic que aquests drets no siguin individuals, sinó que hi ha una obertura respecte dels drets col·lectius, com també

passava amb l'exemple que abans s'ha exposat de Kimlicka o de Taylor, que van en la mateixa direcció.

Només volia dir això, perquè no és que hi hagi hagut una contradicció, sinó que en aquest punt parlàvem de coses diferents.

Francesc Homs

Dues preguntes, per acabar, i després el coordinador del Seminari ha demanat la paraula. Les preguntes són per als tres ponents. La primera diu: «Existeix una doble moral en l'afirmació que els drets col·lectius no existeixen?», i qui fa la pregunta esmenta Fernando Savater com a exemple, del qual diu que «quan firma contra l'Estatut de Catalunya apel·la al seu dret col·lectiu a ser espanyol». I la segona: «S'ha parlat dels drets. Com i fins a quin punt han d'anar lligats a les obligacions?».

Us prego molta brevetat. Comença el professor Montagut i seguim l'ordre de les intervencions d'abans.

Tomàs de Montagut

L'opinió del senyor Savater parteix d'una interpretació restrictiva i formalista de la Constitució vigent que defensa l'existència d'una relació antagònica i exclouent entre la comunitat nacional espanyola, titular de la sobirania, i les altres comunitats nacionals i històriques que existeixen a Espanya. És legítim que cadascú defensi la seva postura amb arguments que poden contrastar-se en debat i amb la crítica. En aquest sentit, ja hem pogut veure anteriorment que la Constitució espanyola i l'Estatut d'autonomia permeten unes lectures que autoritzen clarament l'existència de drets històrics originaris o derivats de moltes comunitats històriques espanyoles i, entre elles, naturalment, de Catalunya.

Neus Torbisco

Doble discurs, sí. M'explico –sembla que estigui fent propaganda de l'article del professor Laporta, però realment crec que reflecteix

molt bé el que estem discutint—: Laporta en cap moment qüestiona d'on prové la Constitució, ni tampoc la legitimitat dels estats; simplement els accepta com un *status quo*. A més, a la Constitució i a les institucions estatals se les associa a una tradició racionalista, contractualista, on l'Estat és producte d'un pacte social i la Constitució és una norma producte d'aquest acord entre individus lliures i iguals, mentre que la voluntat de reproduir exactament la mateixa estructura per part d'un altre grup es titlla de racionalista, radical, favorable a tota aquesta idea premoderna, col·lectivista, etc.

Però la coherència d'aquest raonament és ben dubtosa. Per què hem d'acceptar l'autoritat de l'Estat i de la Constitució com si fossin instruments sagrats i intocables? La Constitució, en realitat, és producte d'un pacte històric, que si ara no respon als interessos de les persones concretes d'avui en dia —no estem parlant de cap entitat metafísica, sinó de les persones concretes—, s'hauria de modificar. De fet, la majoria de les generacions actuals ni tan sols poden dir que la votessin o ratifiquessin.

Per tant, sí que hi ha una doble moral.

Pel que fa a la idea de drets i deures, simplement reiteraria el que he dit abans: tenim molt clar que respecte dels drets individuals, hi ha deures dels estats de protegir-los; tenim molt clar que en els estats constitucionals actuals l'estat no és repressor, sinó que ens protegeix —la diferència entre anar pel carrer aquí i trobar-se un policia o anar pel carrer al Sudan i trobar-se un policia és força gran: en un cas veiem la policia com un instrument de defensa i en l'altre la veiem com un potencial agressor. Per tant, això que tenim molt clar respecte dels drets individuals —que una de les obligacions essencials de l'estat és protegir aquests drets i que això justifica que, com a persones individuals, cedim la nostra capacitat d'autogovern a una institució col·lectiva— no ho tenim gens clar respecte dels drets col·lectius. Per això dic que no n'hi ha, de drets col·lectius, en el sentit de drets jurídicament reconeguts. Perquè si ho fossin, en sentit seriós, entendríem que hi ha un deure institucional de protegir aquests béns, encara que siguin cars —ningú no diu que voler mantenir tantes presons és molt

car i per tant no cal que tinguem presons–, però no es considera que hi hagi deures positius per mantenir els drets col·lectius. Això explica que a Espanya hi hagi hagut manifestacions d'alguns que vénen a dir: «Si els bascos no es porten bé, els retirarem l'Estatut d'autonomia»; això és impensable afirmar-ho respecte dels drets individuals –dir, per exemple: «Si vostè no es porta bé, li retiraré el dret a la vida», perquè el dret a la vida és un dret que preexisteix a la idea d'estat, és un interès essencial de la persona com a ésser humà; en aquest sentit, no es dubta que hi hagi deures de protecció– però, en canvi, sí que passa en els drets col·lectius, que potser són un instrument retòric, però no massa més.

Jaume Vernet

Per continuar en aquesta línia, voldria afegir que és una formulació de drets segurament no entesos com a drets clàssics, sinó més aviat com a principis estructurals. És a dir: el dret col·lectiu a l'autonomia configura un estat de les autonomies com a principi, igual que n'hi ha d'altres –com l'estat democràtic o altres principis–, que són principis definidors d'aquest estat. I això també costa diners. Realment no té una aplicació concreta, en una persona concreta, però sí que són uns drets, no sé si renunciables però, en tot cas, definidors d'un determinat tipus d'estat.

I respecte del que s'ha dit de la doble moral o del doble discurs, permeteu-me una broma... Hi estic totalment en contra; és a dir: hi ha una sola moral i un sol discurs, aquí darrere; no em sembla que n'hi hagi, de doble, sinó que n'hi ha un, i de molt clar.

Josep M. Colomer

No vull abusar gens –només un minut–, però voldria fer una mica de pont entre el matí i la tarda, per dir-ho així. Voldria agafar els comentaris sobre els arguments que Neus Torbisco considerava utilitaristes o instrumentals –només per clarificar, no vull dir que un argument sigui el bo i l'altre no–: si anem afinant l'argument de cada un anirem veient que hi ha una distància considerablement petita.

Jo crec que ningú aquest matí no deia exactament que només pel fet que l'autogovern, els drets històrics o els drets col·lectius siguin viables per això són desitjables. Això seria un absurd lògic. Hi ha moltes coses viables que no són desitjables: jo puc sortir ara al carrer i caminar d'esquena –és viable–, però no ho faré perquè no m'interessa. Per tant, hem de justificar que sigui desitjable abans de discutir si és viable. Per tant, hi estic completament d'acord –això no ho hem discutit al matí, sinó a la tarda.

Per què són desitjables els drets històrics, els drets d'autogovern? Perquè hi ha algun valor superior que considerem important que podem satisfer. Jo crec que és el valor de les llibertats i la democràcia, però n'hi pot haver d'altres. I aquest valor, efectivament, no depèn de les circumstàncies canviant. No és cert que «si canviessin les circumstàncies i ara fos més difícil l'autogovern de les comunitats petites, aleshores això perdria valor». No; el valor del principi és el mateix. Ara, el problema és –penso– els costos d'exercir aquest dret. I a mi em sembla que aquesta pregunta és molt important, perquè de drets permanents n'hi ha molts.

Deixeu-me posar un exemple una mica pintoresc, però molt respectable. El dret dels indis taramares, que viuen al nord de Mèxic –que jo vaig tenir ocasió de visitar breument i em vaig endur bons records–: el seu dret a la protecció de la diferència cultural i a l'autogovern a mi em sembla evident –només cal veure'ls: són una comunitat pròpia, tenen els seus costums, les seves normes i la seva interacció entre ells–, però és pràcticament un problema irrellevant perquè en aquest moment no tenen cap possibilitat real en el futur previsible d'exercir aquest dret. Aleshores, algú se'n pot preocupar, proclamar el dret i ja està, però no podrà fer gaire més que proclamar-lo.

El problema és irrellevant en la mesura que avui és més viable, més factible. Més viable vol dir que els costos econòmics i socials d'exercir aquest dret –diguem-ne– permanent a l'autogovern, els drets històrics col·lectius, són molt més baixos que en altres èpoques. I, per tant, les circumstàncies canvien no a favor del valor o del principi, sinó a favor

de les oportunitats d'exercir aquest valor i aquest principi: les circumstàncies econòmiques –que aquest matí hem discutit–, i aquesta tarda fins i tot s'estava quasi dient que les circumstàncies constitucionals també són molt favorables –cosa que no és el sentiment més comú, em sembla, però efectivament pot ser que hi hagi oportunitats que no hem apreciat prou. Per tant, la pregunta és pertinent.

Quant a la relació entre els drets col·lectius i els drets individuals, que és una de les grans preguntes, jo sóc una mica escèptic en totes dues coses. Suposem que els dos són equiparables i que l'argumentació a favor dels drets individuals hauria de ser del mateix tipus que a favor dels drets col·lectius, com s'ha dit més o menys. Bé, però aleshores tampoc no podem suposar que els drets individuals són drets absoluts, que no ho són. És a dir, el dret a la llibertat no és absolut, perquè el dret a la calúmnia no està reconegut ni és legítim exercir-lo; el dret a la propietat no és absolut, perquè hi ha unes expropiacions si hi ha un interès col·lectiu; el dret a la vida –que s'ha posat com a exemple màxim, ja que és evident, és el valor suprem per definició, d'un ésser humà– tampoc no és un dret absolut, perquè hi ha un dret a l'autodefensa davant de l'agressor que pot implicar prendre-li la vida a l'agressor, i això –el dret a l'autodefensa– és universal, i pot implicar la guerra defensiva, com la Segona Guerra Mundial, que va ser perfectament legítima i defensiva davant de l'agressió i tan sols de l'amenaça d'agressió d'un govern contra els altres països. Per tant, ni tan sols el dret a la vida és absolut. Parafraçant alguna cosa que ja s'ha dit, crec que sí, que garantir el dret individual absolut a la vida pot ser ineficient, perquè pot garantir el dret a la vida de l'agressor i la incapacitat de defensar-se. Per tant, equiparem tots els drets individuals i els drets col·lectius també amb totes aquestes precaucions.

L'argument del matí era que les comunitats petites, en la mesura que són més homogènies i que, per tant, poden reduir un conflicte, disminueixen els costos de l'exercici d'aquests drets, i per això són favorables tant als drets individuals com als drets col·lectius.

Francesc Homs

Molt bé. Anem a fer una pausa i ho podrem seguir comentant amb un cafè que tenim preparat. A les set en punt reprendrem la sessió. Moltes gràcies als ponents.

Conferència de cloenda

Jordi Pujol

President del Centre d'Estudis Jordi Pujol

Senyores i senyors, tenim el mal costum que en aquests seminaris faci un parlament jo, amb la qual cosa tot el bon gust de boca que s'ha anat acumulant durant la resta del seminari pot quedar molt disminuït; avui sembla que volem persistir en l'error i, després de sentir parlar la senyora Torbisco, la senyora Reynal, el professor Vernet i el professor Colomer, al qual vull donar molt especialment les gràcies per l'organització d'aquest Seminari –que ha anat molt bé, gràcies a tothom–, el que jo els pugui dir no té més importància.

Aquest matí ja he comentat que quan em van passar el programa del Centre d'Estudis em va semblar que valia la pena parlar d'aquest tema, perquè jo personalment he viscut l'experiència d'un polític que de vegades se sent una mica desvalgut, en les discussions amb el Govern de Madrid i amb l'Administració –atenció: amb el Govern i amb l'Administració. Desvalgut en un sentit clar: en el sentit que la gent no valora la potència, la qualitat, la determinació de l'Administració espanyola, que pot ser dolenta perquè pot ser burocràtica, estar carregada de romanços, posar bastons a les rodes... però en allò que s'anomena «tenir sentit d'Estat» i «sentit del *seu* Estat», per saber on són els mecanismes, els ressorts del poder i on són els botons que compten i els que no, aquesta és una administració bona –naturalment, al servei de les seves idees, no pas de les nostres– i, a més, és nombrosa: és tot un exèrcit. Per tant l'Administració, cada vegada que nosaltres aconseguim alguna cosa, sense necessitat que ningú doni cap consigna es posa en moviment per saber com s'ha de fer perquè allò que hem aconseguit es converteixi en no res. I això va des

de l'ascensorista –que forma part també de l'Administració– fins al secretari d'Estat del Ministeri.

Molt més tractables són, de vegades, els polítics, que encara de tant en tant fan una concessió; de tant en tant hi ha manera de trobar-los el punt flac: pot ser que et necessitin, i aleshores el polític és més vulnerable... però l'Administració és tremenda! I es manifesta sense res: per exemple, veiem com el tema de l'Estatut d'autonomia ha causat preocupació i ha mobilitzat els lletrats del Banc d'Espanya –el Banc d'Espanya podríem pensar que no s'hi ha de ficar gaire, en tot això... doncs sí– i tots van començar a mirar què s'havia de fer per buidar l'Estatut, etc. He de confessar que, quan era jo el que duia les negociacions d'aquesta mena o les vivia molt de prop, de vegades em sentia amb una sensació d'inferioritat.

Un altre exemple: la vinculació d'aquesta Administració amb el món acadèmic espanyol i espanyolista –per entendre'ns– és gran; o sigui que en el camp acadèmic ells també tenen molta doctrina acumulada. Quan era president de la Generalitat o quan negociava aquestes coses directament –i qui diu jo diu en Miquel Roca, que estava més que jo encara a primera fila en aquestes negociacions– em sentia una mica desvalgut, precisament en aquest camp.

Una de les primeres coses que vaig demanar al començament de tot de ser president va ser que es fes el Consell Consultiu, perquè vaig tenir la sensació que nosaltres anàvem curts de gent de dret públic. Fins i tot vaig fer un discurs a Olot amb motiu de la inauguració de l'estàtua de Fontanella, on vaig dir: «Nosaltres necessitem fer un esforç per crear un cos de gent que es dediqui al dret públic». Teníem gent que es dedicava al dret privat, al dret civil, al dret administratiu, al dret mercantil –som una societat amb vocació econòmica, però no amb vocació pública–, i vaig dir, parlant de Fontanella: «Potser aquest va ser l'últim gran juriconsult públic que vàrem tenir» –segurament era exagerat, perquè en vàrem tenir més, almenys fins al 1714; després potser algun altre, però no gaires, fins ara recentment–; Fontanella era un juriconsult català del segle XVII, de l'època de la Guerra dels Segadors, a qui el

Govern de la Generalitat va enviar a la conferència de pau de Münster el 1643 perquè mirés què passava, ja que la Generalitat no es refiava dels francesos, i per saber què passaria amb el Rosselló –tenia por que passés el que va passar–... Va enviar, doncs, el seu millor juriconsult, el seu millor home de dret públic. Però després, i sobretot des de 1714, Catalunya ja no va tenir gaire oportunitats de defensar jurídicament els seus drets. I el dret públic va decaure.

Tot això era només per il·lustrar aquesta sensació que ens faltava una base d'estudi jurídic del dret públic. Ara hem millorat molt, però al començament de tot, l'any 1980, el fet de no tenir un gruix suficient de gent pensant en aquestes qüestions ens va perjudicar, i vàrem cometre algun error per ignorància o per lleugeresa: «Va, això ho interpretarem així o aixà!, això es pot interpretar així!»... Sí, això es pot interpretar així, però també es pot interpretar aixà! La gent que teníem era molt voluntarista, molt ben intencionada, però amb poca experiència i, és clar, ens van clavar una clatellada immensa. La primera ja va ser immediatament, amb la llei sobre el traspàs de les diputacions: no en va quedar res! Però és que ho vàrem fer malament...

És davant d'aquesta preocupació que jo i la gent del Centre d'Estudis ens preguntem com podem reforçar tot el suport doctrinal, teòric, per defensar els drets de Catalunya i dels catalans. Concretament, la qüestió dels drets individuals i col·lectius ens té especialment preocupats, perquè –tot i que pot semblar que molts polítics no s'hi fixen gaire– és tirant per aquí que et poden deixar molt despullat des del punt de vista del que és la defensa de la col·lectivitat. Quedi clar per endavant que tot això es planteja des del prejudici –en el sentit positiu de la paraula–, des del punt de vista de la filosofia política i social, hi ha una primàcia de la persona: la persona és el primer. Tinguin present –i perdonin aquesta petita digressió de tipus personal– que jo, a part de ser un nacionalista, sóc un home de formació filosòfica –entre altres coses, però d'una manera important– d'això que en podríem dir el *personalisme*, un personalisme d'arrel cristiana: tot allò que no serveix perquè la persona vagi endavant, no és bo; així de clar. Ara bé, després

veurem com, realment, la persona sola no va enlloc. Necessita formar part d'una comunitat.

Vist això, repeteixo el que he dit aquest matí: la ideologia dominant no ens ajuda, perquè està molt marcada pel fet que ningú no vol que li diguin *liberal*, que sembla una paraula reprovable; però, de fet, en moltes coses –per exemple, en aquesta– el que domina és la ideologia liberal més clàssica, més individualista. Algú ha fet referència al que va representar el pensament liberal del segle XIX, i algú ha esmentat la Revolució Francesa... La Revolució Francesa dóna la imatge de ser una revolució d'esquerres, però és una revolució d'esquerres amb un to particular, perquè va ser una revolució molt individualista: va exaltar la nació –la monarquia es va transformar en la nació–, però aquesta nació assumia, absorbia i feia seu tot el que feia referència a les persones concretes, destruint en el fons tot el que podien ser cossos intermedis, la creació de drets col·lectius, determinades col·lectivitats, determinats cercles, etc. De manera que d'una banda va protegir l'individu i li va donar llibertat enfront dels gremis i d'una sèrie d'institucions intermèdies que venien de temps enrere i que encadenaven la societat, i de l'altra va ser també molt progressista en el sentit que va protegir la propietat personal de la gent; és clar, una de les maneres de protegir les persones és que quan tens una propietat te la respectin, cosa que abans de la Revolució no passava. Tot això són coses positives; i com aquestes, tantes més.

Per cert, aquests dies, el Partit Comunista Xinès ha plantejat que en el pas que han de fer per consolidar la Revolució –que evidentment es va apartant de mica en mica del que va ser Mao Zedong– han arribat a un moment en què no es tracta en absolut de donar llibertat política a la gent, però en canvi volen assegurar la propietat; la Xina és un país on hi ha molta gent rica –que té molts cotxes, molts milions, moltes empreses, o simplement amb un cert patrimoni– però que no té garantida la riquesa, i ara la garantiran. La Revolució Francesa això ja ho va garantir: l'individu va quedar lliure i consolidat en un cert sentit, però també va quedar desprotegit en molts aspectes. No va ser una revolució

social en el sentit actual de la paraula, sinó potser al revés. Tant és així que després, durant tot el segle XIX, es va elaborar un conjunt de mesures, projectes, doctrines noves que en realitat volien corregir en termes socials –en el sentit actual de la paraula– el que havia estat una revolució molt individualista i que, pel que fa a les col·lectivitats, les va suprimir totes –les dolentes: tots els abusos que hi havia als gremis, per exemple–, però va deixar la gent molt desprotegida.

Neus Torbisco ha fet una referència que jo faig sovint i no puc evitar la temptació de repetir-la, perquè és molt significativa, sobre els jueus. Els jueus eren maltractats i arraconats, i arriba la Revolució i es proposa redimir-los. Ho vol fer a través d'un polític de la Revolució molt remarcable –l'*abbé* Grégoire, un antic capellà *défroqué*, d'aquells que s'havien adherit a la Revolució– que decideix resoldre el problema dels jueus exactament com ha dit ella: «Els donem tot el que vulguin com a ciutadans; *res* com a jueus». És a dir, els jueus deixaran de ser apartats, mal vistos, discriminats... però han de ser francesos, han de ser *citoyens de la République*: «Vostè a partir d'ara puja al gran honor de poder ser francès com un francès de dalt a baix, però no ens parlin més del tema jueu. I la col·lectivitat jueva... això no existeix; l'únic que existeix és la *nation*, la *République* i després els *citoyens*».

L'*abbé* Grégoire, per cert, és el mateix que durant la Revolució estableix que totes les llengües regionals han de desaparèixer i s'ha d'implantar el francès. En el moment de la Revolució la gran majoria de la població francesa no sap francès, o parla un mal francès; això arriba fins a la segona meitat del segle XIX. L'*abbé* Grégoire, que diu als jueus «Ara vostè serà *citoyen de la République*, *citoyen français* exactament igual com un descendent de Lluís XIV, però no podrà reclamar *res* com a jueu», tracta la qüestió de la llengua de la mateixa manera.

Això és, portat a l'extrem, aquesta mentalitat: qualsevol entitat nacional que no coincideixi amb l'Estat no existeix. Si algú vol actuar només ho pot fer a través de la societat civil, mitjançant l'acció privada, però li està prohibida l'esfera pública. Per exemple, si vostè diu «Jo vull fer un grup de teatre», a França avui hi ha molts problemes per

fer-lo en bretó, de vegades, o en català, perquè s'han de superar mil dificultats: «Vostè està exclòs de l'esfera pública; si vostè en la societat civil o a casa o en la intimitat vol parlar una llengua d'aquestes, un *patois* d'aquests, ho pot fer, però d'aquí no passa». Nosaltres recordem que al començament de l'època d'en Franco en molts llocs ni això no es podia fer.

Tot això té a veure amb el que deia quan afirmava que em sentia preocupat perquè, des del punt de vista doctrinal, aquesta gent té unes idees molt precises, molt clares, molt rotundes, i les apliquen d'una manera molt inflexible. A l'exposició d'aquest matí posava l'exemple de Solbes –i Rato, i abans Solchaga–, que deia: «No es poden fer les balances fiscals perquè és molt complicat decidir què hi posem i què no, etc.». Però l'última vegada que hi vaig parlar –quan jo ja no era president, i això vol dir que em poden explicar les coses més tranquil·lament–, em va dir: «És que tot això... Què és això de Catalunya? No existeix com a subjecte jurídic!». És allò que d'una manera més descarada havien dit Rodríguez Ibarra, Bono i d'alguna manera no Chávez, però sí molts andalusos: això no existeix, aquí només existeix el ciutadà, el *citoyen*, el ciutadà espanyol, i tots els ciutadans espanyols han de rebre exactament el mateix, perquè hi ha d'haver una igualtat absoluta, radical.

Així, el liberalisme portat a altres terrenys reclama l'absoluta igualtat, però una igualtat molt radical, en què ni tan sols es contempla el que Ortega anomenava «la circumstància» –«Yo soy yo y la circunstancia»–: la circumstància ja no existeix, perquè si s'introdueix la circumstància caldrà introduir una sèrie de factors que desequilibrin a favor o en contra nostra. «No, escolti, cada ciutadà ha de rebre exactament el mateix; fem el càlcul i oblidem-nos-en». Aquesta idea va lligada a un concepte i a una reclamació d'igualtat molt total. Aquest matí he parlat d'en Solbes; ara toca parlar d'en Rajoy, que ha dit ben públicament que «un català és un ciutadà espanyol que està empadronat a Catalunya», i res més: està empadronat a Premià de Dalt, i com que d'aquella zona d'allà se'n diu Catalunya, doncs allò és un català. Per

tant, la comunitat autònoma en tot cas és un instrument administratiu que serveix per fer funcionar allò, però no representa res més de més substancial.

Això és, a l'hora de la veritat, determinant. Com a polític jo he notat sempre que això és un handicap molt fort. I aquesta ideologia dominant és difícil d'escrostonar.

En canvi, nosaltres hem de defensar que la dimensió col·lectiva de la persona és consubstancial a l'ésser humà. Consubstancial. Un de vostès ha dit: «No hi ha llibertat individual plena, ni igualtat real entre les persones ni respecte a la pròpia identitat si no es consideren també els drets col·lectius dels pobles i de les minories nacionals». En aquest sentit, celebren molt que Neus Torbisco en la seva tesi digui que els drets de grup, els drets col·lectius, equivalen als *human rights*, són drets humans de fet i són drets individuals, també, perquè els individus necessiten una comunitat per realitzar-se plenament. I ha dit que els drets col·lectius no reemplacen els drets individuals, no els anul·len, sinó que els complementen.

Algú de vostès ha fet una cita especialment interessant de Wittgenstein, que diu que «la cultura és col·lectiva». Això és claríssim: la cultura no pot ser només individual. Què vol dir la cultura individual? S'esgotaria en mi mateix! La cultura és col·lectiva: és intercanvi, és participació d'uns valors. Kimlicka, Taylor, o qualsevol d'aquests autors avui molt reconeguts insisteixen precisament sobre aquesta qüestió.

Vostès abans han parlat de la Declaració dels Drets Humans, i han dit que els drets humans responen a aquesta mentalitat molt individualista. Que fos així el 1948 es pot comprendre, perquè es van fer en un clima molt dominat per la voluntat d'anar contra els abusos i els excessos de tipus comunitari.

Per preparar la Declaració hi havia una mena de comissió permanent de redacció formada pel gran jurisconsult francès René Cassin, partidari de la *nation* i de la *république* enteses com a suma de *citoyens*; la senyora Roosevelt, que estava molt tocada per un liberalisme

d'esquerres i, per tant, fortament individualista i molt anticomunitari, que no necessàriament responia al que era el pensament profund dels Estats Units, però sí al que comportava aquella conjuntura; i un tercer, que és el que suposo que va aconseguir salvar alguna cosa de signe comunitari, que era Charles Malik, un libanès maronita que per força havia de tenir molt en compte el fet col·lectiu i el fet comunitari —els maronites es defensen per la seva fe, perquè tenen consciència clara de pertànyer a una comunitat àrab, cristiana i libanesa—, i potser això va fer que es fes a la col·lectivitat alguna referència.

Efectivament, a la Declaració Universal dels Drets Humans hi ha un article que trenca el to molt individualista del text, que diu: «Tota persona té deures envers la comunitat, ja que només en aquesta li és possible el lliure i ple desenvolupament de la seva personalitat» (art. 29.1). D'aquí —fixeu-vos en la coma del text i el que diu després—, sense forçar gens les coses se'n treu la conclusió que la comunitat és molt important, perquè és l'únic que permet a l'individu el lliure i ple desenvolupament de la personalitat. I, per tant, ha de ser tinguda en compte, ha de ser ben tractada i reconeguda. Això lliga molt amb alguna de les coses dites aquest matí, precisament, quan s'ha parlat de la viabilitat dels pobles, perquè si la comunitat és l'única que permet això, la comunitat ha de poder disposar d'aquells elements que faran possible que faci aquest servei a la seva gent, a tots i cadascun dels ciutadans que en formen part.

Quan era President, aquell eslògan que deia «Som sis milions» no tenia per finalitat dir que som molts —perquè sis milions són molt pocs—, sinó dir que havíem de fer un país que, precisament, s'havia de fer per a tots i cadascun dels ciutadans de Catalunya. Després n'hi haurà que se'n quedaran fora, pels motius que sigui —fins i tot perquè n'hi ha que es volen quedar fora—, però hi havia la idea de país: tothom —vull dir tothom *individually, com a persona*: aquest, aquell, l'altre, un a un— ha de ser atès per la col·lectivitat. I això vol dir que, per tant, els pobles no solament tenen dret a existir, sinó que a més han de poder fer la provisió de béns públics que han de poder oferir als seus ciutadans un a un, ja que en són responsables. Han de donar a la seva gent els

serveis i els béns que necessita i també identitat, sentit de pertinença, cultura, tot allò sense el qual la personalitat individual de la gent no es realitza plenament.

Però de tot això no se'n parla gaire. Segurament els Laporta i els Savater dels quals vostès han parlat aquest matí –és a dir, els intel·lectuals d'aquesta tendència– surten més a les revistes i se'n parla més, i la seva idea és molt més assumida per la classe política espanyola, des de Solbes –que d'altra banda em plau dir que en molts aspectes és un home positiu– fins a Rajoy. Aquest matí posava un altre exemple: una discussió que vaig tenir no fa gaire sobre la Llei de Dependència, en la qual ens deien això mateix: «No, no, vosaltres no sou ningú per ocupar-vos dels minusvàlids de Catalunya; és l'Estat qui se n'ha d'ocupar. Ep!, a través de l'Administració de la Generalitat, a través dels vostres funcionaris, a través dels centres d'assistència primària, etc., però qui defineix com cal ocupar-se dels ciutadans de l'Estat i a qui s'ha d'ajudar som nosaltres: l'Administració central. No hi ha un organisme intermedi, perquè no hi ha un poble intermedi, en realitat. Hi ha l'Estat i prou», oblidant a més que precisament la Generalitat també és Estat.

Aquesta idea individualista ara és general a tot Europa. Però, de tota manera, en els últims temps hi havia hagut alguns canvis positius; els en diré alguns.

Es va reintroduir un concepte que havia estat important l'any 1950, es va perdre i fa uns anys va reaparèixer, que és el principi de subsidiarietat. Aquest no és un concepte liberal, ni tan solament és socialista... alguns socialistes són sensibles a la idea de subsidiarietat, però el concepte és de tipus socialcristià. Va tenir pes en els anys quaranta i cinquanta, després va recular i va quedar amagat, però en els anys noranta el vàrem fer reaparèixer, en bona part gràcies al moviment regionalista europeu. La subsidiarietat, per definició, vol dir que hi ha un organisme, algun cos intermedi, que representa alguna cosa i que fa determinades coses que es considera que les pot fer millor que no pas l'Estat. Per exemple, reconèixer la necessitat, la raó de ser i l'eficàcia d'una realitat com pot ser Catalunya dins del conjunt d'Espanya.

Havia reaparegut amb força dins de la Unió Europea la idea de les regions, i en un cert moment Catalunya hi va jugar un paper –em sembla que ara no el juga... pel que sigui, però també perquè ara algunes d'aquestes coses són més difícils que no ho van ser fa quinze anys.

La Unió Europea –segon factor que fa quinze o vint anys ens feia dir: «Potser anem bé»– es va definir com una unió d'estats, pobles i ciutadans.

Tercera cosa: el fet que a la Constitució de l'any 1978 s'hi introduís la qüestió de les nacionalitats. Aquí sí que vaig intervenir directament en la negociació –potser hi va intervenir més gent, però d'acord amb la meva vivència directa, aquesta és una negociació que per part de Catalunya la vàrem dur jo mateix i, sobretot, Miquel Roca–; nosaltres volíem introduir la paraula *nacions*, i no hi havia manera, però al final ens varen dir: «Hi posarem *nacionalitats*», i es va acceptar. Però si *nacionalitat* vol dir que dintre d'Espanya hi ha regions i nacionalitats, aquesta nacionalitat ja és un cos social, és una realitat col·lectiva, que no s'acaba de definir ben bé, però *és*. I, a més, en aquell moment es definia millor, perquè a cavall d'això hi havia els dos tipus diferents d'autonomies.

Més coses positives: a la discussió de l'Estatut del 2006 s'hi ha aconseguit introduir el concepte de *drets històrics*, que no s'havia pogut fer constar aleshores –potser nosaltres en aquell moment no hi vàrem insistir prou–, i els drets històrics per definició són col·lectius.¹

El que han dit vostès aquesta tarda coincideix amb el que vaig a dir: els bascos, comparats amb nosaltres –a part d'altres diferències, no totes bones ni a favor d'ells–, havien pensat més, i a més tenien uns drets que ja havien estat reconeguts abans i no se'ls discutia. Navarra no cal dir-ho, però el País Basc en general, de fet, té una continuïtat

¹ Catalunya i el catalanisme arriben al moment de la Transició una mica *impreparats* políticament i intel·lectualment. Ara veiem que aquell Estatut d'autonomia no s'havia pensat prou; és allò del dèficit de pensament jurídic públic que deia abans: no s'havia pensat prou. Anàvem pel carrer cridant «Llibertat, amnistia i estatut d'autonomia», però l'estudi a fons dels defectes i insuficiències de l'Estatut del 1932 –de quins errors s'havien d'evitar, perquè l'Estatut del 1932 tampoc no era un bon estatut–, la veritat és que no s'havia fet i, a l'hora de la veritat, en el moment de plantejar aquestes coses dels drets històrics i similars, ningú no va gosar fer-ho seriosament.

d'estructura foral sempre, fins i tot en l'època de Franco; Biscaia i Guipúscoa no, però Àlaba fins i tot conserva el concert. I el concert es discuteix sobre la base col·lectiva, sobre la base del tot, no dels individus. Ells tot això ho tenien molt ben ficat al cap, i ho varen defensar. I, a més, tenien una virtut, que jo vaig comentar algunes vegades –després ja no, perquè quan els ho deia no entenien que era un elogi i s'enfadaven–: als bascos no els feia por que els diguessin *reaccionaris*.

Perquè defensar el concert i defensar els furs provocava aquesta reacció: «Què defensa, aquest!». I nosaltres, que volíem ser molt savis però sense haver aprofundit en segons quins temes, dèiem: «Hem de fer una hisenda moderna, perquè això de la hisenda foral és medieval, és una hisenda antiquada, de l'any de la picor. Nosaltres farem una hisenda moderna!». I van sortir una pila de gent amb una pila de llibres moderns... Un desastre! Els altres, potser sense haver llegit tants llibres però amb una idea molt precisa i molt clara, van ser més eficaços.

Els explicaré una anècdota perquè vegin com anava això aleshores... Una vegada, un diputat socialista de Navarra em va dir: «Nosaltres vàrem tenir la sort que vàrem perdre les primeres eleccions a Navarra» –i les segones em sembla que també les van perdre–; «va ser una sort perquè, després de l'època d'en Franco, volíem ser moderns i per tant tot això del Fuero i el concert semblava vell, era una carlinada, i vàrem dir: “Ho hem de liquidar i hem de fer una cosa maca, bonica, que puguem anar a la Universitat d'Oxford, a Berkeley, a explicar-ho; perquè si expliquem a la Universitat de Berkeley això dels carlins no ho entendran, i a més ens consideraran retrògrads”. Però vàrem tenir la sort immensa de perdre les eleccions dos cops seguits, i quan al cap de vuit anys vàrem guanyar ja havíem entès que allò tan retrògrad era una bicoca».

Nosaltres no: nosaltres vàrem fer uns plantejaments molt moderns, de tesi *sorbonarda*, però una tesi de la Universitat de la Sorbona pot molt bé no ser bona de cara a nosaltres, perquè s'alimenta de l'*abbé* Grégoire i de Condorcet –d'altra banda, gran personatge, per cert– i de l'ensenyament de què s'alimenten els francesos: el de Jules Ferry, que va fer l'escola francesa del segle XIX i que va acabar amb el bretó, amb el

català i amb tot i va crear aquella escola que diu: «Quina hora és, ara? Dos quarts de quatre. En aquests moments, a totes les escoles de *l'hexagone* i d'Algèria i del Gabon, quina classe toca avui? Toca “Nos ancêtres les Gaulois”, etc.». Vull dir que una tesi inspirada en això, que va anar molt bé per als francesos, per a nosaltres és mortal: és donar municions als altres.

Hi va haver més coses positives: he parlat de les regions, la subsidiarietat, el concepte d'«Europa: estats, pobles i ciutadans», les nacionalitats... i encara en podríem afegir una altra, que –com comentàvem amb el professor Keating– és bastant sorprenent: tot d'una, un país com Gran Bretanya dóna l'autonomia a dos territoris, una autonomia que en el cas de Gal·les és bastant primeta, però que en el d'Escòcia és bastant millor; en aquella època –no sé si ara encara és així– Catalunya tenia tant de prestigi a Europa que els gal·lesos i els escocesos demanaven que hi anéssim.²

Tot això eren coses positives, però després hi ha hagut una reacció dels estats i altra vegada de la doctrina dominant, que és antiautonòmica, anticomunitària, molt individualista, molt estatalista, molt centralista... i hem tornat a recular. Per exemple, amb la nova constitució no

² Perdonin que els expliqui una altra anècdota. En les primeres eleccions escoceses, el primer ministre d'Escòcia era un defensor molt acèrrim de l'autonomia –no m'atreveixo a dir que fos un nacionalista; era un home, d'altra banda, excel·lent, molt bona persona, que va morir jove– i hi creia molt. Fixin-se quin era el nostre prestigi que, després d'haver-nos demanat, ells i els liberals i l'Scottish National Party, més d'una vegada que anéssim a explicar a Escòcia i a Gal·les això de l'autonomia, perquè era tan bo i els aniria tan bé, quan s'acostava la primera campanya electoral de l'Escòcia autonòmica el primer ministre escocès va voler fer una foto que fes efecte, que va consistir en la col·locació de la primera pedra del nou Parlament d'Edimburg. Era un acte evidentment electoral, perquè només hi érem quatre –amb el fotògraf, cinc–: el primer ministre, el president de Catalunya –al diari: «El President de Catalunya ve a posar la primera pedra...», això és un reconeixement de prestigi important!– i els dos arquitectes catalans que feien l'edifici: en Miralles –un gran arquitecte català que va morir jove– i la seva dona, Benedetta Tagliabue, també molt bona arquitecta. Això indica que en aquells moments, per a tots els moviments nacionalistes o regionalistes –des del més senzillet, que en realitat no s'atrevia a dir gairebé que era regionalista, fins als moviments més nacionalistes, o l'Scottish National Party escocès– Catalunya era un referent, cosa que no és ara.

aprovada, la Unió Europea ja no és la unió d'estats, pobles i ciutadans, sinó que és la unió d'estats i ciutadans. Jo recordo que vaig anar a veure Prodi i Giscard d'Estaing i els vaig demanar: «Per què ho supri-meixen, això dels pobles?» Giscard d'Estaing va dir: «Vostè millor que ningú ja entén per què no ho mantenim».

Un altre exemple de com ara últimament estem reculant: els estats es van espantar perquè els escapçaven per dalt i el moviment regionalista, que va arribar a ser fort a Europa, els escapçava per baix, i aleshores van reaccionar contra Brussel·les, contra la Comissió i contra les regions, i no cal dir contra les nacions sense estat; una manifestació molt clara d'això és el que ha passat a França: en un moment determinat, els francesos es despengen i donen l'autonomia a Còrsega, el Govern prepara un estatut per a Còrsega i l'aprova... era un estatut prim, però dins de la mentalitat francesa era un progrés. Aquest Estatut el va preparar el Govern, però abans de posar-lo a referèndum el van enviar al Consell d'Estat –el Tribunal Constitucional és el Consell d'Estat–, i aquest el retorna rebutjat amb un argument... no per tal competència o tal altra, sinó perquè en el preàmbul es parlava del «poble cors». El retornen dient: «No existeix el poble cors»... Còrsega, que és una illa –això sempre diferencia– que fins al segle XVIII no pertany a França i que té un sistema molt particular –no sempre bo, per cert–, que a més té una llengua pròpia i que té un sentiment col·lectiu propi que arriba a ser prou problema perquè el Govern francès digui que proposa concedir-li un cert grau d'autonomia! Però el Consell d'Estat, intèrpret de la doctrina francesa, diu que «el poble cors no existeix».

Bé, són dos exemples que els poso de reacció contra tot això que en aquests moments hi ha. Per acabar, el que volia dir simplement és que Catalunya necessita –així com abans jo ho necessitava personalment perquè tenia una responsabilitat, però ara personalment no ho necessito, ni el Centre d'Estudis tampoc, però Catalunya sí– que en el terreny de les idees, dels conceptes, de la doctrina, la idea de l'Estat i *le citoyen* –per la qual un català és un senyor empadronat a Premià de Dalt i prou– pugui ser capgirada, o que almenys puguem oferir el màxim possible

de cos doctrinal que la contraresti; això ho necessitem. Això és aquest toc d'alerta que volia donar.

Un toc d'alarma que podria resumir amb una frase ben curta: Catalunya té dret. Té dret a què? Té dret perquè és una personalitat, perquè és un subjecte. No és allò que em diuen a Madrid gent ben diversa: que Catalunya no és un subjecte de dret, i com que no és un subjecte jurídic no li podem aplicar una balança fiscal; que Catalunya no té dret a demanar això perquè no és subjecte; que pot ser objecte de política econòmica, pot ser objecte que se'l tracti molt bé, pot ser instrument per resoldre que als ciutadans espanyols que es diuen catalans els arriba la subvenció per al nen que té espina bífida, però no és subjecte per tenir *ella* iniciativa i la responsabilitat i, per tant, no té dret. Nosaltres hem de trobar en el camp intel·lectual –i també en el polític, evidentment– la manera que aquesta idea que Catalunya té dret es consolidi més.

A primera vista de vegades pot semblar que tot això no és massa important, perquè l'important és saber el que s'ha de votar demà passat al Senat, però això és molt important. És molt important perquè finalment, a la llarga, les idees manen. Jo ja els dic que l'any 1979 nosaltres segurament anàvem curts d'idees... això no ho diu mai ningú, però el cert és que nosaltres anàvem curts d'idees.

Repeteixo: el país necessita reforçar el seu arsenal d'idees en aquest camp i mirar de lluitar contra aquesta ideologia hegemònica per a la qual no existeix res més que l'individu pur i simple, absolutament pelat; això i l'Estat, i fora.

Voldria reiterar el meu agraïment a vostès, que han vingut, perquè avui no era un seminari d'aquells de llançar coets, sinó un seminari difícil. D'una manera molt especial volia agrair al professor Colomer novament el fet que l'hagi fet possible, l'hagi dirigit, l'hagi conduït –i molt bé–, i a tota la gent que hi ha col·laborat.