

DE LA INDIGNACIÓ A LA NACIÓ

Ignasi Ribó



Mycelia Books

De la indignació a la nació

IGNASI RIBÓ

DE LA INDIGNACIÓ A LA NACIÓ

Tesis polítiques per a una Catalunya digna

Segona edició

Mycelia Books
London & Barcelona

© 2012 Ignasi Ribó

Primera edició: setembre 2012

Segona edició: febrer 2013

Llibre editat per
Mycelia Books
mail@myceliabooks.com

ISBN: 978-0-9574191-5-5

Reservats tots els drets.

Aquest llibre també està publicat en format electrònic.

Coberta:

Detall de les pintures de les Coves del Cogul (Les Garrigues).

En memòria de

CÀNDIDA NICOLAU I COMELLAS

i de

XAVIER RIBÓ I RIUS

ÍNDEX

| | |
|---|-----|
| Pròleg | 1 |
| PRIMERA PART: TESIS GENERALS | |
| Tesi 1. La indignació és un arbre bord | 15 |
| Tesi 2. La indignació arrela en ficcions | 25 |
| Tesi 3. La indignació només serà productiva si és trasplantada de les ficcions a les condicions naturals | 51 |
| Tesi 4. La nació és l'hàbitat que permet la regeneració de les condicions naturals | 85 |
| Tesi 5. En el terreny de la nació la indignació pot prosperar i donar fruits | 143 |
| SEGONA PART: TESIS NACIONALS | |
| Tesi 1. Catalunya és una nació | 169 |
| Tesi 2. La política catalana ha de guiar-se pels principis de participació, concordança i reflexió | 193 |
| Tesi 3. L'economia catalana ha de guiar-se pels principis d'estabilitat, capacitació i coherència | 229 |
| Tesi 4. La societat catalana ha de guiar-se pels principis d'equilibri, integració i dinamisme | 275 |
| Tesi 5. La nació catalana ha de constituir-se com a estat independent | 327 |
| CATALUNYA, INDIGNADA I DIGNA | 347 |
| Bibliografia | 351 |

PRÒLEG

Em sembla que tota proposta política hauria de presentar-se al públic amb una declaració d'origen, com aquelles menges que són susceptibles de provocar una intoxicació en els consumidors que les ingereixin sense prendre les degudes precaucions. Aquest llibre, en tant que aspira a alimentar el debat públic, aportant-hi nous nutrients i desplaçant-ne d'altres, no pot defugir aquesta obligació, més encara quan les idees que s'hi desenvolupen poden resultar indigestes, o almenys poc saboroses, per a alguns lectors. Així doncs, i sense que serveixi de precedent, començaré parlant de mi i de les circumstàncies que m'han portat a exposar al públic les meves tesis polítiques.

La meva relació amb el moviment de protesta i contestació que s'ha anat escampant en els darrers anys arreu del món, i que entre nosaltres ha adoptat la crida a la indignació propugnada per Stéphane Hessel com a motiu principal, és quant menys atípica. Igual que molts d'altres, vaig observar amb incredulitat com el sistema financer s'esfondrava d'un dia a l'endemà i com les forces polítiques dominants, en comptes de fer els canvis estructurals que l'economia mundial demanava a crits, es dedicaven a salvar els mobles i a cercar solucions que no comprometessin el complex tramat d'interessos que ens havien portat al llindar del col·lapse. No puc dir, però, que aquesta crisi m'agafés del tot desprevingut. Mentre estudiava a la Universitat de Nova York, una de les assignatures que vaig cursar, aleshores amb molt d'interès, s'anomenava Global Banking and Capital Markets. El professor era un antic soci de Goldman Sachs, un home espigat, amb els cabells platejats i el capteniment d'un xèrif del vell oest. En una d'aquelles classes ens va advertir, amb el seu peculiar estil, que els bancs d'inversió estaven desenvolupant productes derivats cada vegada més complexos i que algun dia tot aquest bunyol, que ningú no acabava d'entendre, faria un pet com una gla. I això era el 1994, catorze anys abans de la fallida de Lehman Brothers. Alguns mesos més tard, ignorant com tothom aquests advertiments, vaig entrar a treballar en el departament de fusions i adquisicions de Merrill

Lynch, un altre d'aquests bancs d'inversió globals. Malgrat la meua forta motivació inicial, no hi vaig romandre gaire temps. Al cap de dos anys, tot i les temptadores ofertes per continuar amb aquella carrera, vaig optar per allunyar-me del món de les finances internacionals i canviar radicalment de vida. Dos van ser els motius que em van portar a prendre una decisió tan brusca i difícil de entendre per a molts: la meua aspiració d'escriure i el profund fàstic que sentia per tot allò que m'envoltava. Encara recordo aquella tarda a les luxoses oficines del World Financial Center de Nova York, només uns dies després d'haver començat el programa de formació per als nous "investment bankers", quan un dels directius de més èxit a la companyia va venir a fer-nos una xerrada farcida de llocs comuns dels manuals de motivació i atida per un nivell gairebé tòxic de testosterona. Sense esperar la pausa, vaig esquitllar-me discretament de la sala per anar al bany. Mentre orinava damunt de les fines rajoles de marbre, envoltat d'un salutífer silenci, vaig ruminar per primer cop la pregunta que m'hauria d'empaitar durant la meua curta etapa de banquer: "Realment, vull passar-me tota la vida al costat d'aquesta gent?". Fàstic és la paraula que millor pot descriure com em sentia: fàstic de la cultura de Wall Street i de les seves institucions, fàstic del complex institucional i ideològic que sustentava tota aquella immensa maquinària d'extorsió, i fàstic també de mi mateix, que m'havia deixat entabanar com un il·lús per l'ambició i pels somnis de grandesa. Les experiències posteriors, amb la venda d'Aerolíneas Argentinas o la privatització d'Iberia, entre d'altres projectes en què vaig participar activament, només van fer que accentuar aquest sentiment de fàstic, fins a fer-lo abassegador, insostenible.

Després d'aquella experiència, no diré traumàtica, però sí profundament trasbalsadora, necessitava recuperar el contacte amb una realitat social que fins llavors havia contemplat amb més o menys indiferència. Necessitava sobretot comprendre per què les coses eren com eren i què es podia fer per canviar-les. Motivats per aquest neguit, em vaig matricular a la carrera de ciències polítiques de l'Institut d'Études Politiques de París, més conegut com SciencesPo, al temps que empenia, una mica inconscientment però amb una passió intensa, l'ingrat camí de l'escriptura. Amb un any vivint al cor mateix de la cultura política francesa, en vaig tenir prou per inocular-me per sempre més contra les ficcions republicanes. Degut potser a la meua trajectòria anterior o a un tarannà individualista i recelós dels grans projectes polítics, em va

sobtar des del començament la hipocresia amb què la República Francesa pretenia erigir-se en model de la societat, amagant sota una pàtina de rituals i declaracions pomposes la misèria de l'explotació, la intolerància i el nacionalisme més exacerbant. Fins i tot el mite de la revolució, amb el qual hauria pogut compartir ideals i aspiracions, em semblava poc més que un ninot amb bonet frigi que els francesos treien a passejar de tant en tant pels carrers, més com un exercici de reafirmació col·lectiva que en nom d'una contestació real al sistema econòmic i social imperant.

Decebut del capitalisme i decebut també de l'alternativa republicana, ja només podia trobar refugi en una mena d'escepticisme desencantat, amb una forta tendència a caure en el nihilisme i la desesperació. La torre de vori de la literatura em va aixopugar durant aquells anys, mentre seguia des de la distància, perdut al Pirineu o a l'Himàlaia, les violentes batzegades que transformaven el món als inicis del nou mil·lenni. Poc a poc, però, començava a entreveure la llum esmorteïda que es filtrava a través de les esquerdes i els esvorancs dels túnels de formigó amb què havíem volgut foradar les muntanyes i enferrar els oceans. Cada vegada m'adonava amb més claredat que la resposta al problema humà no es trobava en la humanitat sinó justament en tot allò que els humans compartim amb la resta d'éssers vius del planeta. La resposta no podia ser social, sinó ecològica. No podíem continuar aïllant-nos del món, confortats per la falsa idea de la nostra singularitat, cercant totes les solucions als problemes creats pels nostres artefactes en altres artefactes encara més enrevelats. Calia simplificar, tornar als fonaments de la nostra existència animal, recuperar la relació primordial amb la Terra i amb les diferents comunitats que la integren, habitar una altra vegada el món en comptes d'ocupar-lo. Aquesta constatació, com l'erupció sobtada de veritats llargament reprimides al meu interior, em va acostar als camins que molts altres portaven ja temps trescant, com l'ecologisme, la permacultura, la repoblació rural o el primitivisme. Algunes d'aquestes propostes vaig acabar rebutjant-les per ingènues o irrealitzables en les condicions presents, però totes m'han aportat una visió més equilibrada i integradora de l'ésser humà, que no és el pinacle de la creació sinó una peça més en el complex teixit de relacions i interdependències que conformen la biosfera.

Aquesta lliçó d'humilitat, i les conseqüències per a l'acció política que se'n deriven, han guiat el meu pensament i els meus interessos durant aquests anys, al mateix temps que la societat es

veia sacsejada per la darrera crisi del capitalisme i començaven a sorgir moviments de protesta que exigien més democràcia, més igualtat i més justícia social. Tot i que no he participat activament en les darreres acampades i manifestacions, entre altres coses perquè encara continuava vivint mig aïllat al Pirineu, he seguit amb molt d'interès aquesta reacció ciutadana i comparteixo en bona mesura la indignació que ha portat tanta gent a sortir als carrers de pobles i ciutats per cridar que ja n'hi ha prou. I tanmateix, per més que em senti identificat amb el moviment i amb les seves crítiques al sistema actual, veig amb recança com es repeteixen idees, propostes i discursos que considero erronis i que hauríem de superar d'una vegada per totes si volem aconseguir canvis reals i duradors. La pervivència d'aquests discursos característics de la modernitat europea en el moviment dels indignats, com ja va passar amb el moviment antiglobalització de finals dels noranta, ha estat sens dubte l'element que més m'ha tirat enrere a l'hora de fer el pas i participar-hi més activament. I és justament aquesta falla entre les aspiracions del moviment i els seus fonaments teòrics la que m'ha portat a escriure aquest llibre, amb voluntat de construir més que no pas de barrinar.

La meua relació amb la nació és encara més complexa i problemàtica. Nascut i criat en un context típic de la burgesia barcelonina, on gairebé tothom té cognoms catalans però parla en castellà, mai no m'havia vist arrossegat per sentiments nacionals de cap mena. En tot cas, per la pressió de l'entorn més immediat, tendia més aviat cap a un rebuig de la llengua catalana, que molts al meu voltant percebien encara com provinciana o poc elegant. Segons m'han explicat, perquè jo era encara massa petit per recordar-me'n, un dia que la meua mare m'havia d'acompanyar a la festa d'un company a la Font del Lleó, prop de Pedralbes, em vaig plantar i vaig dir que jo, a un lloc que es deia així, no hi anava. Aquest anticatalanisme, però, no es traduïa en cap mena d'espanyolisme. De fet, Espanya sempre ha estat per a mi una entitat irreal i distant, tan buida de contingut com la Unió Europea i bastant menys simpàtica que aquesta. És clar que era conscient que en formàvem part, però no per una adscripció natural o mínimament sentida, sinó com un fet administratiu més. La meua defensa del castellà no es basava en cap sentiment de comunitat amb els espanyols, sinó en el fet que era la llengua que havia mamat de petit, a casa, a l'escola, al carrer, als llibres i gairebé a tot arreu. El català era, com a molt, la llengua que encara parlaven els avis i alguns oncles, i que s'entestaven a fer-nos aprendre al col·legi,

però que em sonava com una relíquia estranya i cavernosa, sense cap valor en un món modern i obert com era el de Barcelona. Sense saber-ho, és clar, havia interioritzat el discurs d'aquella minoria de catalans que van renunciar a la llengua pròpia després de la guerra, en benefici d'un suposat universalisme, però condicionats sobretot per l'atracció i la pressió que exercia la metròpoli. Quan vaig sentir, anys més tard, com els joves de les classes benestants del Caire parlaven anglès entre ells i només feien servir l'àrab amb una certa vergonya, em va fer pensar en el nostre propi tràngol. De la mateixa manera que la burgesia egípcia no s'identifica amb la nació anglesa, no crec que la burgesia barcelonina, malgrat que encara faci servir habitualment el castellà, s'identifiqui amb la nació espanyola o castellana. En tot cas, jo no m'hi he identificat mai.

La meva situació, com la de tants altres, era en definitiva molt semblant a la de l'apàtrida, encara que volgués disfressar-la amb les vestidures del cosmopolitisme i la modernitat. No era que tingués identitats diverses; sinó que no en tenia, d'identitat, com a mínim no pas una identitat col·lectiva ben definida, un sentiment de país. Crec que això és un fenomen força corrent a Barcelona, i no només a la part alta de la ciutat. Alguns intenten resoldre el problema amb una suposada identitat barcelonina, però això no és més que una maniobra de distracció. Una ciutat, en tant que paradigma del desarrelament, només pot generar identitats desarrelades, abstractes. No nego el valor i la dignitat de qualsevol d'aquestes identitats, però em sembla que, a la llarga, no hi ha cap grup humà que pugui prosperar i desenvolupar el seu potencial amb una vinculació tan feble amb l'entorn no humà. Una ciutat, separada del territori, dels pobles i dels boscos, dels camps i de les merles, és un ens tan espuri i surrealista com Hong Kong o Singapur. Però aquesta era la identitat que jo conreava aleshores, la de ciutadà del món, mentre anava picotejant com els coloms per les places de Nova York, Londres i París, per no haver d'enfrontar-me al fet que tenia les plomes podrides i les ales mig foradades pel plom dels carburants.

La vida a l'estranger em va obligar, tanmateix, a confrontar un fet incòmode: tothom m'identificava com a espanyol, però aquesta era una identitat que jo no compartia, ni tan sols arribava a copsar com una realitat significativa. La insistència del món a naturalitzar-me en tant que espanyol, i a assignar-me tots els atributs que aquesta naturalització comportava, va fer esclatar el delicat equilibri del cosmopolitisme que m'havia bastit i em va obligar a dilucidar la qüestió de la meva identitat. Era una qüestió que mai

no m'havia preocupat en excés, però que ara esdevenia crítica per al meu equilibri personal. Si el món insistia que jo era espanyol, podia optar per acceptar-ho i assumir aquella identitat imposada des de fora, la qual coincidia, al capdavant, amb el meu passaport. Però això no hauria estat més que una manera d'enganyar-me a mi mateix, perquè el fet era que no em sentia pas espanyol, per més que els altres insistissin que això era el que era. L'única manera de resoldre el dilema, per tant, era dilucidant per mi mateix què era jo, o el que és el mateix, què sentia que era.

La identitat catalana, malgrat les reticències amb què l'havia observada sempre, era l'única resposta possible a aquesta incòmoda pregunta. Si era sincer amb mi mateix, no podia negar que hi havia certs patrons de comportament, certes formes d'interpretar el món i de relacionar-se amb les altres persones, certs trets psicològics i morals que semblaven caracteritzar els catalans i amb els quals jo em sentia plenament identificat. Més important encara, vaig descobrir que em trobava prou a gust amb aquesta identificació, fins i tot podia ostentar-la amb un cert orgull. Vaig haver de reconèixer que no hauria tingut cap mena de problema si el món hagués vingut a naturalitzar-me com a català, a diferència del que passava amb la identitat espanyola que insistien a encolomar-me. En definitiva, si havia d'abraçar alguna identitat nacional, amb el cap i amb el cor, aquesta només podia ser la catalana.

Amb aquest convenciment, vaig intentar apropar-me a la cultura catalana com mai abans no ho havia fet. Mentre encara treballava a Londres, vaig anar al registre civil i vaig fer traduir el nom que els meus pares m'havien donat en plena època franquista. També vaig renunciar a la idea d'escriure en francès, que havia calibrat seriosament com una manera de defugir el dilema identitari, i em vaig posar a estudiar en profunditat la llengua catalana, assumint-la ja com la meua llengua d'expressió literària. Després de París, vaig tornar a Catalunya i em vaig matricular a la carrera de filologia catalana a la Universitat de Girona. I així, de mica en mica, vaig anar prenent contacte amb una realitat cultural, natural i humana que sempre havia ignorat i menystingut. El que anava descobrint superava les meves expectatives i em confirmava que la meua catalanitat no era una simple invenció o una altra fugida endavant, sinó que responia a corrents subterranis que m'entroncaven amb una nació rica, diversa i singular de la qual sempre havia format part, per més que hi hagués viscut d'esquenes. En aquesta època, o potser una mica abans, mentre assistia als cursos de la Universitat Catalana d'Estiu, vaig anar a parar per

casualitat a un poblet de les muntanyes del Conflent que estava de festa major. Mentre em servien un got de vi en una mena d'estable reconvertit en bar, vaig travar conversa amb un home de vuitanta-i-tants anys que no havia deixat mai de parlar la seva llengua, el català. Encara enraonàvem quan va acostar-s'hi encuriosida la filla, que només parlava francès i va tornar a marxar tot seguit, mig protestant perquè fèiem servir "le patois". Al cap d'una estona, però, va arribar el nét, un noi jove i eixerit que se'm va adreçar de seguida en català, malgrat que gairebé no sabia parlar-lo correctament. No feia gaire, segons em va confessar, que l'havia començat a estudiar i semblava prou content de poder practicar-lo amb un altre català. Mentre em deia això, els ulls li brillaven, no sé si pel vi o per l'emoció d'haver retrobat una comunitat que ja tothom donava per perduda. Em vaig estalviar de dir-li-ho, però la seva situació, malgrat l'absurda frontera que ens separava, no era pas tan diferent a la meua.

Tan aviat com em vaig instal·lar de nou a Catalunya, però, vaig començar a desconfiar del nacionalisme català, tant del de dretes com del d'esquerreres. La idea nacional, que havia estat una de les meves obsessions acadèmiques a SciencesPo, em semblava una joguina massa perillosa per deixar-la en mans de polítics amb tan pocs escrúpols i tan poca volada. Mentre era a l'estranger, sentia molt intensament la necessitat d'erigir-me en defensor de la nació catalana contra tots aquells que la negaven, l'atacaven o la menyspreaven. De retorn al meu país, en canvi, em va embargar un cert desencís respecte a la construcció nacional, en veure sobretot com s'estava portant a terme. Sense renunciar a la meua identitat, vaig anar perdent la confiança i el respecte pels projectes nacionalistes, que em semblaven estrets de mires, oportunistes o directament hipòcrites. En l'eventualitat d'un referèndum d'autodeterminació, el meu vot hagués estat sens dubte favorable, però l'hauria dipositat amb una certa recança, no pas per la idea de tenir un estat propi, sinó per la por que el governessin aquells mateixos polítics. Encara no he perdut aquesta desconfiança envers els discursos nacionalistes dels grans partits, per més que la situació actual m'hagi fet comprendre, com a tants altres, la necessitat d'actuar amb la màxima urgència per assolir la plena sobirania de la nació catalana. En aquestes circumstàncies, estirallat entre una nació imprescindible i un nacionalisme incompetent, fa temps que medito sobre la necessitat de repensar el concepte de nació per donar-li uns altres continguts, allunyant-lo dels paradigmes il·lustrats i romàntics que fonamenten encara el nacionalisme modern. Però no ha estat

fins fa poc, atiat pels moviments de protesta i pel meu compromís ecologista, que m'he embarcat en aquest intent de redefinició de la nació, amb l'objectiu d'obrir-la a formes de pensar i d'actuar que responguin adequadament als nous reptes del futur i defugin els errors del passat. Són justament aquestes idees sobre la nació les que donen cos i sentit a les tesis exposades en aquest assaig.

El llibre està organitzat en una sèrie de proposicions que intenten reflectir de manera sintètica i precisa el meu pensament respecte a algunes qüestions fonamentals de la situació política contemporània, i en particular pel que fa a l'articulació nacional de la indignació col·lectiva contra les injustícies de l'actual sistema polític, econòmic i social. Cadascuna de les tesis és objecte d'un desenvolupament detallat i exhaustiu, on s'exposa el sentit i l'argumentació de les proposicions amb el màxim de claredat possible. Les tesis estan dividides en dues parts: tesis generals i tesis nacionals. Les primeres, amb un contingut més filosòfic, intenten posar els fonaments d'una teoria que anomeno "ecopolítica", partint de la indignació per desembocar en una nova concepció de la nació com a hàbitat. L'argumentació d'aquestes tesis es va construint pas a pas, de vegades a un nivell de generalitat que pot resultar exasperant per a alguns lectors. Als més impacients, sobretot si tenen un interès més polític que no pas filosòfic, els recomano que vagin directament a les tesis quarta i cinquena, on he intentat exposar els elements fonamentals i les implicacions polítiques de la teoria de la nació-hàbitat. Sobre aquestes bases, s'articulen a continuació les cinc tesis que anomeno nacionals perquè s'adrecen específicament al cas de Catalunya. Després d'una primera tesi introductòria, s'hi exposa un programa transversal per construir aquesta nació-hàbitat catalana a través de mesures concretes que donin una resposta adequada a la indignació col·lectiva i als problemes reals del país. Finalment, a la tesi cinquena, es presenten els arguments que justifiquen la necessitat que Catalunya esdevingui un nou estat dins d'Europa, a fi que els catalans puguin arribar a constituir-se com una autèntica comunitat d'habitants lliures. He escollit fixar-me concretament en Catalunya perquè és la meva nació i perquè em sembla un cas paradigmàtic, tot i que no sense mancances, del tipus de comunitat política que podria desenvolupar amb èxit el model de nació que defenso en aquestes tesis. Per descomptat, crec que hi ha moltes altres comunitats que encaixarien en aquest mateix perfil i a les quals podrien aplicar-se, amb els ajustos pertinents, mesures similars. Però no sembla adient posar-se a endreçar la casa aliena, sobretot

quan la pròpia encara és un desori. Tan sols puc desitjar, doncs, que aquest llibre serveixi per esperonar un debat productiu, començant per Catalunya, però també, si de cas, més enllà.

Abans de començar, i a fi d'evitar malentesos més o menys intencionats, voldria fer algunes advertències. En un país com el nostre, tan donat a llegir fora de context i a cercar la polèmica gratuïta, no està de més recordar que les opinions expressades en aquest llibre són el resultat d'una reflexió personal, desvinculada de qualsevol formació política o moviment social. En tant que opinions, no tenen cap pretensió d'erigir-se en la interpretació veritable i definitiva de les qüestions tractades, per més que tinguin la veritat com a horitzó inassolible. En la meva exposició, he intentat ser tan coherent, rigorós i exhaustiu com he pogut, però sens dubte m'he quedat a les portes de les meves ambicions. Només puc pregar que els lectors siguin comprensius i generosos a l'hora de blasmar les inevitables simplificacions, errades, ingenuïtats i oblots que farceixen el meu text.

Aquesta petició s'adreça molt especialment a tots aquells i aquelles que van participar o que participen encara en el moviment dels indignats o en altres moviments semblants, i que potser no se senten identificats amb algunes de les tesis exposades en aquest llibre. En tant que moviment complex, divers i multitudinari, és pràcticament impossible recollir en un tot coherent les idees dels indignats. Cada indignat, en certa manera, té els seus motius, els seus greuges i les seves propostes, algunes de les quals topen frontalment amb les dels altres indignats. Aquesta és una de les forces del moviment, però potser també la seva feblesa. La meva intenció, en qualsevol cas, no ha estat fer un retrat de la indignació, sinó meditar sobre els seus fonaments i possibilitats. En aquest procés, és segur que he simplificat molts aspectes del moviment i he deixat de banda elements que alguns consideraran essencials. Les meves anàlisis, però, són necessàriament parcials i no aspiren a dir l'última paraula sobre la indignació, ni tampoc, és clar, sobre la nació. Encoratjo doncs a qualsevol que vegi les coses d'una altra manera o que consideri que he comès errors greus d'apreciació, a exercir la crítica i encetar el debat, del qual segur que tots ens beneficiarem.

També em sembla important advertir d'antuvi que la meva utilització del concepte i del mot "nació" no coincideix amb la més habitual, ni entre els seus defensors ni entre els seus detractors. Qui vulgui veure el meu llibre com una simple apologia del "nacionalisme", sense més qualificació, faria bé de llegir amb

atenció la tesi general quarta, on s'exposa amb detall quina és la meua idea de la nació. Espero que aquest advertiment ens estalviï a tots arguments i polèmiques estèrils, a fi que puguem concentrar-nos, si s'escau, en una discussió productiva, tot respectant i valorant en la seva justa mesura les idees dels uns i dels altres.

Tractant-se d'un llibre adreçat a un públic general, i no al circuit acadèmic, he reduït al mínim imprescindible les citacions i he evitat completament les notes a peu de pàgina. He fet el possible, tanmateix, per referenciar les idees o les argumentacions més importants que he manllevat d'altres autors, excepte aquelles que ja han entrat en el "domini públic" o que el lector pot trobar consultant les obres indicades de manera més genèrica. Les referències no són, per tant, tan exhaustives o precises com caldria, a fi de no enfarfegar excessivament la meua exposició amb el brodat característic de l'acadèmia. Espero que els puristes no m'ho tinguin en compte. He d'advertir també que el meu llibre trepitja molts camps minats de les diferents disciplines acadèmiques, com la filosofia, la ciència política, l'ecologia, l'economia, el dret, la geografia, la sociologia o la biologia, que he anat incorporant a la meua argumentació. No cal dir que els corresponents especialistes poden trobar la meua "síntesi" un pèl ambiciosa, en alguns punts fins i tot temerària. Molts es preguntaran què fa un escriptor, ni tan sols això, un aprenent d'escriptor, ficant cullerada en qüestions que omplen seminaris i donen lloc a tesis doctorals, per no parlar de les carreres acadèmiques que estan lligades a la pacient desactivació de cadascuna d'aquestes mines. En la meua experiència de diletant professional, però, he tingut l'oportunitat de comprovar una vegada i una altra que la veritat no es deixa trossejar mai de bon grat, menys encara en nom d'una competició acadèmica organitzada al límit de la insanitat. Un especialista, diuen, és algú que sap cada vegada més sobre cada vegada menys fins que ho sap tot de res. És una exageració, és clar, però no deixa de ser un pertinent toc d'atenció davant la creixent divisió del saber en compartiments controlats per reietons recelosos dels seus diminuts imperis. Fóra bo, en aquest sentit, que tots ens adonéssim dels límits de la nostra erudició i del poc pes que tenen els nostres títols a l'hora de posar-nos a pensar. És molt possible que les meves tesis no tinguin cap valor, però això caldrà jutjar-ho en funció del que diuen, no pas de qui ho diu.

Sigui com sigui, he de confessar que m'ha costat fer el pas d'escriure aquest llibre. Tinc la tendència a menystenir les meves idees, tot sospitant que molts altres en tenen de semblants o

PRÒLEG

superiors i potser no valgui la pena que faci l'esforç d'articular-les. Sóc conscient, d'altra banda, que una exposició com la meua pot resultar pretensiosa, com si volgués donar lliçons i receptes a una societat que ja és prou madura i capaç d'elaborar les seves propostes a través dels partits polítics, els moviments socials i les altres agrupacions ciutadanes. La meua intenció, però, no és alligonar ningú ni desestimar l'imprescindible debat polític col·lectiu. Tot el contrari. Si he escrit finalment el llibre ha estat justament per aportar nous elements de reflexió i propostes que serveixin per atiar el debat. Sé que molts no compartiran els meus arguments o les meves conclusions. Però potser n'hi hagi d'altres que hi trobin alguna inspiració. I en qualsevol cas, crec fermament que la discussió, la contraposició respectuosa i ordenada d'idees, per més oposades que aquestes siguin, només pot enriquir-nos a tots. Amb aquesta exposició he volgut ser constructiu i fer propostes que serveixin per a l'acció i la transformació, propostes que siguin coherents i ens ajudin a sortir de la complaença i la paràlisi en què estem immersos, mentre la crisi continua fent estralls a tots els nivells de la nostra societat. Tant de bo que el llibre contribueixi als esforços de tots aquells catalans i catalanes que treballen des de fa temps per construir alhora una comunitat justa i un país amb plens drets.

PRIMERA PART

TESIS GENERALS

TESI 1

LA INDIGNACIÓ ÉS UN ARBRE BORD

En un sentit estricte, aquesta tesi pot semblar, a més de falsa, profundament injusta. El moviment dels indignats, en tant que ha aconseguit galvanitzar amplis sectors de la població, sobretot aquells que més pateixen les conseqüències de la crisi econòmica, ha donat i segurament continuarà donant els seus fruits. La descoberta per part de molts joves del seu potencial organitzatiu o el renovat interès dels mitjans de comunicació per problemes socials tan greus com els desnonaments o l'atur juvenil, per posar només dos exemples, són fruits gens menyspreables de les acampades i les mobilitzacions dels indignats. I tanmateix, em temo que aquesta mena de fruits seran massa escadussers i massa escarransits com per arribar a generar mai un canvi polític real, profund i durador en la nostra societat. Però anem per pams.

A mitjans de maig de 2011, inspirades pels fets recents de la primavera àrab i mobilitzades a través de les xarxes socials, milers de persones van acampar a la Plaça Catalunya de Barcelona, a la Puerta del Sol de Madrid i a altres indrets de l'estat espanyol, amb la ferma determinació de fer sentir, per una vegada, la seva veu i la seva indignació davant d'un sistema econòmic, polític i social que n'ofega els drets, les vides i les esperances de futur. El moviment va anar agafant amplada, arrossegant la simpatia i la solidaritat de gran part de la població, fins i tot d'aquells que no participaven activament en les protestes, però que s'identificaven d'una manera o d'una altra amb les crítiques dels indignats. L'èxit d'aquesta mobilització, àmpliament difosa pels mitjans de comunicació d'arreu del món, va contribuir a inspirar altres moviments semblants, a França, Itàlia, Anglaterra o els Estats Units. A Nova York, quatre mesos més tard del maig espanyol, un nodrit grup d'activistes va acampar en un parc del centre financer, rebatejat en record de la plaça Tahrir del Caire com a Liberty Square, donant el tret de sortida a un moviment, Occupy Wall Street, que ràpidament

es va estendre pertot el país. Aquests i altres moviments semblants que s'han anat succeint arreu del món, malgrat les òbvies diferències en èmfasi segons cada context particular, coincideixen en alguns aspectes fonamentals de la crítica al sistema imperant, que consideren socialment injust, poc democràtic, econòmicament insostenible i perjudicial per al medi ambient.

Un aspecte molt important d'aquestes mobilitzacions, emfatitzat una vegada i una altra pels seus participants, és el fort sentiment de solidaritat i de corresponsabilitat que inspiren. Individus més o menys aïllats en una societat generalment competitiva, sovint hostil, retroben per uns dies l'emoció de pertànyer a una comunitat cohesionada, respectuosa, igualitària i radicalment democràtica. La participació activa de tots els indignats a través de les assemblees, les comissions de treball i altres estructures horitzontals permet que tothom pugui sentir com a propi el moviment, tant les seves decisions com els seus resultats, superant temporalment l'alienació que l'estat modern, fortament jerarquitzat i centralitzat, produeix en la majoria dels seus ciutadans. Aquesta cohesió interna té dos elements a destacar: un d'emocional i un de polític.

En tant que experiència personal i col·lectiva, la rellevància d'aquesta mena de moviments és fàcilment exagerada, sobretot quan es presenten com a model efectiu d'una nova forma d'interacció social. No hi ha dubte que els participants, sobretot al començament, experimenten en la pràctica valors tan positius com la generositat, la integració o el respecte, a més d'adquirir un nou sentit de la seva responsabilitat i del seu poder. Aquesta experiència, com saben els membres de les congregacions religioses, pot ser altament inebriant, fins al punt que hi ha persones literalment enganxades a aquesta mena d'emocions i que només cerquen en els moviments socials dosis cada vegada més fortes de "solidaritat" (i possiblement, d'oxitocina). Sense menystenir aquestes necessitats, que reflecteixen una mancança real en les nostres societats, no hi ha dubte que els efectes emocionals dels moviments assemblearis i de les revoltes en general són breus i de curt abast. I en qualsevol cas, deixant de banda formes d'escapisme com les vinculades a la "nova era" (new age) o altres moviments de tipus espiritual, ningú no pot pretendre construir una alternativa viable al model actual de societat sobre la base d'experiències emocionals, per més intenses i reals que aquestes siguin. També els moviments mil·lenaristes que van sacsejar de manera regular l'Edat Mitjana produïen aquesta mena d'emocions, i tanmateix el seu efecte històric va ser pràcticament nul.

Al mateix temps, els exercicis de democràcia directa que acompanyen aquests moviments socials es presenten sovint com experiments o models organitzatius que podrien ser extrapolables a contextos polítics més amplis i complexos. Aquesta idea, però, no sembla prou fonamentada. Per començar, el mecanisme de decisió assembleari, que ja era àmpliament utilitzat pels moviments socials abans dels indignats, no és mai tan igualitari i horitzontal com es dóna sovint a entendre. És una il·lusió pensar que els participants en una assemblea tinguin els mateixos drets efectius i les mateixes possibilitats d'influir en la decisió final del grup. El fet és que sempre hi ha persones, ja sigui per les seves capacitats oratòries, pel seu capital social o per qualsevol altra raó, que poden exercir una influència més gran sobre el col·lectiu que les altres. En els estadis inicials de formació del grup, sobretot si aquest és prou gran, pot ser que les diferències quedin amagades i es projecti l'aparença d'una igualtat de fet entre els participants, fins al punt que puguin presentar-se les decisions com el resultat d'una suposada "subjectivitat col·lectiva". Amb el temps, però, tothom comença a saber qui és qui i, sobretot, quin és l'estatus de cadascú dins el grup. Com bons primats, el nostre talent per establir aquestes jerarquies és extraordinari i no precisa d'elements institucionalitzats de diferenciació per posar-se a funcionar. I així, de manera oberta o soterrada, apareixen els líders, els antagonismes, les lluites de poder, les faccions i tots els altres elements que caracteritzen la interacció social prolongada. D'altra banda, les assemblees, sobretot aquelles que prenen les decisions per consens, tenen seriosos problemes d'eficàcia: les reunions interminables, la constant amenaça de bloqueig per part de petites minories, els acords de mínims o tan ambigus que permeten qualsevol interpretació, la tendència a ignorar o minimitzar els conflictes interns, convertint-los en autèntiques bombes de rellotgeria, i tota una sèrie de problemes logístics que qualsevol persona que hi hagi participat alguna vegada coneix prou bé. Resulta difícil d'imaginar com uns mecanismes tan poc funcionals poden generalitzar-se en la pràctica més enllà de grups d'afinitat relativament reduïts i amb una forta motivació. Encara més preocupant és potser la tendència dels grups assemblearis, sobretot quan són més homogenis, a caure fàcilment en posicions extremes. Aquest efecte, que Cass Sunstein anomena "polarització grupal", no és un problema exclusiu de les assemblees, sinó que afecta a tots els grups humans. Les assemblees, però, en tant que funcionen amb membres que ja estan políticament motivats en una certa direcció, són més susceptibles a

les pressions grupals que tendeixen a desplaçar-les cap a posicions extremes i les allunyen del conjunt de la societat. Un dels fenòmens més habituals, per exemple, és la propensió dels membres més moderats o pragmàtics a abandonar el grup, abans d'enfrontar-se obertament amb els membres més radicals o militants. Això provoca, molt sovint, un desplaçament del col·lectiu cap a les postures d'aquests darrers. La reducció del dissentiment per aquestes i altres vies acaba perjudicant la representativitat, l'eficàcia, fins i tot el bon judici del grup.

Per tot això, el model assembleari de presa de decisions, malgrat els seus avantatges en certs contextos, no sembla que sigui desitjable per al conjunt de la societat. És molt comprensible que moviments com els indignats insisteixin a defensar-lo, atès que té un valor simbòlic i contestatari innegable, a més de tenir certa efectivitat en els estadis inicials de la protesta, mentre les noves energies que conflueixen a la plaça facilitin el compromís i el consens de tothom. Amb el temps, però, tal com els mateixos indignats van poder comprovar, els conflictes acaben esclatant i produeixen bloqueigs, escissions, tensions i una fatiga generalitzada. Cal no oblidar, en aquest sentit, que una de les llibertats negatives més importants en el món modern, com va assenyalar Hannah Arendt, és "la llibertat de no participar en política" (149). Sembla inevitable que les societats contemporànies, fins i tot les més democràtiques, conservin certs nivells de representativitat en l'expressió política, al mateix temps que avancen cap a formes més directes i deliberatives de participació. Defensar dogmàticament la democràcia radical només porta a l'alienació respecte a la majoria de la societat i a formes de decisió i deliberació que tendeixen a l'extremisme i a una confrontació estèril. La qüestió no és mantenir la puresa democràtica, com alguns voldrien, sinó crear mecanismes que permetin articular democràcia i representació d'una manera efectiva i transparent. Més endavant, exposaré amb més detall tota aquesta problemàtica clau dels sistemes democràtics i proposaré algunes solucions concretes. De moment, però, n'hi ha prou amb constatar que els mecanismes de decisió que han fet servir els indignats i altres moviments semblants no són extrapolables al conjunt de la societat. Si volem copsar la fecunditat del moviment, haurem de fixar-nos, no tant en les seves formes d'organització política, sinó en els seus discursos i propostes.

Tothom està d'acord que el principal mèrit del moviment dels indignats és haver exposat de manera clara i contundent els greus

problemes que minen les societats contemporànies i que sovint queden amagats o silenciats pels mitjans de comunicació i per les elits socials, interessades a conservar l'aparença de normalitat i evitar qualsevol sotrac que pugui perjudicar la confiança interna i externa en el sistema. Deia Pierre Bourdieu que “els efectes ideològics més segurs són aquells que, per exercir-se, no precisen de paraules, sinó del deixar fer i del silenci còmplice” (1980:230). Les societats contemporànies, com les tradicionals, se sostenen bàsicament sobre la base dels discursos (*doxa*) que conformen el debat públic. Però aquests discursos no són tan significatius per allò que diuen sinó justament per allò que callen. En aquest sentit, el “crit mut” que els indignats feien a la places no era només una reivindicació de totes aquelles veus que queden silenciades i mai no arriben al debat públic, sinó una denúncia del mateix debat públic en tant que està construït damunt de silencis ideològics. Els indignats, amb les seves acampades i protestes, van aconseguir introduir en aquest debat un qüestionament radical del sistema econòmic, polític i social. Les seves crítiques, malgrat que continuen amplament ignorades o menystingudes per les elits, no són tan sols un diagnòstic precís de la situació, sinó que posen de relleu els principals reptes que qualsevol sistema polític que pretengui ser just, realista i durador hauria d'afrontar amb seriositat.

Més enllà de la diversitat i heterogeneïtat de les veus indignades, em sembla que se'n poden extreure quatre grans demandes o crítiques al sistema actual: contestació del capitalisme global, reclamació d'una democràcia real, defensa dels drets socials i defensa del medi ambient. A continuació, concretaré una mica més cadascun d'aquests punts, fent un esforç per interpretar d'una manera fidel i alhora crítica l'opinió general dels indignats, tant dels que van anar a manifestar-se com dels que van quedar-se a casa.

1. CONTESTACIÓ AL CAPITALISME GLOBAL

A l'interior del moviment hi ha sens dubte persones que analitzen els problemes actuals d'acord amb els postulats del marxisme i adrecen les seves crítiques al sistema capitalista en general. Em sembla, però, que la majoria ja no es mobilitza sobre uns fonaments tan dogmàtics, sinó que articula la seva contestació en termes més pragmàtics i concrets. Hi ha una percepció generalitzada, i segurament correcta, que els processos de desregulació econòmica propugnats pel neoliberalisme a partir dels

anys vuitanta han beneficiat només els sectors més pudents de la societat, deixant de banda la gran majoria de la població. Economistes com Paul Krugman, Nouriel Roubini o Paul Stiglitz, entre d'altres, han denunciat a partir de diversos estudis oficials que l'1% de la població nord-americana ha multiplicat per quatre els seus ingressos reals entre 1979 i 2007, mentre que el 99% restant només ha millorat la seva situació de manera marginal (veure Byrne). Els indicadors de la desigualtat, com l'índex Gini, mostren que gairebé totes les societats occidentals són avui dia més desiguals que fa trenta anys i en alguns casos, com als Estats Units, s'acosten a nivells que no s'havien vist en països avançats des de la Gran Depressió, amb taxes cada vegada més altes d'atur, de precarització laboral i d'exclusió social. També els anomenats països emergents, malgrat el fort creixement econòmic dels darrers anys, o potser per això mateix, han patit un ràpid increment de la desigualtat i dels problemes socials. I si parlem dels països més pobres, que pràcticament només sobreviuen com a font de matèries primeres, la situació no ha fet més que empitjorar al llarg d'aquests trenta anys de revolució neoliberal. A més de totes aquestes desigualtats, la ideologia del lliure mercat, aplicada a una economia globalitzada, ha donat com a resultat el sorgiment de grans corporacions multinacionals, les quals utilitzen sovint els seus recursos per influir en la legislació dels diferents estats, alhora que cerquen les condicions fiscals, ambientals i laborals més favorables per als seus interessos, en detriment de les persones i de l'entorn. Un dels sectors que més s'ha beneficiat d'aquesta desregulació neoliberal ha estat sens dubte la gran banca, que ha aprofitat el creixement de l'economia global per expandir les seves activitats més enllà de la intermediació financera, amb operacions especulatives d'alt risc i una presència cada vegada més acusada en els sectors productius de l'economia, així com en la política. La crisi financera de 2008, provocada almenys en part per l'esclat de la bombolla especulativa alimentada pel sector financer, no va donar lloc a penalitzacions econòmiques, legals o socials als seus gestors, ni tan sols a canvis profunds del sistema, sinó a programes cada vegada més generosos de rescat públic, els quals, alhora que intentaven evitar una fallida sistèmica, garantien la impunitat i la irresponsabilitat dels bancs, posant en evidència les incongruències de la ideologia del lliure mercat. Una de les demandes essencials de la indignació és posar fi, o almenys reformar en profunditat, un model econòmic que no només genera patiment, injustícia i desigualtat, sinó que és vist com clarament insostenible.

2. RECLAMACIÓ D'UNA DEMOCRÀCIA REAL

Tot i que la “democràcia” és un concepte clau en l'estructura de legitimitat dels sistemes polítics contemporanis, les seves formes i articulacions són gairebé tan variades com els països que les apliquen. Un dels eslògans més repetits pels indignats espanyols era: “En diuen democràcia, però no ho és”. Molts d'aquests indignats haurien tingut potser dificultats per definir amb precisió la democràcia, més encara per proposar-ne una articulació institucional que fos viable en la pràctica. I tanmateix, la percepció generalitzada que els actuals sistemes democràtics de les societats occidentals no responen a les expectatives dels seus ciutadans ni a la retòrica dels seus líders reflecteix una realitat innegable. Una de les crítiques més comuns s'adreça al sistema de partits polítics, sobretot en aquells contextos on la pressió mediàtica, les lleis electorals i els mecanismes opacs de finançament l'empenyen decididament cap al bipartidisme, en detriment de la pluralitat del debat públic. No hi ha dubte que els partits polítics són una de les institucions més desprestigiades de la nostra societat, que les veu com organitzacions tancades, burocràtiques, fàcilment manipulables per elits externes o internes i estructurades com aparells de propaganda amb l'única missió de perpetuar-se en el poder i distribuir càrrecs a uns membres cada vegada més asservits a la jerarquia. A tot arreu, la influència del poder econòmic sobre els polítics, ja sigui a través del finançament dels partits o directament sobre els càrrecs públics, ha crescut al mateix ritme que la desigualtat, en la mesura que les elits acumulaven recursos i els “invertien” en comprar una forma esbiaixada de seguretat jurídica. La corrupció, rampant a tots els nivells, és sens dubte un dels greuges més importants dels indignats, que la consideren amb raó un càncer letal per al conjunt de la societat. Tampoc el poder judicial, supeditat en gran mesura als partits polítics i als interessos corporativistes, quan no directament als econòmics, no defuig les crítiques dels indignats i de la ciutadania, que ja fa temps que espera ben poca cosa de la justícia. En definitiva, les protestes dels indignats posen de relleu una crisi de legitimitat de tot el règim polític contemporani. En la mesura que una democràcia real, i no purament formal, hauria de garantir almenys la separació de poders que ja apuntaven Locke o Montesquieu, és evident que moltes societats occidentals no viuen, com remarquen els indignats, en democràcia, sinó més aviat en una mena de partitocràcia o d'oligarquia electiva. En aquest sistema, el vot popular serveix per

poca cosa més que per ratificar cada quatre anys la preeminència d'unes organitzacions a l'interior de les quals es dirimeix l'autèntic joc de poder.

3. DEFENSA DELS DRETS SOCIALS

Entre els indignats existeix la percepció que els “culpables” de la crisi (bancs, mercats financers, grans empreses), no només no estan pagant per les destrosses de la seva festa, sinó que estan traslladant a la població tot el cost de l'ajust econòmic. Alguns obliden, és clar, que en aquesta festa, per més que alguns s'ho hagin passat força més bé que els altres, gairebé tothom hi ha participat d'alguna manera. Seria raonable, tanmateix, com apunten molts indignats, que els costos es distribuïssin equitativament i que s'evités, sobretot, que la festa tornés a començar una altra vegada. Les receptes que imposen els poders públics, pel contrari, s'adrecen gairebé exclusivament a reduir la despesa social. A Europa, aquestes retallades en drets socials bàsics, com la sanitat, l'educació o les pensions, han estat interpretades per molts com un intent de desmantellar l'estat del benestar en nom dels mateixos interessos econòmics que més s'han beneficiat de la desregulació neoliberal i dels excessos que han acabat provocant l'actual crisi financera. Algunes economies, com l'espanyola, han hagut de fer front a programes d'austeritat encara més draconians i a reformes del mercat de treball que alguns veuen com un atac injustificat als drets laborals. És evident que aquesta anàlisi és excessivament simplista i només dóna una versió parcial de la realitat. L'economia espanyola, per exemple, ja tenia greus problemes de competitivitat i productivitat molt abans de la crisi, per més que el creixement especulatiu del sector immobiliari els hagués amagat durant anys. Totes les economies desenvolupades es troben, de fet, davant de dilemes complexos a causa del ràpid creixement de països com la Xina o l'Índia, amb enormes poblacions i costos laborals molt per sota dels occidentals. En aquest context de transformació de l'economia global, el futur de l'estat del benestar que Europa es va donar després de la Segona Guerra Mundial apareix cada vegada més incert, encara que no hi hagués cap mà negra decidida a destruir-lo. I tanmateix, no deixa de ser alarmant que els polítics i les institucions internacionals posin tot l'èmfasi en la reducció del cost salarial i de la provisió de béns públics, i en canvi no plantegin programes efectius per augmentar la productivitat i la formació dels treballadors, ni afrontin les reformes urgents del sector

financer i de les estructures d'incentius que afavoreixen la formació de grans empreses en detriment de les petites o mitjanes, més flexibles i diversificades. Cal reconèixer, com sostenen els indignats, que alguna cosa no rutlla en la governança mundial.

4. DEFENSA DEL MEDI AMBIENT

Just abans de la crisi econòmica, un dels problemes que més havia aconseguit mobilitzar l'opinió pública era l'amenaça del canvi climàtic. Malauradament, aquest i altres problemes ambientals urgents han perdut visibilitat després de la fallida de Lehman Brothers. Fins i tot el moviment dels indignats espanyols, malgrat que una part significativa dels seus activistes havia participat abans, d'una manera o d'una altra, en la defensa de l'entorn natural, va relegar l'ecologia a un discret segon pla, mentre es concentrava en reivindicacions econòmiques, polítiques i socials. Al moviment Occupy Wall Street, en canvi, els manifestants van protestar amb molta més contundència contra la destrucció dels hàbitats naturals per part de les grans multinacionals i del sistema econòmic en general, contra l'agricultura industrial i els transgènics, contra la contaminació de l'aire i de l'aigua, contra el tractament cruel de molts animals o contra la incontrolada emissió de gasos d'efecte hivernacle a l'atmosfera. Aquesta diferència d'èmfasi s'explica potser per la gravetat dels problemes econòmics que afecten l'economia espanyola, amb un de cada dos joves a l'atur, però també per una relativa manca d'interès i de sensibilització en qüestions ambientals per part de molts espanyols. Encara que no sigui la seva preocupació principal, però, em sembla prou evident que una part significativa dels indignats comparteix la reivindicació d'un entorn natural net i sa, dels drets dels animals i de la protecció del planeta davant la incessant destrucció dels ecosistemes naturals que s'està portant a terme a tot arreu en nom del progrés econòmic.

No hi ha dubte que el moviment dels indignats és ben capaç d'identificar i treure a la llum pública els problemes fonamentals als quals s'enfronten les societats contemporànies. A l'hora de plantejar solucions factibles, en canvi, el moviment no ha tingut tant d'èxit. És cert que, d'una manera confusa, s'han anat llençant tota mena de propostes, com la reforma de la llei electoral, la nacionalització de bancs i empreses, l'augment dels impostos a les grans fortunes, la supressió dels paradisos fiscals o l'obertura de les llistes dels partits polítics. Algunes d'aquestes propostes poden ser pertinents, fins i

tot necessàries. Però no són gaire diferents de les que ja es venien fent des de diferents col·lectius i organitzacions polítiques, tant de la dreta com de l'esquerra. El moviment dels indignats ha estat, tanmateix, incapaç d'articular les seves propostes en una alternativa coherent i viable al sistema actual. És perfectament legítim, per exemple, demanar que hi hagi una reforma de la llei electoral per assegurar la ponderació igualitària del vot. Amb això, però, no n'hi ha prou. Una proposta d'aquest tipus s'ha de presentar amb arguments que tinguin en compte els efectes sobre els equilibris entre la ciutat i el món rural, sobre la diversitat i els drets col·lectius de les minories, a més de relacionar-la amb les altres modificacions que es proposin, a fi de garantir una arquitectura política sòlida i prevenir possibles derives indesitjables. És en aquesta articulació on els indignats fracassen estrepitosament.

El moviment dels indignats es troba, així, paralitzat per la incapacitat d'oferir un discurs i un programa polític coherents, amb propostes ben articulades i mesures que donin resposta als problemes que ells mateixos denuncien. Els indignats es defensen dient que seria injust demanar-los que oferissin un programa d'acció concret. Si ho fessin, diuen, esdevindrien un partit polític més i perdrien la diversitat d'on treuen la seva força. Potser tenen raó. Però molts indignats, a dins i a fora del moviment, confien que la protesta no sigui una finalitat en si mateixa, sinó que porti a canvis profunds del sistema polític, econòmic i social. Les manifestacions, les acampades, els crits muts o la bústia de propostes estan força bé durant un temps, com a forma de cridar l'atenció sobre problemes urgents, però arriba un moment que cal oferir solucions convincentes, pragmàtiques i coherents.

Per desgràcia, aquesta mena de fruits no els donarà pas l'arbre que han plantat els indignats. L'esterilitat de la indignació no és, però, un fet circumstancial. No es pot arreglar amb un bon lideratge o amb mecanismes de decisió més eficaços. La impotència dels indignats rau en els seus mateixos fonaments, en el terreny on han posat les arrels i que nodreix els seus discursos. Encara que volguessin, els indignats no podrien articular una alternativa vàlida al sistema en vigor. Per fer-ho, caldria que abandonessin abans el paradigma polític de la modernitat i trenquessin amb alguns dogmes de fe que encara dominen en bona mesura les societats contemporànies. En general, però, el moviment dels indignats no planteja aquest canvi de paradigma, sinó que continua arrelant el seu discurs en les ficcions de l'humanisme.

TESI 2

LA INDIGNACIÓ ARRELA EN FICCIONS

É s veritat que les ficcions, com va dir algú, poden tenir efectes ben reals. I en certa manera, tota l'existència humana està constituïda per ficcions, començant pel nostre llenguatge, un complex i arbitrari sistema de signes que tanmateix ens permet interpretar el món que ens envolta i recrear-lo els uns amb els altres. La desconstrucció infinita de totes aquestes ficcions només porta, però, a l'aporia i a la paràlisi. Més enllà de l'escepticisme acadèmic, l'actitud que sembla més útil i adient és la que prova d'exercir la crítica d'aquelles ficcions humanes que més ens allunyen del món i més ens esgarrien en direcció dels penya-segats. Tots els mapes són construccions. Però alguns et poden extraviar sense remei i els altres et poden salvar la vida.

Amb aquesta segona tesi, vull exposar les tres ficcions que, en la meua opinió, sostenen l'edifici, no només dels indignats, sinó dels discursos polítics majoritaris en la nostra societat, des del pensament socialdemòcrata fins al liberal, tant a l'esquerra com a la dreta. No es tracta de simples concepcions culturals, sinó d'elements fonamentals de la ideologia que ens percola i que, com a tal, passa sovint desapercebuda. Molt breument, aquestes tres ficcions són: (1) el comportament humà és producte de la cultura i de la llibertat, (2) la història és producte del comportament humà i (3) el ciutadà és el subjecte de la llibertat. No cal dir que, si no pensés que aquestes tres ficcions són particularment perniciosos per a la nostra situació col·lectiva, no m'hauria molestat a criticar-les.

PRIMERA FICCIO: EL COMPORTAMENT HUMÀ ÉS PRODUCTE DE LA CULTURA I DE LA LLIBERTAT

Negar l'existència d'estructures innates en l'ésser humà, o almenys minimitzar-ne la importància, és gairebé un dogma de fe

en molts àmbits del pensament polític contemporani, des de l'anarquisme fins al liberalisme, passant per totes les formes de socialisme i social-democràcia. Contra totes les evidències científiques, l'*homo sapiens* es presenta així com una curiosa excepció enmig del regne animal, una espècie determinada exclusivament per la seva lliure voluntat i per les influències de la cultura (o en altres termes, de la societat). Qualsevol suggerència que els instints o la genètica puguin influir també en el comportament humà, com passa en les altres espècies, és rebutjada amb una vehemència gairebé fanàtica per molts intel·lectuals i militants. L'ésser humà, diuen, es "construeix socialment" i no està subjecte a factors hereditaris, almenys no en un grau suficient per condicionar-ne el comportament. Si aquesta negació de la natura humana és tan prevalent encara avui dia, en contra del que diu la ciència i el sentit comú, és perquè moltes persones necessiten continuar creient que els comportaments humans moralment rebutjables, com els homicidis, les violacions o la tortura, poden ser eradicats definitivament, ja sigui a nivell individual, per un esforç de la voluntat o per l'efecte de l'educació, o a nivell col·lectiu, amb una transformació social o cultural profunda. Res, però, no pot ser més fals.

La creença moderna en la perfectibilitat humana va molt lligada, com explica Steven Pinker, al sorgiment i expansió de la doctrina empirista de la *tabula rasa*. D'acord amb aquesta concepció, amb la qual John Locke pretenia donar un fonament epistemològic al liberalisme, els humans neixen sense cap idea innata i només adquireixen els seus coneixements i capacitats a través de l'experiència, que inscriu els seus caràcters en la ment humana com en un paper en blanc. La idea d'una ment lliure de qualsevol condicionant interior servia al mateix temps per contrarestar dos poderosos corrents de pensament. En primer lloc, la doctrina cristiana del pecat original, que atribuïa a l'ésser humà una perversitat congènita que només podia ser redimida per una intervenció divina. D'altra banda, la creixent influència del mecanicisme de Thomas Hobbes i d'altres filòsofs, que veien l'ésser humà com un artefacte més i esperaven explicar-ne el funcionament en termes exclusivament físics. Fins i tot avui dia, la negació de les estructures mentals innates respon en part a la necessitat de mantenir aquestes dues tendències, el fatalisme sobrenatural i el reduccionisme científic, a ratlla. Però si la ficció d'una ment indefinidament mal·leable ha esdevingut un dels dogmes centrals de la cultura moderna no ha estat tant per motius filosòfics com polítics.

El desenvolupament de les ciències biològiques durant el segle XIX va anar acompanyat per una barroera instrumentalització de les noves descobertes amb uns fins polítics que avui dia trobem, i amb raó, execrables. Així, Herbert Spencer, fent una lectura parcial i interessada de les teories de Darwin, va propugnar la doctrina del “darwinisme social”, que traslladava la “supervivència dels més aptes” (*survival of the fittest*) al terreny de la societat i justificava les desigualtats en nom d'una suposada superioritat biològica dels individus dominants. Paral·lelament, van anar desenvolupant-se tota mena de teories racials que pretenien demostrar la superioritat biològica de certs grups humans, bàsicament els europeus del nord, respecte als altres. Aquestes interpretacions esbiaixades i polititzades de la biologia van tenir conseqüències nefastes per a milions de persones, amb la implementació cada vegada més sistemàtica de programes de discriminació activa, d'eugenèsia i, eventualment, d'extermini. En aquest context, no deixa de ser comprensible que molts intel·lectuals i científics compromesos s'esforcessin a desbancar aquest determinisme biològic, encara que per això haguessin d'anar fins a l'altre extrem i defensar un determinisme cultural o social. Segons l'historiador Carl Degler, “la ideologia o la creença filosòfica que el món podia ser més lliure i més just va motivar en gran part el pas de la biologia a la cultura”. I afegeix: “L'impuls principal va venir de la voluntat d'establir un ordre social on les forces innates i immutables de la biologia no intervinguessin per res en l'explicació del comportament dels grups socials” (viii). D'aquesta manera, el desenvolupament de la psicologia conductista (John Watson), de la sociologia (Émile Durkheim) i de l'antropologia cultural (Franz Boas) va anar conformant un nou paradigma en l'estudi dels éssers humans. Aquest “model estàndard de les ciències socials”, concebut en oposició directa al model biològic, es fonamenta en el “constructivisme social”, segons el qual (1) el comportament humà pot explicar-se exclusivament per la influència de l'entorn, (2) les diferències entre els humans són d'ordre cultural i (3) els fenòmens socials tenen explicacions estrictament socials. Com va declarar Durkheim, “la causa determinant d'un fet social ha de cercar-se entre els fets socials precedents i no en els estats de consciència individuals” (202).

Un dels postulats fonamentals del constructivisme social era la negació de la influència d'estructures innates en el comportament humà. Els éssers humans, a diferència d'altres animals, subjectes a la mecànica dels instints, apareixen descrits en termes de la seva

mal-leabilitat cultural o social. "Hem de concloure", afirmava amb suficiència l'antropòloga Margaret Mead, "que la natura humana és increïblement mal-leable, en tant que respon de manera acurada i contrastada a les condicions culturals" (280). Aquesta imatge entronca directament el model estàndard de les ciències socials amb la ideologia sorgida durant el Renaixement i que ha rebut el nom d'humanisme. Al "Discurs sobre la dignitat de l'home" de Pico della Mirandola, el Creador s'adreça al primer home amb aquestes paraules: "No t'he donat, Adam, un lloc concret, ni un aspecte propi, ni una atribució peculiar, a fi que assoleixis i posseeixis, segons el teu judici i la teva voluntat, el lloc, l'aspecte i l'atribució que tu mateix hagis escollit" (4). Els humanistes del Renaixement van posar l'individu al centre de la creació com a resposta a la ideologia teocèntrica que encara dominava l'època. Des d'aleshores, però, el pensament humanista s'ha escindit entre aquells que posen l'èmfasi en l'autonomia de l'individu (liberalisme, anarquisme) i aquells altres que insisteixen en l'autonomia de la cultura o de la societat (socialisme, social-democràcia). Malgrat les evidents diferències entre una i l'altra postura, totes dues acostumen a fonamentar-se en la idea que la natura humana no està condicionada de cap manera per factors inamovibles o innats, un dogma que continua animant l'humanisme fins als nostres dies, en contra de totes les evidències científiques.

Han estat sobretot els avenços recents en els camps de la sociobiologia, la psicologia evolutiva, la psicologia cognitiva, la genètica i la neurociència els que més han contribuït a posar en qüestió el paradigma del constructivisme social. Sens dubte, hi ha moltes conclusions d'aquests camps que són discutibles i que continuen generant polèmiques i discussions. És ben sabut que les ciències naturals es deixen encetar fàcilment pels seus avenços i tenen tendència a legislar de manera prematura sobre debats, com el que enfronta l'holisme i l'individualisme metodològic en les ciències socials, respecte als quals no estan ni més ni menys preparades que qualsevol altre observador. Deixant de banda, però, les suggerències més agosarades dels científics, cal reconèixer que les investigacions més recents sobre el comportament, la genètica i el cervell humans han acabat de desmuntar els dos refugis de l'humanisme modern: l'autonomia del subjecte humà i el determinisme social.

Una de les conclusions que sembla fermament assentada és que la ment humana no és la substància unitària i immaterial que Descartes havia imaginat, sinó un aparell físic molt complex, format

per diferents mòduls que sovint entren en contradicció i que generen la il·lusió de la subjectivitat de la mateixa manera que generen la il·lusió del camp visual unitari. Aquest aparell, bàsicament el cervell, és compartit per tots els humans, que no neixen al món com una *tabula rasa* indefinidament mal·leable per la cultura i la societat, sinó fortament condicionats per estructures mentals innates. Aquestes estructures no són arbitràries, sinó el resultat d'un llarg procés d'adaptació a l'entorn a través dels mecanismes de la selecció natural. És l'evolució la que entronca l'ésser humà amb els processos biològics i desmenteix la idea d'una discontinuïtat fonamental entre els humans i els altres éssers vius.

Davant d'aquesta descripció de la natura humana, hi ha sempre el risc de caure de l'altra banda i defensar algun tipus de determinisme genètic. Aquest risc és sovint esgrimit pels polemistes quan volen advertir dels perills de "biologitzar" el comportament humà. Però negar les evidències i rebutjar que hi ha un component biològic prou important en aquest comportament, com passa amb totes les espècies animals, només condueix a l'obscurantisme i al dogmatisme. El fet és que la majoria de científics que treballen a partir de la teoria de l'evolució no pretenen introduir cap mena de determinisme biològic, sinó aportar una visió més equilibrada i ajustada a la realitat dels factors que condicionen el comportament dels humans i dels altres animals. És evident que una explicació d'aquest comportament no pot negar la importància dels factors socials o culturals, així com de les decisions individuals. De la mateixa manera, tampoc no hauria d'ignorar la importància dels factors innats o genètics.

A més del mite de la consciència unitària (l'ànima, l'esperit o la "substància pensant" cartesiana, tant se val), un altre mite vinculat estretament amb el constructivisme social és el del "bon salvatge". "No hi ha cap perversitat original al cor de l'home", va afirmar Rousseau, "No s'hi pot trobar ni un sol vici que no es pugui dir com i quan va penetrar-hi" (1966:111). Aquesta idea, inspirada en part per la descoberta de grups humans aliens a la civilització europea, ha tingut molt de ressò al llarg dels darrers segles, amb un important sector de l'antropologia del segle XX decidit a donar-hi arguments a favor i molts intel·lectuals disposats a deixar-se entabanar amb retrats idíl·lics de tribus pacífiques, harmonioses i respectuoses amb el seu entorn. Per desgràcia, els treballs de l'etnologia més recent, amb mitjans i actituds menys complaents, han desmuntat moltes d'aquestes narracions, deixant prou clar que l'agressivitat, la violència masclista o l'explotació dels recursos

naturals no són fenòmens vinculats a una determinada societat o cultura, sinó pautes de comportament innates de l'espècie humana. Això no vol dir, però, que s'hagi de reemplaçar el mite del "bon salvatge" pel drama teològic del pecat original o per la imatge d'un estat de natura caracteritzat per la violència i la destrucció indiscriminades, tal com fan per exemple algunes interpretacions superficials del pensament de Hobbes. Les mateixes investigacions etnològiques mostren pel contrari que moltes de les pautes de comportament que s'ajusten al nostre sentit moral, com la cooperació, la resolució de conflictes, l'altruisme o la preservació del medi natural, són també innates en els humans; i no només en la nostra espècie, sinó en general en tots els animals socials.

De fet, el que ve a demostrar l'etnologia més recent, i també l'etologia, és que la cultura no es troba en oposició a la biologia, sinó que l'una i l'altra formen part del mateix continuïum. "La cultura és natural per a l'home", com diu Mary Midgley, "en el sentit que és tan necessària per a la seva forma de vida com ho és la satisfacció dels seus impulsos particulars" (215). L'admirable flexibilitat i adaptabilitat de la cultura humana no és la demostració que l'*homo sapiens* hagi creuat una suposada barrera entre la naturalesa i la societat, penetrant en una existència desvinculada de les forces naturals, sinó que la selecció natural l'ha portat a desenvolupar un instrument extraordinàriament eficaç per fer front als reptes de l'entorn i permetre'n la supervivència com a espècie. La socialització, l'aprenentatge i tots els mecanismes que els sociòlegs tendeixen a reificar des de Durkheim no actuen pas sobre una matèria amorfa i indiferenciada, sinó sobre disposicions innates, estructures físiques i cognitives que han anat evolucionant juntament amb la cultura i que no es poden entendre sense ella. Natura i cultura només se separen en els nostres conceptes, sense que siguem capaços, però, d'establir amb claredat on acaba l'una i on comença l'altra. Un ésser humà sense cultura no és res i la cultura sense una natura humana no és més que una abstracció dels filòsofs.

Malgrat la limitada validesa dels seus postulats, el "constructivisme social" continua sent encara el model dominant en les humanitats i en les ciències socials. En la mesura que moltes "realitats" humanes són, almenys en part, construccions socials, aquesta preeminència pot estar d'alguna manera justificada. Massa sovint, però, es passa de la hipòtesi que algunes realitats són construccions socials al dogma que tota la realitat està construïda socialment. En aquest context, qualsevol insinuació que pugui

limitar d'alguna manera la llibertat humana, ja sigui a nivell de l'individu o de la societat, topa encara avui dia amb una ferotge resistència intel·lectual i política. Animats per un esperit de creuada, els defensors de la mal·leabilitat social de l'ésser humà reaccionen sovint contra els "heretges" amb la vehemència pròpia de les religions organitzades. La por d'aquests sectors progressistes, reverberada des d'un altre punt de vista pels conservadors, és que l'acceptació d'una natura humana condicionada pel procés evolutiu pugui acabar minant les nocions de responsabilitat individual i col·lectiva que sostenen l'edifici de l'ètica o de la moral, a més de posar pals a les rodes del progrés humà. El valor democràtic de la igualtat, per exemple, semblaria amenaçat per l'acceptació de diferències innates, fins al punt que molts temen un retorn al racisme o al darwinisme social. Però la noció d'igualtat i les polítiques que se'n deriven no han estat mai fonamentades sobre la base d'una suposada identitat entre els individus i els grups humans, sinó sobre el reconeixement d'una mateixa dignitat per a tothom, independentment del color de la pell, del sexe o del nivell d'intel·ligència. La negació d'aquestes diferències no contribueix en res a una política integradora i igualitària, de la mateixa manera que negar la tendència innata a la violència sexual dels mascles no contribueix en res a protegir eficaçment les femelles de l'espècie. El problema de fons és la confusió dels fets amb els valors i una certa incapacitat col·lectiva a desenvolupar els segons a partir dels primers, en comptes de doblegar els primers fins a fer-los encaixar amb els segons. El resultat d'aquest exercici, propi d'un Procust, és una cultura política fonamentada en narracions encoratjadores i reconfortants, però no gaire més realistes que els contes infantils.

Un exemple prou il·lustratiu d'aquesta tendència el trobem en l'experiment que Philip Zimbardo va portar a terme a Stanford l'any 1971, on va recrear una presó fins als últims detalls, amb la intenció d'investigar els efectes que una situació d'estrès podia tenir sobre les disposicions psicològiques dels subjectes. Els voluntaris eren estudiants universitaris, als quals va assignar rols de guardià o de presoner completament a l'atzar. Al cap d'una setmana, Zimbardo va veure's obligat a aturar l'experiment perquè els uns i els altres havien assumit amb tanta convicció el seu paper que la salut física i mental dels presoners, sotmesos a tota mena d'abusos i humiliacions per part dels guardians, estava seriosament en risc. S'ha discutit molt d'aquest experiment i de les seves implicacions, però la interpretació que l'investigador en fa està clarament marcada, entre altres coses, per la ideologia del constructivisme social.

“Aquest experiment”, escriu, “ha esdevingut una poderosa il·lustració de l'impacte potencialment tòxic dels sistemes dolents i de les situacions dolentes per fer que persones bones mostrin comportaments patològics aliens a la seva natura” (195). Aquesta manera de presentar el problema, les “persones bones” que acaben cometent “actes dolents”, a més de denotar un dualisme gairebé místic, dóna per fet, sense cap mena d'evidència, que els estudiants tenien una natura “bona” o “innocent” abans de començar l'experiment. És molt possible que no haguessin tingut l'ocasió o la necessitat de cometre cap acte immoral fins que Zimbardo els va investir amb l'autoritat de guardià, però això no vol dir que no tinguessin una predisposició a actuar com ho van fer, de la mateixa manera que cap de nosaltres no pot assegurar que no acabés fent el mateix si es trobés en la mateixa situació. Contra les conclusions de l'experimentador, el fet que els estudiants fossin distribuïts a l'atzar vindria a demostrar per tant que la capacitat per cometre actes sàdics o perversos no és només un producte de la situació, sinó que existeix també una disposició prèvia a la crueltat que compartim, en graus diversos, tots els éssers humans.

Ningú no posa en dubte, en definitiva, que la situació cultural i social condiona de manera important el comportament dels individus. Com tampoc no es pot negar que l'ésser humà, com qualsevol altra espècie, i segurament més que altres espècies amb un desenvolupament neuronal menor, gaudeix d'una certa llibertat individual i col·lectiva. Hi ha, per tant, molts camps oberts per a la reforma social i tots els esforços en aquesta direcció són lloables i necessaris. Però ni l'autonomia de l'individu ni l'autonomia de la cultura poden eixamplar-se a costa d'una negació de les disposicions heretades de la natura humana, menys encara servir per justificar projectes d'enginyeria social dirigits a crear el “nou home”. Igual que totes les espècies, l'*homo sapiens* està subjecte en una mesura variable, però sens dubte important, als condicionants de la seva composició biològica, a les seves estructures mentals innates i als seus gens, productes d'un determinat procés evolutiu. El grau en què les motivacions innates, socials i subjectives conflueixen en la formació del comportament, així com les interrelacions complexes entre els diferents factors i la sempre menystinguda influència dels incidents fortuïts en la trajectòria vital, és un camp obert de debat entre científics i filòsofs. El que no podem continuar acceptant són les ficcions autocomplaents que defensen la irreductible autonomia del subjecte o propugnen alguna forma de determinisme social, fonamentant-se en un rebuig

TESI SEGONA

dogmàtic de la natura humana. Per més benintencionades que siguin, aquesta mena de ficcions, com les que sostenien antany el geocentrisme o la gran cadena de l'ésser, només serviran per continuar engendrant monstres. Com diu un proverbi francès: "féu fora la natura per la porta, tornarà per la finestra".

SEGONA FICCIÓ: LA HISTÒRIA ÉS PRODUCTE DEL COMPORTAMENT HUMÀ

Amb la història ha passat una mica el mateix que amb la natura humana. Concepcions que van sorgir en un cert moment en resposta als discursos teocèntrics dominants han anat prenent vida pròpia, sostingudes per la ideologia que convertia l'home en la mesura de totes les coses. Una vegada hem aconseguit prescindir de la "hipòtesi Déu", aquestes concepcions humanistes ja havien adquirit la categoria de dogmes i s'envoltaven d'una protecció comparable a la de les esglésies més ben organitzades. Si l'enemic a abatre amb la negació de la natura humana era el pecat original, la concepció moderna de la història s'erigeix en resposta a un altre dogma cristià, el de la providència.

La idea, elaborada per Sant Agustí, que la història està sotmesa a una tutela divina, fins i tot a una intervenció directa de Déu, havia d'acabar resultant escandalosa per a una època que havia descobert l'existència de lleis naturals immutables i confiava en la capacitat de la raó humana, no només per treure'n un profit intel·lectual, sinó per utilitzar-les en benefici del millorament col·lectiu. Tal com explica John Bury, a partir del segle XVII la idea d'un progrés indefinit de la humanitat va desplaçar la fe en la divina providència. Aquesta "doctrina del progrés", però, es va concebre des del començament com una secularització de l'escatologia cristiana tradicional, reemplaçant la felicitat supraterranal després de la història per una felicitat terrenal al final de la història. "La irreligió del progrés", com diu Karl Löwith, "és encara una mena de religió, derivada de la fe cristiana en una meta futura, tot i substituir l'*eschaton* definit i transcendent per un d'indefinit i immanent" (114). Van ser sobretot els il·lustrats, com Voltaire o Condorcet, els qui van elaborar de manera més precisa una teoria que posava la felicitat i la perfecció a l'abast dels homes d'aquest món. Per assolir aquest paradís terrenal, només havien d'abandonar els seus prejudicis i deixar-se guiar per les facultats racionals, amb la confiança que la història era un producte de les accions humanes

i no de les decisions divines. No cal dir que la doctrina de la *tabula rasa* va contribuir decisivament a consolidar la fe en el progrés humà, servint com a justificació per a tota mena de reformes educatives i socials. La idea que aquest progrés és en realitat indissociable del mateix procés històric no assoleix, però, una formulació definitiva fins que Hegel no desenvolupa la seva filosofia de la història, una mena de providència de la raó universal on tots els esdeveniments històrics queden explicats (i legitimats) per principis a priori. Tot el segle XIX està marcat, de fet, per l'empremta dels diferents profetes del progrés, des de Comte fins a Marx, que estructuren la doctrina de la perfectibilitat humana sobre la base de lleis sociològiques immanents a la història. La voluntat dels homes apareix així com la causa immediata dels esdeveniments històrics, però el resultat final no és l'esperat per cada individu, sinó la síntesi que el sociòleg ja havia previst a la seva teoria. Deixant de banda alguns heretges (Husserl, Adorno, Benjamin), els pensadors del segle XX, tant de dretes (Hayek, Schumpeter, etc.) com d'esquerres (Habermas, Negri, etc.), han continuat defensant els principis fonamentals de la doctrina, encara que hagin renunciat al rígid determinisme dels seus predecessors. El projecte liberal predica encara la utopia del progrés indefinit de la societat a càrrec d'un subjecte individual (l'*homo economicus*, l'emprenedor, el ciutadà lliure), mentre que el projecte socialdemòcrata o marxista continua predicant la utopia del progrés immanent de la societat a càrrec d'un subjecte col·lectiu (el poble, la ciutadania, la multitud). En ambdós casos, la història és un producte de l'acció humana i l'única direcció possible és cap a endavant i cap amunt.

Fins aquí, molt breument, la història d'una doctrina, la del progrés, que només té uns pocs segles de vida i que tanmateix ha esdevingut prevalent en els temps moderns, impulsada pels canvis tecnològics, els descobriments científics i la ràpida transformació de les societats occidentals. Durant l'Antiguitat i l'Edat Mitjana, fins i tot allà on es podien reconèixer certs progressos respecte a algunes condicions del passat, no hi havia cap motiu, ni empíric ni teòric, per creure que aquests canvis formaven part d'un moviment històric sistemàtic o que aquest moviment continuaria en el futur de manera indefinida. Independentment, però, del que pensessin al respecte els nostres avantpassats, ¿no hi ha prou elements objectius avui dia, des dels registres paleontològics fins a les experiències més recents d'innovació tecnològica, per concloure que el progrés és un fenomen ben real? No tenen pas raó els portaveus de la

doctrina quan continuen repetint, a l'esquerra i a la dreta, el tema que ja va enarborar Francis Bacon als inicis de la revolució científica, que el progrés del coneixement i de la tecnologia permetrien doblegar les forces de la natura i conduirien a un increment de la felicitat humana? O hauríem de fer cas, pel contrari, d'aquells altres profetes que anuncien apocalipsis i catàstrofes innombrables si continuem pel camí d'aquest mateix progrés? Hi ha arguments objectius que sostinguin l'optimisme progressista o es tracta, com asseguren els més pessimistes, d'un mite sense fonament?

“La idea del progrés humà”, segons la definició clàssica de Bury, “és una teoria que implica una síntesi del passat i una profecia del futur. Es basa en una interpretació de la història que veu els humans avançant lentament – *pedetentim progredientes* – en una direcció definitiva i desitjable, i infereix que aquest progrés continuarà indefinidament” (5). Però ¿qui pot predir el futur? En base a quins criteris? És la síntesi del passat una bona guia per al futur? I quina síntesi és la bona? Com discernir a priori entre una profecia encertada i una profecia equivocada? Ja es pot veure que la teoria del progrés, com qualsevol altra forma d'historicisme, com la mateixa doctrina de la providència, ens està demanant que donem per bones les seves inferències, sense donar-nos però cap possibilitat de validar les hipòtesis o posar a prova les prediccions. Com diu Karl Popper, “no pot haver-hi cap teoria científica del desenvolupament històric que serveixi de base per a la predicció històrica” (x). La qüestió del progrés no és una qüestió de fets, sinó de fe.

Si mirem cap al passat, trobarem línies de progrés i línies de retrocés. En general, el progrés dels uns acostuma a ser el retrocés dels altres. Dit d'una altra manera, el progrés sembla ser un joc de suma zero, on el que guanyen alguns ho perden uns altres. Això no és sempre tan evident, perquè molt sovint els perdedors no són humans, ni tan sols animals, i queden per tant fora de les nostres equacions. Els avenços agrícoles, per exemple, han permès alimentar els més de set bilions de persones que habiten avui dia al planeta, però això no s'hauria pogut aconseguir sense la conversió de grans extensions d'hàbitat no humà en terres productives per als humans. En aquest cas, els perdedors han estat els milers d'espècies animals i vegetals que s'han extingit o que han vist restringit el seu espai vital en benefici de la nostra espècie. Almenys aquí semblaria possible afirmar que hi ha hagut un progrés inequívoc de la humanitat. Però molt sovint els efectes del progrés humà sobre

altres components del seu ecosistema acaben perjudicant també els mateixos humans, com per exemple quan la desforestació contribueix a l'erosió del sòl o al canvi climàtic. Des d'aquest punt de vista, més que congratular-nos per haver assolit una població de set milions d'humans, hauríem potser d'amoïnar-nos sobre les conseqüències que la sobrepoblació podria tenir sobre aquests mateixos humans en un futur no gaire llunyà. I no cal oblidar que hi ha límits reals a la quantitat d'altres no humans que poden ser sacrificats en nom del progrés. Quantes selves tropicals podem transformar en plantacions d'oli de palma? Tantes com n'hi hagi ara mateix, ni una menys ni una més. Una vegada s'acabin els boscos primaris ja no podrem fer-ne de nous, ja que són el resultat d'una evolució de centenars de milers d'anys, una dimensió temporal que supera fins i tot la nostra tecnologia. I si algú ho dubta, només cal que visiti l'Illa de Pasqua.

En general, però, la doctrina del progrés és una idea antropocèntrica i no acostuma a comptabilitzar els costos externs (les "externalitats", com diuen els economistes), menys encara a prendre en consideració les expectatives i les preferències dels agents no humans. Però encara que restringim l'abast moral de la doctrina, resulta difícil de defensar sobre la base dels fets. Perquè hi hagi progrés, aquest ha de tenir una finalitat o destinació. És justament per aquesta raó, perquè el mecanisme de la selecció natural no actua d'acord amb principis teleològics, que l'evolució darwiniana no és pas progressiva. La doctrina del progrés humà, pel contrari, ha de postular necessàriament l'existència d'una finalitat, per més que en difereixi indefinidament la consecució. Quin sentit tindria, si no, afirmar que ens estem movent en la direcció desitjable? Però és impossible saber amb cap mena de certesa si la humanitat es mou cap a un objectiu determinat, com la felicitat de tots els éssers humans, o se n'allunya. Els creients només recullen aquells arguments de la història que reforcen la seva profecia (progrés material, millora de les expectatives de vida, igualtat dels sexes), mentre que els descreguts només fan que acumular contra-arguments (genocidis, degradació natural, desigualtats materials). El futur, mentrestant, continua tan mut com sempre. El progrés tecnològic, per exemple, ¿ens porta cap a una cornucòpia universal, on tots els problemes humans quedaran resolts gràcies als robots, les fonts netes i il·limitades d'energia i els aliments sintetitzats als laboratoris? O pel contrari, ens està portant cap a un malson de guerres cada vegada més devastadores, mars i rius contaminats i un planeta inhabitable per a l'espècie humana?

Ningú no ho sap. I el que és més important: ningú no ho pot saber. Optar per una o altra descripció és una qüestió de fe.

Sempre es pot argumentar, és clar, que la destinació final no és tan important com el camí en si mateix. Però fins i tot així ningú no pot assegurar que aquest camí continuï sent transitable per molt de temps, encara que ens hagi permès arribar fins aquí. Potser els arbres ens barraran el pas després d'aquell revolt o ens trobarem de cop, igual que els lèmurs, davant d'un penya-segat. En els darrers segles, les ciències i les tecnologies humanes han avançat a un ritme cada vegada més accelerat, fins al punt que avui dia les revolucions tecnològiques són fenòmens gairebé intra-generacionals. Això reforça la nostra fe en el progrés i ens fa pensar que el futur serà com el present però encara més accelerat. És la típica il·lusió dels contemporanis. Els homes de l'Edat Mitjana, que no percebien canvis en la seva forma de vida, ja que aquests s'anaven infiltrant al llarg de generacions, creien que el futur seria com el present i que res no canviaria substancialment (deixant de banda la segona vinguda de Jesucrist, és clar). Els moderns, immersos en canvis constants, projecten també el seu present cap al futur i conclouen que aquest portarà noves revolucions tecnològiques, nous descobriments científics, i així sense límit. Però tant els uns com els altres fan aquestes prediccions en base a la seva experiència del passat i del present, no pas en virtut d'una suposada capacitat d'anticipar el futur de manera racional. Si els homes de l'Edat Mitjana estaven equivocats, hi ha moltes possibilitats que els de l'Edat Moderna també ho estiguin.

No hi ha cap garantia, per exemple, que el coneixement humà no tingui límits objectius i insuperables. Com és ben sabut, l'avenç en el coneixement ha estat un dels factors que més han contribuït a crear la il·lusió moderna del progrés. I és cert que la ciència, d'ençà de la revolució científica dels segles XVI i XVII, ha fet progressos gairebé ininterromputs, plantejant nous problemes i obrint nous camps de recerca amb cada nova descoberta. Però qui pot assegurar-nos que aquest procés és realment il·limitat? Moltes ciències estan ja topant amb els seus límits, o com a mínim els comencen a fregar. La física, per exemple, ja fa un cert temps que treballa amb partícules i nocions que només poden ser contrastades de manera indirecta i amb un grau cada vegada més alt d'incertesa. Malgrat l'optimisme de molts científics, no hi ha cap seguretat que els humans tinguem la capacitat intel·lectual per desenvolupar indefinidament i de manera validable conceptes que s'allunyen tant de la nostra experiència que només poden ser manipulats

matemàticament. "Si creus que entens la teoria quàntica", va dir una vegada Richard Feynman, "és que no entens la teoria quàntica". De la mateixa manera, tampoc no podem estar segurs que els nostres instruments no tinguin límits tecnològics més enllà dels quals sigui impossible construir-los o fer-los servir. I encara que gaudíssim d'una capacitat i d'un instrumental il·limitats, ens trobem i continuarem trobant-nos amb barreres que són simplement insuperables: ¿què hi havia abans del Big Bang?, ¿què hi ha més enllà del nostre univers?

També el progrés tecnològic té probablement els seus límits, encara que ara mateix, submergits en plena revolució de la informació, aquests siguin difícils d'imaginar. No cal oblidar, en qualsevol cas, que la tecnologia, gràcies a la qual els éssers humans han aconseguit adaptar-se amb èxit al seu entorn, fins al punt que ja pràcticament el controlen, està subjecte a tota mena de perills i efectes secundaris indesitjables. De les destrals de pedra fins a les bombes atòmiques, el progrés és (tecnològicament) indubtable. Però aquest mateix progrés ens ha posat, de retruc, sota l'amenaça d'un extermini definitiu de l'espècie humana. Són aquestes "trampes del progrés", com les anomena Ronald Wright, les que fan pensar a més d'un que tot plegat potser no hagi valgut tant la pena.

I què podem dir del progrés moral o social de l'ésser humà, d'allò que s'acostuma a resumir una mica tendenciosament com a "civilització"? Aquí, si som mínimament honestos, haurem de concloure que els arguments progressistes són encara més especiosos. Discernir si l'ésser humà s'ha civilitzat moralment al mateix temps que construïa ciutats, telers mecànics i naus espacials és un debat marcat massa sovint pels prejudicis i els interessos de l'observador. Quan Gandhi va desembarcar al Regne Unit l'any 1936, uns periodistes li van demanar què pensava de la civilització occidental. "Seria una bona idea", va respondre.

Sembla clar que la qüestió del progrés, si és real o si és fictici, no es pot resoldre amb arguments racionals. Tot el contrari que la idea, sovint associada a la doctrina del progrés, que "la història", com diu Marx, "la fan els homes" (103). Si amb això un vol dir que l'espècie humana protagonitza la història humana, com si fos el càsting d'una pel·lícula, la frase no és més que una tautologia sense cap mena d'interès. El problema ve quan pretenem establir vincles directes de causalitat entre les accions dels homes i l'esdevenir històric, com ha fet gairebé sempre la historiografia moderna. "Per als historiadors narratius", advertia Fernand Braudel, "la vida dels

homes està dominada per accidents dramàtics, per les accions d'aquells éssers excepcionals que sorgeixen ocasionalment i que sovint són mestres del seu destí i encara més del nostre" (11). Malgrat els esforços de l'escola dels *Annales* i d'altres per treure a la llum els corrents profunds de la història, aquest paradigma "narratiu" continua dominant encara la historiografia i els discursos polítics contemporanis, segurament perquè és la manera com l'espècie humana tendeix a organitzar i donar sentit als esdeveniments successius, assumint de manera natural que qualsevol acció implica necessàriament un actor. Però això no vol dir, és clar, que els processos històrics es desenvolupin realment d'acord amb aquest model interpretatiu.

A un cert nivell d'anàlisi, no hi ha dubte que molts esdeveniments de la història estan causats per les accions de persones, ja siguin reis o simples pagesos. Al mateix temps, però, hi ha molts altres que no tenen una causa humana, encara que hi hagi éssers humans involucrats. No es pot negar, per exemple, l'existència de processos de llarg abast que depenen de factors geològics, geogràfics, climàtics o ecològics, fins i tot astronòmics, que defugen gairebé del tot la previsió i el control humà. També es produeixen força sovint esdeveniments que no tenen una causa determinada o que poden tenir múltiples causes, però que no obeeixen a cap necessitat aparent, com l'impacte d'un meteorit que extermina milions d'espècies o la sobtada mort d'un rei abans de la batalla. Diem d'aquests fets que són fortuïts. Però és evident que, en un altre nivell d'anàlisi, no hi ha res de fortuït, sinó que tots els esdeveniments estan entrelligats per xarxes de causalitat tan complexes que caldria ser un déu per arribar a descabdellar-les una per una. "Algunes coses", va escriure Epicur a Meneceu, "succeeixen per necessitat, unes altres per atzar i unes altres per la nostra causa" (Laertius, 659). Potser no puguem anar gaire més lluny que això.

Un dels exemples que millor il·lustra el fet que la història humana no és un simple producte del comportament humà el trobem als inicis de tota aquesta història. Ja fa molt de temps, potser des que hi ha registres històrics, que la invenció de l'agricultura és vista, i amb raó, com el factor fonamental que va conduir les petites comunitats de caçadors i recol·lectors cap a la civilització en sentit tècnic, és a dir, cap al sedentarisme, l'acumulació d'excedents, el creixement exponencial de la població, la concentració del poder, la divisió del treball i tots els béns i els mals que han caracteritzat els darrers 12.000 anys d'història humana. Totes les cultures han

elaborat narracions per explicar aquesta extraordinària transició, ja sigui atribuint-la als déus o a l'enginy dels homes o a totes dues causes alhora. La nostra mentalitat moderna tendeix, naturalment, a elaborar narracions on la capacitat d'innovació de l'espècie, la seva cultura i intel·ligència, li haurien permès inventar-se l'agricultura i abandonar, en un típic moviment progressiu, el seu estadi anterior com a rapinyaire, caçador i picapedrer. Hi ha una part de raó en aquesta explicació, però com totes les veritats a mitges s'apropa massa a una ficció autocomplaent com per acceptar-la sense crítica. En realitat, tal com mostren els estudis del registre atmosfèric emmagatzemat al gel dels pols, el factor decisiu que va permetre que els éssers humans desenvolupessin l'agricultura i deixessin de viure com ho havien fet durant els 200.000 anys anteriors va ser un canvi del clima terrestre. Els últims 12.000 anys han estat des d'un punt de vista climatològic els millors d'ençà que l'*homo sapiens* camina sobre la Terra, un "estiuet", com diuen alguns, que ha permès entre altres coses que l'agricultura esdevingués una activitat viable. Els humans, en definitiva, no hauríem pogut desenvolupar abans l'agricultura, per molt brillants que haguessin estat les nostres invencions. Això, però, té una contrapartida més fosca. Si el clima planetari tornés a canviar, sota la pressió del nostre desenvolupament industrial, per exemple, la civilització humana, depenent encara de la productivitat agrícola, s'esfondraria com un castell de sorra atrapat en la ressaca del progrés.

Pensar que els humans podem guiar la història segons la nostra voluntat és una ficció perillosa, una forma de *hubris* encara massa prevalent en les concepcions polítiques contemporànies. Això no vol dir, però, que els humans no tinguem res a dir, en tant que individus o en tant que grup, en el curs de la història. Les interrelacions són múltiples i complexes. El marge d'actuació és de vegades més gran o més petit, però sempre hi ha un marge d'actuació. La història no és pas la tempesta que arrossega l'àngel de Benjamin, "apilant ruïna damunt ruïna als seus peus" (697). Aquesta imatge només pot servir d'excusa al fatalisme o al messianisme. En realitat, l'esdevenir històric s'assembla més als erràtics processos de la naturalesa que a les narracions, encoratjadores o derrotistes, amb què els humans intentem copsar-ne el sentit. És important, doncs, que mantinguem una actitud agnòstica respecte al progrés i humil respecte a la causalitat històrica. Reconèixer la capacitat d'invenció i creació humanes, però també les conseqüències incontrolables i sovint perniciosos

d'aquesta creativitat. Admetre les nostres possibilitats, però també els nostres límits. En un món tan complex i imprevisible com el nostre, la fe moderna en una solució tecnològica o social a tots els problemes és una aposta massa arriscada.

TERCERA FICCIO: EL CIUTADÀ ÉS EL SUBJECTE DE LA LLIBERTAT

La figura del ciutadà, pilar mestre de tots els discursos i les construccions jurídiques que sostenen els sistemes democràtics contemporanis, ha estat sempre, no pas una realitat, sinó un ideal. Si acceptem que és inevitable una certa discontinuïtat entre les idees i els fets, entre les paraules i les coses, el caràcter fictici del ciutadà no semblaria un problema excessivament greu. La ciutadania, com el dret, la justícia o la mateixa democràcia, vindrien a ser mots d'ordre, ideals col·lectius que no poden realitzar-se mai en la pràctica però que ens guien cap a un món millor i ens protegeixen de caure en els abismes del sempre redubtat estat de natura. Aquesta funció de salvaguarda de la civilització ja ens hauria de posar en guàrdia i convidar-nos a agusar les nostres facultats crítiques, més encara quan veiem que l'única resposta dels polítics davant l'actual crisi de legitimitat del sistema és reforçar encara més aquesta ficció i esperar que els ciutadans, ben educats en els valors de la ciutadania, tornin a entrar dòcilment al redós de la democràcia representativa. La història ens mostra, però, que les ficcions polítiques, sobretot quan s'allunyen tant de la realitat que esdevenen pures abstraccions formals, mai no han sostingut per molt de temps cap edifici.

L'ideal de la ciutadania, com sap qualsevol ciutadà d'Occident, té el seu origen a la Grècia clàssica, i molt particularment a l'Atenes dels segles IV i V a. C. L'anàlisi que en van fer dos dels seus contemporanis més il·lustres, Plató i Aristòtil, ha marcat de manera decisiva tot el desenvolupament polític occidental, des de la república romana fins al modern estat-nació, fins al punt que encara avui dia la paraula "ciutadà" extreu la seva legitimitat i la seva eficàcia de les altes esperances que hi van dipositar els grecs. D'acord amb aquest ideal, els ciutadans són membres d'una comunitat, la *polis*, que ells mateixos governen. És cert que els grecs restringien l'estatut de ciutadà (*polites*) a una minoria de la població, deixant-ne fora dones, nens, esclaus, estrangers i sovint també els pobres. Moltes d'aquestes exclusions s'han anat corregint

amb el temps, ja sigui pels canvis en la mentalitat o en les condicions materials, mentre que algunes altres, com l'exclusió dels estrangers i dels nens, continuen encara en vigor. No és tant, però, el sistema polític concret dels grecs el que ha inspirat les generacions posteriors, sinó la idea d'un govern de la comunitat on tots els membres de ple dret tinguin la capacitat de ser alhora governats i governadors. Possiblement sigui Aristòtil qui millor n'hagi recollit l'essència i hagi contribuït a perpetuar-la fins als nostres dies.

Aristòtil parteix de la idea que "l'ésser humà és per natura un animal polític" (*zoon politikon*, *Pol.* 1253a) o un animal social, com en diríem avui dia, una criatura que necessita viure en comunitat amb altres éssers humans per poder assolir les seves potencialitats naturals. La *polis* és només una de les possibles organitzacions socials, però també és la més perfecta, perquè permet que els éssers humans "convisquin en una comunitat (*koinonia*) on la finalitat sigui una vida completa i auto-suficient" (1280b). Però com s'aconsegueix, segons Aristòtil, que aquesta existència en comú beneficiï tothom i no només uns quants? "Aquesta mena de coses", diu, "són conseqüència de l'amistat (*filia*), ja que l'elecció deliberada de viure junts constitueix l'amistat" (1280b). Aquest concepte de *filia* és crucial per entendre el sentit que Aristòtil dona a la *politeia*, que no és una simple adscripció legal o administrativa, ni tan sols un contracte celebrat inicialment per fixar les regles de joc i protegir-se els uns dels altres, sinó una relació constant de reciprocitat entre els membres de la comunitat. La *polis*, diu, "és una comunitat de [persones] lliures" (*koinonia ton eleutheron*, 1279a). No es tracta, però, d'una llibertat formal o passiva, la llibertat de fer allò que un vol sense que ningú li ho impedeixi. La llibertat dels membres de la *polis* rau, pel contrari, en la seva capacitat per participar activament en les decisions col·lectives de la comunitat. "El que importa", com diu J. G. A. Pocock, "és la llibertat per prendre part en les decisions públiques, no el contingut de les decisions preses" (37). És la participació activa en la vida política de la comunitat, "la capacitat per governar i ser governat" (*to dinasthai arkhein kai arkhesthai*, 1277a), el que constitueix la virtut pròpia del *polites*, independentment de la virtut moral que tinguin els seus actes o els actes de la comunitat.

Si el ciutadà grec (*polites*) ha servit tradicionalment per definir l'ideal, la realitat de la història política i constitucional d'Occident ha estat marcada sobretot per la influència d'un altre ciutadà ben diferent: el *civis* romà. El desenvolupament de la noció de

ciutadania romana, com explica per exemple Peter Riesenbergs, és un procés progressiu i estretament vinculat a l'expansió territorial i militar de Roma. Cap a finals del període republicà, malgrat les resistències de nostàlgics i il·lustrats, la ciutadania era ja un instrument de primer ordre en la gran política d'aliances i conquestes amb què el patriciat romà anava sotmetent els diferents pobles i ciutats del món. En aquest context, les nocions d'amistat (*filia*) o de capacitat (*dinamis*) amb què Aristòtil descrivia el ciutadà de la *polis* no podien ser més que ideals sense cap efecte pràctic. A mesura que Roma s'expandia, els vincles de reciprocitat amb els altres ciutadans eren cada vegada més febles i la participació política, que el *civis* republicà encara havia pogut exercir indirectament a través dels comicis, va acabar deixant pas a la crua realitat del poder imperial. D'aquesta manera, el ciutadà ja no és més que un subjecte de drets i deures, sense cap vincle efectiu amb els altres ciutadans i sense cap capacitat per participar en el govern de la comunitat. La mateixa noció de comunitat quedava exclosa de la *civitas* romana, com prova el fet que molts d'aquests nous ciutadans, sobretot a les riques ciutats d'Àsia, mantinguessin una doble vinculació, en tant que *polites* de la seva *polis* i *cives* de Roma. Cap grec no hauria vist una contradicció: l'una era una implicació política mentre que l'altra no era més que una subjecció legal, mitjançant la qual el ciutadà adquiria algunes obligacions (impostos) i alguns drets (garanties jurídiques). "Un ciutadà", com diu Pocock, "va acabar significant algú lliure per actuar segons la llei, lliure per demanar i esperar la protecció de la llei" (40). Eventualment, els propagandistes de Roma van intentar donar alguna legitimitat que no fos purament administrativa a la ciutadania, fent servir sobretot la noció estoica del cosmopolitisme. "L'univers és una ciutat (*polis*)", va deixar dit Epictet, "Tu ets ciutadà de l'univers" (Riesenbergs, 81). No sembla, però, que aquestes proclames universalistes tinguessin gaire ressò fora de les minories més romanitzades, si més no fins que el cristianisme se'n va emparar per als seus propis fins.

Al llarg de tota la història occidental, aquest dualisme de la noció de ciutadà, alhora un estatus legal i un estatus polític, ha donat lloc a un equilibri sempre precari. Molt sovint, com a les ciutats medievals, la concepció romana del *civis* ha servit per articular la societat en l'àmbit de la cooperació econòmica i de les relacions de propietat (burguesia), mentre que la noció grega de *polites*, quan era tinguda en compte, tenia una funció purament ideològica, com a aspiració ideal o motiu propagandístic. En general,

però, la legitimació del civisme medieval es fonamentava sobretot en l'elaboració feudal de conceptes romans amb un fort contingut jurídic, com la fidelitat o el patriotisme, que exaltava el servei i l'amor a la "ciutat del pare" (*patria*). Al mateix temps, la noció de sobirania lligava l'exercici del poder polític (la capacitat de governar) a l'estructura jeràrquica de la societat. "Un ciutadà", va escriure el jurista Jean Bodin, "és algú que gaudeix de la llibertat comuna i de la protecció de l'autoritat" (Riesenberg 220). D'acord amb aquest esquema, formalitzat durant el Renaixement, el rei ocupava l'àpex de la piràmide social i exercia el seu poder per dret diví, o en tant que hereu directe d'Adam, segons la curiosa doctrina amb què alguns van intentar apuntalar un edifici que ja mostrava evidents signes de ruïna.

De la revolta contra la monarquia absoluta va néixer el liberalisme modern, que tanmateix no va renunciar mai al concepte implícit de la sobirania, en tant que la prioritat no era trasbalsar els mecanismes del poder, sinó arraconar totes aquelles formes obsoletes que encara obstaculitzaven el ple desenvolupament de l'activitat econòmica privada. Els teòrics liberals, secularitzant alguns aspectes de la doctrina del dret natural, van deixar ben clar des del principi que "la raó principal per la qual els homes s'uneixen per formar societats polítiques i accepten ser governats", com diu Locke, "és la preservació de la seva propietat" (155). L'estat sorgeix així com a resultat d'un contracte explícit o implícit entre individus naturalment lliures que accepten cedir part de la seva llibertat a canvi de seguretat. En aquest context, la participació activa del ciutadà en les decisions polítiques és només un element accessori de la ciutadania, útil fins a un cert punt per assegurar la legitimitat i l'estabilitat de la constitució, però no tant com perquè aquesta hagi de fonamentar-se en formes de democràcia que podrien interferir en l'activitat privada de l'*homo economicus* o posar en risc la seva propietat. Són justament aquestes les prevencions que van guiar els pares de la constitució nord-americana a l'hora d'establir un sistema polític que combinava elements democràtics (les eleccions, l'equilibri de poders) amb altres elements aristocràtics o oligàrquics (la representació, la legislatura bicameral, la restricció del sufragi). El ciutadà quedava així clarament definit en la línia del *civis* romà, com un simple subjecte de drets i deures (llibertats negatives), malgrat la retòrica republicana i el limitat poder de participació en la formació de les decisions polítiques que li atorgava la constitució (llibertats positives). Com va declarar anys més tard el Tribunal Suprem dels

Estats Units, la ciutadania és “el dret de tenir drets” (*Trop vs. Dulles*, 1958).

Al mateix temps que els règims liberals s'anaven desenvolupant sobre la base legalista i passiva del *civis*, l'ideal de la participació activa que representava el *polites* grec va continuar exercint una atracció gairebé fatal per a l'estabilitat que tant desitjava la burgesia. “El poble anglès”, va escriure Rousseau, “es pensa que és lliure, però va molt errat; només ho és durant l'elecció dels membres del parlament: tan aviat com els ha escollit, esdevé esclau, no és res” (2001:119). Però aquest ideal d'una ciutadania participativa era, en el fons, incompatible amb la dimensió dels grans estats europeus, com sabia perfectament Rousseau, que s'inspirava en el model de Ginebra i d'altres cantons suïssos. “Tenint en compte la millor constitució d'un estat”, va escriure, “hi ha límits a l'extensió que aquest pot tenir, a fi que no sigui ni massa gran per poder ser governat, ni massa petit per poder mantenir-se per si mateix” (2001:60). Aquesta dimensió òptima de l'estat es fonamentava, com en el cas d'Aristòtil, en les relacions de reciprocitat entre els membres de la comunitat i en l'autosuficiència econòmica. Fins i tot algú tan imbuït de platonisme com Rousseau hauria negat que un gran estat com França pogués desenvolupar mai una constitució com la que ell propugnava. I tanmateix els seus ideals, barrejats amb les doctrines que proclamaven la mal-leabilitat i el progrés indefinit de l'home, van contribuir decisivament als successius intents de traslladar l'ideal a la realitat, des de la revolució de 1789 fins a la de 1917, amb els resultats que tothom coneix prou bé. Malgrat tot, seria un error concloure, com fan alguns, que l'ideal de la comunitat de persones lliures, tal com el va definir Aristòtil, és simplement irrealitzable i que ens hem de conformar amb mecanismes restringits de participació política i amb una ciutadania reduïda al règim legal dels drets i els deures. El fracàs d'aquest ideal en les societats modernes no es deu tant a una impossibilitat absoluta com a l'absurd intent de portar-lo a la pràctica en unes condicions polítiques (estat-nació) i sota uns postulats ideològics (*tabula rasa, pedetemtim progredientes*) que converteixen les nocions aristotèliques, altrament prou assenyades, en quimeres perilloses.

Haurem d'acceptar que la ciutadania liberal és la millor solució de compromís, encara que sigui perquè sembla l'única capaç d'articular unes societats modernes cada vegada més extenses, més complexes i més plurals? Una mica simplificat, aquest seria l'argument que serveix avui dia per continuar justificant, malgrat

les seves limitacions i disfuncions, el model vigent d'una ciutadania passiva governada per unes elits organitzades en partits polítics competitius. Deixant de banda la feblesa dels seus postulats teòrics, seria potser una raó prou vàlida des d'un punt de vista purament pragmàtic, si no fos perquè el "mite de la ciutadania", com l'anomena Michael Ignatieff, s'ha allunyat tant de la realitat que ja ni tan sols serveix per garantir la legitimitat i l'estabilitat de la democràcia representativa. Si el ciutadà liberal ha esdevingut gairebé una quimera, no és pas degut a la pressió de l'ideal, sinó a la mateixa dinàmica del liberalisme. Certament, com ja va argumentar T. H. Marshall, les democràcies occidentals han anat ampliant progressivament el règim de drets dels ciutadans (drets civils, drets polítics, drets socials). No ho han fet per simple altruisme, és clar, sinó sovint sota les pressions internes (revoltes socials) o externes (guerres), o mogudes per la necessitat d'administrar més eficientment la població i donar resposta a les transformacions de l'estructura productiva derivades de la innovació tecnològica i la globalització econòmica. Aquest procés demostra la flexibilitat i la capacitat d'adaptació del sistema, però només un optimista inveterat podria veure-ho com un "avenç democràtic". La realitat és que cap d'aquests canvis ha servit per augmentar la capacitat política del ciutadà occidental, només per ampliar l'àmbit dels seus drets legals. Fins i tot l'extensió del sufragi a grups abans marginats no ha modificat en substància el règim de participació del ciutadà en la vida política; i molt sovint ha servit, més aviat, per restringir-ne encara més l'eficàcia. "Històricament", com reconeix John Rawls, "un dels principals defectes del govern constitucional ha estat la manca de mesures per assegurar el just valor de la llibertat política. Els passos correctius necessaris no s'han pres; de fet, sembla que mai no han estat contemplats seriosament" (198). És aquest immobilisme de la democràcia representativa, o del "govern dels polítics" com l'anomena Joseph Schumpeter (285), el que explica, més que cap altra cosa, per què l'extensió dels drets socials, malgrat haver contribuït per la via de la renda disponible al creixement general de l'economia, ha tingut un efecte tan modest en la reducció de les desigualtats reals. És evident, tanmateix, que la restricció de la participació democràtica no ha estat una simple maniobra dels poderosos per perpetuar-se en el poder i mantenir els seus privilegis, sinó que hi ha bones raons de fons que la justifiquen. La incessant expansió de l'economia mundial durant els últims segles ha portat a la creació de comunitats polítiques cada vegada més extenses, primer l'estat-

nació i ara les grans confederacions d'estats com la Unió Europea, que responen a la necessitat d'assolir una certa dimensió del mercat, una certa eficiència de la producció i una certa capacitat militar per preservar-les o ampliar-les. Enmig d'aquest procés d'expansió, les aspiracions democràtiques del ciutadà occidental queden inevitablement frustrades. Tot i haver adquirit nous drets, continua sent un *civis*, no un *polites*. I tanmateix, el propi sistema polític necessita mantenir l'ideal de la participació democràtica del ciutadà com a font de legitimitat, en un procés que tendeix naturalment a la dissonància cognitiva. Com ja va passar a Roma, l'abisme creixent entre la realitat de l'estatus legal i la ficció de l'estatus polític s'intenta superar mitjançant la propaganda, que converteix la capacitat política del ciutadà en el motiu central de tota la retòrica al mateix temps que els ciutadans de carn i ossos queden restringits cada vegada més al simple exercici del civisme.

Un dels símptomes més evidents d'aquesta malaltia del sistema és el fenomen que els politòlegs anomenen "desafecció de la política" i que vinculen amb el creixent índex d'abstenció en les votacions de gairebé totes les democràcies occidentals avançades, amb el descens general d'afiliació als partits i amb la creixent desconfiança envers els polítics que reflecteixen totes les enquestes. No es tracta, però, tal com mostren els estudis empírics més solvents (Dalton o Norris, per exemple), d'una desafecció de la política, menys encara dels principis de la democràcia, sinó d'una desafecció de les normes, els procediments i les institucions d'un règim de democràcia representativa que exalta retòricament la capacitat dels ciutadans al mateix temps que en redueix dràsticament el potencial real. Un dels indicis més clars de la greu crisi dels actuals règims democràtics és la cada vegada més marcada divisió entre la ciutadania i els polítics, independentment de la valoració individual i relativa que se'n faci de cada polític en concret. Tot i l'interès dels partits a menystenir o negar aquest problema, la realitat és que l'actual sistema de representació, configurat més aviat com un mecanisme de contenció, amb els partits polítics com a administradors de la voluntat popular, ha tendit naturalment a fer del ciutadà un consumidor i del polític un productor. El polític produeix discursos que el ciutadà consumeix, no pas anant a comprar una vegada a la setmana, sinó anant a votar una vegada cada quatre anys. En aquest sentit, el marge de poder que té el ciutadà en una democràcia contemporània és comparable al que té el comprador de iogurts: pot escollir la marca, però poca cosa més.

La comparació entre el ciutadà i el consumidor, àmpliament utilitzada per la teoria política contemporània i pels mateixos partits polítics a l'hora de dissenyar les seves estratègies de màrqueting, no és pas casual. El ciutadà és, en efecte, l'equivalent en l'àmbit polític del consumidor en l'àmbit econòmic. En el context d'una societat i d'una economia globalitzades, tots dos han esdevingut figures abstractes, descarnades i desterritorialitzades, homes sense atributs que tenen la seva única essència en un estatut jurídic o virtual que els fa perfectament intercanviables i els sotmet amb facilitat al règim de l'estadística. La segmentació a posteriori d'aquesta població indiferenciada de votants o de consumidors, amb l'atribució de preferències i característiques particulars, només serveix per facilitar-ne l'administració i garantir una adequació òptima entre l'oferta i la demanda, ja sigui de productes o de discursos. La participació activa del ciutadà o del consumidor en aquesta estructura fortament tecnificada és vista com innecessària, fins i tot contraproduent, ja que introdueix distorsions en el procés de distribució de béns físics o socials i redueix la productivitat global del sistema. Gràcies als mecanismes del mercat, el ciutadà o el consumidor pot veure les seves preferències satisfetes, però sempre dins uns límits estrictament marcats per les exigències performatives de la reproducció social. I tanmateix, perquè tot l'engranatge funcioni, cal que ciutadans i consumidors tinguin la il·lusió que són ells els qui prenen les decisions i marquen el rumb de la societat, efecte ideològic que la publicitat s'encarrega de produir admirablement.

Pel que fa als ciutadans, la distància entre la realitat i la ficció que domina l'ordre del discurs no deixa per tant d'augmentar. La crida dels polítics a la participació ciutadana és, en el millor dels casos, una invitació a l'activisme local o sectorial, quan no es tracta directament d'una concessió retòrica al mite de la ciutadania que legitima ideològicament els sistemes democràtics. En la pràctica, el ciutadà de l'estat-nació, sobretot dels grans estats, en tant que membre d'una comunitat, és un subjecte de drets i deures segons les lleis d'aquesta comunitat, però la seva capacitat per intervenir en el procés polític de formació d'aquestes lleis (la capacitat de governar) és extremadament limitada i està supeditada a institucions intermediàries, com els partits, que en comptes de canalitzar la participació l'administren i la gestionen, sovint sota la pressió d'interessos particulars. Aquest dèficit de participació, malgrat els arguments de vegades irrisoris dels politòlegs, és sens dubte la causa principal de la desafecció política de la ciutadania.

El sistema polític institucional, articulat per les estructures dels partits i pels mitjans de comunicació en base a uns principis elitistes i tecnocràtics rarament confessats, ja no espera gairebé res de la participació del ciutadà, excepte quan s'apropen les eleccions i necessita "captar-ne" el vot. Però si el sistema polític no espera gairebé res del ciutadà, qui pot estranyar-se que el ciutadà ja no esperi gairebé res del sistema polític?

Com hem vist, la doble articulació de la ciutadania, en tant que realitat (*civis*) i ficció (*polites*), ha esdevingut en certa manera la clau de volta de la gran catedral de la democràcia contemporània. El projecte liberal, de manera conscient o inconscient, avança decididament per la via del reforçament de l'estatus legal dels ciutadans, al temps que restringeix la seva capacitat política real i n'exalta retòricament les virtuts cíviques, fins que arribi el moment que la ficció democràtica esdevingui del tot innecessària per al ple desenvolupament de les relacions mercantils. Mentrestant, els crítics republicans, emmirallats encara en l'ideal perdut i en els seus altres mites, són incapaços de presentar una alternativa que sigui mínimament creïble, sobretot quan s'aferren a la carcassa de l'estat-nació o s'entretenen amb visions quimèriques de la ciutadania universal. Si el que volen dir amb això és una ciutadania de drets i deures, una subjecció jurídica sense cap potencialitat política real, estan dient el mateix que els liberals. I si el que prometen és una ciutadania cosmopolita efectiva, una comunitat mundial o supranacional on els individus tinguin la capacitat de governar i ser governats, aleshores no són més que venedors de fum.

Quina és la solució a aquest problema? Fa de mal dir, perquè els vents bufen ben fort i les nostres possibilitats són, com sempre, limitades. Però em sembla que hauríem de fer tot el possible per consolidar el sistema de drets individuals i universals sense haver de sacrificar per això l'aspiració de viure, com deia Aristòtil, en "una comunitat de persones lliures". No es tracta d'idealitzar la *polis* grega, molt menys de projectar una utopia on regnarà indefinidament la pau i l'harmonia, sinó d'afirmar amb claredat que no pensem renunciar als ideals de la *politeia*, a la participació activa en el context d'una comunitat basada en la reciprocitat, encara que haguem de desenvolupar noves formes, fins i tot més riques, de portar-la a la pràctica. Si no ho fem nosaltres, el ciutadà de demà, destituït completament d'amistat (*filia*) i de capacitat (*dinamis*), ja no serà més que una ficció jurídica o una figura retòrica.

TESI 3

LA INDIGNACIÓ NOMÉS SERÀ PRODUCTIVA SI ÉS TRASPLANTADA DE LES FICCIONS A LES CONDICIONS NATURALS

Si és cert, com sostinc, que la indignació tendeix a fonamentar els seus discursos i les seves propostes en les tres ficcions que acabo d'examinar (mite de la mal·leabilitat, mite del progrés, mite de la ciutadania), l'esterilitat del projecte polític propugnat des d'aquest moviment, pel que fa almenys als corrents principals, és ben manifesta. Això no vol dir, però, que s'hagin de rebutjar o ignorar les seves idees, menys encara la contundent crítica a les institucions o la capacitat de mobilització social que ha aportat al debat actual. La indignació és una resposta justa i pertinent a les greus disfuncions del sistema econòmic, polític i social imperant avui dia, tal com s'han posat de manifest especialment arran de la darrera crisi financera. Però la indignació, plantada a l'erm dels mites republicans, només generarà somnis fugissers, utopies complaents i al final, com sempre, la frustració i el desencís dels grans fracassos.

És necessari, per tant, replantar aquest plançó en un terreny més fèrtil, de manera que pugui treure fulla i doni els fruits que tothom ansia, abundants i esponerosos. On trobar, però, aquesta font de fecunditat renovada si no és en la mateixa naturalesa? Són les condicions naturals les que ens han de permetre replantejar la comunitat política, donant a les nostres esperances de canvi i de justícia uns fonaments fermes, un entorn profitós i una disposició durable. La *polis*, com ja sabia Aristòtil, només pot consolidar-se sobre la base del *bios*, de la vida i de les condicions naturals que la fan possible. Sense tenir en compte les possibilitats i els límits reals del *zoon politikon*, de l'animal social que és l'*homo sapiens*, qualsevol moviment de canvi està condemnat a errar pels camins boirosos de la utopia o a caure en la pura mistificació i en la violència. El *bios politikos*, la "vida política" segons l'ètica

d'Aristòtil, no és només la participació activa en el govern de la comunitat dels éssers humans, l'aspiració a una vida lliure, justa i digna, sinó també el reconeixement que aquesta activitat, la política, està condicionada per tot allò que els humans compartim amb els altres éssers vius.

Quan parlem de fonamentar la política en la vida, però, cal tenir molta cura, perquè de seguida ens trobem envoltats de paranys més o menys perillosos. És important, sobretot, tenir sempre ben present que una cosa és el *bios*, la vida, i una altra cosa és la biologia, el conjunt de discursos humans que intenten donar compte de la vida. El nostre accés al *bios* es limita a la nostra participació, en tant que animals, en tots els seus corrents, remolins i grumolls innumbrables, una experiència viscuda a cada instant, però mai del tot verbalitzada. Els discursos humans, ja siguin científics o de qualsevol altra mena, són com a molt aproximacions a aquesta realitat de la vida, temptatives per interpretar uns fenòmens dels quals formem part però que amb prou feines som capaços d'entendre. Qualsevol apreciació dels fonaments biològics de la política depèn d'aquestes interpretacions i és per tant una interpretació en segon grau. El fet que en el passat s'abusés de la biologia per justificar tota mena de doctrines, des del capitalisme fins al nazisme, ens ha de posar immediatament en guàrdia davant de qualsevol pretensió d'explicar la política a partir de la vida. Per més que fem servir les fonts més solvents i els estudis més actualitzats de les ciències biològiques, tot el que diguem al respecte ha de ser necessàriament provisional i envoltat d'un gran interrogant.

Tampoc no s'ha de confondre aquest intent d'identificar els condicionants naturals de la política amb una reivindicació de la natura com a font directa de dret. La doctrina del dret natural, com ja va advertir Hume, tendeix a derivar els deures (allò que ha de ser) dels fets (allò que és). Però la llei, per més condicionada que estigui per la natura, és el resultat de convencions que no han de regir-se necessàriament pels dictats d'aquesta. Des d'un punt de vista pragmàtic, tanmateix, cal tenir ben present que els projectes polítics que ignoren o contravenen les tendències naturals de l'ésser humà acostumen a ser de poca durada i a generar més problemes que beneficis col·lectius. Sense acceptar el valor normatiu de la natura, és important entendre quins són aquests condicionants, a fi de poder desenvolupar de manera conscient els mecanismes polítics més eficaços i segurs.

Amb aquesta premissa correm el risc, és clar, de caure en l'àmbit de la biopolítica i acabar propugnant, tal com denunciava Michel

Foucault, la gestió o administració dels trets biològics de l'espècie humana amb l'objectiu de portar a terme una determinada estratègia política. Cal no oblidar, però, que qualsevol acció política, tant si és disciplinària com emancipadora, emana ja del *bios*, de l'existència orgànica dels individus i dels grups, fins i tot quan aquests no n'exploten el coneixement per reforçar les tecnologies o els dispositius del poder. Ens agradi o no, en siguem o no conscients, la política forma ja part de la vida. Negar-se a interrogar els trets biològics de la nostra espècie per por que se'n faci una utilització abusiva o restrictiva només condueix a l'obscurantisme i a la defensa sectària de dogmes com el constructivisme social. És important insistir, tanmateix, en el fet que una investigació d'aquest tipus ha de basar-se forçosament en els discursos biològics, no pas en la vida mateixa, i és per això mateix que no pot ser mai del tot concloent. Però l'alternativa de renunciar a interrogar la realitat per concentrar-se en una arqueologia obsessiva del discurs, més que obrir l'espai de la política, no fa més que tancar-nos encara més dins el cercle fatal de l'humanisme.

Aquesta tercera tesi intenta desenvolupar, ni que sigui en esbós, els fonaments bàsics d'una concepció del *bios politikos* que anomenaré "ecopolítica", no només per evitar la confusió amb el terme de Foucault, sinó també perquè són els elements més amplis de l'*oikos*, de l'hàbitat, els que donen cos a les meves formulacions. Així, en oposició a les tres ficcions rebutjades a la tesi anterior, exposaré les tres condicions naturals referides a (1) l'hàbit (comportament), (2) l'habitació (història) i (3) l'habitant (ciudadà). Es tracta, en definitiva, de presentar els elements d'una ecologia del comportament (que vindria a reemplaçar l'antropologia), una ecologia humana (filosofia de la història) i una ecologia política (filosofia política) que tinguin en compte els nostres coneixements actuals sobre l'espècie humana i les interrelacions de les diferents formes de vida que conviuen al planeta. Paraules majors, sens dubte, sobretot per a unes propostes que només poden gratar la superfície del que caldria emprendre. Però el meu objectiu aquí no és analitzar aquestes condicions naturals en profunditat, sinó simplement articular-ne els punts essencials que permetin, a continuació, desenvolupar una nova definició ecopolítica de la nació.

TESIS GENERALS

PRIMERA CONDICIÓN: L'HÀBIT HUMÀ ESTÀ CONDICIONAT PER LA NATURA I PER LA CULTURA

Com totes les espècies que conviuen actualment al planeta, de les més petites a les més grans, l'animal humà és el resultat d'un complex procés evolutiu que ha anat multiplicant i diversificant les configuracions genètiques dels individus i les poblacions per tal d'adaptar-los a l'entorn. En tots els organismes el mecanisme bàsic d'adaptació és la selecció natural de les variants genètiques que tenen més èxit reproductiu, ja sigui perquè incrementen la capacitat de supervivència o la productivitat sexual dels individus. Aquests mecanismes de l'evolució darwiniana, si més no en les seves línies generals, estan avui dia més que contrastats amb tota mena d'evidències. Existeixen, però, certs tipus d'organismes, com algunes aus i alguns mamífers socials, sobretot els grans simis, que han evolucionat cap a formes d'interacció amb el medi i entre els individus del grup que semblen defugir els mecanismes purament biològics. Si aquestes formes d'interacció responen o no al concepte de cultura o si la cultura és un tret exclusivament humà són qüestions que encara discuteixen agrament antropòlegs, etòlegs, ecòlegs i altres científics socials. Deixant de banda aquests debats, marcats massa sovint pel prejudici antropocèntric, el que sembla indubtable és que almenys un d'aquests grans simis, l'*homo sapiens*, ha desenvolupat al llarg del seu procés evolutiu la capacitat per manipular, emmagatzemar i distribuir informació a través de mecanismes d'interacció social.

"La cultura", tal com la defineixen Peter Richerson i Robert Boyd, "és informació capaç d'afectar el comportament dels individus que aquests adquireixen d'altres membres de l'espècie mitjançant l'ensenyament, la imitació i altres formes de transmissió social" (5). En aquest sentit, la cultura no és fonamentalment diferent de la biologia, sinó que és el resultat de processos biològics que han configurat una determinada capacitat mental per processar aquesta informació i utilitzar-la per a la supervivència o l'èxit reproductiu dels individus de l'espècie. La cultura és una adaptació biològica dels humans, de la mateixa manera que l'ecolocalització és una adaptació biològica dels rats-penats. A diferència d'altres adaptacions, però, la cultura té conseqüències inesperades sobre el procés evolutiu, ja que interactua d'una manera continuada i efectiva amb la selecció natural de les variants genètiques. Els humans aprenen dels altres humans, innoven sobre allò que han après i transmeten les innovacions als seus descendents. Aquest procés

d'acumulació cultural permet que la nostra espècie, a diferència de moltes altres, sigui capaç d'adaptar-se ràpidament a l'entorn, fins i tot de modificar-lo per a la seva conveniència. Així, gràcies a la flexibilitat i l'eficàcia dels mecanismes d'acumulació cultural, l'*homo sapiens* ha pogut expandir-se arreu del planeta i ha arribat a desenvolupar formes d'habitació extraordinàriament complexes, tot i que no sempre del tot favorables als seus propis interessos. Més endavant parlaré amb una mica més de deteniment sobre aquests processos d'habitació. Aquí m'interessa destacar sobretot el fet que el comportament humà no és simplement el resultat de l'evolució genètica, sinó que està també condicionat per l'evolució cultural.

La millor manera d'entendre aquesta confluència de la natura (transmissió genètica d'informació) i la cultura (transmissió social d'informació) en el comportament és mitjançant el concepte d'hàbit. En un assaig sobre "les tècniques del cos", Marcel Mauss va constatar que accions tan evidentment físiques com el caminar, el menjar o la cursa no eren només mecanismes biològics o psicològics, sinó que estaven condicionats també per factors culturals o socials. La composició indestruïble d'aquests dos elements, l'innat i l'adquirit, formaven allò que Mauss va anomenar l'*habitus*. "Aquests hàbits", va escriure, "no varien simplement amb els individus i les seves imitacions, sinó que ho fan sobretot amb les societats, les educacions, els costums i les modes, els prestigis" (369). La noció de l'*habitus* va ser recollida i ampliada per Pierre Bourdieu, que la va convertir en una peça clau de la seva teoria sociològica. Segons Bourdieu, la pràctica (o el comportament) és el resultat de la interacció de l'*habitus* de l'individu o del grup amb el camp o estructura social rellevant. En aquest sentit, l'*habitus* seria "una manera de ser, un estat habitual (especialment del cos) i, en particular, una predisposició, tendència, propensió o inclinació" (1977:214). En tant que element constitutiu del comportament, l'*habitus* és doncs anterior a les representacions, els valors o les idees que conformen els aspectes més visibles de la cultura d'una societat. Al mateix temps, però, la formació de l'*habitus* està condicionada per aquesta cultura, que s'entrellaça de manera indestruïble i sovint subterrània amb les disposicions innates. "L'*habitus*", com explica el mateix Bourdieu, "és allò que un ha adquirit, però que s'ha incorporat de manera durable al cos en forma de disposicions permanents. El terme, per tant, ens recorda constantment que fa referència a quelcom d'històric, lligat a la història individual, i que pertany a una forma de pensament genètic" (1993:86). La interpretació contemporània de la teoria de

Bourdieu, emparada sovint en els postulats del constructivisme social, tendeix a prescindir d'aquest component "genètic" de l'*habitus*. Res no ens impedeix, però, donar al concepte un valor més ajustat a les motivacions efectives del comportament, prescindint també d'una vinculació exclusiva amb les accions estrictament corporals. Sense allunyar-nos gaire del sentit comú, podríem definir l'hàbit com la manera de ser habitual d'un individu o d'un grup en virtut de la confluència de tendències adquirides genèticament i socialment. Caldria precisar molt més aquesta definició, però de moment ens permet recollir de manera prou intuïtiva la idea que existeixen unes disposicions profundes i permanents dels individus i dels grups, ja siguin humans o no humans, que no són exactament el comportament, però que el constitueixen en la interacció amb l'entorn natural o social, sense que calgui invocar nocions metafísiques com el caràcter, l'essència, l'esperit o l'ànima. Aquests hàbits, d'altra banda, no són simplement el resultat de la socialització unilateral dels individus, com pretén el constructivisme social, sinó que sorgeixen a partir de les interaccions múltiples i complexes entre els individus i el grup social. Com deia Bourdieu, la formació de l'hàbit és "la dialèctica de la internalització de l'externalitat i de l'externalització de la internalitat" (1977:72).

Una vegada definit l'hàbit, cal donar compte de la seva variabilitat. No hem d'anar gaire lluny per constatar que (1) els grups humans tenen hàbits diferents i hàbits comuns i (2) en un determinat grup humà hi ha hàbits que tots els individus comparteixen i hàbits que són peculiars dels diferents individus o subgrups. Una anàlisi de la variabilitat intergrup i intragrupal, encara que sigui superficial, ens hauria de permetre copsar la relativa importància dels diferents condicionants de l'hàbit. Ja fa temps que els científics socials debaten sobre el valor explicatiu dels factors genètics, els factors culturals i els factors de l'entorn en la formació del comportament humà. Confrontats a l'evident varietat de les societats humanes, molts antropòlegs tendeixen a explicar el comportament com un producte de la cultura (el constructivisme social és un cas extrem d'aquesta tendència). En canvi, els psicòlegs i els biòlegs, avesats a l'estudi de poblacions transculturals a partir de models teòrics i estadístics, tendeixen a donar molta més importància a la genètica o als factors innats, fins al punt de negar en ocasions que la cultura tingui cap mena d'influència en el comportament. Per la seva banda, els sociòlegs i els geògrafs, amatents als processos concrets d'adaptació al medi dels diferents

grups humans, tendeixen a posar l'èmfasi en l'entorn social o natural en tant que factor determinant del comportament. Com passa al vell conte indi de l'elefant i els tres homes cecs, cada especialista descriu un animal diferent, quan en realitat tots tres estan analitzant-lo des de la seva pròpia perspectiva. Si volem reconstruir l'animal sencer, però, no podem limitar-nos a combinar les descripcions parcials, sinó que hem d'entendre amb més precisió com s'originen les diferències i les semblances que el constitueixen.

Cal esbrinar si l'hàbit de les persones varia perquè han rebut herències genètiques diferents, perquè han adquirit coneixements, pautes i valors diferents o perquè han viscut en entorns diferents. Aquest darrer factor, però, el deixaré de banda, almenys fins que analitzi la segona condició natural, ja que no té un efecte directe sobre el comportament, sinó que actua sempre a través de processos d'adaptació biològics o culturals. Si ens fixem estrictament en l'hàbit, hem de reconèixer que està condicionat tant per la natura com per la cultura. Però ¿com explicar que hi hagi tantes diferències d'hàbit entre els grups i a l'interior dels grups humans?

No puc entrar aquí en una discussió a fons sobre aquesta complexa qüestió. Però em sembla important esmentar alguns punts essencials i que han estat ben contrastats amb estudis empírics solvents (Pinker o Richerson i Boyd n'exposen els detalls). En primer lloc, constatem que els factors genètics són gairebé irrelevants per explicar les diferències d'hàbit entre grups humans. En canvi, les diferències entre individus d'un mateix grup responen per igual a factors genètics i a factors culturals o contextuals no compartits. Això és fàcil d'entendre si ens adonem que la variabilitat genètica entre una mostra d'individus humans representativa de diferents cultures és molt petita, malgrat que alguns trets fenotípics superficials (el color dels ulls, la textura dels cabells, la melanina de la pell) ens puguin fer pensar el contrari. Si agafem una mostra d'individus de la mateixa cultura, però, els factors culturals sistemàtics queden anul·lats (perquè tots els individus els comparteixen) i la influència dels factors genètics esdevé prou significativa (50%). Un altre punt important, i força contraintuïtiu, és que els factors culturals no compartits que expliquen part de l'altre 50% de la variabilitat entre persones d'un mateix grup no són de transmissió familiar, sinó que corresponen a l'aprenentatge i a la imitació de models socials propers (amics, professors, actrius de moda o altres). És important remarcar, a fi

d'evitar confusions, que estem parlant dels factors que expliquen les diferències, no pas de les influències absolutes sobre els trets individuals. Des d'un punt de vista estadístic, tal com va exposar Judith Harris, l'educació rebuda a l'àmbit familiar no contribueix pràcticament en res a explicar les diferències d'hàbit entre els individus d'un mateix grup social.

En resum, tots dos factors, genètics i culturals, conformen l'hàbit de la persona. Però les diferències entre l'hàbit d'unes persones i d'unes altres són bàsicament culturals (degudes a la cultura general del grup o a les subcultures que cadascú trobi al llarg de la seva trajectòria individual). Per contra, la variabilitat genètica sistemàtica entre els grups humans és negligible, una conseqüència gens sorprenent del fet que l'*homo sapiens* s'ha adaptat als diferents entorns a través dels mecanismes de l'evolució cultural. Sense aquesta extraordinària capacitat d'acumulació i diversificació cultural, és molt probable que els humans, confrontats a entorns tan diversos, s'haguessin escindit ja fa temps en diverses espècies biològiques. Però sense la cultura, és clar, difícilment s'haurien escampat com ho han fet. Així doncs, les diferències entre les poblacions humanes són bàsicament culturals, mentre que la unitat és genètica. L'àmplia varietat de cultures humanes que estudien els antropòlegs és ben real. Però també ho és la universalitat dels trets humans que comparteixen tots aquests grups en virtut d'una mateixa herència genètica. La llista de quatre-cents "universals humans" compilada per Donald Brown no contradiu en res la rica diversitat exposada per les monografies d'etnòlegs com Boas, Malinowski o Geertz. Senzillament, són dos aspectes del mateix elefant.

Entre aquests "universals humans", hi ha aspectes prou coneguts de la natura humana com l'agressivitat, l'egoisme o la rivalitat intraespecífica. No es tracta, però, d'hàbits exclusivament humans, sinó compartits d'una manera o d'una altra per gairebé totes les espècies d'animals socials i que han de tenir, per tant, alguna funció adaptativa que els hagi fet evolucionar sota la pressió de la selecció natural. No és difícil adonar-se, és clar, que tots aquests comportaments permeten que els individus s'imposin en la lluita per la supervivència i la reproducció, sobretot en contextos socials on els recursos escassos com el territori, la caça, l'estatus o les parelles són objecte d'una intensa competició entre els membres d'un mateix grup i entre els diferents grups de la mateixa espècie. Els individus que aconsegueixin imposar-se en aquesta competició tindran més descendents i en conseqüència els gens

que condicionen els hàbits “egoistes” tendiran a perpetuar-se a costa d'altres més “altruistes”. Potser no calgui recordar que aquests hàbits han servit molt sovint, des de Hobbes fins al darwinisme social, per caracteritzar els éssers humans (*homo homini lupus est*) i justificar la necessitat d'una autoritat forta que els protegeixi els uns dels altres. També Adam Smith, quan va defensar la necessitat de liberalitzar els intercanvis econòmics per deixar que la “mà invisible” del mercat actués en benefici de la societat, ho va fer invocant la tendència natural dels humans a cercar l'interès propi per damunt de l'interès col·lectiu. És evident, però, que aquesta descripció dels éssers humans com a optimitzadors del rendiment individual, encara prevalent en els models econòmics actuals, no reflecteix tota la realitat, sinó que deixa de banda altres aspectes crucials de la natura humana, com els sentiments morals, la tendència a cooperar per assolir objectius comuns i la capacitat per sacrificar-se en benefici dels altres. Aquests hàbits cooperatius formen també part de l'herència genètica de molts animals socials i han de tenir per tant un valor adaptatiu igual de rellevant que els hàbits individualistes. Però els fenòmens com l'altruisme i la cooperació, especialment significatius en el cas dels humans, són força difícils d'explicar en termes estrictament darwinians. Aquesta dificultat ha inspirat en els darrers anys un intens i sovint polèmic esforç d'investigació per part d'etòlegs, psicòlegs i economistes. No ha estat fins fa poc, gràcies a nous models teòrics i a tot un seguit d'experiments psicosocials, que el retrat d'una espècie humana fonamentalment cooperativa ha començat a desplaçar les teories encara dominants de l'*homo economicus*.

Més enllà del sentit comú i de l'observació etnogràfica, les evidències empíriques més interessants sobre els hàbits prosocials dels humans provenen d'alguns experiments que els economistes han portat a terme en els últims temps. Els subjectes d'aquests experiments interactuen anònimament en diferents jocs que els confronten amb els anomenats problemes de l'acció col·lectiva, com el dilema del presoner, la repartició d'un botí, l'intercanvi de regals o la distribució de béns públics. “Als experiments”, segons Samuel Bowles i Herbert Gintis, “observem que les persones sacrifiquen els seus rendiments individuals a fi de cooperar amb els altres, premiar la cooperació dels altres i castigar els polissons (*free-riders*), fins i tot quan no poden esperar guanyar-hi res fent-ho. Anomenem les preferències que motiven aquest comportament reciprocitat forta, on el terme 'fort' pretén distingir aquest conjunt de preferències de

la reciprocitat amoral i interessada que no es produiria en l'absència d'alguna forma de retribució" (20). Malauradament no puc entrar en els detalls d'aquests experiments, però em sembla important destacar-ne algunes de les conclusions més rellevants: (1) la reciprocitat forta sembla ser un hàbit universal dels humans, (2) la reciprocitat no és mai absoluta, sinó que apareix sempre en combinació amb un grau més o menys pronunciat d'egoisme, (3) els individus mostren disposicions més o menys marcades a la cooperació en funció de factors psicològics o culturals difícils de determinar amb precisió, (4) el grau i el mecanisme de la reciprocitat varia considerablement en funció de la cultura i del context institucional dels grups experimentals, (5) la reciprocitat és més gran si els individus tenen la consciència de pertànyer al mateix grup (encara que sigui un grup marcat artificialment), (6) els individus ajusten el seu nivell de reciprocitat en funció de l'actitud que mostren els altres participants i tendeixen a castigar els comportaments no cooperatius (càstig moralitzant), (7) el grau de reciprocitat augmenta significativament si els participants han pogut acordar prèviament les regles i els càstigs que han de regular els comportaments antisocials (amb una mena de contracte social).

A fi de situar aquests resultats en el seu context teòric, és important distingir dues formes de comportament cooperatiu: el mutualisme i l'altruisme. En tots dos casos, els individus que cooperen en alguna activitat comuna tenen beneficis i costos individuals derivats de la cooperació. En el mutualisme, com per exemple les relacions mercantils, el resultat net per a tots els individus participants és potencialment positiu i el comportament pot explicar-se sense gaires dificultats com una forma ampliada d'egoisme. Hi ha molts casos, però, on la cooperació és susceptible d'imposar costos nets en alguns individus, ja siguin costos directes o una disminució de les possibilitats vitals, que tanmateix no els impedeixen cooperar. L'exemple clàssic és l'home que es llança al mar per salvar un estrany que s'està ofegant, posant així en risc la seva pròpia supervivència. Amb altruisme, ens referim exclusivament a aquesta forma de cooperació aparentment desinteressada entre individus. La qüestió que intriga els biòlegs i ha estat objecte d'apassionats debats en els últims temps és si aquesta tendència a l'altruisme ha pogut o no evolucionar sota la pressió de la selecció natural. En un context social determinat, semblaria que els comportaments egoistes ("polissoons") tenen un avantatge evolutiu, ja que poden aprofitar-se de la cooperació sense pagar-ne els costos. A la llarga, aquest fet hauria d'escampar els

“gens asocials” per tota la població fins a eliminar-ne els “gens prosocials”. I tanmateix no és pas això el que observem, sinó una combinació variable de comportaments egoistes i comportaments altruistes. Com explicar-ho?

L'altruisme entre membres d'una mateixa família (altruisme nepotístic) és relativament senzill d'explicar en termes evolutius, si tenim en compte que els parents tenen, en més o menys grau, els mateixos gens. Així, per exemple, el sacrifici d'un individu per afavorir la supervivència o les possibilitats reproductives del seu germà permet que almenys la meitat dels gens que tots dos comparteixen passin a la següent generació. Estem parlant, és clar, de les causes últimes o evolutives del comportament dels individus, no pas de les seves motivacions psicològiques immediates o pròximes. Un cas extrem d'aquest tipus de cooperació és el dels insectes socials, com formigues, abelles o tèrmits, les colònies dels quals són de fet grans famílies amb una estreta vinculació genètica. Sense arribar a aquest grau d'integració, no hi ha dubte que la intensitat del vincle familiar entre els humans i altres mamífers, així com els sentiments que s'hi associen, han pogut evolucionar perquè els gens que els motiven en surten beneficiats amb la cooperació familiar i tendeixen per tant a escampar-se entre les poblacions.

Un altre tipus d'altruisme que pot explicar-se en termes egoistes és l'anomenat altruisme recíproc o reciprocitat feble, que constitueix en realitat una forma complexa i diferida de mutualisme. En el context de grups socials petits i amb interaccions repetides, encara que no hi hagués cap vincle genètic entre els individus, l'altruisme podria haver evolucionat gràcies a la dinàmica de l'intercanvi de favors. Mentre els grups siguin reduïts i els membres es reconeguin l'un a l'altre, un individu que se sacrifiqui per un company pot esperar que aquest, o algun dels altres membres del grup, se sacrificarà per ell en el futur. Alguns models teòrics expliquen l'evolució de totes les tendències altruistes dels humans sobre la base d'aquesta reciprocitat feble, que hauria afavorit el desenvolupament i l'expansió de la cooperació més enllà dels grups familiars en les primeres poblacions d'homínids.

Per si mateix, però, l'altruisme recíproc no permet explicar satisfactòriament el fet que la cooperació entre els humans sigui tan extensa, fins al punt d'abastar grups on les interaccions personals són molt limitades i l'esperança d'una reciprocació de favors esdevé extraordinàriament incerta. Tal com palesen els experiments de laboratori i les observacions etnogràfiques, els humans mostren hàbits prosocials encara que no tinguin cap motiu per esperar-ne

un benefici futur, de vegades fins i tot quan aquests hàbits els ocasionen un cost irreparable. Són aquestes “preferències socials”, com les anomenen Bowles i Gintis, les que sostenen les normes col·lectives que permeten el desenvolupament dels projectes cooperatius de gran abast característics de la sociabilitat humana. Encara no queda clar, però, si aquestes preferències (els “sentiments morals”) han sorgit com a subproducte de l'altruisme nepotístic i de la reciprocitat feble o si són el resultat d'una coevolució genètica i cultural, que hauria afavorit el desenvolupament de la reciprocitat forta entre les bandes humanes del Plistocè. Es tracta sens dubte d'una qüestió important i que continuarà sent objecte d'intensos debats en els propers anys. Per als nostres propòsits, però, n'hi ha prou amb constatar que l'hàbit cooperatiu dels humans no és el resultat de tendències irracionals, sinó que té un important valor adaptatiu en afavorir la supervivència i l'èxit reproductiu dels individus que formen part dels grups on més prevalen aquesta mena d'hàbits. Al llarg de la seva evolució, per tant, els grups humans han tendit naturalment a fomentar i consolidar els hàbits cooperatius, a través de normes i institucions que castiguen els comportaments asocials, afavoreixen el repartiment equitatiu dels beneficis de la cooperació i reforcen la cohesió del grup enfront d'altres grups que competeixen pels mateixos recursos. Aquesta sembla ser una de les raons per les quals els humans han desenvolupat una mentalitat grupal tan marcada, amb una forta tendència a cooperar a l'interior del propi grup i a competir o lluitar contra els grups aliats, sovint de forma particularment violenta.

L'interès individual i l'interès del grup apareixen, així, entrellaçats en un complex sistema social que ha anat evolucionant genèticament i culturalment al llarg de centenars de milers d'anys i que no ha estat mai exempt de tensions i de conflictes. La sociabilitat humana és el resultat d'aquesta confluència d'hàbits, egoistes i altruistes, explotadors i cooperatius, sense que es pugui prescindir dels uns o dels altres. La visió liberal (o més aviat, llibertària) de l'*homo economicus* deslliurat dels lligams de la reciprocitat és tan irreal com les utopies que pretenen extirpar o suprimir l'egoisme dels individus per assolir l'harmonia social. Conscients dels hàbits humans, hauríem de reconèixer que una societat ben organitzada es fonamenta alhora en el respecte de les llibertats individuals i en el reforçament dels vincles de la reciprocitat.

SEGONA CONDICIÓN: L'HABITACIÓ HUMANA ESTÀ CONDICIONADA PER L'ENTORN NATURAL I PER LA HISTÒRIA

Des que van emigrar de les sabanes africanes fa poc més de cinquanta mil anys, els humans moderns han evolucionat genèticament i culturalment per adaptar-se a les exigències d'entorns tan diferents com els deserts australians, els arxipèlags polinesis, les serralades europees, les praderies americanes o la taigà siberiana, entre molts d'altres. Cap altra espècie, exceptuant potser les rates i alguns microbis, ha aconseguit establir-se de manera permanent en hàbitats tan diversos i en un període tan breu de temps. La capacitat d'acumulació cultural ha estat, com hem vist, el factor determinant que ha permès als humans escampar-se tan ràpidament arreu del món, fins al punt d'esdevenir, amb una població que ja supera els set bilions i una tecnologia extraordinàriament potent, l'autèntic motor dels canvis climàtics i ecològics que afecten en l'actualitat al planeta. Alguns científics defineixen ja la nostra era com l'Antropocè, un nou període geològic dominat per la intervenció dels humans en tots els ecosistemes i en el conjunt de la biosfera. La qüestió que molts es demanen, però, és si els humans estem capacitats per exercir aquest domini de manera responsable o no som més que una colla de simis que hem robat les claus del laboratori i no ens aturarem fins que ens esclati als nassos.

A fi de valorar adequadament la nostra situació actual i les possibles conseqüències per al futur, és essencial entendre millor el procés que ha portat l'*homo sapiens* a ocupar totes les zones habitables del planeta i a explotar econòmicament gairebé totes les altres. A partir dels conceptes de l'ecologia antropològica, podem començar per definir l'habitació com el conjunt d'estratègies, pràctiques i institucions que permeten l'adaptació d'un grup a un determinat entorn natural (hàbitat). D'acord amb la teoria evolutiva, "adaptació" no és més que l'habilitat d'un organisme per ajustar-se als canvis de l'entorn per tal d'augmentar les seves possibilitats de supervivència i de reproducció. En el cas de l'*homo sapiens*, les estratègies d'adaptació són particularment complexes, flexibles i efectives, ja que inclouen, a més de les variacions de comportament (a curt termini) i les variacions genètiques (a llarg termini), totes aquelles variacions culturals que s'acumulen en el grup social (a mig termini). Els humans no només ajusten el seu comportament a l'entorn, sinó que també són capaços d'ajustar l'entorn al seu comportament. Tots els altres animals, és clar,

modifiquen l'entorn amb les seves accions, però no n'hi ha cap que pugui transformar-lo d'una manera tan profunda i permanent, ja sigui intervenint directament sobre els processos naturals o envoltant-se d'institucions i entorns més o menys artificials. La diferència, no cal insistir-hi més, és l'extraordinària capacitat humana de manipular, acumular i distribuir informació a través dels mecanismes de la interacció social. Com hem vist abans, la difusió de l'espècie humana no es pot entendre sense aquesta capacitat d'acumulació cultural, que de retruc ha limitat considerablement, tot i que sense suprimir-lo del tot, l'efecte de la selecció natural sobre la variabilitat genètica. La qüestió que ens hem de plantejar ara és com, sota quines condicions i a través de quins procediments específics, s'ha portat a terme aquest procés d'habitació humana dels diferents ecosistemes terrestres.

L'estudi dels condicionants de l'habitació s'ha dividit tradicionalment en dues hipòtesis enfrontades: el determinisme ambiental i el possibilisme. Des del camp de la geografia humana, s'ha defensat sovint la idea que les condicions naturals de l'entorn (clima, qualitat del sòl, estructura del paisatge, geologia, vegetació, etc.) són factors determinants en l'evolució de les diferents estratègies, pràctiques i institucions que caracteritzen les formes d'habitació humanes. El camp de l'antropologia cultural, en canvi, tendeix a defensar la idea que la natura només proporciona un marc general on les diferents possibilitats humanes es desenvolupen en funció de les tradicions, els sistemes de creences o altres particularitats de la història de cada cultura. Per posar un exemple: si es donés el cas que un grup de polinesis arribés a una costa deshabitada de Groenlàndia i s'hi hagués d'establir, ¿quines formes d'habitació acabaria desenvolupant, semblants a les dels seus veïns inuit o a les dels seus avantpassats polinesis? La resposta, com acostuma a passar, no es troba en cap d'aquests extrems, sinó en algun punt intermedi. És molt probable que aquesta hipotètica societat de polinesis àrtics hagués de desenvolupar formes de subsistència adaptades al nou entorn i per tant molt diferents de les dels seus avantpassats. Al mateix temps, però, les institucions socials i les pràctiques culturals amb què estructurarien la nova habitació estarien condicionades per les tradicions pròpies i s'allunyarien significativament de les institucions i les pràctiques dels seus veïns. No cal dir que casos com aquest, tot i que potser no tan extrems, s'han donat sovint al llarg de la història, arran dels freqüents processos de migració o de colonització. En totes les situacions en què els humans han hagut

d'adaptar-se a nous entorns les tradicions culturals del grup han condicionat clarament les formes concretes d'habitació. Això no és gens sorprenent si tenim en compte que els grups humans, lluny de construir l'habitació com una resposta racional a les condicions de l'entorn, aprofiten les tradicions acumulades com una guia heurística que els permet enfrontar-se als reptes del canvi ambiental. Aquesta inèrcia cultural és sovint una bona estratègia adaptativa, sobretot quan el nou entorn no és tan diferent de l'anterior i el grup té la capacitat de modificar-lo fins a un cert punt. Així, per exemple, els grups de grecs que van fundar noves ciutats arreu de la Mediterrània van poder traslladar-hi moltes de les seves formes d'habitació i les seves pràctiques culturals, encara que haguessin d'ajustar els seus modes de producció per adaptar-se als diferents entorns naturals. La pervivència de moltes d'aquestes aportacions gregues, com el conreu de la vinya o de l'olivera, testimonien encara de la importància de la inèrcia cultural en l'habitació humana. En general, els grups humans són capaços d'adaptar les seves formes d'habitació a l'entorn alhora que conserven els seus hàbits i les tradicions culturals acumulades. Aquesta doble dependència de l'entorn i de la història no té sempre resultats adaptatius, com veurem, però en la majoria dels casos, si ens hem de fiar de l'èxit de l'espècie, dona uns resultats prou satisfactoris.

És important, tanmateix, comprendre adequadament com s'articulen i s'expressen aquests dos condicionants de l'habitació. Simplificant una mica, podem dir que l'hàbitat natural defineix els límits i les possibilitats estratègiques, mentre que la història perfila les pràctiques i les institucions concretes de l'habitació. Cal tenir ben present, en qualsevol cas, que totes dues condicions conflueixen en la formació d'hàbits específics i de formes d'habitació que són intrínsecament bioculturals, com les anomena Holger Schutkowski, en la mesura que entrellacen adaptacions biològiques (metabolisme, fenotip, comportament) amb adaptacions socials (tecnologia, costums, tradicions, estructures sociopolítiques). Dit això, i sense cap ànim d'exhaustivitat, intentaré precisar una mica més com afecta l'entorn i la història als diferents processos d'habitació.

Des d'una perspectiva funcionalista, les formes d'organització social de l'habitació poden explicar-se pel fet que tota població, a fi de sobreviure i prosperar a llarg termini, necessita gestionar de la manera més eficient possible els recursos materials i energètics disponibles al seu hàbitat. Els modes d'adquisició o producció d'aliments, en particular, estan estretament vinculats a les possibilitats i a les condicions de l'entorn natural, sobretot mentre

no hi hagi altres factors exteriors que distorsionin aquesta dependència. L'ecologia antropològica, com recorda Emilio Moran, classifica els modes de subsistència en funció de les estratègies específiques que segueixen els diferents grups humans per satisfer les seves necessitats alimentàries. Aquests modes de producció bàsics són (1) la caça-recol·lecció, (2) l'horticultura, (3) l'agricultura i (4) el pastoralisme. Sense necessitat de postular cap mena de determinisme, és evident que les formes d'habitació estan fortament condicionades per aquestes estratègies de subsistència. Així, per exemple, els grups de caçadors-recol·lectors tendeixen a una habitació nòmada, vinculada a la disponibilitat estacional de recursos i a la regeneració natural dels seus hàbitats. L'horticultura, en canvi, exigeix una habitació més estable de l'hàbitat, tot i que no necessàriament permanent, ja que implica una certa inversió de treball i de recursos en la producció activa d'aliments mitjançant un conreu relativament poc intensiu. Aquesta inversió esdevé força més considerable en el cas de l'agricultura, que tendeix a fomentar formes sedentàries i estables d'habitació, amb increments importants de població i una intervenció profunda en l'estructura ecològica de l'hàbitat. Finalment, el pastoralisme comporta també la gestió activa dels recursos naturals, però amb formes nòmades d'habitació, vinculades al moviment dels ramats domesticats a través d'entorns àrids o semi-àrids que no garanteixen l'accés estable a l'aigua o a les pastures. No cal dir que aquests modes de producció són tipus-ideals que no es donen gairebé mai en estat pur. Cada grup humà, de fet, desenvolupa estratègies concretes de subsistència i modes d'habitació adaptats a les condicions peculiars del seu entorn. Aquestes estratègies es complementen, d'altra banda, amb formes d'organització social i pràctiques culturals específiques, orientades no només a obtenir el màxim rendiment energètic de l'hàbitat, sinó també a potenciar altres necessitats humanes (afectives, morals, estètiques) i a garantir la resiliència de l'habitació enfront dels canvis inesperats de l'entorn.

Si els processos d'habitació responguessin exclusivament a les característiques de l'hàbitat, seria difícil d'explicar per què les poblacions humanes s'han adaptat de manera diferent als mateixos tipus d'hàbitat o de manera semblant a hàbitats diversos. És evident que totes aquestes adaptacions han estat condicionades també per factors que podríem denominar històrics, com les innovacions tecnològiques o culturals, el desenvolupament social, les epidèmies, els moviments de població, la descoberta de noves formes d'energia o el comerç. Alguns d'aquests factors estan a la vegada condicionats

per l'entorn (canvis climàtics, erupcions volcàniques, extinció d'espècies o acumulació de fòssils vegetals i marins en el subsòl), però en la majoria dels casos els efectes sobre l'habitació són contingents i no es poden reduir a una pura lògica funcionalista. Aquests efectes han estat, d'altra banda, prou significatius al llarg de la història humana. Des de la difusió de l'agricultura durant el Neolític fins a l'actual procés de globalització, l'habitació humana ha estat marcada per processos de transformació que han distorsionat sovint els modes de subsistència, les pràctiques culturals i les institucions socials dels diferents grups humans. Els patrons i les rutes del comerç, per exemple, han tingut una gran influència sobre les formes d'habitació d'aquells grups que se n'han pogut beneficiar, en permetre'ls desenvolupar estructures materials i culturals que difícilment haguessin assolit només amb els recursos dels seus respectius hàbitats. Com ha mostrat Jared Diamond, la difusió d'invenccions tecnològiques a través d'aquestes rutes, sovint definides per simples accidents geogràfics o en funció de límits bioclimàtics, ha estat clau en el desenvolupament de determinades pautes d'expansió, conquesta i colonització. Fenòmens com la revolució industrial dels darrers tres-cents anys no es poden entendre al marge d'aquest procés de difusió tecnològica, però tampoc sense la descoberta d'ingents (tot i que finits) jaciments de combustibles fòssils. Al mateix temps, aquesta expansió de la producció industrial i del comerç mundial, resumida habitualment sota el concepte de globalització, ha trasbalsat profundament les formes d'habitació de gairebé totes les poblacions del planeta, deixant de banda només alguns grups marginals cada vegada més reduïts. Un estudi recent, a partir de l'anàlisi d'una àmplia mostra transcultural, ha posat de manifest que un 84% de les societats examinades havien hagut de modificar els seus sistemes de subsistència com a conseqüència del contacte, no sempre consentit, amb agents econòmics internacionals, ja fos per l'expansió de les relacions comercials, la intensificació agrícola, la introducció del treball assalariat, la pèrdua de recursos o la penetració de nous cultius, entre altres raons (Schutkowski, 105). No hi ha dubte que la història ha condicionat les diferents formes d'habitació humanes tant o més que el medi ambient, tot i que no sempre ho hagi fet en un sentit adaptatiu. A diferència dels límits ecològics estrictes que imposa l'entorn, fins i tot quan els humans el modifiquen activament, els factors històrics han tendit de fet a potenciar formes d'habitació, com l'urbanisme o el consum industrial, que menyscabaven de vegades irreparablement l'hàbitat humà i els ecosistemes en el seu conjunt.

Potser la millor manera d'entendre les possibilitats i els límits de l'habitació humana sigui a partir dels conceptes sistèmics de l'ecologia. Segons Begon, Townsend i Harper, podem definir un ecosistema com la comunitat biològica (animals, plantes, fongs i microorganismes) d'un determinat indret juntament amb tots els elements abiòtics (aire, energia solar, substàncies químiques, estructures geològiques, estructures artificials, etc.) del medi ambient. Els ecosistemes funcionen de manera integrada en el temps i en l'espai, a través dels cicles de materials, energia i informació que conformen les interdependències i les jerarquies entre els diferents elements del sistema. La comunitat biològica, en particular, s'interrelaciona sobretot en funció de la xarxa alimentària, caracteritzada pel fet que alguns organismes adquireixen l'energia del medi abiòtic (autòtrofs) mentre que uns altres l'adquireixen a partir del consum o la descomposició d'altres organismes (heteròtrofs). Els ecosistemes acostumen a formar-se mitjançant un procés d'assemblatge comunitari, on els diferents organismes s'incorporen a la comunitat biològica en funció de les condicions físiques de l'entorn i de les possibilitats de supervivència i reproducció que ofereix la cohabitació amb els altres organismes. D'aquesta manera, cada espècie assumeix una certa funció a l'interior de l'ecosistema, ocupant un determinat nínxol ecològic i interactuant amb les altres espècies a través d'estratègies complexes de depredació, competició i simbiosi. Aquestes interrelacions no són fixes, sinó que estan sotmeses a processos de coadaptació i coevolució, mitjançant els quals els diferents organismes de la comunitat biològica tendeixen a ajustar-se mútuament, tant a curt com a llarg termini. Depredadors i preses, per exemple, estan sotmesos a un reequilibri constant, en funció de la pressió dels uns i de la disponibilitat dels altres, de manera que les seves poblacions es mantenen sempre per sota de la capacitat de càrrega màxima dels seus hàbitats. Són justament aquestes interaccions entre els diferents organismes les que conflueixen, a través dels mecanismes de retroalimentació positiva i negativa, per donar al sistema la seva capacitat d'autoregulació (o auto-organització). Aquesta capacitat no és simplement la suma de les característiques o de les accions dels diferents elements individuals, sinó que constitueix una propietat emergent de l'ecosistema. D'aquesta manera, mitjançant un mecanisme comparable a l'homeostasi (autoregulació fisiològica) dels organismes individuals, els ecosistemes naturals tendeixen per si mateixos a l'equilibri. Es tracta, però, d'un equilibri dinàmic,

subjecte sempre als processos de successió ecològica que deriven tant dels canvis interns en el sistema com dels eventuais xocs externs. Els ecosistemes acostumen a passar així per cicles complexos de dissolució, reorganització, creixement i equilibri. En general, un ecosistema madur pot mantenir-se en estat d'equilibri durant segles, fins que alguna pertorbació prou important, com un foc o un huracà, torni a desestabilitzar-lo.

Després de repassar els conceptes essencials de l'ecologia, encara que sigui molt breument, cal preguntar-se com s'integra l'habitació humana en relació amb els ecosistemes naturals (autoregulats) i quins tipus d'ecosistemes artificials (regulats parcialment o totalment pels humans) sorgeixen com a resultat d'aquesta mateixa habitació. Fins a un cert punt, les diferents poblacions humanes no es relacionen amb els seus ecosistemes d'una manera fonamentalment diferent a les altres espècies d'animals, sinó que ocupen també un determinat nínxol ecològic, típicament en la part superior de la cadena tròfica. En aquest sentit, el sistema social humà (cultura, tecnologia, organització social) s'integra necessàriament en l'ecosistema, a través de fluxos de materials, energia i informació que circulen en totes dues direccions. De fet, tal com passa amb la resta d'espècies, el sistema social humà evoluciona i s'adapta als altres elements de l'ecosistema, de la mateixa manera que aquests evolucionen i s'adapten al sistema social humà. Les formes d'habitació humana, sobretot en les cultures preindustrials, palesen clarament aquest procés de coevolució i coadaptació, resultat de moltes generacions de cohabitació amb una determinada comunitat biològica. Al mateix temps, com també passa amb els altres organismes, els humans depenen dels seus ecosistemes per obtenir aliments i altres recursos bàsics per a la supervivència, com l'aire, l'aigua, els minerals, l'abric o l'aixopluc. Aquests serveis dels ecosistemes són sovint renovables, en la mesura que els residus humans tornen a incorporar-se al sistema i són reciclats pels diferents elements de la comunitat biològica gràcies a l'aportació constant d'energia solar. L'habitació humana, en definitiva, està íntimament lligada als cicles de materials i d'energia que regulen els ecosistemes naturals, fins al punt que una pertorbació greu d'aquests cicles pot fer que qualsevol hàbitat humà esdevingui inhabitable. A diferència d'altres animals, però, els humans han estat capaços de modificar tan profundament els seus hàbitats que han arribat a crear nous ecosistemes, la regulació dels quals depèn en bona mesura de les pròpies activitats humanes. Els ecosistemes agrícoles, a diferència

dels naturals, estan dissenyats i gestionats en gran part per les poblacions humanes que els habiten, mitjançant una intervenció activa i constant sobre els processos autònoms de la naturalesa. El seu manteniment requereix per tant una quantitat considerable de recursos addicionals, ja sigui en forma de treball, de materials o d'energia. Fins al desenvolupament de l'agricultura industrial, la disponibilitat limitada de recursos i les diferents formes de policultura han permès que molts d'aquests ecosistemes es gestionessin d'una manera prou sostenible, tot i que no han mancat tampoc els casos on la sobreexplotació dels recursos ha conduït a greus crisis ambientals, fins i tot al col·lapse de l'habitació humana. En el cas dels ecosistemes urbans, els desequilibris ambientals són encara més greus, ja que les ciutats constitueixen entorns gairebé exclusivament humans que necessiten grans quantitats de recursos exteriors i produeixen quantitats semblants de residus que no es poden reciclar internament. És del tot impossible, per tant, que prosperi cap habitació humana que depengui exclusivament dels ecosistemes artificials, ja siguin agrícoles o urbans. Aquestes formes d'habitació només han pogut desenvolupar-se en el context d'ecosistemes naturals més amplis, que sovint han servit com a font de recursos i dipòsit de residus. La gestió activa d'aquests entorns mixtos, també anomenats "paisatges mosaic", ha permès que moltes poblacions humanes, tradicionals o modernes, desenvolupessin sistemes socials complexos, de vegades, tot i que no sempre, amb pràctiques ambientals sostenibles.

És un error greu pensar, però, que els casos d'habitació humana que han resultat maladaptats des del punt de vista ambiental es limiten exclusivament al recent procés d'industrialització. Certament, la innovació tecnològica, l'expansió de l'urbanisme i l'explotació de combustibles fòssils en els darrers tres-cents anys han agreujat considerablement la magnitud i l'escala dels problemes ambientals. L'augment descontrolat de la població mundial, en particular, està portant molts recursos naturals al límit de la fallida i produint alteracions en els ecosistemes, com el canvi climàtic, que potser siguin irreversibles. Un breu repàs a la història de l'habitació humana mostra, tanmateix, nombrosos casos en què les poblacions no han sabut o no han pogut (o potser no han volgut) respectar els límits ecològics dels seus hàbitats, provocant en més d'una ocasió l'enfonsament de les seves societats i un deteriorament irrecuperable dels ecosistemes naturals. "Com a regla general", diu Gerald Marten, "la interacció humans-ecosistema és sostenible quan el sistema social i l'ecosistema estan coadaptats.

Per contra, la interacció és menys sostenible quan la coadaptació és feble" (136). És per això que les migracions humanes han estat sovint motiu de processos greus de degradació ambiental, en la mesura que les poblacions que s'estableixen fora del seu hàbitat tradicional, a més d'exercir una pressió addicional sobre els recursos disponibles, acostumen a no tenir les institucions i les pràctiques socials adequades per a una interacció sostenible amb el nou ecosistema. L'arribada dels primers humans al continent americà fa 13.000 anys, per exemple, va contribuir decisivament a l'extinció de bona part de la megafauna local, mentre que a l'Àfrica, on humans i grans mamífers havien coevolucionat, les poblacions dels uns i els altres s'han mantingut més o menys estables. Amb el temps, tots els grups humans tendeixen a desenvolupar coneixements, institucions i pràctiques adaptades al nou entorn, però l'arribada d'altres onades d'immigrants pot tornar a desestabilitzar tot el sistema. L'adopció de noves tecnologies o de pràctiques socials foranes pot tenir efectes molt semblants, sobretot mentre el grup que les adopta no desenvolupa altres pràctiques compensatòries. Molt més problemàtiques per a la sostenibilitat són, però, les dinàmiques de tipus estructural, lligades d'alguna manera als hàbits o als fonaments dels sistemes socials humans. Potser la més rellevant d'aquestes dinàmiques sigui l'anomenada "tragèdia dels comuns", que il·lustra com l'explotació per part d'individus racionals de recursos sense propietari o amb una propietat col·lectiva (l'aigua, l'aire, el mar, etc.) n'afavoreix la sobreexplotació, atès que l'òptim individual (consumir-ne tot el possible) no coincideix amb l'òptim col·lectiu (consumir sense menyscar-ne la renovació). Els fenòmens actuals de la sobrepesca, la contaminació de l'aire o el mateix escalfament global mostren que la tragèdia dels comuns no és un simple model teòric, sinó que té efectes ben reals. Això no vol dir, és clar, que la solució sigui privatitzar els recursos naturals. En el context d'una economia de mercat, els propietaris d'aquests recursos tenen forts incentius per explotar-los d'una manera insostenible, sobretot quan el capital és mòbil i el rendiment biològic és inferior al rendiment financer de les inversions alternatives. Hi ha també altres mecanismes intrínsecs del sistema social, com les tradicions culturals, la divisió del treball, la competició entre individus o la rivalitat entre grups, que poden generar dinàmiques autònomes que ignorin o agreugin els riscos ambientals. La destrucció dels sistemes naturals de la illa de Pasqua, motivada almenys en part per la dèria constructora d'unes elits locals enxarxades en la competició per l'estatus, n'és

potser l'exemple més gràfic i simbòlic. No cal dir que les grans civilitzacions urbanes són particularment vulnerables a aquesta mena de cicles perversos, on la complexitat social genera demandes creixents sobre els ecosistemes dels quals depenen les ciutats, sense que els mecanismes de retroalimentació negativa puguin exercir prou pressió sobre les poblacions per aturar l'espiral de degradació ambiental. Al llarg de la història, com ha mostrat l'arqueòleg Joseph Tainter, totes les societats complexes s'han trobat atrapades en un cicle de rendiments marginals decreixents, agreujat sovint per la degradació sistemàtica dels recursos naturals i productius, que les ha conduïdes gairebé inevitablement al col·lapse.

Seria forassenyat, és clar, no fer cas d'aquestes lliçons del passat i caure una vegada més en la complaença o en l'argument habitual (i gairebé sempre erroni) que "aquesta vegada serà diferent". La nostra civilització global segueix amb tanta fidelitat els patrons d'expansió i col·lapse de les grans civilitzacions històriques que la inquietud està prou justificada, més encara quan aquesta vegada la degradació ambiental afecta al mateix temps a tots els ecosistemes del planeta i una possible penúria de recursos naturals bàsics tindria repercussions devastadores en totes les societats humanes. Per més que confiem en la ciència i en la tecnologia, la realitat és que desconeixem ara mateix quines són les possibilitats i els límits reals dels ecosistemes de la Terra. Ningú no ens pot dir amb cap mena de certesa si estem encara lluny del col·lapse o si hem superat ja el punt de no retorn. Davant dels molts senyals d'esgotament, però, seria convenient adoptar el principi de prudència, una mena d'aposta pascaliana que contraposi la relativa insignificança dels sacrificis necessaris per protegir-nos amb la immensitat dels perills d'ignorar les alarmes. Si actuem i ens equivoquem, no perdrem gairebé res. Però si no actuem, podríem perdre-ho pràcticament tot. Fins i tot els més escèptics amb les prediccions malthusianes haurien de reconèixer la necessitat de modificar el funcionament dels actuals sistemes socials, a fi de promoure efectivament una habitació sostenible i desactivar els mecanismes de retroalimentació positiva que condueixen a la sobreexplotació dels recursos i a la degradació dels ecosistemes naturals. El col·lapse no és una fatalitat. La sostenibilitat i la resiliència han estat propietats de l'habitació humana en moltes ocasions al llarg de la història. Només hem d'assegurar-nos que dissenyem sistemes socials que tinguin en compte tant les característiques naturals dels diferents hàbitats com les tradicions culturals de les poblacions que els habiten.

TERCERA CONDICIÓN: L'HABITANT HUMÀ ESTÀ CONDICIONAT PER L'HÀBIT I PER L'HABITACIÓ

El subjecte humà, malgrat les teories tradicionals dels filòsofs i la idea que generalment se'n fan els mateixos subjectes, no és una entitat que precedeixi d'alguna manera els pensaments amb què es contempla, els objectes que s'apropia o les accions que emprèn cada vegada que interactua amb el món. Aquest "subjecte sense atributs", el suposat substrat de totes les qualitats i les experiències, no és més que una ficció creada pels mateixos mecanismes psicològics i sostinguda per la ideologia de l'humanisme. En realitat, com ja va mostrar Martin Heidegger, l'ésser humà no es pot entendre al marge de la seva existència, com si fos una mena d'esperit descarnat i desterritorialitzat, capaç de flotar en el món de les idees abans d'assumir abruptament els atributs d'una determinada vida. L'humà és, abans que res, un ésser-en-el-món; no pas un "ésser amb món" o un "ésser dins el món", sinó la mateixa constitució de l'ésser i el món en una existència concreta, material i temporal. Clarament, l'humà no és pas l'únic ésser-en-el-món. Ni tan sols se li pot atribuir, com pretén Heidegger, una especial riquesa existencial que el separi ontològicament dels altres animals. Igual que la resta de membres de la comunitat biològica, els humans "habitam la Terra", però no pas perquè l'ocupem físicament, com si haguéssim pogut ocupar qualsevol altre espai i qualsevol altre temps, sinó perquè som part integrant d'aquest món, el producte de processos evolutius i adaptatius que ens uneixen indistricablement a tots els éssers vius. La nostra existència, conformada per uns determinats hàbits i vinculada a una determinada habitació, més que un atribut del nostre ésser, n'és l'essència. Som habitants i no podem deixar de ser-ho sense deixar d'ésser.

Però ¿què vol dir concretament ser un habitant? Quines condicions el defineixen i com s'interrelaciona amb els altres habitants amb qui comparteix el món? Abans he defensat la idea que el discurs i l'arquitectura política de les democràcies actuals es fonamentava en la figura abstracta del ciutadà, una mena d'avatar jurídic del subjecte descarnat i desterritorialitzat dels filòsofs. No seria possible, però, repensar la comunitat política a partir de la noció més realista de l'habitant? I com seria aquesta "comunitat d'habitants lliures"? Amb quins principis i sota quines premisses caldria construir-la? Aquests són alguns dels punts, partint de les discussions precedents i preparant els desenvolupaments posteriors, que m'agradaria plantejar a continuació.

Abans he definit "hàbit" com la manera de ser habitual d'un individu o d'un grup en virtut de la confluència de tendències adquirides genèticament i socialment. També he definit "habitació" com el conjunt d'estratègies, pràctiques i institucions que permeten l'adaptació d'un grup a un determinat entorn natural (hàbitat). De la mateixa manera, podríem dir que els habitants són tots aquells individus que comparteixen hàbits i habitació. En aquest sentit, i deixant de banda els experiments mentals, un habitant estrictament individual és una impossibilitat manifesta, en la mesura que qualsevol forma d'habitació, humana o no humana, és necessàriament col·lectiva. Això no vol dir, és clar, que no puguem parlar d'un habitant concret, en singular, però sempre tenint en compte que l'existència de l'habitant implica necessàriament l'existència prèvia, o almenys simultània, del grup. L'habitant individual no es pot confondre amb el grup d'habitants, però tampoc no se'l pot abstrure del col·lectiu sense que perdi el seu sentit. No podem, per tant, referir-nos a l'habitant com ens referim tot sovint a l'ésser humà, donant-li una essència deslligada del seu ésser-en-el-món. A un cert nivell, tots els éssers humans són habitants, ja que tenen hàbits compartits i cohabiten la Terra. Així mateix, es pot dir que tots els éssers vius són habitants per una raó molt semblant, tot i que és evident que el grau en què unes espècies comparteixen hàbits i hàbitat amb les altres és variable. Aplicant el concepte en una altra direcció, però amb la mateixa lògica, podem parlar d'habitants per referir-nos a éssers humans o no humans que comparteixen uns determinats hàbits i una determinada habitació, excloent altres éssers humans o no humans que no comparteixen aquests mateixos hàbits o aquesta mateixa habitació. Ja es veu, en definitiva, que la noció d'habitant, com la d'ecosistema, és flexible i cal ajustar-la segons el grau d'especiació i l'àmbit concret d'habitació (hàbitat) al qual ens estem referint en cada cas.

A diferència del ciutadà, per tant, l'habitant humà és un ésser encarnat, vinculat a un entorn natural i cultural, membre d'una comunitat humana i biològica. Hàbit i habitació defineixen l'habitant; més que situar-lo, el constitueixen. A partir del moment que neix en un determinat entorn, fill d'uns determinats pares, envoltat d'una determinada cultura i hereu d'una determinada història, l'habitant adquireix uns determinats hàbits i participa d'un determinat projecte d'habitació. L'adquisició de l'hàbit, en particular, és un procés complex, on intervenen, sovint de manera conjunta, factors genètics i culturals. L'exemple de la llengua és potser el més característic. Sembla molt probable, com suggereix

Noam Chomsky, que tots els humans naixem amb una mena de gramàtica universal, un model psicolingüístic innat que ens permet aprendre ràpidament, sobretot durant la infància, qualsevol llengua que sentim parlar al nostre voltant. Gairebé tots els infants, com és ben sabut, aprenen habitualment la llengua dels pares. Tal com han mostrat els sociolingüistes, però, si aquesta llengua és diferent a la llengua de l'entorn d'habitació, els infants tendeixen a aprendre la llengua o la varietat lingüística de l'entorn, més que no pas la de la família (o sovint totes dues, però amb una preferència clara per la llengua de l'entorn social). Això explica per què els fills dels immigrants adquireixen de seguida i sense cap mena d'accent la llengua habitual del lloc d'acollida. I al costat de la llengua, adquireixen també la resta d'hàbits, independentment de la cultura familiar. Des d'aquest punt de vista, el fill d'una família d'immigrants i el fill d'una família d'autòctons comparteixen plenament hàbits i habitació. Són, per tant, habitants en les mateixes condicions.

De la mateixa manera, els casos d'adopcions transculturals mostren que les diferències genètiques entre els grups humans són molt poc importants i per tant poc determinants a l'hora d'establir diferències d'hàbit. Un nen adoptat en una cultura tan allunyada com la senegalesa o la russa esdevé plenament català en una família catalana o plenament anglès en una família anglesa. Aquí també, però, no és tan important la família com l'entorn d'habitació. Si una família catalana que viu a Anglaterra adopta una criatura al Senegal, aquest nen o nena no adquirirà els hàbits catalans o senegalesos, sinó els anglesos; esdevindrà un habitant anglès. Les diferències genètiques entre un humà i un altre, provingui d'on provingui, són tan petites que els factors innats importen relativament poc a l'hora de distingir entre l'habitant autòcton, l'habitant immigrant o l'habitant adoptat, sempre i quan, és clar, tots tres hagin tingut l'oportunitat d'adquirir socialment els mateixos hàbits. La prova és que el fill o la filla de l'immigrant participa ja plenament de l'hàbit dominant en el seu entorn social i pot integrar-se perfectament en una comunitat amb la qual el pare o la mare mantenen encara una relació d'estranyament. Això no vol dir, és clar, que l'habitant d'un determinat hàbitat no pugui traslladar-se a un altre hàbitat i portar una vida plena i satisfactòria des de tots els punts de vista. Però el migrant, conformat per un hàbit diferent, enyorarà sempre el seu hàbitat original, per molt que reconegui els avantatges de la migració. En aquest sentit, i a un nivell fonamental, l'emigració és una deshabitació i l'enyorança, una manca d'hàbit.

Podríem continuar acumulant els exemples, però em sembla que queda prou clar que l'hàbit i l'habitació condicionen la relació que l'habitant manté amb el seu entorn, amb la seva comunitat i amb la seva cultura. Això no vol dir que aquestes relacions siguin determinants i que l'individu no pugui modificar-les fins a un cert punt. Com hem vist, l'emigrant canvia d'habitació i pot adquirir nous hàbits, tot i que sempre hi ha aspectes del seu hàbit que ja no podrà modificar; i no em refereixo a la part genètica, sinó a fonaments culturals adquirits durant la socialització primària. La visió liberal de la persona, segons la qual, com diu Rawls, "el jo és anterior als fins que afirma" (560), és certament falsa, però reflecteix la capacitat real dels individus de modificar algunes de les seves condicions i adoptar alguns fins diferents als de la comunitat. No es pot deduir d'aquesta adaptabilitat psicològica que els humans siguin per natura, com pretén Kant, éssers lliures i racionals, "persones morals" que poden jutjar de manera autònoma i independent les condicions de la seva existència i escollir lliurement les seves opcions vitals. Almenys en aquest punt la crítica comunitarista de l'idealisme liberal és prou encertada. Com diu Michael Sandel, la participació dels individus en la comunitat "no és una relació que escullin (com en una associació voluntària) sinó un vincle que descobreixen; més que simplement un atribut, és un constituent de la seva identitat" (150). Parlar d'identitat, però, és sempre confús, perquè implica l'existència d'un subjecte anterior a la identificació, una mena de "fantasma dins la màquina", que potser no es creï a si mateix a la manera del subjecte kantian, però que tanmateix "es descobreix" a si mateix i sembla tancar així el cercle de la personalitat. En realitat, l'habitant és ja sempre el seu hàbit, sense que calgui cap esforç cognitiu o travessia moral per retrobar-se a si mateix. L'hàbit no és, però, un fonament fix i invariable de la personalitat, sinó una mena de terreny inestable, uns arenys que fluctuen amb els corrents profunds de la natura i de la cultura, damunt dels quals l'habitant basteix, temporalment, la seva llar.

La crítica comunitarista tendeix, d'altra banda, a oblidar o ignorar aquells aspectes de l'hàbit que són compartits per tots els humans i que justifiquen, més que no pas la ficció idealista d'una personalitat moral, una concepció universal de la justícia. L'hàbit humà és, com hem vist, alhora egoista i altruista, individualista i cooperatiu. En qualsevol comunitat, fins i tot en una d'ordre genètic, com la família, els vincles que uneixen els seus membres són bàsicament els de la reciprocitat forta. No pas l'esperança d'una

reciprocació de favors en algun futur determinat o indeterminat, sinó la tendència natural a cooperar amb els altres membres del grup en la consecució d'objectius comuns i en el suport mutu davant de les adversitats. Aquest comportament dels humans en qualsevol societat no és un càlcul racional, ni tampoc un sentiment irracional, sinó una manera de ser, un hàbit conformat per factors genètics i culturals que no es poden aïllar per trobar la "persona moral" subjacent, perquè constitueixen de fet la mateixa moralitat encarnada i inseparable de l'habitant. Aquest hàbit moral, però, com molts altres hàbits, no s'exerceix cegament, sinó que està subjecte a les circumstàncies concretes de l'habitació, a les característiques de l'entorn, a les institucions socials i al comportament dels altres habitants. L'hàbit alimentari, per posar un exemple fàcil d'entendre, és compartit per tots els animals, els quals, en les circumstàncies fisiològiques i ambientals adequades, dedicaran una bona part de la seva activitat a posar-lo en pràctica. En cas que hi hagi una amenaça per part d'algun depredador o rival, però, aquest hàbit alimentari queda ràpidament inhibit i l'animal posa en pràctica altres hàbits no menys eficaços, com la fugida o l'agressió. De la mateixa manera, l'hàbit cooperatiu dels humans no és una disposició permanent i incondicional, sinó que respon a factors contextuais, com la disponibilitat i l'accessibilitat dels recursos, la disposició cooperativa dels altres individus, les experiències anteriors de cooperació amb aquests individus en particular, l'existència d'institucions socials o culturals que promoguin efectivament la cooperació, etc. Tal com mostren els experiments psicosocials i l'observació etnogràfica, els habitants són capaços d'ajustar el seu nivell de cooperació en funció de l'actitud o l'hàbit dels altres habitants. Si alguns d'aquests habitants es comporten de manera egoista, perjudicant l'acció comuna o aprofitant-se dels beneficis de la cooperació sense aportar la seva part, els altres habitants reaccionaran amb indignació i modificaran el seu comportament, ja sigui renunciant a la cooperació o castigant els comportaments egoistes. La indignació és la reacció habitual dels humans davant del trencament unilateral dels vincles de la reciprocitat, o dit d'una altra manera, davant de la injustícia.

Si deixem de banda les seves justificacions kantianes, la teoria de la justícia de Rawls és segurament l'intent més reeixit d'articular normativament les intuïcions i les pràctiques habituals dels humans en el context de la cooperació social. Breument, Rawls desenvolupa una concepció de la "justícia com a equitat" (*justice as fairness*) amb l'objectiu d'establir els fonaments constitucionals d'una societat ben

organitzada (*well-ordered society*). “Una societat està ben organitzada”, diu, “quan està dissenyada no només per avançar el bé dels seus membres, sinó quan està també regulada efectivament d'acord amb una concepció pública de la justícia. És a dir, és una societat en la qual (1) tothom accepta i sap que els altres accepten els mateixos principis de justícia, i (2) les institucions socials bàsiques generalment satisfan i se sap generalment que satisfan aquests principis” (4). A partir de l'artefacte del contracte social, Rawls planteja una “posició original” on els diferents individus, ignorants de les seves capacitats naturals, de la seva posició social i de tots els altres factors que puguin condicionar els beneficis o les càrregues individuals de la cooperació, han de fixar els principis concrets que haurien de regir la societat. Segons Rawls, “les persones en la situació inicial, escollirien dos principis diferents: el primer requereix la igualtat en l'assignació dels drets i els deures bàsics, mentre que el segon sosté que les desigualtats socials i econòmiques, per exemple les desigualtats de riquesa i autoritat, només són justes quan produeixen beneficis compensatoris per a tothom, i en particular per als membres més desavantatjats de la societat” (13). La teoria de Rawls articula molt convincentment aquests dos principis, el “principi de la llibertat” i el “principi de la diferència”, sobre la base dels drets i els deures individuals de les persones, respectant alhora la capacitat de cada individu per cercar el seu propi projecte vital, així com les obligacions que els individus adquireixen, pel fet de formar part de la societat i beneficiar-se de la cooperació social, envers els individus que resulten desfavorits en el “repartiment” de capacitats naturals o socials. Aquesta concepció de la justícia és doncs igualitària perquè, com diu Rawls, “ningú no guanya o perd en funció de la posició arbitrària en la distribució dels actius naturals o de la seva posició inicial en la societat sense donar o rebre avantatges compensatoris a canvi” (87). En aquest sentit, el principi de la diferència expressa “una concepció de la reciprocitat” (88).

El mecanisme expositiu de la posició original, com altres formes de contracte social, és perfectament legítim mentre no li donem, com fa Rawls massa sovint, un valor explicatiu. Els humans no són, com hem vist, “persones lliures i racionals” que puguin seure al voltant d'una taula per decidir de manera autònoma i incondicional els principis reguladors de la societat o que puguin emprendre el seu camí individual per la vida amb independència dels condicionants naturals i socials. La ficció de la personalitat moral ens pot permetre articular teòricament els principis de la justícia

que els habitants exerceixen en la pràctica, en tant que han adquirit socialment i genèticament certs hàbits cooperatius que els permeten desenvolupar-se en contextos concrets d'habitació. Però pensar que els humans existeixen d'alguna manera al marge de la societat i de la natura, en l'àmbit de la racionalitat ideal, és simplement absurd. La comunitat no és l'associació d'individus lliures i racionals, com pretén la doctrina del contracte social, fins i tot quan no postula la formació històrica o explícita d'aquest contracte. La comunitat precedeix i condiona les decisions racionals o emotives dels individus. De fet, com hem vist, la persona autònoma i independent no és més que una abstracció filosòfica. Cap comunitat ha sorgit mai de la unió d'aquestes persones, perquè aquestes persones no existeixen enlloc fora dels nostres conceptes. Els humans som ja sempre habitants, membres d'alguna comunitat, sovint de moltes comunitats alhora (biològiques, culturals), tant si hi hem nascut com si ens hi hem adaptat. Un habitant no pot "decidir" canviar de comunitat com si canviés de barret. La comunitat ha conformat almenys una part del seu hàbit i encara que canviï d'habitació, fins i tot si adquireix nous hàbits, la comunitat que "ha abandonat" continuarà constituint-lo més enllà dels vincles efectius de la cohabitació. En aquest sentit, la visió liberal de la "comunitat de la humanitat", fundada en la ficció del subjecte autonòmic i transcendental, no és més que una idealització, la projecció universal dels nostres anhels morals. Com la comunitat dels Olímpics, té la seva llar on els vents no la sacsegen, ni les pluges la mullen, ni la cobreix mai la neu.

La crítica comunitarista s'equivoca, però, quan defensa que aquesta existència prèvia de la comunitat invalida d'alguna manera la universalitat dels principis de la justícia. Els valors, les institucions, les pràctiques culturals de les diferents comunitats humanes no són, com pretén el constructivisme social, evolucions independents d'una natura humana indefinidament mal·leable i per tant, en certa manera, incommensurable. Com hem vist, molts dels hàbits humans són compartits per tots els membres de l'espècie, bàsicament perquè tots tenim una genètica extraordinàriament similar. Entre aquests "universals humans", hi ha les tendències egoistes però també les tendències altruistes. Autonomia individual i cooperació col·lectiva no són pas valors que puguin mercadejar-se en els encants del relativisme cultural, sinó hàbits fonamentals de l'espècie humana, la infracció dels quals desperta universalment la indignació pròpia de la injustícia. L'expressió concreta d'aquests hàbits depèn en bona mesura del context cultural i natural, de les

condicions específiques de l'habitació i d'altres factors històrics. Però l'autonomia individual i la cooperació col·lectiva són en si mateixos hàbits transculturals, ja que depenen sobretot de tendències innates que han estat seleccionades genèticament al llarg d'un procés evolutiu comú. No necessitem, per tant, recórrer a la ficció de la personalitat moral i racional per justificar l'existència de principis morals universals. Aquests principis, com els teoritzats per Rawls, són vàlids universalment perquè corresponen a la natura social, genèticament i culturalment condicionada, del *zoon politikon*. La infracció d'aquests hàbits, per tant, és indefensible moralment, no pas perquè estiguem aplicant judicis de valor culturals, com pretén el multiculturalisme, sinó perquè apliquem principis de justícia amb una validesa universal. Les tradicions culturals d'un determinat grup poden sancionar, per exemple, el costum de sacrificar noies verges o altres animals com a espectacle públic. Aquestes tradicions poden fins i tot formar part de l'hàbit d'aquesta comunitat. Però això no vol dir que siguin justes, si entenem que la justícia està regulada, entre d'altres, pels principis de llibertat i de reciprocitat. Evidentment, podem discutir si aquests són realment els principis que defineixen la justícia, però com mostra Rawls aquesta discussió no es pot fer mai *ad hominem*. Si acceptem que els individus tenen dret a la integritat del seu cos i a no patir per causes evitables, aquest dret ha de ser aplicable a totes les persones, verges o no, però també (almenys) a tots els altres éssers que siguin susceptibles d'un patiment comparable. Aquí es planteja, és clar, la difícil qüestió de l'àmbit pràctic d'aplicació d'un dret reconegut de manera universal. Es tracta d'un problema, el de les fronteres de la justícia, que afecta també a la teoria liberal i dóna peu, entre altres coses, a les complicacions del dret internacional. Més endavant intentaré abordar-lo amb una mica més de detall, però de moment n'hi ha prou amb constatar que els principis universals s'apliquen sempre de manera localitzada i sobre la base de comunitats efectivament existents, ja sigui en l'àmbit d'una tribu, d'un estat o del planeta sencer.

Els vincles entre els habitants humans es fonamenten en els principis de la justícia. Aquests principis són universals perquè responen a hàbits que comparteixen tots els humans, però la seva aplicació concreta està condicionada pel context específic de l'habitació. Els vincles, per tant, no són en si mateixos universals; no uneixen per igual a tots els habitants humans, sinó que depenen de les relacions efectives (però no necessàriament afectives) de reciprocitat. Dit d'una altra manera, els principis de la justícia no es

donen de manera abstracta entre “persones morals”, sinó entre habitants, entre individus que comparteixen hàbits i habitació. Només aquest fet ja ens hauria de fer replantejar la teoria liberal de la justícia. Certament, els liberals tenen raó quan defensen el valor de l'autonomia individual davant de les imposicions del grup (principi de la llibertat), però aquesta autonomia, fins i tot en un context estrictament individualista, no és mai absoluta. El mateix Rawls es veu obligat a restringir la llista de les llibertats (bàsicament a les cíviques i les polítiques) que haurien d'entrar en aquest primer principi de la justícia, a fi d'evitar una concepció massa genèrica i sovint contraproduent de la llibertat. El principi de la diferència, d'altra banda, tot i aparèixer supeditat al primer principi segons una regla de prioritat, introdueix algunes restriccions importants en la llibertat substantiva dels individus, ja que els obliga a restringir la seva autonomia en l'àmbit social i econòmic, a fi d'enfortir, justament, la reciprocitat. Fins aquí el projecte del liberalisme igualitari sembla acomplert, però continuem sense resoldre el problema plantejat pel comunitarisme. Si els individus no són, en realitat, les persones lliures i racionals que planteja la teoria liberal, sinó que estan constituïts per la seva imbricació social i cultural en una determinada comunitat, ¿com podem integrar els objectius de la comunitat en els principis de la justícia sense posar en risc les garanties essencials de l'autonomia individual?

Encara podem ampliar aquest argument per incloure, no només la comunitat humana, sinó tota la comunitat biològica. La crítica comunitarista, en general, no fa aquest pas, que implicaria atorgar consideració moral als animals no humans i potser també a la resta d'organismes vius, una posició que topa amb molts dels prejudicis antropocèntrics que encara dominen el discurs majoritari en les societats occidentals. El mateix Rawls, tot i acceptar les obligacions ètiques dels humans envers la natura i les altres formes de vida, nega que els principis de la justícia puguin estendre's més enllà de la comunitat humana, en bona part perquè aquesta és concebuda en termes kantians com l'associació de subjectes autònoms amb capacitat de reconèixer-se mútuament en tant que iguals morals. Ja hem vist, però, que aquesta concepció idealista no fa justícia a les realitats de l'habitació i a la imbricació existencial dels éssers-en-el-món, ja siguin humans o no humans. D'altra banda, tal com assenyalen Peter Singer i altres, cada vegada resulta més difícil justificar el manteniment de fronteres ètiques en funció de l'espècie, de la mateixa manera que ja no es poden mantenir aquestes fronteres respecte a la raça, el gènere o la capacitat mental. La progressiva

ampliació de la consideració moral als altres animals, començant per aquells que tenen sensibilitat (la capacitat de sentir plaer o dolor), però eventualment també a la resta d'organismes, posa de relleu la necessitat de trobar nous mecanismes per incorporar d'alguna manera els altres éssers vius, fins i tot les espècies i els ecosistemes, a la comunitat de la justícia. Tot i no ser una tendència majoritària en el moviment ecologista, hi ha cada vegada més veus que consideren que aquesta incorporació es pot fer perfectament dins els paràmetres de la democràcia liberal, sense necessitat de renunciar als valors de l'autonomia individual i de la reciprocitat social entre humans. Això no vol dir simplement dirimir sobre la distribució dels recursos naturals entre les poblacions humanes, com fa la justícia ambiental, sinó estendre les nocions de la justícia distributiva propugnades pel liberalisme igualitari per incloure-hi també les necessitats i les legítimes aspiracions vitals dels altres organismes que cohabiten amb els humans. La justícia ecològica, com diu Brian Baxter, sosté "(1) que tots els no humans, amb sensibilitat o sense, són membres de la comunitat de la justícia" i "(2) que tots els membres de la comunitat de la justícia són els receptors apropiats de la justícia distributiva respecte als béns i els mals ambientals" (9). Els mecanismes específics que haurien de permetre articular aquesta extensió dels principis de la justícia a la comunitat biològica són encara poc clars, en part perquè les diferents teories de la justícia ecològica, sorgides en l'àmbit de la filosofia analítica, no acaben de renunciar a la concepció abstracta de la personalitat moral, encara que reconguin la complexitat dels vincles que uneixen els éssers vius als seus hàbitats naturals. La qüestió que plantegen és, tanmateix, extraordinàriament important per a qualsevol definició de la justícia que pretengui alliberar-se de la camisa de força antropocèntrica. Com podem integrar les necessitats i els objectius de la comunitat biològica en els principis de la justícia sense posar en risc les necessitats i els objectius de la comunitat humana?

Malgrat les evidents dificultats teòriques i pràctiques, és possible donar resposta a les crítiques comunitarista i ecologista sense renunciar als principis de la justícia articulats per Rawls, fins i tot conservant la prioritat de l'autonomia individual que constitueix el fonament del projecte liberal. La solució, em sembla, passa per ampliar aquests principis per incloure-hi l'habitació. En la seva doble articulació, els principis de la justícia de Rawls ja tenen en compte dos dels elements universals de l'hàbit humà: l'autonomia i la reciprocitat. Des d'aquest punt de vista, la teoria sembla prou

vàlida, com prova el fet que, amb alguns refinaments puntuals, continua legitimant encara l'estructura constitucional de les actuals democràcies socioliberal. Rawls i els seus seguidors tendeixen, tanmateix, a deixar de banda la qüestió de l'habitació (o de la comunitat efectiva), bàsicament perquè, inspirats en una epistemologia idealista, fonamenten la universalitat de la teoria en una suposada "comunitat de persones morals". Però aquesta comunitat, com hem vist, no ha existit ni existirà mai, sinó que es tracta d'una associació purament abstracta. És per això que, a fi de completar la teoria de la justícia, cal introduir la noció d'habitació, el fet que els individus comparteixen un mateix hàbitat i formen part d'una comunitat d'habitants, en siguin o no conscients, ho hagin o no decidit prèviament. La modificació de la teoria de la justícia per incloure l'habitació implica tenir en compte tant la comunitat social (les preocupacions del comunitarisme) com la comunitat biològica (les preocupacions de l'ecologisme). És necessari, d'altra banda, que la teoria de la justícia mantingui alhora la universalitat dels principis (d'acord amb el mecanisme proposat per Rawls d'una posició original sota el vel de la ignorància) i sigui capaç de respondre a les necessitats dels projectes individuals i comunitaris, en el context on aquests s'hagin de realitzar, però sense privilegiar en la seva articulació constitucional cap d'aquestes opcions substantives. Això implica que els principis proposats en la posició original no poden limitar-se als de la llibertat i la diferència (o millor: equitat), sinó que han d'incloure, a més, el principi de la cura. Aquest principi hauria de poder justificar-se també en base a un hipotètic consens dels individus en la posició original, sense tenir en compte per tant la comunitat concreta o la posició concreta dins la comunitat que acabin ocupant efectivament aquests individus. En aquesta situació inicial, em sembla que els individus acceptarien naturalment un tercer principi de la justícia que establís que la desigualtat en l'accés dels diferents membres de la comunitat a les oportunitats vitals només és justa quan la comunitat en el seu conjunt se'n beneficia. Més endavant desenvoluparé amb més detall aquest principi de la cura, però és important remarcar que caldria incloure-hi, no només els habitants presents de la comunitat, sinó també els passats i sobretot els futurs (condicionant històric). Així mateix, s'hi hauria d'incloure, no només els habitants de la comunitat humana, sinó també els habitants de la comunitat biològica (condicionant ecològic).

El principi de la cura compleix per tant amb les exigències formals del contracte social, al temps que permet corregir els límits

de la teoria de Rawls. És un principi universal, decidit per una comunitat indefinida de membres, i alhora imposa unes exigències vinculades a formes d'habitació definides en el temps i en l'espai, i no simplement en l'àmbit abstracte de les persones morals. Gràcies a aquesta ampliació de la teoria, es pot incloure en els principis de la justícia, no només l'autonomia individual (principi de la llibertat) i la reciprocitat (principi de l'equitat), sinó també l'amistat (principi de la cura). És important destacar, però, que aquesta noció d'amistat (fília), ja sigui en relació amb la comunitat humana o amb la comunitat biològica, no es pot confondre amb la simpatia, amb l'amor o amb altres formes d'afecte, de la mateixa manera que tampoc no es redueix al càlcul racional de costos i beneficis. L'amistat és un hàbit, una manera de ser que ens relaciona amb els altres i tan aviat pot expressar-se en forma d'emocions com en forma de raons. El fet que ens habituem als amics, per exemple, no implica que deixem de considerar-los des d'una perspectiva racional per lliurar-nos a l'epifania dels afectes. Raons i afectes són expressions que poden conviure perfectament en la nostra relació amb els amics, perquè el vincle de l'amistat no és emocional ni racional, sinó habitual. És aquest mateix vincle, ampliat a la comunitat humana (sociofília) i a la comunitat no humana (biofília), el que justifica, com veurem, el principi de la cura.

En definitiva, una teoria de la justícia que parteixi de la noció d'habitant, en comptes del ciutadà o de la persona moral abstracta, permet prendre en consideració al mateix temps l'autonomia dels habitants (principi de la llibertat), la reciprocitat entre els habitants (principi de l'equitat) i l'amistat entre els habitants (principi de la cura). Aquests tres principis, sobre la base de l'hàbit i l'habitació, ens han de permetre a continuació desenvolupar una teoria de l'hàbitat com a comunitat d'habitants lliures.

TESI 4

LA NACIÓ ÉS L'HÀBITAT QUE PERMET LA REGENERACIÓ DE LES CONDICIONS NATURALS

La nació és com l'Hidra, una criatura amb un sol cos, però amb tants caps que ningú, ni els més heroics dels seus detractors, han pogut encara escapar-la. La simple menció de la paraula aixeca tota mena de passions enfrontades, des de l'adhesió més incondicional fins al rebuig més furibund. El nacionalisme és vist per molts com una bèstia nauseabunda que hauria d'haver quedat submergida definitivament als aigüers de la història. I tanmateix la nació, en la seva versió liberal o republicana, constitueix encara avui dia l'únic marc de la legitimitat política en les democràcies avançades. Fins i tot allà on la ferum dels cadàvers amuntegats en nom de la nació és encara ben present, onegen les banderes, sonen els himnes i es demana als ciutadans que es mobilitzin sota lemes tan marcadament eufemístics com el patriotisme constitucional o la lleialtat republicana. Un aire de dissimulació i d'hipocresia sembla envoltar totes les referències a la nació i al sentiment nacional, com si ningú no volgués quedar retratat al seu costat, per bé que tots facin mans i mànigues per guanyar-se'n els favors. Enmig d'aquest ball de màscares que ha esdevingut la política occidental, potser només els cosmopolites convençuts, si realment n'hi ha, conservin encara un mínim de coherència intel·lectual, tot i que després la malbaratin fent volar coloms.

Si de veritat volem enfrontar-nos al repte de crear una comunitat de persones lliures, tal com demanava Aristòtil, haurem d'assumir la idea de la nació amb totes les seves conseqüències, sense amagar-nos darrere de mitges veritats i de crides buides a la responsabilitat col·lectiva. La pervivència de la nació reflecteix, ens agradi o no, la necessitat humana de viure en comunitats polítiques significatives i no simplement en un règim jurídic de drets i deures.

Si continua sent un concepte vàlid és perquè té un valor adaptatiu que va més enllà d'una simple ideologia o de la fantasia d'unes elits assedegades de poder. L'autonomia individual no precisa en principi de la nació; en té prou amb "l'estat mínim" de Nozick per prosperar. Però la cooperació efectiva entre individus de l'espècie humana és impensable sense una comunitat política que sigui percebuda com a legítima. La nació no és més que una de les expressions institucionals, històricament condicionada, d'aquesta comunitat. Això no vol dir, és clar, que haguem de donar com a bona qualsevol forma de nació, molt especialment aquelles que s'erigeixen en nom d'una pretesa comunitat de sang o de gens. Però tampoc no cal que continuem acceptant les nacions de la modernitat, poblades amb figures tan imaginàries com els ciutadans o el poble sobirà. Certament, el dèficit de legitimitat d'aquesta mena de nacions no es resoldrà apel·lant a les "virtuts cíviques" al temps que es continua restringint la capacitat política efectiva dels ciutadans. La solució, però, no pot limitar-se tampoc a reforçar els mecanismes de la participació, mitjançant formes de democràcia participativa o deliberativa, si abans no s'ha donat un fonament prou sòlid als vincles que han d'unir els membres de la comunitat política, al temps que es respecten els principis bàsics de la justícia. L'exposició de les condicions naturals (hàbit, habitació, habitant) en la tesi anterior anava dirigida justament a posar els elements essencials d'una concepció de la nació com a hàbitat que permeti superar els límits de la nació liberal o republicana, incorporant les necessitats i els objectius de la comunitat, tant humana com biològica, a les exigències de la llibertat individual i de la justícia social. Aquesta nació ecopolítica hauria de ser capaç, per tant, d'integrar les preocupacions legítimes del comunitarisme i de l'ecologisme sense renunciar a les conquestes del liberalisme i de la social-democràcia. Més encara, caldria concebre la nació-hàbitat com una superació de l'actual estat-nació, fundat històricament a partir de l'adquisició militar, econòmica o política de territoris diversos i construït mitjançant l'assimilació, sovint violenta, de poblacions heterogènies. Sense l'existència de vincles efectius entre les persones que formen la comunitat, més enllà dels que sigui capaç de forjar l'acció homogeneïtzadora de l'estat, les possibilitats de crear formes de participació política que superin l'actual model de la democràcia representativa són gairebé nul·les. Sense amistat, com sabia Aristòtil, no hi ha capacitat.

Amb aquesta tesi, intentaré exposar els principis bàsics, els fonaments i l'estructura constitucional d'un model de la nació, la

nació-hàbitat, que respongui a les condicions naturals de l'hàbit i l'habitació, de manera que pugui servir com a marc per al desenvolupament d'una comunitat legítima d'habitants. La nació-hàbitat, però, no només ha de reflectir les condicions naturals, sinó que hauria d'estructurar-se de manera que aquestes condicions puguin regenerar-se i garantir la sostenibilitat de l'habitació, és a dir, la pervivència de la comunitat social i de la comunitat biològica al llarg del temps. "Una comunitat complerta", com diu Aristòtil, "constituïda a partir de diversos pobles, en la mesura que assoleix el límit de l'autosuficiència, és en termes pràctics una ciutat-nació (*polis*). Sorgeix doncs amb la finalitat de viure, però roman en existència amb la finalitat de viure bé" (1252b). La ciutat-nació grega es fundava, tanmateix, en una clara separació de l'*oikos*, l'àmbit domèstic de les dones, els nens, els esclaus i les altres propietats, respecte a la *polis*, l'àmbit polític dels homes lliures. La nació-hàbitat, en canvi, aspira a reintegrar en la comunitat política la totalitat de l'*oikos*, que ja no es limitaria a l'hàbitat privat de la família, sinó a l'hàbitat que comparteixen tots els habitants en condicions de llibertat, equitat i cura. Només d'aquesta manera, entenent la nació com un hàbitat inclusiu i compartit, podem superar els límits de l'humanisme i deixar de veure la terra i els altres éssers vius com un simple recurs disponible per a la nostra apropiació. Molts pobles indígenes, conscients de les interdependències que els uneixen amb totes les coses, han desenvolupat formes de relació amb el seu hàbitat basades en la reciprocitat i en l'amistat. Nosaltres, moderns, no podem tornar enrere o assumir tot de cop formes d'habitació primitives, com les derivades de la caça, la recol·lecció o l'horticultura, per més socialment i ecològicament sostenibles que siguin. Sí podem, però, trobar noves formes d'articulació política que ens permetin, sense renunciar als nivells actuals de civilització, tornar a habitar la terra i restablir els vincles d'amistat amb tots els altres habitants, tant els humans com els no humans. La nació, entesa com a hàbitat, podria ser tal vegada la llar d'aquesta nova convivència.

1. TEORIA I PRÀCTICA DE LA NACIÓ

Abans d'exposar amb detall els elements fonamentals de la nació-hàbitat, convé fer un breu repàs a les principals teories de la nació i al procés de formació dels estats-nació moderns. La meva intenció aquí no és recollir de manera exhaustiva el cada vegada

més extens debat teòric al voltant de la nació i del nacionalisme (veure Hearn, Ichijo o Ozkirimli, per exemple), sinó confrontar-ne els aspectes essencials amb les nocions d'hàbit, habitació i habitant desenvolupades en la tesi anterior. La meua perspectiva, més que expositiva, és doncs eminentment crítica.

La qüestió “què és una nació?”, plantejada una vegada i una altra després d'Ernest Renan, és particularment difícil de respondre des d'un punt de vista global, com correspon a la natura policèfala del fenomen nacional. La teoria política contemporània acostuma, tanmateix, a identificar dues grans respostes: la primordialista i la modernista. Segons els primordialistes, la nació constituïria una comunitat humana fundada en vincles ancestrals, culturals o genètics, que justifiquen d'alguna manera la seva continuïtat històrica i la seva projecció cap al futur. Els modernistes, en canvi, tendeixen a veure la nació com una comunitat real o imaginada sorgida arran dels processos socials, històricament determinats, de la modernització. La distinció entre les posicions dels uns i dels altres és, però, molt menys nítida del que podrien fer pensar aquestes simples definicions. Hi ha molts tipus de primordialisme i molts tipus de modernisme. També hi ha moltes aportacions que són difícils d'encaixar en l'un o l'altre camp. El debat actual, d'altra banda, està encara dominat per les tesis modernistes, que acostumen a caracteritzar el primordialisme en uns termes que permeten presentar la narració modernista de la nació com a gairebé inevitable. Des d'aquest punt de vista, el “primordialisme” és, com va denunciar Rogers Brubaker, “un cavall mort ja fa temps que els acadèmics de l'etnicitat i del nacionalisme continuen futejant” (16). No puc aprofundir aquí en aquest debat, però em sembla important examinar críticament alguns dels arguments bàsics de les tesis primordialista i modernista, encara que sigui de manera esquemàtica.

En primer lloc, si la tesi primordialista implica que les nacions, tal com es donen en l'actualitat, són uns ens immemorials o amb uns orígens històrics profunds, aleshores és evidentment falsa. Les nacions, siguin el que siguin, fins i tot si no tenen cap realitat substancial, són el resultat de processos històrics en bona mesura contingents. Això no vol dir que no hi hagi factors subjacents amb una permanència llarga en el temps, com per exemple el substrat geogràfic i ambiental de l'habitació. No existeix, tanmateix, cap vincle necessari entre un determinat grup nacional (o qualsevol altra forma de comunitat política) i un determinat territori o hàbitat. Els mites de l'autoctònia, les històries que expliquen com els

habitants van sorgir de la terra, són només això: ficcions que pretenen legitimar uns determinats vincles amb l'entorn d'habitació. La realitat és que els grups humans que habiten un determinat territori són el resultat de processos d'adaptació cultural i biològica a l'entorn, derivats sempre de moviments migratoris més o menys antics i més o menys recurrents. La desmitificació de l'autoctonia no hauria, però, de deslegitimar de cap manera la relació d'interdependència dels habitants amb el seu hàbitat. Els pinsans de Darwin no van sorgir per generació espontània a les diferents illes Galàpagos, sinó que hi van emigrar. Però això no els fa menys adaptats, ni menys dependents del seu hàbitat.

En segon lloc, si la tesi primordialista implica que l'articulació política de la comunitat que identifiquem actualment com a nació, però no necessàriament les nacions concretes, és immemorial o té uns orígens històrics profunds, aleshores és en general poc acurada, però no completament falsa. Com apunten els crítics modernistes, el procés de modernització ha donat a la nació contemporània unes característiques peculiars que la distingeixen d'altres formes polítiques equivalents del passat (la religió-nació jueva, la ciutat-nació grega, la república romana o la ciutat-estat medieval, per exemple). La tesi té, tanmateix, una part de veritat, en el sentit que la nació moderna no és un començament *ex nihilo*, un trencament absolut amb el passat, sinó que hi ha clares línies de continuïtat amb les anteriors formes d'articulació política o ideològica de la comunitat. En aquest punt, el debat acadèmic tendeix a degenerar en una pura discussió terminològica, amb els modernistes defensant l'ús restrictiu del terme nació als fenòmens més recents i els primordialistes (o més aviat, els "perennialistes") fent esforços per ampliar-lo als fenòmens més antics. Les anomenem o no nacions, el cas és que les comunitats humanes, pre-modernes o modernes, han tingut sempre la necessitat d'articular políticament la cooperació social sobre la base dels hàbits compartits i de les formes comunes d'habitació. Els mecanismes d'articulació de la comunitat política són diversos, com correspon a la variabilitat de l'entorn, de la història, de la cultura i de la genètica. I més diverses encara són les representacions o concepcions subjectives que han elaborat les diferents comunitats a partir dels hàbits o de l'habitació, com la identificació, sovint simbòlica, del grup amb un territori, una llengua, una religió o una pràctica cultural determinada. Més enllà d'aquesta diversitat, però, la necessitat d'organitzar-se en una comunitat política significativa, diguem-li nació o d'una altra manera, és universal, i per tant primordial, entre els humans.

Finalment, si la tesi primordialista implica que l'articulació moderna de la comunitat política que anomenem nació, però no necessàriament les nacions concretes, respon a dinàmiques comunitàries immemorials o amb uns orígens històrics profunds, aleshores és fonamentalment certa. Si volem ser precisos, cal dir que aquesta tesi s'aproxima més a les posicions dels anomenats "etnosimbolistes", que tendeixen a defensar una certa continuïtat entre les nacions modernes i les formacions socials o culturals precedents. A diferència dels primordialistes, però, els etnosimbolistes acostumen a donar una importància excessiva a les representacions culturals subjectives (mites, cultes, memòries, identitats) i a ignorar o menystenir els fonaments biològics del comportament humà, que són tanmateix imprescindibles per entendre la persistència de les comunitats etnosimbòliques. Això no vol dir, és clar, que hi hagi cap "essència" immutable que pugui servir per definir una determinada nació. El que hi ha són hàbits, no només a nivell de la comunitat nacional, sinó a nivell de qualsevol comunitat, que tendeixen a conservar-se culturalment o genèticament al llarg de les generacions. Aquests hàbits no són simples actituds internalitzades durant el procés de socialització, menys encara efectes ideològics induïts per la formació discursiva del nacionalisme, com pretén la visió tuneladora del constructivisme social, sinó el resultat del desenvolupament dialèctic dels habitants a l'interior de la comunitat i de la comunitat a partir dels habitants. Els hàbits, d'altra banda, estan sotmesos a processos de canvi, adaptacions culturals i genètiques que es desenvolupen a ritmes variables, ja que depenen en gran part de les circumstàncies de l'entorn i de les contingències de la història. Al mateix temps, però, els hàbits tenen una certa inèrcia, una tendència a mantenir-se més o menys estables en el temps, en tant que afavoreixen la capacitat d'adaptació i la resiliència dels habitants (explicació última) i són investits de valor pels mateixos habitants (explicació pròxima). És aquesta inèrcia de l'hàbit la que permet explicar la continuïtat al llarg del temps de les formes d'habitació d'un determinat grup, sense necessitat d'invocar cap essència immutable o transcendental que uneixi els individus màgicament. La inèrcia de l'hàbit en els grups humans, caracteritzats per un grau considerable d'exogàmia i per la seva capacitat d'acumulació cultural, es fonamenta sobretot en els mecanismes de la transmissió social. Això implica que l'hàbit no és mai una necessitat; no emana d'un mateix origen ni es projecta en un destí compartit, sinó que és el producte de processos complexos

i dinàmics de fissió i fusió grupal, de compromís i de conflicte, d'adaptació i de fracàs. En el període d'una vida humana o d'unes poques generacions, els hàbits poden semblar estables, fins i tot en alguns casos invariables. Una visió més àmplia, però, permet copsar com els hàbits evolucionen i s'adapten a les circumstàncies de l'entorn social i natural. Pretendre que una comunitat humana comparteix un destí perquè comparteix hàbits és una falsedat manifesta. No és pas l'hàbit acumulat el que garanteix la continuïtat de la comunitat, sinó la mesura en què aquest hàbit pugui sostenir l'habitació comuna, la cohabitació, al llarg del temps.

A l'altra banda del tauler, les tesis modernistes posen tot l'èmfasi, d'acord amb les seves premisses, en l'explicació del sorgiment de la nació i del nacionalisme en els darrers dos o tres segles, a través de determinats processos econòmics, polítics o culturals. En la mesura que aquestes explicacions reconguin l'existència de vincles comunitaris anteriors al sorgiment de la nació moderna, la seva argumentació afecta relativament poc a la nostra discussió. És perfectament legítim, i fins a un cert punt justificat, establir una distinció entre les nacions pre-modernes i les modernes. Més discutible és pretendre reservar exclusivament el nom de nació per a les formacions polítiques i ideològiques vinculades a l'aparició i la difusió de l'estat-nació en l'època moderna. Com assenyala Anthony Smith, "la concepció occidental de la nació moderna ha esdevingut la mesura de la nostra comprensió de la nació *per se*, amb el resultat que totes les altres concepcions de la nació esdevenen il·legítimes" (2008:14). En aquest context, les explicacions modernistes poden ser més o menys acurades, més o menys rellevants, però en general no posen en dubte la idea que tots els grups humans han cercat al llarg de la història formes polítiques d'articular la comunitat a partir dels hàbits compartits i de la cohabitació. De fet, algunes d'aquestes narracions modernistes reforcen, fins i tot sense adonar-se'n, l'argument que la formació recent de les nacions, ja sigui en virtut de conflictes econòmics entre el centre i la perifèria, de lluites de poder entre les elits o de les exigències homogeneïtzadores de la societat industrial, ha estat possible només en la mesura que les poblacions afectades tenien la necessitat de viure en una comunitat política significativa, articulada en molts casos a partir de vincles preexistents. Abans de les transformacions de la modernitat, les comunitats podien tenir la dimensió d'un regne, d'un comtat, d'una parròquia, d'una ciutat-estat o d'una tribu. Però la seva existència, independentment del paper que hi juguessin les elits i de com

s'integressin en altres unitats superiors, responia a la necessitat d'articular políticament la cohabitació en termes que els habitants consideressin legítims. El debat sobre el grau de continuïtat d'aquestes i altres comunitats protonacionals amb les nacions modernes s'ha de fer cas per cas, tenint en compte els processos històrics i socials concrets, no només a partir del registre literari sinó també al nivell silenciós de la comunitat humana efectiva. Malgrat la seva rellevància, però, els resultats d'aquesta investigació no poden ser en cap cas concloents. Si la nació ha esdevingut, en les seves expressions diverses, la forma d'articular la comunitat política en l'època moderna, no guanyem res negant-ne la validesa o denunciant-la com una invenció sense fonament. Al marge de com s'hagin desenvolupat històricament, les nacions existeixen en la mesura que els habitants les han assumides, voluntàriament o no, de forma més o menys crítica, com a formes legítimes d'organitzar la cohabitació. La qüestió de la nació no és tant de caràcter històric, com polític. I la pregunta realment rellevant no és pas "què o quan és una nació?", sinó "com volem que sigui la nostra nació?".

Abans d'intentar donar una resposta a aquesta pregunta, però, és important desmuntar un dels arguments polítics més comuns sobre la nació, derivat en part dels plantejaments acadèmics del modernisme. Em refereixo a la suposada divisió entre les "nacions cíviques" i les "nacions ètniques", segons la qual algunes nacions (bàsicament les de l'Europa occidental) s'haurien construït sobre la base de valors liberals i d'una ciutadania política, mentre que unes altres (bàsicament les de l'Europa oriental) s'haurien construït sobre la base de vincles culturals i d'una representació orgànica de la comunitat. Aquesta dicotomia, proposada per Hans Kohn i subscrita per influents teòrics modernistes, com Ernest Gellner, continua tenint, malgrat les nombroses crítiques rebudes, una notable efectivitat política, en tant que permet que algunes nacions s'autoexculpin del "pecat original" del nacionalisme. Des d'aquest punt de vista, els nacionalistes són sempre els "altres", mentre que el propi nacionalisme queda amagat o dissimulat sota els eufemismes patriòtics, de manera que la "nació cívica" pot presentar-se a si mateixa com la "casa comuna" d'uns ciutadans suposadament definits en termes universals, sense cap mena de distintiu cultural o ètnic. La realitat, però, és que totes les nacions s'han construït, o han intentat construir-se històricament, en base a una determinada llengua, una determinada religió o alguna altra característica pròpia del grup ètnic dominant. Tenint en compte,

com va assenyalar Walker Connor, que gairebé tots els estats pre-moderns inclouen una pluralitat de grups ètnics, aquest ha estat un procés tant de “construcció nacional” com de “destrucció nacional” (336). La supressió dels distintius ètnics dels grups minoritaris a l'interior del “territori nacional”, mitjançant processos d'assimilació o exclusió més o menys violents, ha estat la norma, no pas el suplement “oriental” d'alguns nacionalismes exacerbats. Només quan la “nació” ha estat homogeneïtzada culturalment, o almenys ha quedat suficientment unificada amb els elements essencials d'una ètnia diferenciada de les adjacents, s'han pogut engegar plenament els processos de legitimació cívica de l'estat-nació. D'aquesta manera, la unitat nacional, assumida com un estat de fet, passa a un segon pla i queda articulada subreptíciament a través dels mecanismes que Michael Billig va anomenar “nacionalisme banal”, mentre l'estat pot dedicar-se a exercir la seva missió civilitzadora a casa o arreu. Aquest equilibri, però, està sempre amenaçat per la subsistència de minories nacionals o pels processos de migració, que poden posar en qüestió la suposada homogeneïtat de la nació i tornar a desfermar la violència assimiladora o excoient de l'estat. En aquest sentit, la tradicional incapacitat de la teoria liberal per reconèixer les dinàmiques ètniques subjacents als processos de formació dels estats moderns, acceptats sense cap mena de crítica com el marc natural de la comunitat política, no té res d'innocent. La persecució de l'ideal de la unitat nacional per part de les anomenades “nacions cíviques”, liberals o republicanes, continua ignorant o negant, com ha denunciat Will Kymlicka, la legitimitat d'aquelles identifications culturals o nacionals que contradiuen la suposada identitat comuna promoguda per l'aparell de l'estat o per la comunitat hegemònica. En aquest context, el discurs de la neutralitat ètnica de l'estat esdevé sovint una mostra de cinisme o de mala fe.

És evident, per tant, que els “estats-nació” existents en l'actualitat són el resultat de processos d'assimilació i d'exclusió etnocultural que en la gran majoria dels casos, lluny d'haver acomplert l'ideal de la unitat nacional, la suposada identificació de l'estat amb una única nació, s'articulen sobre conflictes interètnics més o menys intensos, però mai del tot resoltos. De fet, com va recordar Connor, només un 10% aproximadament dels estats-nació existents “poden descriure's com essencialment homogenis des d'un punt de vista ètnic” (320). La discrepància entre l'ideal de l'estat-nació i la realitat de l'estat plurinacional o pluriètnic és particularment acusada en el cas dels grans estats, construïts al

llarg dels diferents processos de modernització sota la pressió de la competició territorial i econòmica, tant a nivell regional com global. En general, s'acostuma a acceptar que l'articulació moderna dels estats-nació arrenca amb la pau de Westfàlia (1648), on es va consagrar el principi de territorialitat, amb la definició de fronteres estables i d'un sistema d'equilibris entre els grans estats dinàstics de l'Europa occidental (França, Espanya, Anglaterra, Suècia) i els imperis del centre i l'est d'Europa (austro-húngar, rus, otomà). En aquest nou context interestatal, els grans estats occidentals van començar a desenvolupar polítiques més actives d'homogeneïtzació cultural, amb l'objectiu d'unificar el mercat interior, estendre l'administració burocràtica moderna a tot el territori i assegurar la fidelitat dels súbdits al sobirà. La transició de l'estat absolutista a l'estat nacional, arran de les revolucions liberals dels segles XVIII i XIX, no va afectar gaire a l'objectiu últim del reforçament interior i exterior dels estats, però va deixar establert que la legitimitat d'aquest procés no radicava en la sobirania del monarca sinó en la del poble. Aquest "poble" no era en cap cas un subjecte universal, mancat d'identificacions ètniques, sinó una nació determinada, amb una llengua, una religió o algun altre tret etnosimbòlic distintiu que legitimava l'homogeneïtzació interna (educació nacional) i la mobilització externa (exèrcit nacional), tal com mostren les complexes dinàmiques del nacionalisme estatal i subestatal que han dominat la configuració política d'Europa i de la resta del món fins als nostres dies. En aquest sentit, la violència que sovint s'atribueix a "la ideologia del nacionalisme" no està lligada tant a la idea de la nació i al sentiment nacional com a la pròpia lògica de l'estat-nació. Els conflictes acostumen a sorgir quan (1) un estat existent pretén assimilar tots els habitants del seu territori a una determinada nació o (2) els habitants d'un determinat territori es resisteixen a l'assimilació per part de l'estat i intenten d'alguna manera crear el seu propi estat-nació.

Aquestes dinàmiques són prou conegudes i és evident que, en bona mesura, tendeixen a retroalimentar-se, de vegades amb conseqüències desastroses. La pretensió dels estats actualment existents de donar per definitivament tancada l'estructura nacional és tanmateix insostenible. No hi ha cap manera de justificar que les nacions majoritàries d'un determinat estat neguin a les nacions minoritàries les mateixes prerrogatives de construcció nacional que s'arroguen per a elles mateixes. Una possible solució a aquest problema, com suggereix Wymlicka, és l'estat plurinacional, un model que porta naturalment a la desaparició dels estats-nació i a la

consolidació d'unitats polítiques supranacionals, com la Unió Europea. Al mateix temps, però, aquestes grans unitats exacerben encara més els problemes de legitimitat i de participació política que afecten a la majoria dels grans estats, en la mesura que ignoren la necessitat dels habitants de viure en una comunitat política significativa. La qüestió que ens hem de plantejar, per tant, és si és possible concebre alguna forma de nació que trenqui amb les pautes homogeneïtzadores i centralitzadores que caracteritzen l'estat-nació i que permeti als habitants participar activament en el govern democràtic de la seva comunitat. A partir de les discussions anteriors, estem ja en condicions de proposar, ni que sigui temptativament, una possible resposta.

2. LA NACIÓ-HÀBITAT

L'elaboració d'una teoria descriptiva de la nació sembla una tasca inassolible, no només per la irreductible multiplicitat del fenomen, sinó sobretot perquè no hi ha cap teòric que no s'hi approximi sense prejudicis, ja siguin positius o negatius, i sense un projecte polític més o menys explícit. Potser caldrà esperar que passin els segles i que l'estat-nació modern esdevingui una forma tan periclitada com la ciutat-nació grega perquè una teoria global de la nació i del nacionalisme sigui en principi possible. No ens cal esperar fins llavors, però, per proposar una teoria normativa de la nació que tingui en compte, no tant els trets objectius d'un tipus-ideal, com les característiques ideals d'una comunitat política que sigui efectivament realitzable i respongui als anhels i a les necessitats dels seus habitants. Això no vol dir, però, que aquest model teòric de nació, que anomeno la nació-hàbitat, no existeixi ja en la pràctica, encara que sigui de manera aproximada. Alguns dels estats-nació actuals, en particular aquells que menys han sucumbit, per voluntat o per necessitat, a la dinàmica competitiva de l'engrandiment nacional i han conservat, o han assolit arran de processos de secessió, unes dimensions més ajustades als límits de la comunitat social i biològica, poden considerar-se formes més o menys primitives de la nació-hàbitat. També algunes nacions sense estat, fins i tot moltes que no es reconeixen com a tal, encaixen en aquest model i tenen el potencial per articular-se políticament a partir dels seus principis. Una part prou important dels estats actuals, però, construïts sobre la base del "com més gran millor", difícilment poden considerar-se nacions-hàbitat, fins i tot en els

casos en què els processos d'homogeneïtzació vertical han aconseguit cohesionar les poblacions al voltant d'una identitat nacional forta. Què és doncs la nació-hàbitat i com la podem articular en el context polític contemporani?

Podem començar per definir, provisionalment, la nació-hàbitat com “la comunitat dels individus que comparteixen una manera de ser habitual, en virtut de tendències adquirides genèticament i socialment, així com les estratègies, pràctiques i institucions que els permeten adaptar-se a un determinat entorn natural”. Aquesta definició recull els conceptes que he anat desenvolupat al llarg de les tesis anteriors:

- (1) *hàbit*: manera de ser habitual d'un individu o d'un grup en virtut de la confluència de tendències adquirides genèticament i socialment,
- (2) *habitació*: conjunt d'estratègies, pràctiques i institucions que permeten l'adaptació d'un grup a un determinat entorn natural o hàbitat,
- (3) *habitants*: individus que comparteixen hàbits i habitació.

De manera més sintètica, podríem també definir la nació-hàbitat com “la comunitat dels habitants”. Tanmateix, aquesta definició no és encara prou precisa, en la mesura que no hem delimitat geogràficament la noció d'hàbitat. D'acord amb les nostres premisses, la comunitat dels habitants podria per tant tenir, entre d'altres, la dimensió d'una illa, d'una vall, d'una ciutat, d'una península, d'un continent o d'un planeta sencer. Res no ens permet discriminar a priori quina o quines d'aquestes dimensions, o potser totes elles, permeten el desenvolupament efectiu de la nació-hàbitat. La qüestió que ens hem de plantejar és com establir la dimensió geogràfica de l'entorn d'habitació més adient per a una determinada comunitat d'habitants.

Una primera aproximació a aquest problema ens convida a fer servir arguments estrictament ecològics. Al capdavant, estem parlant d'una comunitat qualsevol d'habitants, sense determinar-ne encara l'espècie, i són per tant els conceptes de l'ecologia els que millor ens poden ajudar a delimitar l'àmbit de l'habitació. En termes generals, però, l'hàbitat no és més que “el lloc on viu un organisme” (Begon et al., 31), definit a una escala més reduïda (el territori) o més àmplia (el bioma o la biosfera). El concepte en si mateix, per tant, no ens diu res sobre la distribució biogeogràfica dels organismes. Les comunitats biològiques, d'altra banda, no es

distribueixen en àmbits espacials clarament delimitats, sinó en ecosistemes integrats a diferents nivells i interconnectats a través de fronteres més o menys obertes, més o menys difuses i més o menys dinàmiques. Des d'un punt de vista pràctic, en la gestió del territori per exemple, és possible tanmateix determinar-ne els límits, fins i tot representar-los en mapes, per bé que sempre a costa de reduir sensiblement la complexitat i d'introduir un cert grau d'arbitrarietat. En aquest sentit, una de les unitats d'anàlisi més utilitzada per la geografia dels ecosistemes és l'anomenada ecoregió, que Robert Bailey defineix com "un grup geogràfic de paisatges mosaic" vinculats per interdependències econòmiques i ecològiques (209). Sense entrar en els detalls tècnics, és evident que la identificació d'una ecoregió no pot fer-se mai amb precisió i depèn en bona mesura dels objectius específics que es persegueixin. Així, el World Wildlife Fund, amb la intenció explícita d'ajudar a la conservació de la biodiversitat, ha identificat un total de 867 ecoregions terrestres al món, definides com "unitats relativament grans de terra que contenen un assemblatge distintiu de comunitats naturals" (Olson et al., 933). Aquesta divisió posa l'èmfasi en el caràcter distintiu de les comunitats biològiques i no coincideix amb altres mapes que tenen més en compte les interdependències entre les diferents comunitats i el medi biofísic. Malgrat totes aquestes limitacions, l'ecoregió, en tant que unitat geogràfica definida exclusivament per criteris d'integració ecològica, s'aproxima bastant a la dimensió que teòricament hauria de tenir una comunitat significativa d'habitants, si més no mentre obviem les característiques peculiars de l'habitació humana.

És evident, però, que no podem obviar els humans per molt de temps, entre altres coses perquè gairebé totes les ecoregions del planeta han estat profundament alterades per l'habitació humana. La capacitat d'acumulació cultural de l'espècie, d'altra banda, ens impedeix establir els límits de la comunitat social en termes exclusivament ecològics, com podríem fer en principi amb la comunitat biològica. Si la nació-hàbitat ha d'incloure també els humans, no podem ignorar els aspectes històrics de l'habitació i les dimensions culturals de l'hàbit, al marge dels quals la delimitació geogràfica de l'hàbitat perd gairebé tota la seva significació. Podem dir per tant que l'existència d'una ecoregió és una condició necessària, però no suficient, per a l'existència d'una nació-hàbitat. En certa manera, la definició d'una dimensió geogràfica i política que integri de manera significativa la comunitat humana i la comunitat biològica és el principi fundacional del bioregionalisme.

En tant que moviment, però, el bioregionalisme ha tendit cap a formes de relocalització que posen l'èmfasi en la transformació cultural o espiritual dels individus, segurament perquè el context ideològic i social on s'ha desenvolupat, els Estats Units, està justament caracteritzat per una habitació recent del territori i per l'absència de comunitats humanes efectivament vinculades al seu hàbitat (la idealització d'uns pobles indígenes reduïts a la indigència és, en aquest sentit, característica). Deixant de banda els postulats més amplis del bioregionalisme, la idea de la bioregió, en tant que àmbit geogràfic definit en funció de les interdependències de la comunitat biològica i de la comunitat social, és certament vàlida. "Les bioregions", com diu David Brundkhorst, "proporcionen un context pragmàtic i operatiu que combina les funcions i les necessitats de la societat (comunitats) amb els processos, serveis i funcions ecològics" (31). En principi, podem considerar que la bioregió és la dimensió geogràfica necessària i suficient de la nació-hàbitat.

La definició del concepte, però, no ens permet encara establir amb prou precisió l'escala concreta de l'habitació humana i de l'entorn natural que hauria de delimitar la comunitat significativa. Necessitem algun criteri que ens permeti discriminar entre les diferents unitats possibles, no en un sentit abstracte, sinó en cada cas particular. Segons Aristòtil, aquest criteri hauria de ser l'autosuficiència (*autarchia*), la capacitat de viure amb els propis recursos, sense dependre del món exterior. La mateixa estructura interrelacionada dels ecosistemes, però, ens mostra que l'autosuficiència és un ideal inassumible, atès que les bioregions depenen sempre d'altres bioregions i totes elles depenen del sistema global de la biosfera. Fins i tot en l'àmbit estrictament social, l'ideal de l'autarquia implica una renúncia a l'extensió de la cooperació entre els humans (per exemple, a través del comerç) que només pot mantenir-se, i sempre de manera imperfecta, mitjançant mecanismes coercitius. En el context actual, l'autarquia només pot conduir a estats de grans dimensions, amb governs autocràtics i estructures socials poc equitatives, a més de perjudicials per a l'entorn natural. Així doncs, a diferència del que passava a la ciutat-nació grega, la dimensió òptima de la nació-hàbitat no es pot determinar sobre la base de l'autosuficiència, ni tan sols en tant que principi regulador.

Un altre criteri que ens podria servir per determinar aquesta dimensió és el de l'eficiència econòmica, és a dir, la mesura en què la comunitat política assoleix un equilibri òptim entre els beneficis

de l'escala (disponibilitat de béns públics) i els costos de l'heterogeneïtat (disfuncionalitat del sistema polític i social). Des d'aquest punt de vista econòmic, com mostren Alberto Alesina i Enrico Spolaore, la dimensió òptima dels estats tendeix a reduir-se a mesura que les institucions són més democràtiques, hi ha més llibertat de comerç exterior i es consoliden nivells d'integració supranacional que permetin compartir els béns públics més onerosos. Aquestes són conclusions importants i que cal tenir en compte a l'hora de determinar la dimensió òptima de la nació-hàbitat, sobretot en un context internacional com l'actual, caracteritzat per la integració del comerç i per la formació de grans unitats supranacionals. Al mateix temps, però, els models econòmics no ens permeten determinar amb prou precisió aquesta dimensió òptima, ja que només en donen una fotografia estàtica i no incorporen el fet que les comunitats polítiques, com els individus, tenen un passat i un futur, i que aquest passat i aquest futur estan interconnectats en un present dinàmic. L'òptim, per tant, hauria de tenir en compte la capacitat de la comunitat per perdurar en el temps, no simplement per existir en un determinat punt temporal. Un altre problema d'aquests models és que ignoren les externalitats del sistema social, tant les externalitats domèstiques (els efectes de la comunitat social sobre la comunitat biològica amb la qual cohabita) com les externalitats foranes (els efectes d'una determinada comunitat social i biològica sobre la resta). Aquestes interdependències són, tanmateix, fonamentals per a la supervivència i la prosperitat de la comunitat ecopolítica i han de ser tingudes en compte a l'hora de determinar la dimensió òptima de la nació-hàbitat. L'eficiència econòmica és un criteri necessari, però no suficient, en la mesura que només incorpora alguns aspectes parcials de l'habitació.

Més enllà de l'autosuficiència i de l'eficiència, el criteri que ens pot permetre delimitar d'una manera satisfactòria l'escala específica de la nació-hàbitat és el de la sostenibilitat, és a dir, la capacitat de regenerar les pròpies condicions naturals. Aquest criteri té dues dimensions: la sostenibilitat ecològica (regeneració de l'hàbit i de l'habitació per part de la comunitat biològica) i la sostenibilitat social (regeneració de l'hàbit i de l'habitació per part de la comunitat social). No podem limitar, per tant, la sostenibilitat a la regeneració dels recursos naturals, sinó que hem d'incloure també la regeneració d'aquells aspectes econòmics, socials o culturals de la comunitat humana que permeten sostenir l'habitació al llarg del temps. Altrament, arribaríem a la conclusió que la sostenibilitat és

una qüestió que es pot definir a nivell global (per un govern mundial, per exemple) sense tenir en compte que són les comunitats humanes efectives, en cohabitació amb la comunitat biològica, les que contribueixen a sostenir els diferents hàbitats. Si la comunitat biològica no és sostenible, tampoc no ho serà l'habitació humana. I si l'habitació humana no és sostenible, tendirà inevitablement a desestabilitzar la comunitat biològica. La dimensió òptima de la nació-hàbitat estarà determinada, per tant, pels límits d'una comunitat social i d'una comunitat biològica que puguin cohabitar de manera sostenible, en la mesura que tinguin la capacitat de regenerar les seves condicions naturals amb un mínim d'externalitats negatives. Seria convenient, és clar, formalitzar molt més aquesta definició i desenvolupar els instruments necessaris per aplicar-la en cada cas específic. Més endavant, en el context de les tesis nacionals, intentaré aproximar-me a aquesta qüestió d'una manera més concreta. De moment, però, el criteri de la sostenibilitat social i ecològica ja ens permet determinar que la nació-hàbitat ha de ser més petita que un gran estat i més gran que un microestat, per més eficients econòmicament que puguin ser aquestes altres escales en un determinat context global.

Abans d'examinar els dos aspectes de la sostenibilitat amb una mica més d'atenció, podem reformular la nostra definició de nació-hàbitat en els següents termes: "la comunitat dels individus que comparteixen una manera de ser habitual, en virtut de tendències adquirides genèticament i socialment, així com les estratègies, pràctiques i institucions que els permeten adaptar-se a un determinat entorn natural de manera sostenible". Encara no és una definició plenament satisfactòria, però ens permet introduir-hi la dimensió temporal de la comunitat, en tant que la seva pervivència al llarg del temps depèn de la regeneració de les condicions naturals (hàbits i habitació) que la sostenen, tant a nivell ecològic com social. No hem d'oblidar, en aquest sentit, que nació i natura tenen la mateixa arrel etimològica, *natio*, és a dir, el naixement, la regeneració de la vida a partir de les pròpies condicions de la vida.

Quan es parla de la sostenibilitat ecològica s'acostuma a fer servir l'expressió "desenvolupament sostenible", que les Nacions Unides defineixen com "la capacitat de cobrir les necessitats presents sense comprometre la capacitat de les generacions futures de cobrir les seves necessitats" (A/RES/42/187, 11 desembre 1987). No cal dir que aquesta associació de la sostenibilitat amb el desenvolupament és vista per molts ecologistes com un oxímoron poc sostenible. I certament, seria més convenient parlar d'habitació

sostenible, en la mesura que el desenvolupament econòmic, sigui bo o dolent, no és més que un dels aspectes de l'habitació humana. L'habitació sostenible, d'altra banda, no es pot limitar només a les intervencions benvolents dels poders públics o dels ciutadans en la gestió dels béns comuns, com la regulació dels recursos naturals o la promoció de les energies renovables. Aquesta és una visió parcial de la sostenibilitat, que ignora el fet que moltes comunitats han estat històricament sostenibles sense necessitat de polítiques públiques, d'un estat o de concepcions teòriques de la sostenibilitat. L'habitació sostenible és, en realitat, una pràctica que sorgeix dels mateixos hàbits dels habitants, d'aquelles maneres de ser que han evolucionat genèticament i culturalment al llarg del temps i que han permès a les poblacions adaptar-se amb èxit als seus hàbits. En el cas específic dels humans, els hàbits que contribueixen a la sostenibilitat ecològica, encara que sigui per vies molt diferents, són l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. Els habitants humans poden sostenir el seu entorn natural per pur interès, motivats pels beneficis que n'extreuen: aquest és el principi de l'explotació de l'hàbitat, que tendeix a percebre la comunitat biològica com un recurs productiu que cal mantenir i regenerar, en la mesura que és necessari per al desenvolupament de l'habitació humana. Al mateix temps, els habitants humans poden sostenir el seu entorn natural per un sentit de reciprocitat, motivats per les interdependències que els uneixen amb la resta de la comunitat biològica: aquest és el principi de la cooperació amb l'hàbitat, que tendeix a preservar els serveis que els ecosistemes proporcionen a l'habitació humana i a limitar els efectes negatius d'aquesta sobre el funcionament dels ecosistemes. Finalment, els habitants humans poden també sostenir el seu entorn natural per un sentit d'amistat, motivats pel valor intrínsec de la comunitat biològica a la qual pertanyen: aquest és el principi de la cura de l'hàbitat, que tendeix a fomentar la conservació dels membres individuals o específics de la comunitat i de les condicions que permeten la seva regeneració. Tots tres aspectes de la sostenibilitat són necessaris i s'equilibren els uns als altres. Seria tan insostenible una explotació de la comunitat biològica que no tingués en compte la reciprocitat i l'amistat com la imposició d'alguna forma d'ecologia profunda que no tingués en compte la reciprocitat i l'interès dels habitants humans. En general, però, no és pas l'autonomia o la reciprocitat, sinó l'amistat, l'element filial de la sostenibilitat, que acostuma a deixar-se de banda en l'estructuració de la comunitat política. És justament aquesta mancança la que va inspirar Aldo Leopold a plantejar la

necessitat d'una nova "ètica de la terra" (*land ethic*), segons la qual "una cosa és justa quan tendeix a preservar la integritat, l'estabilitat i la bellesa de la comunitat biòtica" (189). La sostenibilitat ecològica implica, per tant, que la comunitat política assumeixi els principis de la justícia que deriven de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, alhora que garanteix la seva aplicació efectiva al conjunt de la comunitat biològica.

Quan parlem de la sostenibilitat d'una comunitat humana, però, no podem limitar-nos a la sostenibilitat de les condicions ecològiques que la fan possible, sinó que cal tenir en compte que les relacions efectives entre els membres de la societat han de respondre també als principis de la justícia. Fins a un cert punt, aquesta exigència es pot estendre a gairebé tots els animals socials, particularment aquells que tenen sistemes jeràrquics o comunitaris complexos. Aquestes comunitats, però, ja es regulen amb els seus propis principis de justícia, alguns dels quals els humans només estem començant a comprendre. Seria absurd, en qualsevol cas, pretendre que la nació-hàbitat, estructurada a partir dels principis i els mecanismes de la justícia humana, hagués d'intervenir en la regulació intracomunitària d'altres espècies. Mentre es preservin les condicions ecològiques que els permeten desenvolupar-se d'acord amb els seus propis hàbits, aquest aspecte de la sostenibilitat es pot donar en la pràctica per satisfet. Com és lògic, no podem adoptar el mateix distanciament respecte a la regulació social de la nostra pròpia comunitat. No només perquè estem obligats a articular d'alguna manera la cooperació entre els membres de l'espècie, sinó també perquè la sostenibilitat ecològica depèn en gran mesura de la sostenibilitat social de la comunitat humana (i a la inversa, és clar). La sostenibilitat social, d'altra banda, no es pot limitar només a les condicions de regeneració dels individus, sinó que ha de tenir en compte les comunitats efectives en les quals s'imbriquen aquests individus i que conformen, en una dialèctica complexa, els seus hàbits. Això vol dir, en definitiva, que la sostenibilitat social es refereix també a la sostenibilitat dels elements de l'hàbit que es transmeten socialment, és a dir, a la cultura. Tan insostenible és una comunitat que no distribueixi els costos i els beneficis de la cooperació de manera equitativa entre els seus membres com una altra que sigui incapaç de preservar i fomentar els hàbits que li permeten adaptar-se a l'entorn de la seva habitació. Igual que la sostenibilitat ecològica, la sostenibilitat social és una pràctica que sorgeix d'aquests mateixos hàbits, i en particular de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. Els habitants poden sostenir la comunitat

humana per pur interès, motivats pels beneficis que n'extreuen: aquest és el principi de l'explotació dels habitants, que tendeix a percebre les persones com un recurs productiu que cal mantenir i regenerar, en la mesura que són necessàries per al desenvolupament de l'habitació. Al mateix temps, els habitants poden sostenir la comunitat humana per un sentit de reciprocitat, motivats per les interdependències que els uneixen amb els altres habitants: aquest és el principi de la cooperació entre els habitants, que tendeix a preservar l'equitat en la distribució dels beneficis de la cooperació social i econòmica i a regular la vida en comú per reduir la conflictivitat. Finalment, els habitants poden també sostenir la comunitat humana per un sentit d'amistat, motivats pel valor intrínsec dels altres habitants: aquest és el principi de la cura dels habitants, que tendeix a fomentar el benestar físic, psicològic i moral dels membres individuals de la comunitat, així com la conservació de les condicions que permeten la regeneració col·lectiva. A l'hora de concebre i regular les relacions socials, les comunitats humanes, organitzades sovint pels homes, més que no pas per les dones, han donat sempre molta importància a l'autonomia i a la reciprocitat, però han tendit tradicionalment a ignorar o menystenir la rellevància pública de l'amistat o l'element filial de la sostenibilitat, que ha quedat gairebé sempre relegat a l'àmbit domèstic o familiar de la dona. És justament aquesta mancança la que va inspirar Carol Gilligan a plantejar la necessitat d'una nova "ètica de la cura" (*ethic of care*). "La concepció de la moralitat respecte a l'activitat de la cura", diu Gilligan, "centra el desenvolupament moral al voltant d'una comprensió de la responsabilitat i de les relacions, de la mateixa manera que la moralitat de l'equitat vincula el desenvolupament moral a la comprensió de drets i regles" (19). Novament, una comunitat social ben organitzada, com veurem més endavant, ha de tenir en compte tant una forma de moralitat com l'altra. En aquest sentit, la sostenibilitat social implica que la comunitat política assumeixi els principis de la justícia que deriven de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, alhora que garanteix la seva aplicació efectiva al conjunt de la comunitat humana.

La sostenibilitat de la comunitat depèn, en definitiva, del fet que es puguin establir relacions efectives de justícia entre els habitants. En la mesura que una bioregió determinada, és a dir, la coincidència geogràfica d'una comunitat biològica i d'una comunitat social, permeti mantenir aquestes relacions efectives de justícia, fonamentades en l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat,

podem parlar pròpiament d'una nació-hàbitat. Cal afegir, a més, que la comunitat resultant esdevé necessàriament una comunitat política, en la mesura que està formada almenys en part per alguna espècie de *zoon politikon*, un tipus d'organisme que regula la seva societat en base als vincles de l'autonomia (interès individual), la reciprocitat (cooperació col·lectiva) i l'amistat (sostenibilitat mútua). Teòricament, per tant, una nació-hàbitat hauria d'incloure almenys un grup d'habitants que sigui capaç d'articular els principis de la justícia que es deriven d'aquests tres hàbits. En el nostre planeta, que sapiguem, els únics habitants amb aquesta capacitat són els humans i és natural que atribuïm un caràcter polític a la comunitat que inclou habitants humans i que fem servir les nocions de comunitat social i de comunitat humana indistintament. Això no vol dir, però, que exclouem els habitants no humans de la nació-hàbitat, sinó que la restringim a aquelles comunitats socials i biològiques que estan integrades també per animals humans i poden configurar-se per tant com a comunitats polítiques. D'altra banda, existeix la possibilitat, almenys en principi, que dues o més comunitats humanes habitin un espai geogràfic comú sense que comparteixin hàbits o formes d'habitació en una mesura suficient per constituir una única nació-hàbitat. Aquesta situació planteja reptes específics d'articulació política, tot i que no és necessàriament inviable. Aquí, però, em concentraré en aquells casos, avui dia molt més comuns, en què la comunitat política es constitueix de manera exclusiva en un hàbitat determinat.

En tant que comunitat política, la nació-hàbitat planteja els mateixos problemes que altres models teòrics alternatius, com la nació-ètnica (la nació etnosimbòlica que concep el nacionalisme) i la nació-cívica (la nació ètnicament neutra que concep el liberalisme o el republicanisme). Aquesta distinció, com hem vist, no es correspon amb la pràctica de l'estat-nació, que tendeix gairebé sempre a promoure el model de la nació-ètnica, fins i tot quan es presenta discursivament com a nació-cívica. En la mesura que són models teòrics ben definits, però, ens permeten contrastar les aportacions distintives de la nació-hàbitat. Aquí cal abordar dues qüestions relacionades, però que no es poden confondre conceptualment: (1) la qüestió de la legitimitat (en quina mesura és la nació-hàbitat una articulació més legítima de la comunitat política que els altres models de nació) i (2) la qüestió de la cohesió (en quina mesura permet la nació-hàbitat mantenir més cohesionada la comunitat política que els altres models de nació).

La nació-hàbitat, a diferència de la nació-ètnica, no extreu la seva legitimitat política de l'existència prèvia d'una comunitat etnosimbòlica, sigui aquesta real o imaginada. L'existència d'aquesta comunitat prèvia, en la mesura que contribueixi a la sostenibilitat de la cohabitació, pot constituir la base per a l'articulació d'una nació-hàbitat, però no hi ha cap necessitat que això sigui així. Certament, com succeeix en totes les comunitats humanes, alguns hàbits compartits pels habitants, com la llengua, el culte religiós, els costums o altres trets rellevants, poden entrar en un règim de distinció ètnica, tant si aquests hàbits existeixen abans que es constitueixi la nació-hàbitat com si són el resultat de processos subseqüents d'etnogènesi. En qualsevol cas, aquesta comunitat d'hàbits no determina les fronteres de la nació-hàbitat, tal com passa en la ideologia de l'estat-nació. Fins i tot allà on ja existeix una comunitat ètnica relativament homogènia dins d'una bioregió ben delimitada, els habitants no només comparteixen hàbits al nivell bioregional, sinó també a molts altres nivells, tant inferiors com superiors. Hi ha hàbits compartits al nivell familiar, local, sectorial, subregional, però també supraregional, continental, global. La definició de la nació-hàbitat no privilegia cap d'aquests nivells i no postula, en cap cas, que la comunitat política hagi d'articular-se a partir d'un grup que tingui hàbits distintius respecte als veïns, és a dir, a partir d'un determinat grup ètnic. Aquest és el principi de l'estat-nació i del nacionalisme, no pas de la nació ecopolítica. En la nostra definició, l'hàbit constitueix només un dels elements que comparteixen els habitants. Però no són els hàbits en si mateixos els que vinculen els habitants en una comunitat significativa, sinó la mesura en què aquests hàbits sostinguin l'habitació comuna. Hàbits i habitació són els dos termes imprescindibles de l'equació que conforma la nació-hàbitat. Sense una habitació compartida, la comunitat d'hàbits és irrelevant. Sense alguns hàbits compartits, la comunitat d'habitació és impossible. Novament, però, cal tenir en compte que tots els humans comparteixen hàbits, en la mesura que comparteixen una genètica molt semblant i també una part més o menys significativa dels seus trets culturals. Si el vincle entre els habitants fossin només els hàbits, podria haver-hi nacions-hàbitat formades per dos amics o per tota la població mundial. El nacionalisme modern supera aquesta indefinició amb la identificació, a partir d'hàbits més o menys objectius, d'un grup etnosimbòlic (la nació) que legitima de manera exclusiva la comunitat política significativa (l'estat-nació). La nació-hàbitat, en canvi, renuncia a la legitimitat ètnica i

fonamenta la comunitat política significativa en la sostenibilitat ecològica i social de l'habitació. La nació-hàbitat és la comunitat política que permet als habitants sostenir la cohabitació en el temps. No hi ha dubte, tanmateix, que els hàbits compartits són un element important, com veurem, de la cohesió interna de la comunitat social i per tant de la sostenibilitat de la cohabitació. D'altra banda, el fet que la nació-hàbitat no pui la seva legitimitat política en una identitat etnosimbòlica no vol dir que un grup etnosimbòlic preexistent (una nació en el sentit més comú) no pugui constituir-se com a nació-hàbitat, sempre i quan l'hàbit que comparteix i que el diferencia subjectivament o objectivament d'altres grups no sigui el principi de legitimació de la comunitat política.

Això ens obliga a plantejar-nos una qüestió important. Si la nació-hàbitat no fonamenta la seva legitimitat en la comunitat ètnica, com pot pretendre superar el dèficit de legitimitat que afecta a la nació-cívica? No es troba aleshores en la mateixa situació que totes aquelles construccions teòriques que postulen l'existència de la comunitat política sobre fonaments no nacionalistes, però després, en la pràctica, no poden subsistir sense recórrer a la legitimació etnosimbòlica? Certament, com tota elaboració teòrica, la nació-hàbitat podria també servir com a excusa per a construccions etnonacionalistes. A diferència de la nació-cívica, però, la nació-hàbitat no postula la identificació abstracta dels individus amb un estat (ciutadania), sinó que reconeix i incorpora les realitats de l'hàbit i de l'habitació que ja uneixen els individus en comunitats efectives d'habitants, per bé que potser encara no polítiques. Malgrat la dificultat de definir a priori les seves fronteres, les regions ecològiques i culturals són realitats que precedeixen l'estat i en molts casos poden justificar-ne la constitució. En aquesta qüestió, però, no es pot generalitzar, ni donar indicacions a priori, sinó que cada comunitat humana, en l'àmbit de la seva pròpia comunitat biològica, hauria de determinar fins a quin punt els hàbits compartits pels habitants, i en particular els vincles de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, els permeten sostenir l'habitació comuna, de manera que puguin constituir-se efectivament, si així ho desitgen, com a nació-hàbitat. A partir d'aquí, l'articulació concreta de la comunitat política dependrà de les circumstàncies de cada context particular. Donar receptes generals, sense tenir en compte les necessitats i les possibilitats específiques de cada comunitat, seria contradir els principis mateixos de la nació-hàbitat.

El problema de la nació-cívica, però, no és tant de legitimació teòrica, com de cohesió efectiva de la comunitat social al voltant dels principis abstractes de la ciutadania. La insistència en la ficció de la personalitat moral, ignorant la realitat dels hàbits adquirits en la comunitat, així com la rellevància de les xarxes de relacions que vinculen els habitants, és segurament una de les causes de la progressiva erosió de la confiança interpersonal, i per tant de la confiança política, en les democràcies liberals contemporànies. Més endavant, en el context d'una discussió sobre els fonaments constitucionals, tornaré sobre aquesta importantíssima qüestió. De moment, però, cal remarcar que la teoria de la nació-hàbitat no postula la universalitat dels principis de la justícia sobre la base d'una concepció idealista de l'ésser humà com a persona moral, sinó sobre la base dels hàbits que comparteixen tots els habitants humans en virtut d'un procés evolutiu comú. El vincle entre la justícia i la confiança, per tant, no és contingent, sinó necessari. En aquest sentit, la cohesió d'una comunitat social deriva originalment dels principis de la justícia. Si els vincles de l'autonomia (llibertat), la reciprocitat (equitat) i l'amistat (cura) sostenen efectivament la cohabitació, la comunitat estarà cohesionada. En la mesura que aquests vincles s'afebleixen, la cohesió social només pot mantenir-se amb mecanismes cada vegada més coercitius, fins arribar a l'estat totalitari, on la llibertat, l'equitat i la cura pràcticament han deixat de funcionar com a principis d'articulació de la comunitat. Els vincles de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, però, no sorgeixen mai en l'àmbit abstracte de les persones morals descarnades i desterritorialitzades de la teoria liberal, sinó en el context d'individus imbricats més o menys íntimament en un determinat entorn natural, social i cultural, en una comunitat preexistent. No oblidem que es tracta d'hàbits, maneres de ser adquirides arran d'un procés d'adaptació genètic i cultural que no es pot entendre en termes estrictament individuals. Fins i tot l'autonomia, un hàbit que està més condicionat per tendències innates que culturals, sorgeix sempre en un context social i no pot expressar-se al marge d'aquest context. El mite del llop solitari, com és ben sabut, acostuma a oblidar la natura extraordinàriament social del llop. La cohesió d'un grup humà depèn, per tant, de la mesura en què els hàbits de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat siguin capaços de vincular els individus en una comunitat efectiva. Aquests hàbits són universals, però els vincles que generen són sempre particulars. El grau de particularitat i la dimensió de la comunitat són tanmateix variables. Una família, per exemple, està cohesionada pels vincles de

l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, en virtut d'una comunitat genètica real o imaginada. L'evolució d'aquests vincles sobre la base de l'aptitud inclusiva (*inclusive fitness*) permet donar una explicació última al fet que les famílies estiguin habitualment tan cohesionades. L'eficàcia del vincle familiar és tan evident que pràcticament no hi ha hagut cap comunitat humana, independentment de la seva dimensió, que no hagi provat de legitimar-se i de fomentar la cohesió interna adduint vincles familiars reals o metafòrics. Les tribus s'autoproclamen famílies extenses, les nacions exalten el patriotisme, la mare pàtria o la comunitat de sang, els membres d'una congregació religiosa s'adrecen els uns als altres com a germans, etc. Segons Pierre van den Berghe, en el cas dels grups ètnics, aquesta vinculació no seria simplement una forma de retòrica, sinó que respondria a una vinculació genètica efectiva. La nació seria, en aquest sentit, una fratria real o putativa. Fora de certs casos específics, com tribus aïllades i fortament endogàmiques, la tesi resulta excessivament reduccionista i tendeix a oblidar el complex procés de coevolució genètica i cultural que ha donat lloc als grups humans. Malgrat que el vincle familiar hagi pogut tenir alguna importància en la formació inicial de les comunitats polítiques, a mesura que aquestes han anat ampliant-se la seva funció ha esdevingut cada vegada més metafòrica, fins que ha entrat plenament en el terreny de la ideologia i de la propaganda. Limitant-nos tanmateix a l'àmbit de les representacions, la idea que la nació és una fratria i que el vincle que uneix els co-nacionals és la fraternitat ha tingut, i continua tenint, una eficàcia innegable. L'expansió de la nació moderna sota el lema revolucionari de "llibertat, igualtat, fraternitat" mostra la importància simbòlica del vincle familiar a l'hora de justificar i promoure la cohesió nacional. En general, però, les nacions autoproclamades cíviques han mantingut una relació contradictòria amb el principi de fraternitat. Per una banda, d'acord amb les seves premisses, l'haurien de rebutjar, en tant que postula un vincle entre els ciutadans que va més enllà de la relació de l'individu amb l'estat i es fonamenta en una comunitat d'ascendència real o imaginada, és a dir, en una ètnia. Per l'altra, la necessitat de cohesionar la nació, no només per qüestions d'unitat i de defensa, sinó també per sostenir la cooperació social efectiva, n'ha justificat l'adopció en uns termes més o menys sanejats de connotacions genètiques o fenotípiques. D'acord amb la ideologia universalista que sovint l'acompanya, la fraternitat republicana no distingeix els colors i s'adreça per igual a totes les persones morals. En realitat, però, com

passa a la granja d'Orwell, algunes són més iguals que les altres. La prova és que la fraternitat republicana o liberal no ha impedit mai, més aviat ha atiat, que els ciutadans d'una i altra nació s'exterminessin els uns als altres en nom de la seva pròpia mare pàtria.

A diferència de la nació-cívica, la nació-hàbitat no nega l'existència i la importància dels grups ètnics, ni tampoc la rellevància dels hàbits compartits en la formació i la sostenibilitat de les comunitats humanes. La cooperació social efectiva, ja sigui en virtut de la reciprocitat o de l'amistat, requereix una certa comunitat d'hàbits. Les persones morals, si existissin, no haurien pogut formar mai cap comunitat efectiva. Al mateix temps, però, els hàbits que un grup humà comparteix rarament són suficients per distingir-lo nítidament d'altres grups adjacents, fins i tot llunyans. És aquí on la construcció ètnica, articulada al voltant de les pràctiques socials i de les representacions col·lectives, permet definir el grup en tant que un "nosaltres" distint dels "altres". L'etnicitat, com diu Thomas Eriksen, "és essencialment un aspecte d'una relació, no pas la propietat d'un grup" (16). Aquesta distinció es fonamenta típicament en elements més o menys objectius de l'hàbit, com la llengua, el caràcter o la manera de ser, que poden ser reconstruïts o reinterpretats en funció de contextos socials variables. Però fins i tot allà on és més insubstancial, com en els grups marcats artificialment pels experimentadors (veure Bowles i Gintis, 35-38), l'eficàcia de la distinció simbòlica o ètnica a l'hora de generar confiança i sostenir la cooperació interna del grup és inqüestionable. Una de les característiques de l'animal polític és justament aquesta propensió innata a formar grups marcats simbòlicament i a organitzar la cooperació en base als vincles de reciprocitat i d'amistat entre els membres del grup particular. La nació-hàbitat, com hem vist, no ignora aquesta realitat, però tampoc no en fa el principi fundacional de la comunitat política. L'etnicitat, en tant que identificació d'una determinada comunitat social sobre la base dels hàbits compartits, pot ajudar a sostenir l'habitació humana i pot resultar també beneficiosa per a la comunitat biològica, en la mesura que permeti l'aplicació dels principis de la justícia a tots els habitants humans i no humans. En aquest sentit, l'etnicitat és susceptible de contribuir positivament a la sostenibilitat de la nació-hàbitat, però no és un element imprescindible d'aquesta sostenibilitat. La nació-hàbitat pot articular-se també a partir de comunitats pluriètniques, sempre i quan els hàbits i les formes d'habitació que comparteixen els

habitants permetin sostenir la comunitat social i la comunitat biològica al llarg del temps. De la mateixa manera, l'existència d'una determinada comunitat ètnica no significa que hagi d'articular-se necessàriament en una única comunitat política, sinó que és perfectament possible, d'acord amb els principis ecopolítics, que s'organitzi en dues o més nacions-hàbitat diferenciades, una solució que pot ser fins i tot imprescindible quan l'extensió geogràfica de la comunitat ètnica menyscaba la sostenibilitat de la cohabitació. La nació-hàbitat no és, en definitiva, ni un *ethnos*, ni tampoc una *civitas* o un *demos*. Quin és doncs el vincle que pot cohesionar la comunitat política al voltant de l'objectiu comú de la sostenibilitat? "Aquesta mena de coses", com va dir Aristòtil, "són conseqüència de l'amistat (*filia*), ja que l'elecció deliberada de viure junts constitueix l'amistat" (1280b).

En comptes de la fratria fundacional de la nació-ètnica i de la fratria instrumental de la nació-cívica, la nació-hàbitat fonamenta la cohesió de la comunitat política en la filia; no pas en la fraternitat, sinó en l'amistat. En el millor dels casos, la teoria política acostuma a interpretar la noció d'amistat mencionada per Aristòtil com una mena de suplement afectiu de la reciprocitat. Des del punt de vista dels anomenats models de decisió racional, fins i tot aquesta darrera és menystinguda com un efecte derivat de l'interès individual, l'única motivació que semblaria digna de la racionalitat humana. Quant a l'amistat, sovint ni se'n fa esment i els teòrics liberals prefereixen obviar-la, com si Aristòtil s'hagués deixat aquí emportar per un sentimentalisme més "propí" de les dones que d'un filòsof racionalista i seriós. Fins i tot els comunitaristes, en principi tan sensibles als vincles que uneixen les comunitats humanes més enllà de l'autonomia individual, tendeixen a confondre l'amistat amb la simpatia, l'amor o alguna altra forma d'afecte. D'acord amb aquesta interpretació, la lògica dels drets i de la justícia apareix necessàriament contraposada a una lògica dels afectes i de les relacions emotives, fins i tot quan s'intenta reivindicar el valor d'aquestes en l'articulació política de la comunitat. Novament, el model per excel·lència és l'àmbit privat de la família, que suposadament hauria de quedar al marge de l'àmbit públic de la justícia, ja que es regularia gairebé del tot per l'afecte entre els parents i constituïria una unió natural d'interessos que fa innecessària la regulació en base al dret. Alguns han arribat a proposar, per exemple en el context del marxisme, que la societat en el seu conjunt hauria de funcionar d'acord amb aquest model idealitzat de la família, és a dir, com una comunitat fundada en els

afectes particulars més que no pas en drets abstractes. Fins i tot aquells que accepten la necessitat de principis públics de justícia i d'una articulació jurídica del règim de drets i deures, acostumen a lamentar l'absència en la vida pública de virtuts “més nobles”, com l'amor i l'amistat, que associen a la vida privada dels individus. En realitat, però, la família és també un règim de drets i deures, per bé que poc o gens formalitzat, i alhora una comunitat fonamentada, com totes les comunitats humanes, en els vincles de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. Aquests vincles són, certament, molt més forts en la família que en altres comunitats, però això no vol dir que siguin de natura fonamentalment distinta. Pretendre que la societat en el seu conjunt hagi de funcionar com una família, en el sentit d'incorporar una suposada “fraternitat” que mancaria en la comunitat més àmplia, és simplement ignorar la importància de l'amistat tant en l'una com en l'altra. En aquest sentit, l'amistat no es pot limitar, com he dit abans, a una simple expressió d'afecte, de la mateixa manera que tampoc no es redueix al càlcul racional de costos i beneficis. Quan Aristòtil fa referència a l'amistat la descriu com una *proairesis*, que podríem traduir com elecció conscient o deliberada i que comporta alguna forma de racionalitat, per bé que no necessàriament a la manera proposicional o calculadora del *logos*. Els amics s'escullen deliberadament, tot i que això no vol dir que s'escullin de manera abstracta o despersonalitzada, sinó justament en el context de relacions personals vinculades a comunitats efectives i preexistents. Les observacions etnogràfiques i alguns experiments recents, com els que recull Daniel Hruschka, mostren que els individus estan molt més disposats a cooperar i a compartir amb aquells que identifiquen com amics que amb els altres, més enllà del que seria previsible si estiguessin motivats només per l'interès o pel sentit de la reciprocitat. L'amistat és un hàbit que s'expressa en forma d'afecte, amor, atenció, preocupació, ajuda, cura o confiança envers algunes persones concretes i clarament identificades respecte a les altres. L'amistat té, tanmateix, graus diversos. Els humans són perfectament capaços d'establir distincions qualitatives i quantitatives en les relacions d'amistat que els vinculen amb individus dels seus diferents contextos socials. El grau d'amistat que uneix una mare i una filla, per exemple, no es confon mai amb el que uneix aquesta mateixa mare amb les seves amigues del club de bridge o el que uneix la filla amb la seva millor amiga de l'escola. L'amistat és una qüestió de proximitat relativa, real o percebuda, entre persones determinades. I és justament aquesta proximitat la que justifica, a través dels mecanismes

psicològics de l'afecte i de la confiança, els alts nivells de cooperació i de suport entre els amics. En aquest sentit, la nostra disposició a ajudar un amic no depèn del benefici que en puguem extreure o del nostre compromís amb una xarxa de reciprocitat, sinó que es fonamenta en el valor intrínsec d'aquella persona. Un amic és algú a qui valorem per ell mateix i a qui desitgem bé. Lluny de limitar-se a les relacions més properes, d'altra banda, els vincles diferencials de l'amistat s'estenen, a través de xarxes interpersonals reals o representades, al conjunt de la societat (sociofília), fins i tot al conjunt de la humanitat (filantropia). Això no vol dir que una persona determinada mantingui alhora els mateixos vincles d'amistat amb tota la gent de la seva família, de la seva comarca, del seu país i del món sencer, sinó que, com passava amb l'exemple de la mare i la filla, cadascú incorpora aquestes xarxes interpersonals en una estructura asimètrica d'identificacions, que tenen en compte la proximitat real o imaginada, a més d'altres factors més o menys contingents. Aquesta extensió dels vincles de l'amistat més enllà de les relacions personals efectives no és gens sorprenent si tenim en compte que l'amistat és el resultat del mateix procés de coevolució genètica i cultural que ha donat lloc a la sociabilitat humana i constitueix, per tant, un hàbit humà universal, malgrat que la seva expressió pugui variar en funció de les condicions específiques de cada grup social i de cada individu. No té cap sentit pretendre confinar l'amistat a l'àmbit de les relacions privades, ignorant el fet que la vida pública, sense un cert grau d'amistat entre els membres de la comunitat, seria insostenible. L'amistat, com va apuntar Aristòtil, "manté les ciutats-nació unides", en tant que constitueix "la forma més alta de justícia" (*Eth.Nic.* 1155a). L'amistat, en definitiva, no és un suplement afectiu de la justícia, sinó un dels seus fonaments imprescindibles.

La universalitat de l'amistat entre els humans, malgrat la seva variabilitat cultural, indica que es tracta d'un hàbit característic de la nostra espècie. Hi ha indicis, però, que aquest mateix hàbit és també característic d'algunes altres espècies socials, com els grans simis o els dofins, tot i que resulta difícil determinar-ho de manera concloent. En qualsevol cas, és indubtable que els humans no només estenen els vincles de l'amistat a altres humans més o menys propers, sinó també a alguns individus no humans. La mare i la filla de l'exemple anterior potser convisquin amb un gos, amb qui mantenen una relació que només pot qualificar-se, almenys per part d'elles, com una forma d'amistat. Al capdavant, no ens referim pas al gos com "el millor amic de l'home"? De fet, tot i que potser no ho

reconeixerien obertament, molts “propietaris” d'animals de companyia se sacrificarien abans pel benestar dels seus amics no humans que per molts dels seus veïns o coneguts. Aquesta capacitat d'estendre el vincle de l'amistat més enllà de les fronteres de l'espècie no es limita, d'altra banda, als animals amb els quals convivim, sinó que, com passa amb els humans, també podem incloure altres éssers vius amb els quals no tenim cap relació directa, però que entren d'alguna manera en aquestes xarxes d'identificació que constitueixen els cercles asimètrics de la fília. La preocupació per algunes espècies amenaçades d'extinció, les contribucions econòmiques a centres d'acollida que tenen cura d'animals que mai no coneixerem o l'afecte que podem sentir pels animals que protagonitzen un documental naturalista són només alguns exemples de la tendència habitual dels humans a identificar-se i establir vincles d'amistat amb altres organismes vius, fins i tot amb els processos i els entorns naturals que els fan possibles. L'entomòleg Edward O. Wilson va anomenar aquesta relació biofília i va argumentar que es tractava potser d'una tendència innata, adquirida per l'espècie humana al llarg de la seva evolució. Fins i tot si aquesta hipòtesi fos incorrecta, és evident que l'hàbit de l'amistat, en la mesura que pot incloure com a objectes de la cura organismes i processos no humans, constitueix també el fonament d'una justícia que no es limita a l'estret cercle de la comunitat humana.

No cal oblidar, però, que l'amistat també té el seu costat fosc. De la mateixa manera que identifiquem els amics, identifiquem també els enemics o almenys aquells que queden fora dels nostres cercles asimètrics de l'amistat. El particularisme de l'hàbit de l'amistat ha estat sovint criticat, per exemple per Lawrence Kohlberg, com una perversió dels principis universals de la justícia, que haurien d'adreçar-se indistintament a tota la humanitat. Però aquesta circumscripció de la justícia als humans és ja una forma de particularisme, per bé que tan estesa que sovint sembla innecessari justificar-la èticament. La negació de l'hàbit humà de l'amistat o el seu confinament a l'àmbit estricte de la vida privada comporta, en qualsevol cas, la construcció de la comunitat política sobre la base de principis abstractes que no poden garantir la cohesió efectiva dels individus en un projecte comú mínimament sostenible. Fins i tot quan els principis teòrics la ignoren, però, l'amistat continua teixint els seus vincles i constitueix, més enllà del règim formal dels drets i dels deures, l'autèntic fonament de la vida pública. Per què continuar negant-li el “dret de ciutadania”? Per què no incorporar

de nou l'amistat als principis de la justícia, com volia Aristòtil, en tant que element essencial, al costat de l'autonomia i de la reciprocitat, de l'articulació política de la comunitat?

La nació-hàbitat, en la mesura que fonamenta la seva legitimitat i la seva cohesió en la sostenibilitat de l'habitació comuna, aspira a aconseguir que els diferents habitants s'integrin en la comunitat política, no pas com a germans o com a persones morals, sinó en tant que amics. L'elecció deliberada de viure junts o de cohabitar, i per tant de sostenir-se mútuament i de sostenir l'hàbitat comú, només pot ser conseqüència de l'amistat. I només l'amistat, en la mesura que estengui els principis de la justícia a tots els habitants, pot permetre la constitució d'una comunitat d'habitants lliures.

Arribats a aquest punt, i abans de concretar-ne els fonaments constitucionals, podem proposar ja una definició, potser definitiva, de la comunitat ecopolítica:

La nació-hàbitat és la comunitat política dels individus (habitants) que comparteixen maneres de ser adquirides genèticament i socialment (hàbits), així com les estratègies, pràctiques i institucions (formes d'habitació) que els permeten adaptar-se a (habitar) un determinat entorn natural (hàbitat) de manera sostenible, gràcies als vincles de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat.

3. FONAMENTS CONSTITUCIONALS

Els fonaments constitucionals de la nació-hàbitat són els principis de la justícia. Una manera prou pertinent de justificar de manera racional aquests principis és a partir de la “posició original” plantejada per John Rawls. Ens caldrà, tanmateix, introduir algunes modificacions molt concretes en la seva teoria, bàsicament per tenir en compte els condicionants comunitaris de l'habitació i per descartar tot particularisme antropocèntric en l'articulació originària de l'estructura constitucional de la “societat ben organitzada”. És important remarcar d'antuvi que cap d'aquestes modificacions suposa trencar les premisses del contracte social, malgrat que en pugui resultar una constitució sensiblement diferent a la propugnada pel liberalisme igualitari. En la mesura que es preserven alguns dels elements essencials del projecte liberal, aquesta constitució podria qualificar-se, malgrat tot, com ecoliberal.

A la seva teoria de la justícia, Rawls planteja una mena d'experiment mental: si un conjunt d'individus poguessin reunir-se

per decidir els principis que haurien de regular la societat sense conèixer les seves característiques individuals i la posició que després hauran d'ocupar en aquesta mateixa societat, ¿quins principis escollirien? La idea intuïtiva de la "justícia com a equitat", tal com suggereix Rawls, és que una persona que hagi de dividir un pastís sense saber quin tros li tocarà tendirà naturalment a dividir-lo en trossos equitatius. Certament, si interpretem la proposta de Rawls en termes constitutius, com un contracte entre persones virtuals, el "vel de la ignorància" que embolcalla els participants en la posició original és força problemàtic, tenint en compte sobretot que la definició a priori de les motivacions individuals que queden dins o fora del vel és força arbitrària i condiona decisivament el resultat de la deliberació. En general, els exegetes de la teoria, fins i tot el mateix Rawls, tendeixen a bascular insensiblement entre una interpretació substancial i una interpretació instrumental de la posició original. Des del nostre punt de vista, però, només aquesta darrera interpretació pot ser vàlida. Així doncs, com diu Rawls, hem de veure la posició original, no pas com una situació imaginària articulada a partir de les condicions potencials de les parts, sinó com "un mecanisme d'exposició que recull el sentit d'aquestes condicions i ens ajuda a extreure'n les conseqüències" (19).

En la mesura que es tracta d'un experiment mental, però, res no ens obliga a acceptar les condicions imposades a priori per Rawls, sempre que existeixin arguments prou raonables per descartar-les o modificar-les. En aquest sentit, la descripció dels participants en la posició original en tant que individus humans sense cap mena de vinculació amb una comunitat social i biològica, encara que sigui indeterminada, resulta molt poc plausible. "Sembla raonable suposar", diu Rawls, "que les parts en la posició original són iguals. És a dir, totes tenen els mateixos drets en el procediment d'escollir els principis; cadascuna pot fer propostes, argumentar raons per a la seva acceptació, etc. Òbviament, la finalitat d'aquestes condicions és representar la igualtat entre els éssers humans com a persones morals, com a criatures amb una concepció del seu bé i amb la capacitat de tenir un sentit de la justícia. La base de la igualtat és la semblança en aquests dos aspectes" (17). Si la posició original és un escenari virtual entre individus que després hauran d'ocupar efectivament la societat que hagin dissenyat, els arguments de Rawls són sens dubte raonables. Però si la posició original, com ell mateix indica, és només un mecanisme d'exposició, no hi ha cap raó convincent per determinar a priori que els participants en la posició original hagin de ser humans. En l'àmbit d'una hipotètica justícia

interplanetària, per exemple, la posició original no podria excloure justificadament la possibilitat que hi hagués altres espècies no terrestres amb una concepció del propi bé i una comprensió de la justícia comparable, fins i tot superior, a la dels humans. És indubtable que els participants en la posició original han de poder deliberar sobre la base d'una racionalitat compartida, però això no vol dir, excepte si interpretem la posició original en termes substancials, que aquestes deliberacions no puguin tenir en compte la distribució interespecífica dels béns i dels mals en la comunitat social i biològica que resulti del pacte entre les parts. Seria més raonable, per tant, concebre la posició original com la reunió hipotètica d'uns individus indeterminats que saben que hauran d'habitar la comunitat política que resulti del seu pacte, però ignoren quines seran les seves característiques naturals, socials o específiques en aquesta comunitat. La racionalitat compartida i la igualtat negociadora entre les parts es postula com un principi regulador d'aquesta hipotètica posició original, sense que això prejutgi de cap manera si els participants acabaran sent en realitat éssers humans, merles o marcians.

Aquesta igualtat interespecífica en les deliberacions de la posició original no implica, però, una igualtat de fet en la comunitat política que es derivi del pacte entre les parts. És raonable pensar que els participants en la posició original, conscients de les diferències d'hàbit entre les espècies biològiques, configuren la comunitat política de manera que els principis de la justícia es puguin aplicar de manera discriminada als diferents tipus d'habitants. La idea intuïtiva és que la llibertat d'expressió, per posar un exemple, pot ser un element substantiu de la llibertat per a un ésser humà, però no pas per a una merla. Al mateix temps, però, el dret de no ser sotmès a la tortura és tan substantiu per a un ésser humà com per a una merla, tot i que no té cap sentit per a una ameba. Els participants en la posició original, per tant, podrien acordar en base a arguments racionals i acceptables per part de tots, independentment de l'especiació posterior de cadascú en el món, que els principis de la justícia s'apliquessin en base a una discriminació raonable que tingués en compte determinats ordres constitucionals. Aquests ordres no representen, però, una escala de valors amb fonaments ontològics, com la gran cadena de l'ésser medieval, sinó que s'articulen estrictament a partir de les característiques habituals dels diferents tipus d'organisme. Són els hàbits, per tant, així com les capacitats i els interessos que se'n deriven, els qui permeten establir un ordenament constitucional

diferenciat, sense privilegiar a priori cap configuració biològica concreta. D'aquesta manera, semblaria raonable que els participants en la posició original identifiquessin: (1) un ordre polític, caracteritzat per l'hàbit de l'amistat, que capacita els organismes per organitzar-se en societats complexes basades en el suport mutu i els atorga interessos amplis en l'àmbit social, polític, cultural, religiós, estètic, etc.; (2) un ordre social, caracteritzat per l'hàbit de la reciprocitat, que capacita els organismes per organitzar-se en grups socials més o menys reduïts i els atorga interessos limitats en l'àmbit de la interacció social; (3) un ordre individual, caracteritzat per l'hàbit de l'autonomia, que capacita els organismes per viure subjectivament (ésser subjecte-d'una-vida) i els atorga interessos sobre el seu benestar físic i psicològic, incloent els derivats dels vincles familiars; (4) un ordre vital, caracteritzat per l'hàbit de la vida, que capacita els organismes per viure i els atorga interessos bàsics sobre la seva supervivència. Una comunitat política ben organitzada, per tant, hauria de tenir en compte les diferències habituals que permeten distingir aquests ordres a l'hora de dissenyar i elaborar la seva constitució. Això no vol dir que els principis de la justícia hagin de ser específics per a cada ordre, sinó que la seva regulació per part de la comunitat política pot (i hauria de) desenvolupar els principis universals de manera discriminada per a cadascun dels ordres que la constitueixen. És important remarcar en aquest sentit que els ordres no classifiquen els habitants, sinó els hàbits. Així, per exemple, els habitants humans formarien part al mateix temps dels ordres polític, social, individual i vital. Els elefants, en canvi, no formarien part de l'ordre polític, però sí del social, individual i vital. Les merles, per la seva banda, formarien part dels ordres individual i vital. I les amebes, per continuar amb el mateix exemple, només de l'ordre vital. Més endavant, una vegada exposats els principis de la justícia, proposaré algunes pautes per a la seva aplicació pràctica en funció dels diferents ordres constitucionals. De moment, n'hi ha prou amb reconèixer que aquests ordres, o alguna altra classificació semblant, podria ser perfectament acceptable com a fonament de la comunitat política, sense necessitat d'abandonar el mecanisme del contracte social.

Un altre element essencial de la teoria de Rawls, i en general del pensament liberal sobre la justícia, és el rebuig del perfeccionisme, o més precisament el rebuig de la idea que la teoria pública de la justícia hagi d'incorporar d'alguna manera les aspiracions morals, ja siguin individuals o col·lectives, dels membres de la comunitat política. Aquesta suposada neutralitat de l'estat és molt difícil de

sostenir en la pràctica de la comunitat política efectiva, tal com reconeixen molts crítics del liberalisme i almenys una part dels seus defensors. En tant que principi regulador de la posició original, però, podem acceptar-ne perfectament la validesa, sempre i quan s'apliqui de manera coherent i no serveixi per introduir subrepticiament una determinada visió de la societat humana. Rawls planteja la qüestió en termes d'una distinció entre allò que és “bo” (*good*) i allò que és “just” (*right*). En aquest sentit, la justícia com a equitat no pretén, ni maximitzar el bé de la comunitat a la manera de l'utilitarisme, ni tampoc promoure cap visió parcial del que és bo, com fan les diferents formes de perfeccionisme. En tant que teoria deontològica, aspira a determinar, en base a una discussió racional, els principis reguladors de la comunitat política, de manera que els seus membres puguin escollir pel seu compte els béns particulars o col·lectius que valorin per damunt dels altres. Això no vol dir que la teoria de la justícia no aspiri al “bé comú”, sinó que aquest no pot entrar de manera substantiva en la determinació dels seus principis. En línies generals, la idea sembla prou assenyada. Ara bé, ¿com poden els participants en la posició original escollir allò que és just si no tenen almenys alguna idea prèvia d'allò que és bo? Es tracta, òbviament, d'un cercle viciós que Rawls intenta resoldre ficant per sota del vel de la ignorància el que ell anomena “béns primaris”, és a dir, “aquelles coses que se suposa que un home racional vol, independentment de qualsevol altra cosa que vulgui” (79). No cal dir que la selecció d'uns béns primaris o d'uns altres condicionarà de manera clara el contingut dels principis de la justícia, la qual cosa ens obliga a ser molt prudents en la justificació teòrica d'aquesta selecció. Segons Rawls, els béns primaris consistirien bàsicament en béns naturals (salut, intel·ligència, imaginació) i béns socials (drets, llibertats, oportunitats, ingressos, capacitat adquisitiva i respecte). Aquesta llista es fonamenta, com assenyala el mateix Rawls, en una certa concepció de la natura humana i de les interdependències socials. Fins i tot si ens limitem als individus humans, però, és evident que la llista és massa parcial i no reflecteix adequadament les necessitats i les motivacions humanes més bàsiques. Rawls assegura que la seva concepció dels béns primaris “es remunta a Aristòtil” (79). Però ¿què se n'ha fet de l'amistat, que Aristòtil va descriure com “una necessitat absoluta en la vida” (1155a)? La parcialitat de la llista de Rawls ens obliga a desmarcar-nos en aquest punt de la seva teoria i plantejar una concepció dels béns primaris que sigui més equilibrada i exhaustiva, a més de tenir en

compte que l'espècie biològica dels participants en la posició original ha de quedar fora del vel de la ignorància. Els béns primaris, per tant, no es poden definir a partir d'una certa concepció a priori de la natura humana, per més pedigrí filosòfic que aquesta tingui, sinó que cal derivar-los del nostre coneixement empíric sobre el comportament, les necessitats i els interessos dels organismes vius. En aquest sentit, els hàbits bàsics que ens han servit per definir cadascun dels ordres constitucionals ens donen també la llista dels béns primaris. N'hi hauria per tant quatre béns primaris: l'amistat, la reciprocitat, l'autonomia i la vida. Tots els béns primaris suggerits per Rawls estan contemplats en aquesta llista (l'autonomia depèn, entre altres coses, de la salut i de la capacitat adquisitiva; el respecte depèn de la reciprocitat i de l'amistat, etc.). La nostra llista, però, és més completa i sobretot menys arbitrària. També té l'avantatge d'incloure potencialment tots els habitants, sense prejutjar o tenir en compte els béns particulars que cada individu pugui perseguir en la pràctica, a partir dels condicionants de la seva espècie, del seu grup social o de la seva inclinació. En definitiva, aquesta llista compleix de manera més estricta la neutralitat respecte al bé que suposadament inspira la teoria liberal de la justícia.

L'oblit de l'amistat en la teoria de Rawls no és, clarament, tan innocent com podria semblar a primera vista. Acceptar que l'amistat és un bé primari implica acceptar també que la comunitat, i no només l'individu, ha d'entrar d'alguna manera en la regulació dels principis de la justícia. El debat entre els liberals i els comunitaristes, resumit amb prou detall per Stephen Mulhall i Adam Swift, gira justament al voltant d'aquesta qüestió, amb els comunitaristes defensant sovint la necessitat d'articular l'estructura política de la comunitat sobre la base d'alguna definició del "bé comú", mentre els liberals continuen defensant a ultrança la suposada neutralitat de l'estat respecte als diferents "béns comuns" que pugui adoptar lliurament la societat civil. L'irreductible pluralisme d'aquesta societat semblaria donar la raó als liberals, mentre que alguns comunitaristes, com Charles Taylor, assenyalen encertadament que l'estructura política que permet el desenvolupament de la societat civil no pot mantenir la seva legitimitat sense una "política del bé comú" definida al nivell dels principis de la justícia. La creixent desafecció política dels ciutadans en els règims democràtics liberals, traduïda en un baix nivell de participació i en una desconfiança generalitzada envers els sistemes de representació, posa de relleu la importància de la cohesió social

a l'hora de sostenir la comunitat política. Aquesta cohesió, però, no es pot induir des de dalt, com pretenen els teòrics republicans, mitjançant la promoció dels “valors cívics” o l'educació per a la ciutadania, de la mateixa manera que tampoc no sorgeix espontàniament, com una espècie de “mana” que uneixi la comunitat concebuda a la manera d'un superorganisme. Alguns estudis empírics, com el de Robert Putnam a Itàlia, mostren clarament que el nivell de legitimitat política està condicionat per la confiança i el compromís interpersonal, pel grau, en definitiva, en què l'amistat vincula els individus en la persecució d'un bé comú. Putnam parla de “capital social” per referir-se a “les característiques de l'organització social, com la confiança, les normes o les xarxes, que poden millorar l'eficiència de la societat en facilitar les accions coordinades” (167). Convindria reconèixer, però, que aquests vincles són precisament els de l'amistat, sense la qual, com va assenyalar Aristòtil, els individus deixen de constituir una comunitat política. En la mateixa línia de Putnam, són molts els teòrics que destaquen la importància de les associacions interpersonals de la societat civil a l'hora d'enfortir els vincles que fomenten la participació i sostenen la legitimitat de la comunitat política. “El civisme que fa possible la política democràtica”, diu per exemple Michael Walzer, “només es pot aprendre en les xarxes associacionals” (Mouffe, 104). Però no és aquest suposat “civisme” el que estructura i surt reforçat de les xarxes associacionals horitzontals, sinó justament l'hàbit de l'amistat entre els habitants. En comptes d'una “societat civil”, per tant, hauríem de parlar més aviat d'una societat filial (en el sentit de la *filia*, és clar, no del *filium*), fonamentada en la pràctica de la responsabilitat i del suport mutu entre individus units pels vincles extensos de l'amistat. Allà on aquests vincles, per les circumstàncies que siguin, no poden ser canalitzats a través de les institucions formals de la societat tendeixen a crear estructures de cooperació alternatives, sovint en conflicte amb les deslegitimades estructures del sistema polític. Els vincles de l'amistat són imprescindibles per a la salut democràtica (o potser millor, “filiocràtica”) de la comunitat política, però només des d'una perspectiva idealista i fonamentalment coercitiva es pot pretendre modelar-los segons la imatge abstracta de la “bona ciutadania”. Aquesta forma de perfeccionisme republicà és rebutjat amb raó pel pensament liberal, que hi veu un altre intent de dirigir la societat des de l'estat. En aquest sentit, es pot comprendre perfectament la prevenció dels teòrics liberals a l'hora d'introduir l'amistat en els principis de la justícia, atès que les comunitats

humanes, siguin religioses, polítiques o socials, han tendit tradicionalment a la supressió de l'autonomia individual a fi de promoure visions parcials del bé comú, justificades en nom de principis suposadament superiors, com la paraula divina, l'interès nacional o la voluntat general. La solució d'aquests teòrics, però, és clarament insatisfactòria, tenint en compte que la suposada neutralitat dels principis liberals de la justícia respecte al bé comú és incapaç de sostenir per si mateixa la comunitat política i depèn de formes de perfeccionisme que queden al marge del contracte social, configurant-se com un marc implícit o dissimulat, però no necessàriament just, de la convivència.

El problema és per tant com integrar el bé comú en els principis públics de la justícia sense subjectar l'autonomia de l'individu a la voluntat del grup. O dit d'una altra manera: ¿és possible concebre un bé comú que tots els membres de la comunitat puguin acceptar i que no respongui a interessos parcials de cap mena? Els liberals asseguruen que aquest tipus de béns no existeixen, mentre que els comunitaristes defensen que sí existeixen, però no en donen cap exemple convincent. Les tradicions, les pràctiques culturals, els valors o els principis ètics, per no parlar de les doctrines religioses, responen sempre, per més neutres que semblin, a visions parcials del bé que no tots els individus o grups de la comunitat comparteixen en la mateixa mesura. En el nostre cas, si definíssim el bé comú a partir d'alguns hàbits compartits per una determinada comunitat política, la llengua per exemple, estaríem obviant el fet que pot haver-hi membres d'aquesta comunitat que no parlin la mateixa llengua o que no la parlin amb el mateix grau de perfecció que els altres. En qualsevol cas, estaríem defensant una visió esbiaixada de la justícia, afavorint certs individus i grups per damunt dels altres. Des del punt de vista de la posició original, per tant, totes aquestes definicions del bé comú són inacceptables. Els liberals s'equivoquen, però, quan afirmen que no hi ha cap bé comú que pugui entrar en els principis universals de la justícia sense trencar la neutralitat de la posició original. Aquest bé deriva, justament, de l'habitació.

La sostenibilitat de la cohabitació és un bé comú compartit per tots els membres de la comunitat, qualsevol que sigui la seva comunitat, qualsevol que sigui la seva posició en la comunitat. En la concepció de la posició original a partir de "persones morals", aquest bé pot passar desapercbut. Però ja hem dit que aquesta definició abstracta dels participants, si realment la posició original no és més que un mecanisme expositiu, és molt poc justificable. Si acceptem,

com sembla inevitable, que els participants en la posició original són conscients de la seva condició d'habitants, encara que no coneguin encara quina comunitat o quina situació dins la comunitat els tocarà habitar, és evident que tots ells es posarien d'acord per garantir la sostenibilitat de la cohabitació com un principi fonamental de la justícia. Es tracta d'un bé comú que no exclou ningú, ja que és impensable que hi hagi cap membre de la comunitat política, sigui quina sigui la seva condició o les seves inclinacions, que no considerés *prima facie* la sostenibilitat de la cohabitació com un valor indiscutible. Com hem vist abans, la sostenibilitat de la cohabitació té dues dimensions, una social i una altra ecològica. Totes dues són importants, malgrat que la primera afecti només a alguns dels ordres constitucionals (sobretot al polític i, en menor mesura, al social). També hem vist abans que l'habitació comuna és sostinguda en part per l'autonomia i en part pel sentit de reciprocitat entre els individus. En aquest sentit, els principis de la justícia de Rawls, el de llibertat i el d'equitat (o diferència), contribueixen ja d'alguna manera al bé comú de la sostenibilitat. És evident, però, que aquests principis són insuficients per garantir la sostenibilitat de la cohabitació, en la mesura que ignoren totes les relacions no instrumentals entre els habitants. Seria raonable, per tant, que els participants en la posició original acordessin un tercer principi de la justícia, el principi de la cura, que tingués en compte que la cohabitació sostenible és una finalitat compartida per tota la comunitat d'habitants, independentment de l'interès individual de cada habitant o de la distribució dels recursos entre els habitants. El principi de la cura es fonamenta en l'amistat, un dels béns primaris reconeguts a l'interior del vel de la ignorància, de la mateixa manera que la llibertat es fonamenta en l'autonomia i l'equitat en la reciprocitat. La nació-hàbitat es constitueix, en definitiva, a partir del reconeixement que la cura ha de ser, al costat de la llibertat i de l'equitat, un dels principis fonamentals de la justícia.

Abans de proposar una possible formulació d'aquests principis, és important tenir en compte un darrer factor: la qüestió de la justícia entre generacions. Si excloguéssim, com fa Rawls, dels principis de la justícia qualsevol referència a la comunitat, ens trobaríem de seguida amb alguns problemes conceptuals, en tant que no podem incorporar la justícia intergeneracional sense postular-la a priori en la posició original o assumir que els participants representen d'alguna manera una "línia continuada de demandes" (111) que inclouria al mateix temps totes les generacions. Les dues solucions són clarament insatisfactòries i

mostren fins a quin punt una teoria estrictament individualista de la justícia es veu obligada a fer contorsions per encabir nocions intuïtives perfectament naturals i raonables en termes comunitaris. No cal escarrassar-s'hi gaire per trobar una justificació al principi de solidaritat entre generacions. La sostenibilitat de la cohabitació, que els participants en la posició original han acceptat com a bé comú, és ja aquest mateix principi. La sostenibilitat, a més de la seva doble dimensió social i ecològica, s'articula al mateix temps en relació amb la comunitat present (els habitants se sostenen mútuament en la cohabitació), amb la comunitat passada (els habitants sostenen els hàbits i les formes d'habitació que han rebut de les generacions anteriors) i amb la comunitat futura (els habitants sostenen els hàbits i les formes d'habitació per a les generacions posteriors). La sostenibilitat de la cohabitació és un principi de justícia intergeneracional, a més d'un principi de justícia intrageneracional. Sense una comunitat d'hàbits i d'habitació, però, aquest principi no tindria cap sentit. És la pervivència de la comunitat política, no pas com un superorganisme o una substància invariable, sinó com la cohabitació deliberada dels habitants, units pels vincles de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, la que justifica el dret i el deure col·lectiu de la cura, de la mateixa manera que justifica els drets i els deures col·lectius de la llibertat i de l'equitat. El deure de la sostenibilitat implica, per tant, tenir cura dels hàbits, de les pràctiques, de les estratègies i de les institucions heretades de les generacions anteriors, en la mesura que contribueixin a sostenir l'habitació comuna. El deure de la sostenibilitat implica també tenir cura dels nous hàbits, pràctiques, estratègies i institucions que els habitants actuals hagin adquirit o inventat, en la mesura que contribueixin a sostenir l'habitació comuna de les generacions futures. El deure de la sostenibilitat implica, finalment, tenir cura dels habitants, en tant que l'habitació comuna no és simplement el camp d'interacció dels interessos individuals o una complexa xarxa de reciprocitats, sinó també l'àmbit de la participació dels diferents individus i espècies en la persecució d'un bé comú, no només de la vida, sinó de la bona vida.

A partir d'aquí, podem ja intentar formular els principis de la justícia que haurien de fonamentar la constitució de la nació-hàbitat:

Principi de la llibertat: "Cada habitant ha de gaudir d'una llibertat igual al sistema total més extensiu de llibertats bàsiques que sigui compatible amb un sistema semblant de llibertats per a tots els altres habitants".

Principi de l'equitat: "Les desigualtats en la disposició de recursos econòmics, socials o naturals entre els habitants s'han d'arranjar de tal manera que beneficiïn els menys avantatjats".

Principi de la cura: "Les desigualtats en l'accés a les oportunitats vitals entre els habitants s'han d'arranjar de tal manera que beneficiïn la comunitat en el seu conjunt".

Els dos primers principis recullen de manera bastant fidel els principis de la llibertat i de la diferència de Rawls. En el cas de la nació-hàbitat, però, la seva aplicació no es limita exclusivament als humans, sinó que s'estén a tots els habitants. D'acord amb les premisses de la nostra posició original, les parts haurien prèviament acordat dividir la comunitat política en ordres constitucionals, en funció dels hàbits que defineixen les capacitats i els interessos dels diferents organismes vius. Els principis de la justícia estan formulats de manera universal (es refereixen a "habitants" indeterminats), però la seva aplicació constitucional i legislativa en el context de cada nació-hàbitat hauria de fer-se discriminant els diferents ordres. Al nivell dels principis de la justícia, n'hi ha prou amb aquesta articulació dels principis substantius de caràcter universal amb un principi regulador de discriminació raonable. Això no vol dir que les qüestions ètiques i polítiques respecte a les demandes (explícites o implícites) de justícia per part dels habitants quedin així resoltes, ni molt menys. Els principis de la justícia, com assenyala el mateix Rawls, no poden abastar mai la totalitat de l'ètica. La distribució dels drets i de les llibertats específiques correspon a cada comunitat política, d'acord amb el sistema de govern que els habitants mateixos s'hagin donat. Així, per exemple, una determinada nació-hàbitat podria decidir que tots els habitants, independentment del seu ordre, tenen el mateix dret a la vida i que matar qualsevol mena d'organisme és il·legal (aquesta seria una societat difícil de viure en la pràctica, però teòricament possible). Una altra nació-hàbitat, en canvi, podria decidir que matar habitants de l'ordre individual és il·legal, però negar aquesta protecció als de l'ordre vital (la dieta carnívora en aquest cas quedaria fora de la llei). Finalment, una tercera nació-hàbitat podria decidir que matar habitants de l'ordre polític és il·legal, però negar aquesta mateixa protecció als dels ordres inferiors (aquesta seria la situació actual de molts ordenaments jurídics), fins i tot si els garanteix altres drets (per exemple, la

protecció respecte a la tortura en el cas de l'ordre individual, etc.). És evident, en aquest sentit, que el desenvolupament dels principis de la justícia respecte als habitants no humans serà sempre asimètric, pel simple fet que només els membres de l'ordre polític poden participar directament en la deliberació i la formulació de les lleis que han de regir el conjunt de la comunitat política. D'aquesta manera, els membres de l'ordre polític adquireixen una superioritat en poder, però no pas en justícia, respecte als altres habitants. Els principis de la justícia no poden fer res per evitar, per exemple, que els habitants humans utilitzin el seu poder efectiu per negar qualsevol mena de dret legal als altres organismes. En una comunitat ecopolítica, tanmateix, els habitants humans han de donar algun tipus d'articulació jurídica als principis de la justícia en relació als diferents ordres constitucionals. Els mecanismes legislatius que la comunitat pugui adoptar en la pràctica, per exemple per permetre una representació indirecta dels habitants no humans, així com els drets concrets que decideixi atorgar als diferents ordres, són qüestions que han de dirimir-se en l'àmbit de cada nació-hàbitat. Aquesta indefinició pot semblar insatisfactòria, però l'estat-nació actual es regula de la mateixa manera respecte als drets exclusivament humans. Així, per exemple, els principis de la justícia generalment acceptats reconeixen el dret a la vida de tots els humans, però després l'ordenament jurídic de cada nació pot establir excepcions més o menys justificades, com la pena de mort, l'avortament o altres casos igualment polèmics. De la mateixa manera, en la teoria ecopolítica, els principis de la justícia tampoc no determinen a priori la legislació efectiva respecte als drets dels organismes no humans (o humans). El fet que la nació-hàbitat s'hagi de pronunciar explícitament, i a nivell de la seva constitució, sobre l'articulació d'aquests principis en relació als diferents ordres és, tanmateix, una millora substancial respecte a la situació actual.

L'altra divergència important respecte a la teoria de Rawls és la introducció del principi de la cura, justificat com hem vist per la consideració que la sostenibilitat de la cohabitació és un bé comú que els participants en la posició original voldrien incloure en els principis de la justícia, no només en virtut dels béns primaris de l'autonomia i la reciprocitat, sinó també en virtut del bé primari de l'amistat. El principi de la cura, per tant, reflecteix el fet que els habitants tenen interès en garantir la sostenibilitat de l'habitació comuna, no tan sols per raons instrumentals o de reciprocitat, sinó perquè consideren que aquesta cohabitació té valor en si mateixa, al marge dels beneficis directes o indirectes que en puguin extreure.

Aquest principi, d'altra banda, permet incorporar, almenys en part, la crítica feminista als principis impersonals de la justícia que defensen típicament els (homes) liberals. Des del punt de vista d'una ètica de la cura, com la propugnada per exemple per Carol Gilligan, la justícia no pot limitar-se a regular els drets i els deures aplicables a les persones morals abstractes, desvinculades de la xarxa de relacions interpersonals que conformen la comunitat efectiva (i també, molt sovint, afectiva; però cal insistir en el fet que l'amistat no es limita només als afectes). En aquest sentit, la justícia hauria d'atendre tant les reclamacions objectives (llibertats infringides, distribució inequitativa dels recursos) com les reclamacions subjectives (patiment físic o psicològic dels individus). Aquesta pretensió, tanmateix, no hauria de menyscar la universalitat dels principis de la justícia, la qual, com hem vist, no es justifica per una concepció abstracta de la personalitat moral, sinó pel fet que tots els habitants comparteixen, encara que sigui de manera diferencial, alguns hàbits bàsics, com la vida, l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. L'aplicació dels principis de la justícia és sempre particular, però els principis mateixos són universals. La incorporació de la cura en l'àmbit de la justícia, per tant, no es pot fer a costa d'aquesta universalitat, per més que la cura efectiva depengui, en general, de les xarxes interpersonals particulars de cada habitant. El principi de la cura, de fet, no pretén regular en cap cas aquestes xarxes privades, de la mateixa manera que els altres principis no regulen els projectes individuals de cada habitant o les configuracions concretes de la reciprocitat entre els habitants. Els principis de la justícia defineixen una concepció pública de la justícia, amb efectes sobre la configuració constitucional i l'estructura bàsica de la societat, no pas sobre la vida privada de cadascú. La introducció de la cura com un d'aquests principis implica, per tant, que una comunitat política ben organitzada hauria d'establir els mecanismes públics necessaris per portar-la a la pràctica, d'acord amb els termes definits en la posició original. Novament, cal remarcar que la justícia no abasta tota l'ètica. El principi de la cura no pretén incloure totes les formes de cura que poden donar-se en la societat, des de l'ajuda entre els amics fins a l'atenció d'una mare pel seu fill o pel seu gos. Només les formes de cura que siguin susceptibles de regulació pública i que puguin definir-se en termes acceptables per a les parts en la posició original haurien d'estar regulades pels principis de la justícia.

El principi de la cura proposat més amunt diu que "les desigualtats en l'accés a les oportunitats vitals entre els habitants

s'han d'arranjar de tal manera que beneficiïn la comunitat en el seu conjunt". Aquesta noció d'oportunitats vitals incorpora, en primer lloc, l'hàbit de la vida que caracteritza qualsevol ésser viu pel simple fet d'existir. La vida és, en aquest sentit, una oportunitat susceptible de ser realitzada per tots els organismes biològics. En el cas dels habitants de l'ordre vital, la supervivència exhaureix tot el contingut de les oportunitats vitals. A mesura que ens desplacem a través dels ordres constitucionals, però, el concepte es va enriquint amb aquells elements que caracteritzen la "bona vida" per als diferents organismes: benestar (ordre individual), sociabilitat (ordre social) i cultura (ordre polític). L'accés a les oportunitats vitals en el cas dels humans inclou, per tant, l'accés a la vida, al benestar, a la sociabilitat i a la cultura. O per dir-ho d'una altra manera, aquestes oportunitats vitals defineixen la "bona vida" per als humans.

Una virtut addicional d'aquesta noció d'oportunitats vitals és que ens permet donar un contingut substancial a la llibertat del primer principi de la justícia, que Rawls deixa en l'ambigüitat, tot adduint que "no serviria de res classificar sistemàticament les diferents llibertats" (179). D'acord amb els nostres principis, un habitant és lliure en la mesura que pot fer realitat les seves oportunitats vitals. Fent servir la distinció elaborada per Isaiah Berlin, cal remarcar que el primer principi es refereix a aquesta llibertat en termes negatius (ésser lliure de realitzar les oportunitats vitals), mentre que el tercer principi hi introdueix la llibertat positiva (ésser lliure per realitzar les oportunitats vitals). L'objectiu de la cura és capacitar efectivament els habitants perquè puguin realitzar aquestes oportunitats, no només assegurar el marc legal o institucional que els permeti realitzar-les pels seus propis mitjans.

És important advertir, d'altra banda, que les oportunitats vitals no es poden confondre amb els recursos socials, econòmics o naturals regulats pel principi d'equitat. L'accés a la sociabilitat, per exemple, és una oportunitat vital de l'individu humà, al marge de la seva capacitat adquisitiva o de la seva posició social. En el context dels principis de la justícia, la distribució dels recursos es regula d'acord amb el principi de diferència establert per Rawls. Segons aquest principi, les desigualtats en la disposició dels recursos no poden justificar-se en base a les diferències de talent natural o de posició social entre els individus, sinó que han de respondre a l'esforç i a les decisions personals de cadascú. Les diferències de renda, per tant, estarien justificades en la mesura que contribueixin a millorar la situació econòmica del conjunt de la societat, i en particular dels més desfavorits de la societat.

Aquest mateix principi es pot ampliar també, sobre la base d'una discriminació raonable segons l'ordre constitucional, als habitants no humans, a fi de desenvolupar, per exemple, polítiques de justícia ambiental o distributiva. No puc aprofundir en aquesta qüestió, ni tampoc en una discussió a fons del meu principi d'equitat, en la mesura que introdueix algunes modificacions de detall en el principi de diferència de Rawls. Cal insistir, tanmateix, en el fet que el principi de la cura no es refereix a la distribució dels recursos, com fa el principi de l'equitat, sinó a l'accés a oportunitats vitals bàsiques. En aquest sentit, permet incorporar en la concepció pública de la justícia les reclamacions subjectives dels individus, com el dret a la supervivència, al benestar, a la sociabilitat o a la cultura (no pas el consum de productes culturals, sinó l'activitat cultural en el sentit més bàsic, incloent per exemple la participació en la política, en la llengua, en la religió o en la vida simbòlica d'una determinada comunitat). Aquests drets acostumen a quedar fora de l'articulació dels principis de la justícia en les teories liberals, amb l'argument que són béns comuns que trenquen la neutralitat de la concepció pública de la justícia. Ja hem vist, però, que la seva inclusió està plenament justificada en tant que són aspectes fonamentals de l'habitació comuna. Des del punt de vista ecopolític, la sostenibilitat de la cohabitació és un bé comú per als habitants en la mesura que els permet, justament, accedir a aquestes oportunitats vitals. No deixa de ser raonable, per tant, que els principis de la justícia, en tant que han de regular per acord de les parts la sostenibilitat de l'habitació comuna, ho facin adreçant la cura al sosteniment d'una certa igualtat en l'accés a les oportunitats vitals. En aquest sentit, la noció de les oportunitats vitals no fa més que concretar en termes contrastables els béns primaris que guien d'alguna manera les deliberacions de les parts en la posició original: vida (supervivència), autonomia (benestar), reciprocitat (sociabilitat), amistat (cultura). En el mecanisme del contracte social, com hem vist, ens estem movent sempre en una mena de cercle. Seria estrany per tant que el contracte no reflectís de manera coherent les nostres assumpcions. Mentre aquestes estiguin prou justificades, podem confiar que el resultat també ho serà i que el cercle serà virtuós, no pas viciós.

El principi de la cura, en tant que deriva del vincle de l'amistat, ens permet prendre en consideració les reclamacions de dany subjectiu que queden fora del principi de l'equitat (derivat del vincle de la reciprocitat). Això vol dir, en la pràctica, que els danys subjectius, encara que no donin lloc a reclamacions vàlides de justícia

distributiva, sí poden donar lloc a reclamacions vàlides de justícia vital. D'aquesta manera, com reclamen amb raó algunes teories feministes, la justícia hauria de tenir en compte les necessitats de tots aquells que no gaudeixen de prou autonomia ni de prou capacitat per integrar-se plenament en la cooperació social, com els nens, els discapacitats o els habitants no humans. L'atenció als infants, per exemple, quedaria legitimada com un principi públic de la justícia, i no simplement com un fet natural de l'àmbit privat (assumit en general per les dones). El principi de la cura reconeix que tots els habitants tenen dret a reclamar a la comunitat la igualtat en l'accés a les oportunitats vitals, malgrat que no tinguin autonomia ni capacitat de contribuir a la cooperació social, en la mesura que el manteniment de la desigualtat no beneficiï la comunitat en el seu conjunt. Aquesta condició és important, perquè estem parlant d'un principi públic de la justícia, no pas d'una obligació ètica o moral que afecti al comportament privat dels individus. Si acceptem que tots els infants tenen en justícia els mateixos drets de cura, en la mesura que la comunitat en el seu conjunt no es beneficia de mantenir les desigualtats en l'atenció infantil, vol dir que la cura dels infants ja no és simplement una obligació privada dels pares envers els seus fills, sinó que esdevé també un deure de tota la comunitat. I això hauria de generar drets i responsabilitats jurídiques concretes. El mateix passa amb els ancians, els discapacitats, els animals no humans, altres organismes biològics, etc. Cal assenyalar, però, que aquest principi no contradiu de cap manera els altres: un ancià, per exemple, pot tenir dret a la cura de la comunitat sense que aquest dret menyscabi o substitueixi les seves llibertats individuals i els altres drets adquirits en virtut del principi d'equitat. Gràcies a aquest tercer principi de la justícia, l'obligació de la cura ja no recau exclusivament en les persones benvolents (generalment les dones), que sostenen els seus familiars malalts o els infants, per exemple, sinó que esdevé un principi regulador del conjunt de la nació-hàbitat. La mesura en què aquest principi s'apliqui en la pràctica, per exemple per protegir sectors vulnerables de la societat humana, hàbits culturals importants per a la comunitat, espècies no humanes en vies d'extinció o entorns naturals degradats, dependrà de les circumstàncies particulars de l'habitació i de l'elaboració que se'n faci en l'ordenament legislatiu de cada comunitat política.

Els principis de la llibertat, l'equitat i la cura són, en definitiva, els fonaments constitucionals de la nació-hàbitat. Aquests principis han estat derivats estrictament del mecanisme contractual de la

teoria liberal, sense introduir cap noció perfeccionista del bé comú que no es pugui justificar raonablement en una hipotètica posició original. Tanmateix, la constitució ecopolítica que emana d'aquests principis s'allunya en alguns punts essencials, com l'adopció de la justícia ecològica o de l'ètica de la cura, respecte a les constitucions articulades a partir dels principis del liberalisme social o igualitari. Al mateix temps, però, cal destacar que hi ha importants punts de coincidència, com la garantia de les llibertats individuals o la regulació de la justícia distributiva. Convindria encara discutir amb més detall els principis de llibertat i d'equitat, així com l'articulació dels tres principis en base a regles de prioritat com les proposades per Rawls. En aquest sentit, la prioritat de la llibertat respecte a l'equitat, i de l'equitat respecte a la cura, és perfectament acceptable des del punt de vista de la teoria ecopolítica. Només caldria clarificar la manera com aquestes regles s'han d'aplicar en la transició de la posició original a l'estadi constitucional i d'aquest a l'estadi legislatiu. De moment, però, i en la mesura que hem d'exposar encara algunes reflexions d'ordre més polític, n'hi ha prou potser amb aquesta exposició general dels principis que haurien de guiar, idealment, la constitució de la nació-hàbitat.

4. LA NACIÓ-HÀBITAT EN EL MÓN

L'articulació ecopolítica de la comunitat social i biològica que estic descrivint aquí sota la denominació de nació-hàbitat no pretén ser només una elaboració teòrica, sinó que aspira, en la mesura que els habitants vulguin democràticament adoptar-la, a servir de guia per a la constitució d'unitats polítiques reals, amb la capacitat de desenvolupar-se efectivament en el món actual i de sostenir-se per si mateixes al llarg del temps. En aquest sentit, és important destacar les aportacions distintives del model de la nació-hàbitat respecte als dos models d'articulació política actualment prevalents: l'estat-nació i el cosmopolitisme. Entre aquests dos models, immers sovint en una indefinició estructural, trobem també la construcció supranacional o continental, que en la pràctica pot adoptar formes molt diverses, des d'una simple coordinació mercantil o militar fins a projectes més ambiciosos d'unió econòmica i política. El meu objectiu aquí és situar la nació-hàbitat en el context d'aquests projectes, més o menys aconseguits, a fi de mostrar que una articulació ecopolítica de la comunitat pot superar les mancances dels uns o reforçar el desenvolupament equilibrat dels altres.

Com a punt de partida, podem prendre la tipologia proposada per Josep Maria Colomer, que identifica tres formes geopolítiques en el món actual: nacions, estats i imperis. Aquesta classificació es fonamenta bàsicament en la dimensió territorial i demogràfica, però comporta també algunes distincions en l'organització política i en el grau d'homogeneïtat ètnica. Així, els imperis serien unitats polítiques de gran extensió, com els Estats Units, la Xina o Rússia, sovint amb una població molt diversa i formes complexes d'organització política i territorial. Els estats, com França, Nigèria o Argentina, tendrien a ser més reduïts i homogenis, malgrat que tenen encara dimensions considerables i sovint també minories ètniques més o menys integrades sota un projecte polític assimilador o pluriètnic. Finalment, les nacions serien unitats polítiques més aviat petites, com Dinamarca, Jordània o Kerala, amb una població relativament homogènia i un grau considerable de cohesió política, tot i que no necessàriament constitueixin estats sobirans. Com qualsevol tipologia, aquesta no deixa de tenir problemes de coherència interna i de validesa externa, a més d'induir a certes confusions terminològiques, com la utilització del concepte d'estat per definir al mateix temps una unitat geopolítica i una forma d'organització institucional. En tant que visió panoràmica de la diversitat geopolítica del món, però, ens permet recollir algunes idees essencials. En primer lloc, com remarca Colomer, dues de cada tres persones viuen actualment en unitats polítiques de dimensions reduïdes ("nacions"), ja sigui amb règims d'autonomia respecte als estats o amb un estat propi. Aquestes comunitats acostumen a tenir nivells prou significatius de cohesió i de cooperació interna, fins i tot si no s'identifiquen a si mateixes com a nacions. Malgrat això, l'articulació política internacional es fonamenta encara en el sistema post-westfalià dels estats, d'acord amb el qual només les comunitats polítiques constituïdes com a estats sobirans poden tenir representació en els organismes multilaterals, com les Nacions Unides, i participar de manera efectiva en l'àmbit de la política mundial o regional. Al mateix temps, però, la globalització econòmica i la creixent integració del comerç internacional obliguen els estats que no tenen ja una dimensió "imperial" a cercar aliances o formes de coordinació amb altres estats que els permetin competir amb els imperis ja existents. Aquests projectes de construcció supraestatal, el més paradigmàtic dels quals és la Unió Europea, comporten una cessió cada vegada més important de sobirania per part dels estats, fins al punt que tot el procés es pot veure, des d'una perspectiva àmplia, com la

formació de noves unitats geopolítiques amb un grau d'integració econòmica, militar i política comparable als estats "imperials". En resum, i adoptant una terminologia més neutra, el món actual sembla configurat geopolíticament en base a

- (1) unitats petites amb forta cohesió interna i poca sobirania,
- (2) unitats mitjanes amb feble cohesió interna i sobirania decreixent,
- (3) unitats grans amb molt feble cohesió interna i sobirania creixent.

Quan parlem de sobirania ens referim a la capacitat d'exercir poder legal sobre el territori i la població (jurisdicció), en base al reconeixement intern (legitimitat) i al reconeixement extern (independència). Aquesta capacitat depèn en part de l'estructura interestatal, que sanciona una determinada configuració del sistema d'estats, i en part del grau de cohesió interna de cada comunitat política, raó per la qual la ideologia de l'estat-nació (nacionalisme), que encara serveix per justificar els actuals estats liberals o republicans, ha promogut sempre polítiques d'assimilació o d'homogeneïtzació més o menys forçada de la població. Malgrat aquesta acció coercitiva de l'estat, la cohesió social dels grans estats-nació (les unitats mitjanes) és generalment feble i les formes d'articulació política de la comunitat són necessàriament poc participatives. Pel contrari, les unitats petites, siguin o no estats, tenen en general més cohesió social i poden per tant desenvolupar formes d'articulació política bastant més democràtiques. "Com més s'estén el vincle social, més s'afebleix", com va dir Rousseau, "i en general un petit estat és proporcionalment més fort que un de gran" (2001:60). En el context del procés de globalització, però, la tendència actual és justament a estendre al màxim el vincle social, amb la consolidació o la formació de grans unitats polítiques, que a la llarga haurien de reemplaçar les unitats mitjanes, en la mesura que la dimensió d'aquestes ja no és econòmicament viable i tampoc no garanteixen la cohesió social com ho poden fer les unitats petites. La manca de cohesió social en les grans unitats, però, planteja un seriós problema de legitimitat democràtica, sobretot en un context on el cost de forçar la cohesió amb polítiques nacionalistes, com les que han fet servir tradicionalment tots els grans estats, resulta massa elevat. En aquest sentit, la geopolítica contemporània es troba en una mena de disjuntiva, atrapada entre la necessitat econòmica de consolidar les unitats grans i la

incapacitat inherent d'aquestes unitats per garantir la cohesió social i per tant la legitimitat democràtica del sistema polític. La promoció de la ciutadania i de les virtuts cíviques, cada vegada més comú en tots els discursos verticals, no aconsegueix dissimular el fet que els ciutadans d'aquestes grans unitats pràcticament no tenen cap potencial polític efectiu, més enllà de la seva participació marginal en un règim d'agregació de vots cada vegada més diluït. Mentre el principi de legitimació d'aquestes grans unitats continuï sent la democràcia, i això és quelcom que no es pot donar mai per fet, el dèficit de participació serà un greu llast per al seu funcionament. No tant pel simple fet que els ciutadans no participin efectivament en el govern de la comunitat política, sinó perquè uns ciutadans que no hi participen també són uns ciutadans que no hi confien. I aquesta manca de confiança és fatal per a l'eficiència de tot el sistema, en la mesura que aquest depèn en gran part de l'aquiescència activa de la població per mantenir al mínim els costos de supervisió, control i coerció. La solució democràtica passa, és clar, per l'articulació política de les grans i les petites unitats (renunciant definitivament a les mitjanes), amb una cessió important de sobirania a les darreres, de manera que sigui possible mantenir al mateix temps les comunitats polítiques significatives i els mecanismes de coordinació supranacional o continental. Només així es pot reforçar alhora la integració econòmica i la legitimitat democràtica. El model de la nació-hàbitat es presenta, en aquest sentit, com una proposta d'articulació política de les petites unitats que vindria a substituir el model fins ara dominant de l'estat-nació i permetria consolidar la formació de les grans unitats sobre fonaments més democràtics i sostenibles.

La teoria de la nació-hàbitat permet justificar, en primer lloc, per què la dimensió òptima de la comunitat política correspon aproximadament a les unitats geopolítiques petites, i no pas a les mitjanes o a les grans. Com hem vist, el criteri fonamental que justifica l'existència d'una determinada nació-hàbitat és la sostenibilitat social i ecològica de la cohabitació. La coincidència d'una comunitat humana i d'una comunitat biològica en un hàbitat del qual totes dues depenen per a l'accés a les oportunitats vitals és la millor garantia que l'autonomia individual, la reciprocitat cooperativa i la cura filial dels habitants aniran dirigides a fomentar la regeneració de les condicions naturals, és a dir, els hàbits i les formes d'habitació compartides per la comunitat.

La teoria de l'estat-nació, en canvi, justifica l'existència d'una comunitat política sobre la base exclusiva de la comunitat humana,

definida en termes d'una suposada unitat ètnica preexistent. La indiferència respecte a la sostenibilitat ecològica de l'hàbitat compartit implica que puguin donar-se estats-nació massa petits per sostenir-se per si mateixos (Singapur, Liechtenstein, San Marino) o massa grans perquè la comunitat humana sostingui efectivament la cohabitació amb la comunitat biològica (Espanya, Regne Unit, Índia). Al mateix temps, la sostenibilitat social d'aquests grans estats acostuma a ser també força precària. Molts d'ells inclouen minories nacionals o ètniques considerables, en la mesura que s'han construït a través de processos militars o polítics que no han tingut en compte l'heterogeneïtat, no només de l'entorn natural, sinó tampoc de les poblacions implicades. En general, la formació d'aquests grans estats s'ha vist condicionada per la necessitat d'assegurar un ampli mercat econòmic i una força militar suficient per mantenir-lo en el context de la competició interestatal. Aquesta lògica no respecta els vincles i les interdependències efectives entre els habitants i acostuma a generar forts desequilibris interns que socaven la sostenibilitat social i ecològica de les diferents comunitats. Els grans estats, fins i tot aquells que més s'aproximen al model teòric de l'estat-nació, són incapaços de sostenir règims democràtics mínimament participatius i es veuen obligats a desenvolupar sistemes de representació que tendeixen a alienar els habitants de la vida pública, generant d'aquesta manera una situació permanent d'instabilitat, desconfiança i manca de legitimitat. Aquesta desconexió entre els habitants i els seus governs, a més de la desconexió entre els mateixos habitants que fomenta la identificació abstracta amb l'estat o la nació, afavoreix que el sistema polític tombi fàcilment sota la influència d'interessos privats, que aprofiten el seu poder sobre l'aparell de l'estat per promoure polítiques que atempten contra la sostenibilitat de les comunitats humanes i de les comunitats biològiques. L'estat-nació és, en definitiva, un model polític fortament disfuncional, tant des d'un punt de vista social com ecològic.

D'acord amb la teoria ecopolítica, per tant, caldria renunciar d'una vegada per totes al model de l'estat-nació i a la pràctica de construir grans estats. Aquesta mena d'estats, fins i tot quan tenen institucions mínimament democràtiques, no poden sostenir una cohabitació que respecti els principis de la justícia i que permeti la participació activa dels habitants en el govern de la comunitat. No deixa de ser sorprenent, per tant, que aquests grans estats s'intentin legitimar encara a partir dels principis liberals, quan és tan palesa la seva incapacitat per donar una resposta satisfactòria a les exigències

de llibertat i d'equitat dels seus ciutadans. És important remarcar, en aquest sentit, que l'ocultació sistemàtica per part de la teoria liberal de les disfuncions inherents als actuals models de construcció nacional és el resultat d'un dilema que no es pot resoldre sense assumir canvis profunds en la concepció de l'estat modern. Si els liberals volen, com asseguren, assolir nivells més alts de participació política en un sistema democràtic que respecti les llibertats individuals, cal que renunciïn a l'estat-nació, i molt especialment als grans estats. La crítica cosmopolita té raó quan denuncia que el nacionalisme liberal traeix els seus principis universalistes mantenint-se fidel a un marc polític tan particularista i arbitrari com és l'estat-nació. Els teòrics liberals, però, tenen també raó quan repliquen que el cosmopolitisme és una opció utòpica i irrealitzable, justament perquè els vincles entre les persones són particulars, malgrat que els principis puguin ser universals. Aquest debat mostra, tanmateix, fins a quin punt el nacionalisme liberal està instal·lat en una contradicció interna gairebé irresoluble. El problema es pot resumir en termes esquemàtics de la següent manera: (1) el cosmopolitisme és la conseqüència política inevitable dels principis liberals, (2) el cosmopolitisme no té fonaments naturals i és per tant irrealitzable, (3) l'alternativa d'una comunitat política fonamentada en el bé comú implica renunciar als principis universals de la justícia i per tant al liberalisme, (4) els liberals, a menys que vulguin deixar de ser-ho o sucumbeixin als cants de sirena de la utopia, han d'assumir la defensa de l'estat-nació, encara que sigui només per criteris pragmàtics o estratègics. El que no comprenen els liberals, però, és que el punt 3 és fals. Tal com hem vist abans, és perfectament possible articular la comunitat política a partir d'una societat plural sense renunciar a les garanties de la llibertat individual, però incorporant al mateix temps el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació, en tant que principi públic i universal de la justícia. En comptes de continuar defensant l'estat-nació, per tant, els liberals haurien d'assumir que la comunitat política més congruent amb els seus principis, al marge de la utopia cosmopolita, és justament la nació-hàbitat.

A diferència de l'estat-nació, la nació-hàbitat no postula que la sobirania política resideixi en el "poble" o en la "nació", ens col·lectius que han de definir-se explícitament o implícitament a partir de característiques ètniques més o menys compartides o d'un territori delimitat arbitràriament. El concepte mateix de sobirania és discutible, en la mesura que reproduïx una articulació no democràtica de la comunitat política i ja no correspon amb la

realitat d'un món en el qual les interdependències i la sobirania compartida són la norma. En aquest sentit, la teoria ecopolítica s'estima més parlar de legitimitat, un concepte que reflecteix molt millor el caràcter dinàmic i horitzontal de les relacions entre els habitants i les seves institucions polítiques. La legitimitat política de la nació-hàbitat s'articula en termes de cohabitació. Són els habitants de la nació, en tots els seus ordres, els qui constitueixen la comunitat política, no com a poble o com a ciutadans abstractes, sinó en tant que individus que comparteixen hàbits i habitació. I són aquests mateixos habitants, units pels vincles de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, els qui es donen les institucions polítiques que han de permetre sostenir la comunitat social i la comunitat biològica d'acord amb els principis compartits de la justícia. La constitució d'una nació-hàbitat, per tant, no comença pas "nosaltres, el poble", sinó "nosaltres, els habitants de...". En la pràctica, com és evident, només l'ordre polític pot elaborar, promulgar i acatar les lleis de la nació. Els organismes que no pertanyen a aquest ordre no són pròpiament subjectes polítics, de la mateixa manera que tampoc no ho són, en part, els infants o alguns discapacitats humans. Això no els exclou, tanmateix, de pertànyer a la comunitat política, malgrat que no hi puguin participar activament. En general, és l'expressió democràtica de la voluntat dels habitants de l'ordre polític la que constitueix el fonament formal del règim de govern de la nació-hàbitat. L'articulació concreta d'aquest règim dependrà de cada nació-hàbitat, però només aquelles formes que siguin democràtiques poden ser considerades legítimes, en la mesura que els principis de la justícia, i en particular el primer principi, reconeixen la igualtat de llibertats (amb una discriminació raonable en funció de l'ordre constitucional) de tots els habitants de la nació.

És important remarcar, en aquest sentit, que la nació-hàbitat permet l'exercici d'una democràcia (o més aviat d'una filioocràcia, el "govern dels amics") molt més participativa i deliberativa que no pas la que es pugui donar en els grans estats-nació o en les unitats supranacionals. La limitació de la comunitat a la dimensió bioregional i el grau de cohesió que implica la interdependència entre els habitants, tant a dins de la comunitat social com de la comunitat biològica, faciliten el procés democràtic i afavoreixen que aquest estigui orientat de manera efectiva a sostenir l'habitació comuna. És ben sabut que els sistemes democràtics, basats en el principi de la presa de decisions per majoria, funcionen molt millor quan els votants confien els uns en els altres. "Si els diversos sectors

de la societat", com diu Rawls, "tenen una confiança mútua raonable i comparteixen una concepció comú de la justícia, el govern per simple majoria pot funcionar prou bé. En la mesura que manca aquest acord subjacent, el principi de la majoria esdevé més difícil de justificar, perquè és menys probable que en resultin polítiques justes. Potser no hi hagi, però, cap procediment al qual acudir una vegada la desconfiança i l'enemistat s'escampen per la societat" (203). Els estudis empírics, com el de Putnam, han mostrat una vegada i una altra que la confiança interpersonal és l'element clau per al bon funcionament de les institucions democràtiques. Un estat-nació que estigui prou cohesionat, per exemple perquè té una població relativament homogènia o amb un fort sentiment d'identitat compartida, pot desenvolupar en principi un sistema democràtic participatiu i amb nivells satisfactoris de legitimitat política, sempre i quan mantingui al mateix temps un grau suficient de dinamisme social. Aquestes condicions, però, només es donen en algunes petites nacions, com Dinamarca o els Països Baixos, amb règims de democràcia representativa relativament horitzontals, capaços al mateix temps de donar veu a la pluralitat social i d'assolir consensos efectius. No és gens sorprenent que siguin justament aquests estats, com assenyala Russell Dalton, els qui menys pateixen la desafecció generalitzada dels ciutadans envers la política. En una democràcia petita, com va dir Montesquieu, "el bé públic és més sentit, més conegut, més proper de cada ciutadà" (8, XVI). A mesura que els estats creixen, però, la confiança interpersonal entre els membres de la comunitat política és necessàriament menor i el govern per majoria esdevé més problemàtic, sobretot quan l'estat inclou minories nacionals o ètniques significatives. Aquesta situació obliga els grans estats a restringir el principi de la majoria i a desenvolupar mecanismes de representació política cada vegada més complexos i verticals. Fins i tot aquells règims que descentralitzen algunes funcions en unitats subordinades, com els estats federals o regionals, són incapaços de recollir de manera prou acurada les voluntats de les diferents comunitats socials que l'estat subsumeix per principi en la noció abstracta de poble o de nació. El resultat és un govern cada vegada més distanciat dels ciutadans i una desconfiança creixent d'aquests respecte a les institucions públiques. La teoria ecopolítica defensa, pel contrari, la necessitat d'articular la comunitat política a partir de comunitats socials significatives i vinculades amb el seu hàbitat natural, trencant d'aquesta manera la dinàmica d'alienació i desconfiança que caracteritza els grans estats-nació. En la nació-

hàbitat, el fonament de la comunitat política és justament l'amistat que vincula els habitants en un mateix projecte d'habitació, o com deia Aristòtil, "l'elecció deliberada de viure junts". La sostenibilitat de la cohabitació és, en aquest sentit, un bé comú que contribueix a consolidar i enfortir els vincles de la societat filial, al mateix temps que orienta l'acció del govern en una direcció que comparteixen per igual tots els habitants. D'acord amb els seus principis, la nació-hàbitat hauria de permetre desenvolupar unes institucions democràtiques més legítimes, més participatives i més eficients. Els humans, al capdavant, tendim a acceptar millor les decisions per majoria, encara que ens contradiguin, quan són el resultat d'una votació entre amics.

A més d'afavorir les dinàmiques democràtiques, la nació-hàbitat ofereix un model capaç d'integrar en una mateixa comunitat política tota la diversitat cultural que caracteritza les societats modernes, especialment en països pluriètnics o amb elevats nivells d'immigració, sense necessitat de promoure activament l'assimilació monocultural o la compartimentalització multicultural. L'estat-nació, fundat en la premissa d'una unitat postulada del poble o de la nació, es mou necessàriament entre aquestes dues alternatives, en la mesura que ha d'intentar cohesionar d'alguna manera la comunitat política. Els clàssics programes d'enginyeria social del nacionalisme assimilacionista, a través dels quals l'estat mobilitzava tots els seus recursos per forjar la nació, són inaplicables en moltes societats contemporànies, caracteritzades per una diversitat creixent i per una consciència dels drets individuals i col·lectius molt més acusada que en el passat. Les receptes del multiculturalisme, però, són igualment problemàtiques, ja que tendeixen a reificar les comunitats culturals en base a categories rígides, ignorant sovint el pluralisme dels individus i dels grups socials efectius. Les contradiccions d'aquestes "polítiques del reconeixement" es fan més paleses allà on les pràctiques dels col·lectius vulneren els drets individuals dels seus membres, una situació que obliga les societats liberals a intervenir-hi d'alguna manera, tot i que sovint ho facin adduint uns principis abstractes que només generen incomprensió i atien encara més el conflicte intercultural. No cal dir que una comunitat política organitzada en base als principis de la nació-hàbitat no és pas immune als reptes de la diversitat. Els fonaments constitucionals de la teoria ecopolítica permeten, tanmateix, reconèixer alhora l'autonomia individual i la imbricació comunitària dels habitants, que no són simples ciutadans, sinó individus amb aspiracions vitals diverses en l'àmbit

de la supervivència, el benestar, la sociabilitat i la cultura. En aquest context, la integració dels diferents habitants en una mateixa comunitat política no es fa invocant una suposada homogeneïtat social preexistent (nacionalisme), ni una igualment suposada neutralitat de l'estat respecte a la societat (liberalisme), sinó que es fonamenta en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. Aquest objectiu és compartit per tots els habitants, ja que tots ells i elles, fins i tot si no comparteixen determinats hàbits socials, com la llengua, la religió o els costums, comparteixen habitació. Una certa comunitat d'hàbits és sens dubte important per a la sostenibilitat social, en la mesura que enforteix els vincles de la reciprocitat i de l'amistat. Aquesta comunitat d'hàbits, però, no és postulada com a necessària. Res no impedeix per exemple que es doni una nació-hàbitat en una societat pluriètnica, tot i que previsiblement plantejarà reptes específics d'articulació de la comunitat política. En qualsevol cas, tots els habitants humans comparteixen ja, en virtut d'una herència genètica pràcticament idèntica, molts hàbits fonamentals, entre ells l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. Aquests hàbits compartits són els que justifiquen, en últim terme, els principis universals de la justícia que han de regular la convivència en la nació-hàbitat, al marge de la diversitat cultural dels individus i dels col·lectius que conformen la societat filial. Els principis de la justícia, com hem vist abans, estableixen límits clars a les demandes que poden fer els diferents col·lectius, siguin majoritaris o minoritaris, com el respecte de les llibertats individuals o l'exigència que la cura beneficiï la comunitat en el seu conjunt. No deixa de ser inevitable, és clar, que els diferents col·lectius filials tendixin a afavorir els interessos parcials del seu grup per damunt dels altres grups, fins i tot en alguns casos de manera conflictual. La nació-hàbitat, però, no surt perjudicada, sinó enfortida d'aquesta dinàmica social, que reflecteix la natura sistèmica i complexa de la cohabitació. En aquest sentit, caldria concebre la societat filial com un ecosistema format per un mosaic de comunitats socials organitzades a diferents nivells d'imbricació. Aquestes comunitats són irreductiblement diverses i poden mantenir en alguns casos relacions de tensió o de conflicte entre elles, però totes depenen les unes de les altres i totes comparteixen, si es tracta d'una autèntica comunitat ecològica, l'objectiu de sostenir la cohabitació. Mentre l'estructura constitucional de la nació-hàbitat articuli adequadament els principis de la justícia i estableixi els mecanismes institucionals per assegurar que cap individu o col·lectiu pugui doblegar aquests principis en benefici

propri, la diversitat de la societat filial, més que una amenaça, és una riquesa ecològica que la comunitat política faria bé de preservar.

El model de l'estat-nació ha demostrat a bastament la seva incapacitat per donar una resposta satisfactòria a la diversitat ètnica i cultural de les societats modernes, fins i tot quan s'articula a partir dels principis liberals. La contradicció d'uns principis abstractes (personalitat moral) i d'una comunitat política particularista (estat-nació) és irresoluble i condueix necessàriament a una posició de doble moral. No cal oblidar, en aquest sentit, que els principis liberals no permeten justificar per si mateixos l'existència de cap comunitat política organitzada a l'interior dels límits d'un estat o d'una nació, menys encara quan aquests límits són el resultat de dinàmiques tan poc liberals com les guerres de conquesta, els matrimonis reals o la colonització. Per desgràcia, l'alternativa d'una comunitat política que abasti la humanitat sencera, o el món en el seu conjunt, és fatalment ingènua. Si aquesta comunitat global ha de ser només un règim de drets i deures, sense una articulació democràtica efectiva, els futurs ciutadans del món, els "cosmopolites" en sentit propi, no tindran cap potencialitat política digna d'aquest nom. I si el que es pretén és organitzar una comunitat política global, amb una articulació democràtica efectiva, aquests cosmopolites no veuran mai la llum del dia i continuaran deliberant les seves opcions al costat dels déus de l'Olimp, de les Valquíries i dels Hobbits. "Tenint en compte que no hi ha democràcia sense solidaritat social", com diu Craig Calhoun, "així que el liberalisme és transposat al nivell global esdevé més una teoria dels drets universals o de la justícia i menys una teoria de la política democràtica" (150). Això no vol dir, és clar, que les institucions i els mecanismes de coordinació global no siguin necessaris, fins i tot imprescindibles. En un món cada vegada més interdependent, hi ha molts problemes socials i ecològics que no es poden afrontar només a nivell dels estats, tinguin la dimensió que tinguin, ni tan sols a un nivell regional o continental. Els organismes globals no són, tanmateix, la panacea que els cosmopolites, o més pròpiament els aspirants a cosmopolites, acostumen a descriure. La burocràcia, la ineficiència i el distanciament respecte a les comunitats locals són greus deficiències del sistema de les Nacions Unides, fins i tot en aquells àmbits on la seva actuació és irrenunciable. En nom d'una concepció universal dels drets humans o de la sostenibilitat ecològica, els equips d'experts internacionals sovint creen més problemes dels que resolen, en la mesura que no tenen en compte

els condicionants de l'habitació i els hàbits particulars dels habitants. Polítiques que a la llarga s'han demostrat contraproductives, com la "revolució verda" denunciada per Vandana Shiva, han estat tanmateix aplicades en nom de principis científics superiors, simplement perquè els impulsors d'aquestes mesures tenien el prestigi i els recursos globals per imposar-les malgrat l'oposició dels habitants. Tampoc no es tracta, és clar, d'idealitzar les comunitats locals, que sovint poden tenir interessos parcials que no reconguin per exemple dinàmiques com la tragèdia dels comuns. Però aquestes comunitats acostumen a ser el resultat de processos d'adaptació a l'hàbitat, sovint de llarga durada, que els han permès desenvolupar hàbits i formes d'habitació que només una actitud paternalista o neocolonial pot ignorar. Fins i tot en els casos on la coordinació internacional està justificada per la natura sistèmica o global del problema, les solucions no es poden trobar mai d'esquenes als habitants, sinó justament reconeixent que les comunitats polítiques significatives han de participar en el disseny i en la implementació de qualsevol intervenció que les pugui afectar, en tant que constitueixen el nivell legítim i efectiu de la gestió del seu propi hàbitat.

La nació-hàbitat no es concep com una unitat política aïllada, sinó com un dels nivells d'integració que configuren l'ecosistema global que James Lovelock va anomenar Gaia. Altres nivells d'integració amb els quals la nació-hàbitat s'ha de coordinar són les comunitats locals o sectorials de la societat filial i les organitzacions polítiques supranacionals, ja siguin continentals o globals. Tots aquests nivells no són, però, equivalents. La nació-hàbitat és la legítima articulació de la comunitat dels habitants lliures, en la mesura que permet garantir per mitjans democràtics la sostenibilitat social i ecològica de la cohabitació. En aquest sentit, la noció ecopolítica de l'habitant és perfectament compatible amb qualsevol projecte de ciutadania supranacional, fins i tot universal, que respecti la legitimitat de la nació-hàbitat en l'àmbit de la comunitat política efectiva. En termes clàssics, l'habitant és un *polites* de la seva nació-hàbitat, sense perjudici que pugui exercir també els seus drets i deures en tant que *civis* d'una unitat política més àmplia. La constitució de diferents nacions-hàbitat pot, d'altra banda, reforçar els projectes d'integració continental, fins i tot global, no tan sols perquè la seva dimensió facilita la cooperació entre les nacions, sinó perquè la seva mateixa estructura constitucional la incorpora com un element fundacional. A diferència de l'estat-nació, fonamentat en la concepció substancial

de la sobirania, la nació-hàbitat es fonamenta en la sostenibilitat de la cohabitació, la qual, per la seva pròpia naturalesa, té un caràcter relacional i sistèmic. La comunitat social i la comunitat biològica que conformen la nació-hàbitat no poden sostenir-se al marge de les altres comunitats, atès que tots els ecosistemes naturals i tots els sistemes socials del planeta estan vinculats per interdependències múltiples i complexes. Aquestes interdependències, articulades políticament a través de les institucions i les organitzacions multilaterals, reforcen els vincles de cooperació entre les diferents nacions-hàbitat i poden contribuir significativament a reduir la conflictivitat internacional. Un món en què el model de la nació-hàbitat fos predominant, en comptes del món actual dels estats-nació, no només seria més pacífic, més democràtic i més sostenible, sinó que també guanyaria en resiliència social i ecològica. Els grans estats-nació, com els grans arbres, semblen sòlids i estables, però una ventada forta els pot arrencar de sota-rel i deixar-los estassats a terra. La nació-hàbitat, en canvi, s'assembla més al jonc, capaç de vinclar-se amb el vent i sobreviure les tempestes més violentes. En un planeta sotmès a greus amenaces sistèmiques, l'articulació de la governança global, continental, nacional i local exigeix solucions que siguin democràtiques, flexibles i duradores. La sostenibilitat del món-hàbitat passa, potser necessàriament, per la constitució d'un món de nacions-hàbitat.

TESI 5

EN EL TERRENY DE LA NACIÓ LA INDIGNACIÓ POT PROSPERAR I DONAR FRUITS

La teoria de la nació-hàbitat que he intentat exposar, amb més o menys encert, al llarg de les tesis anteriors no tindria cap sentit si no aspirés a intervenir d'alguna manera en els debats polítics actuals. És cert que, en tant que model ideal, pot semblar desconnectat dels problemes i dels reptes que afecten a les societats contemporànies, tal com han estat posats de manifest amb especial contundència per les protestes dels indignats. No cal oblidar, però, que qualsevol marc teòric, en la mesura que ha de ser aplicable en una pluralitat de situacions i de circumstàncies històriques, es mou necessàriament en un nivell d'imprecisió que de vegades pot resultar frustrant, sobretot per a les persones que han d'enfrontar-se cada dia amb les injustícies de l'actual ordenament social, econòmic i polític. En aquest context, parlar dels principis de la justícia i d'una societat ben organitzada pot semblar fins i tot ingenu, o si més no poc útil per impulsar una transformació real de les condicions i de les institucions que mantenen la societat en un estat de perpètua injustícia. Sense un marc teòric coherent, però, totes les protestes, les accions, les manifestacions, fins i tot les propostes concretes de canvi, són com les bombolles de sabó que s'inflen en l'aire calent de la indignació i esclaten amb la mateixa facilitat contra els murs d'una realitat sòlidament estructurada pels interessos, les ideologies i les pors d'una majoria de la població. No n'hi ha prou amb protestar i fer palesa la indignació, per més legítima que aquesta sigui, sinó que cal oferir una alternativa sòlida i viable, un projecte de societat que no es fonamenti simplement en el rebuig d'allò que hi ha, sinó que ofereixi una descripció clara, exhaustiva i convincent d'allò que hi podria haver.

Les tesis anteriors, en especial la tercera i la quarta, han intentat posar els fonaments teòrics d'aquest projecte de societat, sense entrar encara en els detalls i en les mesures específiques que se'n podrien derivar. Posteriorment, a les tesis nacionals, desenvoluparé algunes d'aquestes implicacions pràctiques de la teoria en relació al cas específic de Catalunya, incidint en totes aquelles reformes estructurals del sistema polític, econòmic i social que haurien de permetre transformar l'actual nació-cívica, amb totes les seves mancances, en una autèntica comunitat d'habitants lliures. Més enllà del valor que pugui tenir la meva exposició per a la situació concreta de la nació catalana, és possible que algunes d'aquestes recomanacions siguin també útils per a altres comunitats socials que tinguin el potencial, o almenys la voluntat, d'avançar cap a un model de nació-hàbitat. I si més no, sempre poden servir com a exemple d'una aplicació pràctica dels postulats de la teoria ecopolítica.

El projecte polític de la nació-hàbitat, en qualsevol cas, no pot limitar-se només a la transformació d'una determinada comunitat social, sinó que aspira, per la seva pròpia naturalesa, a esdevenir un model d'aplicació universal, per bé que sempre dins els límits i les possibilitats de cada comunitat específica. Com he dit abans, la teoria ecopolítica no pretén oferir solucions institucionals que puguin aplicar-se indistintament a totes les comunitats socials, sinó posar els fonaments perquè siguin aquestes comunitats les que es constitueixin, si així ho volen, com a nacions-hàbitat i desenvolupin les seves pròpies institucions, d'acord amb els seus hàbits i les seves formes d'habitació. Per aquesta mateixa raó, la teoria de la nació-hàbitat defuig tota adscripció ideològica o partidista, concentrant-se en l'elaboració d'un marc de convivència que pugui ser acceptat i assumit per tots els habitants, al marge de les seves inclinacions, valors o preferències polítiques. Des d'aquesta perspectiva, la solució als problemes actuals passa de manera necessària, però no suficient, per redefinir les unitats geopolítiques, abandonant d'una vegada per totes el model de l'estat-nació i avançant cap a un món de nacions-hàbitat, organitzades a partir de comunitats ecològicament i socialment significatives.

És justament en aquest terreny de la nació-hàbitat on la indignació, plantada fins ara en els mites republicans, podria tal vegada trobar la substància i la coherència per presentar una alternativa convincent a l'actual sistema de governança estatal, continental i global. En aquest sentit, els objectius de la teoria ecopolítica coincideixen plenament amb moltes de les demandes

dels indignats i de tots aquells ciutadans, cada dia més nombrosos, que rebutgen o desconfien d'uns règims de democràcia representativa, o més aviat d'oligarquia electiva, que n'exalten les virtuts al mateix temps que restringeixen les seves capacitats polítiques efectives. La redefinició del marc polític que ofereix la nació-hàbitat, en trencar nítidament amb el model de l'estat-nació, tant en la seva versió ètnica com cívica, hauria de permetre que la indignació s'articulés de manera unitària i coherent al voltant d'un projecte de formació de comunitats polítiques fonamentades en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. Aquestes noves nacions-hàbitat, en la mesura que es guiïn pels principis ecoliberals de la justícia (la llibertat, l'equitat i la cura), haurien de permetre el desenvolupament de societats filials dinàmiques i d'institucions polítiques eficients. Al mateix temps, la configuració progressiva d'un món de nacions-hàbitat tendiria naturalment a modificar els termes de les relacions internacionals, fins i tot la dinàmica política de les grans unitats continentals, avançant pel camí d'una justícia social i ecològica d'àmbit global. Ni l'actual estat-nació ni una hipotètica democràcia universal tenen la capacitat per articular d'una manera tan efectiva les demandes de la justícia. Només una comunitat d'habitants lliures, aliada amb altres comunitats semblants, pot respondre satisfactòriament als greuges i a les aspiracions dels indignats.

PRIMERA RESPOSTA: CAPITALISME GLOBAL

El model polític, econòmic i social de la nació-hàbitat constitueix potser l'única alternativa realista, al marge de les solucions antidemocràtiques, a la progressiva expansió del capitalisme global que tant critiquen els indignats. La concentració del poder en mans d'agents econòmics fortament centralitzats, sense cap legitimitat democràtica i amb escàs control polític per part d'unes institucions públiques sobre les quals cada vegada tenen més influència, és sens dubte un dels grans perills per a la sostenibilitat social i ecològica del planeta.

Els grans estats moderns, d'arrel bàsicament republicana, es presenten de vegades com el contrapoder que caldria reforçar per controlar de manera efectiva l'acció d'aquestes multinacionals. La realitat, però, és que els grans estats com França, Alemanya, el Regne Unit o els Estats Units, travessats per tota mena de conflictes interns i obligats a mantenir un equilibri sempre precari entre els

diferents grups d'interès, no tenen suficient cohesió social com per desenvolupar polítiques de participació democràtica i de sostenibilitat que permetin limitar el poder de les grans corporacions. No cal oblidar, a més, que els grans estats occidentals, per més que de vegades es presentin com a víctimes de la globalització, mantenen una forta connivència d'interessos amb les grans multinacionals, en la mesura que aquestes conserven encara lligams de capital o de gestió amb les seves nacions d'origen. La geopolítica dels grans estats està doncs íntimament lligada amb l'estratègia de les grans corporacions, fins al punt que les elits tecnocràtiques que dirigeixen uns i altres són sovint exactament les mateixes. La solució no és pas democratitzar els grans estats-nació, sinó desmantellar-los.

Tampoc no es pot pretendre, però, reemplaçar l'estat-nació per un hipotètic model de democràcia universal o continental, d'acord amb la lògica de crear un contrapoder polític que tingui una dimensió equivalent al poder econòmic. Aquest contrapoder, fins i tot en el cas que arribés a ser funcional, mai no podria ser democràtic, si més no mentre mantinguem una definició mínimament participativa de la democràcia. Més que un contrapoder, per tant, un sistema de govern global o continental no seria més que el complement polític de l'estructura tecnocràtica i centralitzada de les grans empreses. En aquest esquema "imperial", els ciutadans mantindrien l'estatus legal de subjectes de drets i deures (el "dret de tenir drets"), amb una participació potser simbòlica en l'elecció dels líders, però sense cap eficàcia política real. D'acord amb la lògica funcionalista del capitalisme, aquesta seria sens dubte l'estructura ideal de la governança global.

Paradoxalment, l'únic nivell d'integració política que pot exercir un control efectiu sobre les grans empreses multinacionals i sobre l'actual model tecnocràtic de producció és aquell que permeti assolir una coherència ecològica i social suficient com per desenvolupar institucions democràtiques participatives i sostenibles. La millor resposta al capitalisme global és la comunitat ecopolítica. En la mesura que les nacions-hàbitat, fonamentades en la sostenibilitat de la cohabitació i en els vincles de la societat filial, s'apleguessin en unitats d'escala continental, a fi de compartir béns públics com la defensa, el mercat, la política exterior o la política monetària, no només serien viables econòmicament en l'actual context global, sinó que aconseguirien regular de manera eficaç l'acció de les grans empreses i l'estructura del sistema financer. A la llarga, un món de nacions-hàbitat podria trencar amb la lògica del

TESI CINQUENA

creixement econòmic basat en l'explotació il·limitada dels recursos, adoptant formes de desenvolupament econòmic que repercutixin en el benestar real dels seus habitants i enforteixin el capital natural, el capital humà i el capital territorial de cada nació. Eventualment, l'estabilitat dels sistemes econòmics nacionals, el control efectiu dels mercats financers, la capacitació dels habitants i la consolidació dels intercanvis locals acabarien transformant les mateixes estructures productives globals, desincentivant la formació de grans empreses, redimensionant el comerç a nivells sostenibles i relocalitzant la producció industrial.

No cal dir que el projecte econòmic de la nació-hàbitat, com qualsevol visió de futur, planteja reptes importants i està sotmès a tots els riscos de l'acció col·lectiva i de la contesa política. No deixa de ser, tanmateix, una alternativa pragmàtica, democràtica i perfectament assolible al model de capitalisme global que s'està forjant al marge de qualsevol procés participatiu. Més que continuar aferrant-se a la carcassa de l'estat-nació o fent volar els coloms de la democràcia universal, els indignats farien bé de constituir-se, cadascú en el seu propi hàbitat, en comunitats ecològicament i socialment significatives que tinguessin la capacitat de transformar el sistema productiu en la línia d'un desenvolupament econòmic equitatiu i sostenible.

SEGONA RESPOSTA: DEMOCRÀCIA

Molt sovint, les demandes d'aprofundiment democràtic per part dels indignats s'adrecen a uns estats que són literalment incapaços d'atendre-les, fins i tot en el cas que hi hagués una voluntat política majoritària entre els ciutadans i les classes dirigents. Els indignats obliden que el sistema de la democràcia cívica, amb els mecanismes moderns de representació política, van ser dissenyats per donar estabilitat a uns estats de grans dimensions, amb poblacions heterogènies, societats poc cohesionades i interessos divergents. En aquest context, la participació democràtica efectiva, a més de difícil de portar a la pràctica per qüestions tècniques, hagués conduït de manera inevitable al trencament de la unitat política de molts d'aquests estats, per no dir de tots. El sistema de representació és, per tant, un sistema de contenció. Obligats a escollir entre la dimensió màxima de la comunitat política i la participació democràtica dels seus membres, la lògica de la competició econòmica va portar tots els grans estats, però també alguns que volien constituir-se com a tal,

a sacrificar la participació per preservar o assolir la major dimensió possible. Enlloc és més evident aquest procés que als Estats Units, on els debats entre els federalistes i els anti-federalistes reflecteixen de manera bastant nítida el dilema dels grans estats en l'època moderna.

No és gens sorprenent, per tant, que les úniques democràcies contemporànies que tenen nivells mínimament acceptables de satisfacció i de confiança política per part dels seus ciutadans corresponguin a petites nacions, com els Països Baixos, Suècia o Dinamarca. Certament, la dimensió de la comunitat no és pas l'única variable que explica el grau d'afecció política dels habitants d'aquestes nacions, sinó que cal també afegir-hi la qualitat de les institucions, la prosperitat econòmica, la cohesió social, les dinàmiques de participació o el pluralisme dels mecanismes de representació. Totes aquestes variables, però, depenen críticament de la dimensió de la comunitat política. Els grans estats, com els Estats Units, Regne Unit, França, Itàlia, Alemanya o Espanya, fins i tot aquells que tenen una descentralització política o administrativa important, són incapaços d'oferir els nivells de participació i de fiscalització per part dels ciutadans que poden donar-se en comunitats més reduïdes i cohesionades. Aquests grans estats, en la mesura que han d'articular interessos massa divergents i poblacions massa heterogènies, sovint amb un marcat caràcter plurinacional, mai no assoliran un nivell de democràcia que pugui respondre adequadament a les expectatives dels seus ciutadans, per molt que aquests se n'indignin.

És evident, però, que la dimensió de la nació, fins i tot la seva cohesió interna, no són requisits suficients per assolir una democràcia efectiva (només cal veure els exemples de Grècia o de Portugal). Perquè una nació petita tingui una bona salut democràtica cal, a més, que les seves institucions siguin eficients i transparents, que el seu sistema polític estigui ben dissenyat i que existeixi una societat filial prou dinàmica i capacitada. La nació-hàbitat, a partir dels principis de la justícia i del bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació, ofereix justament la possibilitat de desenvolupar un model de democràcia que s'acosti al màxim a aquest ideal. No es tracta, però, d'una proposta utòpica, sinó d'un projecte perfectament realitzable en el context d'una societat moderna i plural, tal com mostren les institucions de les nacions que més s'hi aproximen, com els Països Baixos, Suècia, Dinamarca o Finlàndia, però també, tot i que en menor mesura, Estònia, Lituània o la República Txeca.

Així doncs, en comptes de continuar demanant més democràcia a uns grans estats incapaçs d'anar més enllà dels seus límits actuals, els indignats farien bé de treballar activament per desenvolupar noves institucions i pràctiques democràtiques en el context de comunitats polítiques significatives. Una democràcia que sigui realment participativa i deliberativa només pot donar-se, si de cas, allà on hi hagi una societat filial dinàmica, de manera que els habitants facin cada dia l'elecció deliberada de viure junts i es donin un marc institucional fonamentat en els principis comuns de la justícia.

TERCERA RESPOSTA: DRETS SOCIALS

Si la qualitat de la democràcia depèn en bona mesura de la dimensió de la comunitat política i del grau de cohesió social de la seva població, aquesta relació és encara més evident respecte a l'amplitud, la profunditat i la sostenibilitat de l'estat del benestar. Una de les demandes més persistents dels indignats és el manteniment, i en alguns casos l'expansió, dels serveis i de les prestacions socials davant de l'amenaça de retallades vinculades a programes d'austeritat o de la negativa de certs sectors socials influents a ampliar-ne la cobertura. Cal destacar, però, que aquestes reclamacions no es donen per igual a tots els països occidentals, sinó únicament en aquells que mantenen uns estats del benestar de mínims (estats liberals) o uns estats del benestar vinculats als equilibris de poder corporatius (estats corporativistes). No és cap casualitat que tant els uns com els altres corresponguin, justament, als models socials dels grans estats. Les nacions més petites, en canvi, han pogut desenvolupar models de redistribució fiscal i de protecció universal molt més eficients i generosos, amb una despesa social que, no només no perjudica la seva competitivitat internacional, sinó que tendeix a reforçar-la.

En comptes de blasmar els mercats financers o la globalització, cal entendre que un sistema de prestacions socials és, abans de res, una estructura d'equitat i de cura que vincula els individus d'un determinat grup social. Si aquest grup, com passa als grans estats, està format per una gran quantitat d'individus i de subgrups amb interessos divergents, cultures i formes de vida diverses, identitats en pugna i conflictes de tota mena, és inevitable que el sistema de protecció social sigui vist amb desconfiança. En l'absència d'una comunitat significativa subjacent, no hi ha res que justifiqui, més enllà de la ideologia nacionalista sostinguda pel mateix estat, uns nivells

elevats d'equitat i de cura. La desconfiança entre els diferents grups que conformen la societat civil d'un gran estat, en la mesura que alguns són contribuents nets i els altres receptors nets, obliga a establir un sistema de protecció de mínims (liberal) o un sistema de protecció regulat per institucions rígides i ineficients (corporativista). En una nació petita i cohesionada, sobretot si s'aproxima al model filial de la nació-hàbitat, les prestacions socials són, en canvi, una conseqüència gairebé natural del vincle que uneix els diferents habitants en un mateix projecte de cohabitació. La justificació, encara que sigui implícita, de la justícia social en la reciprocitat i en l'amistat entre els habitants, així com la qualitat de les institucions comunes, permet que l'estat pugui exercir més pressió fiscal i mantenir un nivell de prestacions socials molt més elevat que no pas en els grans estats. Només d'aquesta manera es pot mantenir, com passa als països nòrdics, un model social que sigui generós i alhora contribueixi al desenvolupament econòmic de la nació, tot reforçant l'equilibri, la integració i el dinamisme de la societat filial.

Més que lamentar-se per les retallades de l'estat del benestar i anar a cercar culpables en el capitalisme global, els indignats farien bé per tant d'interrogar-se per les raons d'unes diferències tan pronunciades en el nivell de protecció social i en el nivell de competitivitat entre els diferents estats. No es pot obviar el fet que la globalització i els mercats financers són fenòmens sistèmics que afecten, sense distincions, tots els països. Per què alguns d'aquests estats (Finlàndia, Dinamarca, Països Baixos) tenen al mateix temps unes prestacions socials tan elevades i una competitivitat tan alta, mentre que hi ha uns altres estats (Portugal, Espanya, Grècia) amb prestacions socials de mínims i una competitivitat tan baixa? Si la causa de les retallades en la protecció social fos realment l'exigència externa de competitivitat, com pretenen els sindicats, hi hauria d'haver una relació inversa entre l'una i l'altra. En canvi, els països que tenen millor protecció social són també els més competitius (a més de tenir l'ocupació més alta). Aquest cercle virtuós entre la protecció social i la competitivitat tan sols es dona, però, en el cas de les nacions petites i amb institucions filials. En els grans estats, fins i tot en aquells que són més competitius, com Alemanya, l'estat del benestar només pot sostenir-se sobre la base de grans acords corporatius vinculats a la producció industrial i d'un creixement econòmic que ajudi a apaivagar, encara que sigui temporalment, els conflictes interns de la societat civil. El model de la nació-hàbitat, pel contrari, permet mantenir un estat del benestar que sigui

generós i alhora afavoreixi un desenvolupament econòmic més estable i equitatiu, en la mesura que es fonamenta en els vincles de la societat filial i en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació.

QUARTA RESPOSTA: MEDI AMBIENT

En el context d'una nació-hàbitat, a diferència del que succeeix en els estats cívics actuals, l'ecologia no és un contingut més del sistema polític, menys encara un objecte d'apropiació partidista, sinó un element estructurador de la mateixa comunitat política. L'ecologia és un fonament constitucional de la nació, al costat de la justícia o del dret. La comunitat ecològica es constitueix com una comunitat d'habitants sense distinció de gènere, condició, raça, edat o espècie. El marc d'aquesta comunitat és l'*oikos*, l'hàbitat que tots els habitants comparteixen i la sostenibilitat del qual justifica la constitució d'una comunitat política fonamentada en els vincles de l'amistat. La nació-hàbitat incorpora per tant en el seu nivell més bàsic i essencial l'aspiració compartida per tots els habitants, una vegada han escollit deliberadament viure junts, de sostenir de manera efectiva, no només la comunitat social, sinó també la comunitat biològica.

En l'actual sistema polític, l'ecologia ha esdevingut una marca electoral que tots els partits, d'una manera o d'una altra, es disputen. En general, però, s'acostuma a considerar que les exigències de l'ecologisme polític respecte a la producció econòmica i a la justícia distributiva el situen més a prop de l'esquerra, sobretot d'una esquerra qualificada sovint de "radical", que no pas de la dreta. Aquesta noció és, tanmateix, molt problemàtica i ha estat sovint discutida pels mateixos ecologistes. Com ha assenyalat Andrew Dobson, alguns dels valors fonamentals del pensament ecologista són compartits per totes les forces polítiques, mentre que algunes de les propostes de l'ecologisme polític coincideixen amb la dreta, d'altres amb l'esquerra i n'hi ha que són rebutjades tant per l'esquerra com per la dreta. És justament perquè existeixen certs valors fonamentals de l'ecologia, com la sostenibilitat de la cohabitació, els quals són compartits per tots els membres d'una mateixa comunitat, fins i tot abans de pensar en termes polítics, que és possible incorporar l'ecologia com un dels fonaments de l'estructura constitucional de la nació-hàbitat. Això no vol dir, però, que s'hi incorporin també les propostes i els plantejaments específics de l'ecologisme polític, de la mateixa manera que la incorporació de la justícia com a fonament constitucional no

significa que no pugui haver-hi discrepàncies sobre la interpretació i l'aplicació dels principis de la justícia que donin lloc a diversos posicionaments partidistes, fins i tot a partits que adoptin el mateix nom de la justícia. En la nació-hàbitat, per tant, el valor de la sostenibilitat de la cohabitació, així com la noció fundacional d'una comunitat d'habitants, estan per damunt de la disputa política, per bé que el seu significat pugui ser interpretat de manera diversa en funció de les diferents sensibilitats i ideologies.

Alguns dels conflictes ja clàssics entre l'ecologisme polític i les esquerres, com les discussions al voltant de la producció industrial, han tingut també el seu paper en el moviment dels indignats. Deixant de banda els activistes amb un compromís ideològic més marcat, però, els indignats semblen adoptar una posició menys dogmàtica que en el passat respecte als problemes del medi ambient i respecte a les possibles solucions, malgrat que els prejudicis antropocèntrics continuïn sent encara dominants. El mateix moviment dels indignats, tot i inclinar-se cap a l'esquerra política, es postula com una plataforma de caràcter transversal que pretén superar les divisions que marquen la confrontació partidista tradicional. L'ecologia apareix, en aquest context, com un valor de fons, més o menys acceptat per tothom, però que no aconsegueix incidir, fora d'algunes propostes minoritàries, en la definició de les polítiques més substancials. El mateix passa a nivell de la política institucional, on tots els partits es declaren partidaris de l'ecologia, però cap d'ells, ni tan sols els que defensen l'ecologisme com a via política, incorporen de manera efectiva la perspectiva ecològica a les seves propostes més concretes.

L'articulació de l'ecologia com a fonament constitucional de la nació-hàbitat hauria de permetre superar aquesta manca de concreció de les polítiques ambientals, en la mesura que obliga a les forces polítiques i als habitants a posicionar-se explícitament sobre els problemes de la comunitat biològica, en comptes de deixar-los de banda o passar-hi de puntetes. La identificació dels habitants amb el seu hàbitat reforça, d'altra banda, la legitimitat de les petites nacions en front dels grans estats, dirigits sovint per institucions centralitzades que imposen costos ambientals sobre les diferents regions sense patir-ne les conseqüències. En una nació-hàbitat, en canvi, la comunitat política inclou també la comunitat biològica. En aquest context, l'explotació dels recursos naturals propis no comporta només beneficis, sinó també costos que han de ser assumits per la mateixa comunitat. L'ecologia esdevé així un element substancial de les polítiques institucionals, econòmiques i

socials de la nació, a més d'exigir solucions específiques per als problemes cada vegada més urgents que afecten a la sostenibilitat de l'hàbitat comú. Encara que les respostes a aquests problemes fossin les mateixes que ara i les divisions partidistes continuessin dirimint-se en funció de les necessitats humanes, la incorporació de tots els éssers vius a la comunitat de la justícia seria ja un progrés considerable i permetria desenvolupar una nació, no només més justa, sinó també més digna.

Fins a quin punt la indignació sortiria reforçada amb l'adopció de les propostes de la teoria ecopolítica quedarà més palès al llarg de la discussió de les tesis nacionals. De moment, n'hi ha prou amb aquests breus comentaris per copsar la necessitat d'avançar en un projecte polític que tingui com a marc institucional la nació-hàbitat, en comptes de l'actual estat-nació o de les vaguetats idealistes del cosmopolitisme. Encara que acceptem en principi la necessitat d'assolir aquest objectiu, però, ¿com podem portar-lo a la pràctica? No cal oblidar que vivim encara en un món d'estats-nació. Fins i tot les organitzacions amb vocació universal, com les Nacions Unides, s'articulen al voltant, no pas de les nacions, sinó dels estats sobirans. També les grans unitats continentals, com la Unió Europea, han estat fins ara, malgrat els intents per reforçar el regionalisme i la ciutadania, projectes de coordinació bàsicament interestatal. Sense oblidar, és clar, els grans estats (les unitats mitjanes de la tesi anterior) o els estats d'escala "imperial" (les unitats grans), que no tan sols rebutgen la idea d'una comunitat política ecològicament i socialment significativa, sinó que fan servir tots els instruments del poder estatal i de la ideologia de l'estat-nació per frustrar-ne la formació. En aquest context, i assumint que es tracta d'un objectiu desitjable, ¿com podem assolir en la pràctica un món de nacions-hàbitat?

Abans d'analitzar aquesta qüestió, he d'advertir que aquí només consideraré la situació d'Europa i d'Amèrica del Nord. Es tracta, sens dubte, d'una elecció discutible, en la mesura que contribueix a reforçar l'habitual perjudici eurocèntric i tendeix a obviar el fet que també hi ha nacions-hàbitat potencials en la resta de continents. Des del punt de vista de l'eficàcia, però, resulta difícil d'imaginar que un moviment de transformació de les estructures geopolítiques pugui desenvolupar-se a partir de cap altra àrea cultural que no sigui l'occidental. No només perquè és justament aquí on s'origina i s'ha desenvolupat la ideologia i l'estructura de l'estat-nació, sinó perquè,

ara mateix, aquest és encara el bloc econòmic, militar i polític dominant al món. Certament, aquest bloc no és ni molt menys homogeni, com tampoc no està contingut a l'interior de límits gaire precisos. A fi de simplificar la meua anàlisi, però, he optat per concentrar-me exclusivament en Europa (deixant de banda el Magrib, Àsia Menor, Orient Mitjà, regió caucàsica i l'àrea d'influència directa de Rússia) i Amèrica del Nord (deixant de banda tota l'Amèrica Central i el Carib, excepte Mèxic). L'important, al capdavant, no és tant la incorporació de cap país o regió concreta, sinó el sentit general del moviment que estic intentant projectar aquí, encara que sigui de manera esquemàtica.

El primer que hem de constatar és que ja existeixen al món un nombre considerable d'estats que tenen una dimensió adequada per esdevenir nacions-hàbitat (comunitats ecològicament i socialment significatives). Alguns d'aquests estats, bàsicament a l'Europa del nord (Suècia, Noruega, Finlàndia, Islàndia, Països Baixos, Dinamarca), tenen fins i tot institucions molt properes a l'ideal ecològic, encara que podrien beneficiar-se, com és natural, de reformes en la línia del aprofundiment filial i de la sostenibilitat. A banda d'aquestes quasi nacions-hàbitat, els estats europeus que tenen la dimensió, però no les institucions pròpies d'una nació-hàbitat, són potser els que més fàcilment podrien fer una transició cap al model ecològic. Algunes d'aquestes petites nacions (República Txeca, Irlanda, Hongria, Eslovàquia, Croàcia, Eslovènia, Lituània, Letònia, Estònia) avancen ja, de manera més o menys efectiva, en aquesta direcció i podrien incorporar-se amb relativa facilitat al grup de quasi nacions-hàbitat. Altres petites nacions (Sèrbia, Grècia, Portugal, Bulgària, Moldàvia, Albània, Kosovo, Xipre, Macedònia, Montenegro), tot i que tenen la dimensió adequada, difícilment podran fer aquesta transició sense una transformació en profunditat de les seves institucions polítiques, econòmiques i socials. També hi ha alguns estats europeus (Àustria, Bèlgica, Suïssa i Bòsnia-Hercegovina) que tenen la dimensió adequada, però unes característiques ecològiques o socials que els impedeixen, en principi, constituir-se com a nacions-hàbitat sense modificar la seva estructura geopolítica. Finalment, cal mencionar també els microestats independents (Mònaco, Andorra, Sant Marino, Vaticà, Liechtenstein, Luxemburg, Malta), que tenen una dimensió excessivament reduïda, sobretot pel que fa a la superfície, per constituir-se com a comunitats ecològiques efectives, tot i que podrien persistir sense gaires canvis en un eventual món de nacions-hàbitat.

Fixant-nos doncs exclusivament en Europa, ens trobem que actualment hi ha un grup de 6 estats que gairebé són nacions-hàbitat (grup A: mitjana de població de 7 milions d'habitants), un altre grup de 9 estats que podrien desenvolupar amb relativa facilitat les institucions de la nació-hàbitat (grup B: mitjana de població de 5 milions d'habitants), i un tercer grup de 10 estats amb una dimensió adequada però que haurien d'emprendre reformes institucionals profundes per esdevenir nacions-hàbitat (grup C: mitjana de població de 5 milions d'habitants). Aquests tres grups de petites nacions amb estat propi (A, B i C) representen conjuntament el 47% de la superfície i el 25% de la població total d'Europa. Addicionalment, hi ha un 4% de la superfície i un 6% de la població europea que correspon als 7 microestats independents i als 4 estats petits amb una configuració interna complexa. La resta de la superfície (49%) i de la població (69%) correspon als 7 grans estats del continent europeu: Alemanya, França, Regne Unit, Itàlia, Espanya, Polònia i Romania (mitjana de població: 53 milions d'habitants).

Simplificant una mica, podem afirmar que Europa està actualment dividida en dos blocs: els grans estats (49% de la superfície, 69% de la població, 16% dels estats) i les petites nacions (51% de la superfície, 31% de la població, 84% dels estats). Aquesta situació, com és ben sabut, dificulta considerablement el procés de construcció de la Unió Europea, en la mesura que les institucions de governança interestatal (Consell, Comissió) han d'articular-se a partir d'unitats polítiques clarament asimètriques. A mesura que s'ha anat aixecant l'edifici d'una Europa política, arran sobretot de la consolidació del mercat únic i de la unió monetària, cada vegada sembla més evident que el poder efectiu de les institucions europees tendeix a concentrar-se en els grans estats, particularment en França i Alemanya. La resistència dels estats petits, però també dels mitjans, al progressos de l'eix franco-alemany constitueix un dels principals focus de tensió en el si de la Unió Europea, introduint una constant dinàmica de negociació, regateig i bloqueig que impedeix o alenteix indefinidament la consecució dels objectius més ambiciosos d'una virtual confederació d'estats.

L'única solució realista a aquest problema és el reequilibri geopolític de les diferents unitats que configuren la Unió Europea (o Europa en el seu conjunt). Això es pot fer: (1) unificant els petits estats en grans estats, d'acord amb la lògica westfaliana (una opció clarament inviable en la pràctica), o (2) disgregant els grans estats en petits estats. Aquesta darrera opció ja va ser proposada fa temps

per Leopold Kohr i ha inspirat, en uns termes potser no tan dràstics, el projecte institucional de l'Europa de les Regions. Tot i que la idea de fons d'una Europa disgregada en unitats regionals és prou encertada, la concepció d'aquesta iniciativa com un procés gradual de descentralització en mans dels estats-nació, amb l'esperança que arribi un moment que es pugui reorganitzar l'estructura de la Unió Europea a partir d'unes regions més o menys equiparables, és fatalment ingènua. L'absència d'un marc teòric capaç de reemplaçar la ideologia de l'estat-nació ha significat, en la pràctica, que els grans estats han continuat aplicant una regionalització de dalt a baix, amb criteris bàsicament administratius, mentre que algunes nacions prou homogènies, com Irlanda o Grècia, eren gairebé forçades a regionalitzar-se per adaptar-se a les concepcions cartesianes dels funcionaris de Brussel·les o d'Estrasburg. En la mesura que les institucions polítiques de la Unió Europea han continuat sota el control dels estats, malgrat la retòrica habitual dels europeistes, les nacions petites han fet tot el possible, com és natural, per preservar uns espais cada vegada més exigus de sobirania, alhora que els grans estats feien tot el possible per assolir el grau màxim de poder en un joc de pura força política i demogràfica que contradiu l'essència mateixa del projecte europeu. L'Europa de les Regions és, en definitiva, una immensa quimera tecnocràtica concebuda a partir d'idees boiroses, on conflueixen els interessos més diversos, però que al final acaba marcada pel dictat dels tres o quatre de sempre.

El progrés cap a una Europa de les nacions-hàbitat no pot caure en els mateixos paranyes del regionalisme. L'objectiu no és regionalitzar Europa, sinó renacionalitzar-la. Però no pas a partir dels paràmetres de l'estat-nació, sinó d'una concepció de la nació com una comunitat ecològicament i socialment significativa, fonamentada en la sostenibilitat de la cohabitació i en unes institucions polítiques que siguin realment participatives. Les petites nacions que ja gaudeixen d'un estat a Europa, tant les que tenen institucions de tipus ecopolític com les que estan desenvolupant-les o poden arribar a desenvolupar-les, haurien d'apostar clarament per un procés de transició que permetés construir aquesta nova Europa de les nacions-hàbitat, superant d'una vegada per totes la ideologia de l'estat-nació i la concentració del poder en els grans estats westfalianos. Aquest procés no sorgirà mai de les institucions europees, menys encara, com és evident, dels grans estats. Tampoc no serà impulsat de manera efectiva per les petites nacions amb estat, que manquen d'incentius clars per

promoure un canvi d'aquestes característiques, tot i que, una vegada es produeixi, hi haurien de donar tot el seu suport, ja que contribueix al reequilibri polític d'Europa. Només les petites nacions que encara formen part, per circumstàncies històriques i polítiques diverses, dels grans estats occidentals, poden encetar el procés que acabi transformant l'Europa dels estats-nació en una autèntica Europa de les nacions-hàbitat.

El grup de petites nacions sense estat (grup N) inclouria totes aquelles comunitats polítiques que tenen la dimensió i la cohesió social pròpies d'una nació-hàbitat, encara que no tinguin estructures d'estat ni unes institucions ecopolítiques prou desenvolupades. Una vegada esdevinguessin estats independents, alguna d'aquestes nacions del grup N podria potser situar-se al grup A (amb les nacions que tenen la millor qualitat institucional), tot i que la majoria entraria a formar part del grup B (amb les nacions que tenen una base institucional millorable) i alguna aniria més aviat al grup C (amb les nacions que necessiten implementar canvis estructurals profunds en les seves institucions). En la mesura que cap de les nacions d'aquest grup té encara un estat, tot i que la majoria tenen estructures polítiques i administratives pròpies, d'acord amb l'organització regional o federal del gran estat al qual pertanyen, resulta difícil determinar-ne la composició d'una manera gaire precisa. Cal remarcar, d'altra banda, que no totes les regions dels grans estats, ni molt menys, tenen el potencial o la voluntat de constituir-se com a nacions-hàbitat. Moltes són pures divisions administratives, fetes sense tenir en compte la coherència ecològica o social dels seus habitants. Moltes altres, malgrat constituir comunitats potencialment significatives, continuen vinculades a la ideologia de l'estat-nació que justifica l'existència del gran estat. En el context actual, només una part d'aquestes comunitats podrien constituir-se efectivament en nacions-hàbitat, adoptant estructures d'estat comparables a les dels grups A, B o C. Entre aquestes, a més, n'hi ha que difícilment encetarien un procés de secessió que impliqués trencar el gran estat, per més atractiva que fos l'alternativa. Algunes altres, en canvi, podrien potser adoptar el camí de la secessió, però no ho farien mai per iniciativa pròpia, sinó que esperarien que altres donessin el primer pas. Només un grapat de nacions sense estat estaria en condicions d'assolir ara mateix la independència, assumint l'avantguarda d'aquest moviment cap a l'Europa de les nacions-hàbitat.

Tenint en compte la diversitat d'opcions i d'estratègies que caracteritza les nacions-hàbitat en potència, és previsible que el

procés de desmantellament dels grans estats es produeixi, si arriba mai a produir-se, per etapes successives. Un primer grup de pioneres (Escòcia, Catalunya, Euskadi i Flandes) podrien constituir-se com a estats independents de manera bastant immediata (grup N1). Si aquests processos tinguessin èxit, els seguirien potser Gal·les, Irlanda del Nord, Còrsega, Bretanya, Llombardia, Vèneto, Piemont, Sardenya, Sicília, Balears, País Valencià, Canàries, Galícia i Bavària (grup N2). Després d'aquesta segona onada, l'estructura geopolítica d'Europa s'hauria reequilibrat significativament, amb 7 grans estats (40% del territori, 55% de la població) i 54 petites nacions (60% del territori, 45% de la població). A partir d'aquí, ja no seria tan impensable l'escenari d'una reorganització global de la Unió Europea, amb la disgregació dels grans estats en unitats bioregionals més petites. Els Länder alemanys, per exemple, podrien evolucionar ràpidament cap a aquest nou escenari, adoptant amb facilitat estructures i institucions ecopolítiques. Aquesta evolució contribuiria, d'altra banda, a apaivagar els recels d'una gran Alemanya, sobretot per part dels altres grans estats. Més complexa i difícil seria, tanmateix, la reorganització d'aquests altres estats, com Itàlia, Espanya, Polònia, Anglaterra, i sobretot França, en la mesura que conserven encara un tarannà molt centralista. A la llarga, però, la pressió de la resta de nacions i els beneficis evidents d'una Europa de les nacions-hàbitat, faria decantar la balança i forçaria fins i tot els estats més jacobins a disgregar-se en unitats més eficients i democràtiques. Al final d'aquest procés, Europa podria estar formada per uns 90 estats amb una població mitjana de 6 milions d'habitants i una superfície mitjana de 55.000 km². Les diferències econòmiques, socials i polítiques entre aquests estats continuarien sent importants, però les institucions de governança continental esdevindrien molt més fluïdes i equitatives, contribuint a reforçar el progrés institucional i la solidaritat entre les diferents nacions. Aquesta Europa de les nacions-hàbitat seria, sense cap mena de dubte, més democràtica, més pròspera i més justa que l'actual Europa dels estats-nació.

Totes aquestes projeccions són, lògicament, hipotètiques. Si els europeus mateixos, i en particular els ciutadans dels grans estats, que són els més perjudicats per unes institucions ineficients, poc democràtiques i inequitatives, no es mobilitzen per exigir una transformació del marc polític, continuarem com fins ara. Els indignats, per la seva banda, poden contribuir decisivament a aquest procés de construcció de l'Europa de les nacions-hàbitat, sempre que deixin enrere els mites republicans i la fidelitat als

grans estats moderns, que ja fa temps que han deixat de ser els garants de la justícia per esdevenir la infraestructura mateixa de la injustícia. En tant que moviment de base, la indignació té les condicions idònies per articular la demanda de canvis profunds en l'estructura geopolítica i constitucional dels grans estats europeus. La independència d'algunes nacions amb la capacitat d'esdevenir ràpidament comunitats ecològiques, com Escòcia, Catalunya, Flandes i Euskadi, hauria de tenir el suport de tots els indignats, no només a les nacions que aspiren a la independència, sinó també als grans estats dels quals volen independitzar-se. No es tracta pas de dividir, sinó de construir noves comunitats que siguin més inclusives i democràtiques. Els grans estats, més enllà de la funció que hagin pogut tenir en el procés de modernització, ja no són capaços d'oferir un marc de convivència i de prosperitat, menys encara de solidaritat. Mentre les petites nacions avancen pel camí del benestar i de la justícia social, els grans estats s'enfonsen com vells diplodocus en el fangar de la globalització, sostinguts només per la ideologia de la potència i pels miratges vaporosos de la història. En aquest context, es fa difícil d'entendre com cap europeu pot voler viure encara en un gran estat, quan resulta tan evident que només en el marc d'una nació petita pot constituir-se una comunitat d'habitants lliures. Fins i tot aquells que s'aferren als somnis d'una comunitat democràtica universal o a la idea d'un gran estat europeu haurien d'adonar-se que l'Europa política no serà mai una Europa democràtica, sinó com a màxim un règim de drets i deures construït sobre la base d'uns ciutadans tan ficticis com els ponts dels bitllets d'Euro. L'únic marc que permet assolir un nivell suficient de participació democràtica és la comunitat ecològicament i socialment significativa, la nació-hàbitat. I només una Europa de nacions-hàbitat pot arribar, si de cas, a satisfer les aspiracions dels europeistes i dels demòcrates més fervents.

La proposta de la nació-hàbitat no s'exhaureix, però, a les fronteres del continent europeu. També els Estats Units, Canadà, fins i tot Mèxic, entre altres països del món, podrien beneficiar-se clarament d'una reorganització geopolítica que es fonamentés en comunitats socialment i ecològicament significatives, al mateix temps que s'enforteixen els vincles de la coordinació continental. El cas americà és, tanmateix, molt diferent al cas europeu. Per una banda, la transició cap a l'Amèrica de les nacions-hàbitat és més fàcil, en la mesura que no hi ha grans estats amb una dimensió històrica, sinó tres grans unitats territorials fortament descentralitzades i amb un intens dinamisme polític de base

(almenys als Estats Units i Canadà). Al mateix temps, però, aquesta transició és més difícil per l'absència de comunitats socials vinculades als diferents territoris, bàsicament perquè aquestes comunitats tradicionals (els "indis") han estat desplaçades, marginalitzades, assimilades o directament exterminades en un passat no gaire llunyà. Això vol dir que les estratègies que poden conduir a la formació de nacions-hàbitat en el cas americà impliquen dinàmiques de caràcter més social que no pas estrictament polític, deixant de banda potser el cas excepcional del Quebec, la independència del qual podria actuar com a catalitzador de canvis més profunds. En el terreny polític, una altra evolució que potser contribuiria també a fer avançar el projecte d'una Amèrica de les nacions-hàbitat seria la fertilització creuada del moviment dels indignats nord-americà (Occupy Wall Street) amb el moviment bioregionalista, que als Estats Units i Canadà té una llarga tradició. Abans, però, caldria que el bioregionalisme abandonés el misticisme de l'ecologia profunda i que els moviments socials aplegats al voltant d'Occupy renunciessin explícitament a l'actual marc federalista. Tot i així, els resultats d'un moviment ecopolític als Estats Units, sens dubte el país clau, són força incerts, en la mesura que l'estructura econòmica, política i social de la federació liberal d'estats està fermament consolidada i té el suport majoritari d'una població força heterogènia i amb febles vincles filials. Potser si aquesta transició s'encetés amb un cert èxit a Europa, podria donar-se un efecte contagi que impulsés un moviment semblant als països de l'Amèrica del Nord. Fins i tot en aquest cas, però, la reorganització de l'estructura geopolítica d'origen colonial per crear nacions-hàbitat que tinguin un mínim de coherència ecològica i social planteja serioses dificultats.

És cert que aquestes dificultats es donen també, almenys en part, en el cas europeu. Abans he donat per fet que les fronteres de les nacions-hàbitat europees correspondrien als actuals estats i regions. Es tracta, com és obvi, d'una simplificació, tot i que no excessivament greu. No hem d'oblidar que una nació-hàbitat està delimitada teòricament per la coincidència d'una comunitat biològica i una comunitat social. Això vol dir que no podem, per exemple, organitzar l'estructura geopolítica d'Europa en funció de les 70 ecoregions que configuren el Mapa Digital de les Regions Ecològiques Europees (DMEER) elaborat per l'Agència Ambiental Europea a partir de les contribucions d'un ampli grup de científics. Les fronteres d'aquestes ecoregions ens donen, si de cas, un punt de partida per establir els límits de la coherència ecològica de les

nacions-hàbitat, però no poden ser determinants, ja que hem de tenir en compte també la coherència social. A Europa, la delimitació dels petits estats i de les regions correspon ja, *a grosso modo*, als límits de les comunitats culturals i històriques significatives. És cert que hi ha molts casos de fronteres disputades, enclavaments minoritaris i comunitats dividides, vinculats en general a la competició política i militar entre els grans estats al llarg de la història. En el context d'una reorganització democràtica de la geopolítica europea, bona part d'aquests conflictes es podrien solucionar de manera pacífica, deixant que fossin les mateixes comunitats les que decidissin a quina nació-hàbitat volen incorporar-se. Al marge d'aquests ajustaments, però, l'estructura territorial d'Europa (petites nacions i regions), en la mesura que respon a dinàmiques de coadaptació força antigues, ja incorpora, d'una manera o d'una altra, la coherència social, fins i tot ecològica, de les diferents comunitats.

La situació a Amèrica és ben distinta. Com es pot apreciar en qualsevol mapa, la majoria dels estats i de les províncies que configuren els Estats Units, Canadà i Mèxic han estat traçats amb regla, sense tenir en compte els límits de les comunitats biològiques o socials subjacents. En tant que aquestes comunitats han patit, en general, un procés de transformació profunda, amb la substitució dels habitants originals per una població d'immigrants europeus i l'explotació accelerada dels seus recursos naturals, es fa força difícil parlar de coherència social o ecològica en el cas dels estats nord-americans. En aquest context, és comprensible que el moviment bioregionalista tendeixi a defensar una reorganització en profunditat de les fronteres internes, d'acord per exemple amb el nivell III del mapa de les Regions Ecològiques d'Amèrica del Nord (Commission for Environmental Cooperation), que inclou un total de 182 ecoregions. Fins i tot aquí, però, la formació de nacions-hàbitat no es pot fonamentar únicament en la coherència ecològica, sense tenir en compte la coherència social, per més fràgil o recent que aquesta sigui. De manera preliminar, podem intentar projectar com quedaria l'organització ecopolítica d'una eventual Amèrica de les nacions-hàbitat sobre la base dels actuals estats i províncies federades d'Estats Units, Canadà i Mèxic, sense oblidar que aquesta distribució territorial estarà subjecta, en la pràctica, a transformacions molt més profundes que en el cas europeu. Des d'aquest punt de vista, l'Amèrica de les nacions-hàbitat estaria constituïda per un total de 96 estats, amb una població mitjana de 4,7 milions d'habitants i una superfície mitjana de 215.000 km².

Aquestes projeccions, per bé que sobre bases evidentment hipotètiques, donen com a resultat dues grans unitats continentals, Europa i Nord-Amèrica, amb una població total molt semblant (EU: 541 milions; NA: 450 milions) i una composició territorial també comparable (EU: 90 estats amb una mitjana de 6 milions d'habitants; NA: 96 estats amb una mitjana de 4,7 milions d'habitants). Tenint en compte les diferències en extensió entre els dos continents (EU: 5 milions de km²; NA: 20 milions de km²), les nacions-hàbitat en un cas i l'altre difereixen significativament pel que fa a l'extensió mitjana (EU: 55.000 km²; NA: 215.000 km²) i densitat mitjana (EU: 106 habitants per km²; NA: 22 habitants per km²). Aquestes diferències no haurien d'afectar, en qualsevol cas, a la sostenibilitat de les respectives nacions-hàbitat, tot i que impliquen sens dubte una certa diversitat en les formes d'habitació que es poden donar a un costat i a l'altre de l'Atlàntic.

Els avantatges d'una organització geopolítica com aquesta, tant per a les nacions-hàbitat en particular com per als continents en el seu conjunt, són prou evidents. Tal com apunten Alesina i Spolaore, les unitats polítiques de dimensions més petites, com les nacions-hàbitat, tenen l'avantatge d'una major cohesió social, institucions democràtiques més efectives i menys costos de transacció. Al mateix temps, la coordinació entre aquestes unitats petites a nivell de les respectives confederacions continentals permetria assegurar les economies d'escala en els béns públics més onerosos, com la defensa, el mercat o la política exterior. Aquesta coordinació seria, d'altra banda, molt més efectiva que en les configuracions "imperials" actuals, en la mesura que totes les unitats tindrien dimensions equiparables i uns mateixos fonaments constitucionals. D'aquesta manera, podrien sostenir-se amb més facilitat programes de solidaritat interterritorial que beneficiessin les nacions amb desavantatges o problemes estructurals, sense que aquesta solidaritat impliqués una submissió a les nacions més riques o poderoses del continent. En cas que alguna de les nacions-hàbitat patís una involució antidemocràtica o amenacés d'alguna manera l'estabilitat de la confederació continental, la resta de nacions podrien actuar per restablir les institucions ecopolítiques de l'estat brivall (*rogue state*), novament sense que això sigui percebut com la imposició d'un gran estat sobre els petits, sinó com el resultat de processos democràtics conduïts per una pluralitat d'estats amb els mateixos poders. En aquest context de nacions igualitàries, el comerç internacional, sobretot a nivell continental, tendiria a incrementar-se, al temps que es redueixen els efectes negatius

d'aquest comerç sobre la sostenibilitat de cada nació individual. Amb unes economies estables, vincles interns sòlids i societats dinàmiques, les confederacions continentals sortarien també reforçades davant de possibles amenaces per part d'altres grans blocs que no tinguessin encara estructures ecopolítiques (per exemple, la Xina), al temps que millorarien la seva resiliència davant dels riscos sistèmics derivats de canvis ecològics o socials incontrolables (canvi climàtic, crisis alimentàries). La igualtat entre les diferents nacions-hàbitat i la qualitat democràtica de les seves institucions serien, a més, una garantia que la política exterior de les confederacions continentals respondria a criteris de justícia i de sostenibilitat, no pas a dinàmiques imperialistes. En definitiva, una Europa i una Amèrica de nacions-hàbitat promourien canvis a nivell de tot el planeta que tendrien a la formació d'un autèntic món de nacions-hàbitat.

És molt fàcil desestimar visions com aquesta, titllant-les d'utòpiques o fantasioses. I certament, no es pot negar que el camí que podria portar a un món com el que estic projectant aquí (al capdavant, projectar no costa res) està farcit d'accidents, paranys, estimballs i tota mena de dificultats que posarien a prova la fe de qualsevol profeta. Però la visió d'un món de nacions-hàbitat, que no és una proposta nova, sinó l'articulació d'idees que es remunten almenys fins a Plató, no és més utòpica que la d'una Lliga de Nacions o d'unes Nacions Unides. A diferència d'aquests projectes, però, la proposta ecopolítica no parteix d'una suposada personalitat moral abstracta i universal, sinó de la realitat de l'habitació i dels vincles que uneixen els habitants amb la resta d'habitants i amb l'hàbitat que tots comparteixen. En aquest sentit, un món de nacions-hàbitat, per més distant que sembli, està molt més a l'abast dels humans que qualsevol forma de democràcia universal. Els ciutadans del món, els cosmopolites, són criatures sense cos i sense vida, pures entelèquies que previsiblement no veuran mai la llum del dia. Els habitants, en canvi, són individus que ja existeixen en el món, ets tu, sóc jo, és ell i ella, són els salzes i les merles, som tots els éssers vius que habitem en algun indret d'aquesta Terra, integrats en alguna comunitat biològica i sovint també en alguna comunitat social. La idea humanista de la persona moral, concebuda com una mena d'ànima que flota per damunt del món, ens impedeix massa sovint adonar-nos de totes les interdependències que ens uneixen amb el nostre hàbitat i amb la resta d'habitants. També ens ha impedit històricament desenvolupar comunitats polítiques que fossin realment inclusives i

TESIS GENERALS

tinguessin com a fonament la sostenibilitat de la cohabitació. Aquestes comunitats, però, no són utopies inassolibles, sinó formes d'organització institucional perfectament realitzables en les condicions naturals que són les nostres. Avançar cap a aquest món implica, en primer lloc, començar per organitzar la nostra pròpia casa, la nostra nació-hàbitat. Només així, en la mesura que tots els habitants assumim la responsabilitat pel nostre propi hàbitat, podem esperar que algun dia, si les circumstàncies ens són favorables, aquesta casa gran que és la Terra sigui també, i per a tots, habitable.

CODA: LA FAULA DE L'ÓS I LA CIGONYA

Molt sovint, potser per la mateixa naturalesa de la nostra consciència, els contemporanis estem atrapats en el miratge d'un present que sembla inamovible. Les estructures polítiques que ens envolten i que governen en bona mesura les nostres vides, ja siguin els grans estats o el capitalisme global, adquireixen aleshores la consistència dels fenòmens naturals. Res que nosaltres puguem fer o deixar de fer semblaria capaç de transformar, menys encara de trabucar, unes institucions tan consolidades que molts les donarien per eternes i immutables. I tanmateix, el canvi és inherent a totes les institucions humanes, fins i tot a aquelles que més tenaçment s'aferren a la persistència. Quan mirem els grans estats que encara marquen la pauta de la política internacional i ens demanem si serà realment possible que sorgeixi algun dia una Europa i una Amèrica, fins i tot un món de nacions-hàbitat, no hem d'oblidar mai la lliçó de l'ós i la cigonya.

Durant gairebé quaranta anys, el món sencer va viure sota la impressió que la Guerra Freda, la confrontació territorial entre el bloc capitalista i el bloc comunista, era un fet permanent de l'existència, no gaire més alterable que la pluja o els ciclons. La Unió de les Repúbliques Socialistes Soviètiques, en particular, semblava una entitat destinada a sobreviure moltes generacions humanes, d'acord amb alguns fins i tot la mateixa fi de la història. En tan sols uns quants mesos, però, aquesta immensa unitat militar i territorial, formada per una vintena de repúbliques i estats satèl·lit, es va desintegrar com un castell de sorra. Moltes són les causes que s'han avançat per explicar aquesta descomposició tan sobtada del bloc soviètic, una revolució que ningú no s'esperava i que ha transformat profundament l'estructura geopolítica de tota l'Europa oriental i del món sencer. En general, es dona per fet que el gran vencedor de la Guerra Freda, i el causant en últim terme de la desintegració de la U.R.S.S. l'any 1991, va ser el sistema capitalista. No hi ha dubte que les democràcies liberals d'Occident i el seu model econòmic, així com els canvis interns iniciats pels líders soviètics, van ser factors clau en els desenvolupaments que van portar a la caiguda del Mur de Berlín i al trencament del Pacte de Varsòvia. S'acostuma a oblidar, però, com ha assenyalat Richard Krickus, que el principal motiu de la ràpida descomposició de la Unió Soviètica no va ser la pressió occidental, sinó la lluita per la

independència d'algunes petites nacions, sobretot Lituània i les altres repúbliques bàltiques, que van frustrar les esperances d'una reforma parcial del sistema comunista. També les revoltes a Txèquia, Eslovàquia, Polònia o Hongria, entre d'altres, van estar marcades, no tant per la reivindicació de més prosperitat econòmica o d'un sistema de govern semblant a l'occidental, com pel desig de cadascuna d'aquestes nacions d'organitzar lliurament la seva comunitat política, sense interferències de cap potència estrangera. En molts casos, com a Estònia o Letònia, aquesta resistència de les petites nacions es va articular des del començament a partir de la defensa dels ecosistemes propis de la nació, de l'aire i de l'aigua, dels animals i de les plantes, que el gran estat portava anys malmetent amb una explotació indiscriminada, instal·lant-hi plantes energètiques o abocant-hi els seus residus. La revolució no violenta dels lituans, formant una cadena humana per aturar els tancs soviètics, és doncs un exemple, no pas de la lluita per un món capitalista, sinó de la lluita per un món de nacions-hàbitat. Els habitants de les petites nacions de l'Europa oriental van plantar-se davant del gran ós rus, posant en risc les seves vides i les de les seves famílies, no pas perquè volguessin millors electrodomèstics, sinó perquè aspiraven a viure en una comunitat d'habitants lliures, fonamentada en la sostenibilitat de la cohabitació i en els principis de la justícia. Aquestes revolucions, com les cigonyes de Lituània, porten potser en el seu bec les nacions-hàbitat que encara han de néixer.

SEGONA PART

TESIS NACIONALS

TESI 1

CATALUNYA ÉS UNA NACIÓ

Aquesta proposició no és, com tothom sap prou bé, políticament neutra. En el món modern, definir la pròpia comunitat social com una nació, o que algú altre la defineixi com a tal o li negui la capacitat de definir-se a si mateixa com a tal, constitueixen declaracions que van molt més enllà d'una simple opinió personal i esdevenen posicionaments polítics intrínsecament partidistes. No hi ha cap definició estrictament objectiva de la nació, ni tampoc nacions més reals o més imaginades que les altres. Declarar que Espanya és una nació, o que França és una nació, és tan legítim o il·legítim, des d'un punt de vista polític, com declarar que Bretanya és una nació, que Catalunya és una nació o que la Vall d'Aran és una nació. Certament, les primeres d'aquestes declaracions tenen un estat sobirà i tot un ordenament jurídic al darrere, mentre que les altres, en el millor dels casos, tan sols poden recolzar-se jurídicament en institucions polítiques més o menys subalternes. Entre les unes i les altres, sigui com sigui, hi ha una diferència d'eficàcia jurídica, no pas de legitimitat política. I tanmateix són justament aquesta mena de declaracions les que serveixen per legitimar internament i externament el dret d'una determinada comunitat social a articular-se com a comunitat política efectiva. La nació, en aquest context, no és simplement l'expressió d'una determinada autoconsciència col·lectiva, sinó l'objecte d'una pugna simbòlica i política per la sobirania.

Seria doncs ingenu pensar que podem definir Catalunya com a nació a partir d'alguna propietat real i indiscutible de la comunitat social que conformen els individus que identifiquem o que s'identifiquen, amb més o menys precisió, com a catalans. Aquesta suposada essència de la catalanitat, com l'essència de l'espanyolitat o de la francesitat, no és més que un producte de la nostra imaginació. En aquest sentit, com ja va apuntar Benedict Anderson i s'ha repetit a bastament, les nacions són "comunitats imaginades",

que no vol dir inexistents, sinó construïdes a partir d'una identificació imaginària amb altres individus definits a partir d'atributs més o menys objectius, com la llengua, la religió o el territori, que tots compartirien d'alguna manera. El procés d'identificació nacional, com passa amb qualsevol identificació simbòlica, implica necessàriament la selecció d'uns pocs trets significatius per damunt de molts altres que es deixen de banda com a insignificants. Així, per exemple, si definíssim els catalans com tots els individus que parlen la llengua catalana estariem deixant de banda el fet que alguns d'aquests individus són bruns i els altres rossos, alguns són alts i els altres baixos, alguns són homes i els altres dones, alguns viuen a ciutat i els altres a poble, etc. Això no vol dir, és clar, que no hi pugui haver bones raons per privilegiar alguns trets per damunt dels altres. La llengua constitueix, en aquest sentit, un hàbit social prou important a l'hora de teixir les xarxes de reciprocitat i d'amistat que vinculen els individus en una comunitat efectiva, mentre que el fet de ser més alt o més baix no facilita en principi la cooperació social. Aquesta identificació és, però, purament circumstancial o instrumental; mai no reflecteix una distinció essencial. Hi ha contextos, per exemple en el nord d'Europa, on el color del cabell o dels ulls pot arribar a tenir gairebé tanta rellevància com la llengua a l'hora de configurar la comunitat social significativa. I no cal oblidar que també hi ha comunitats socials que s'identifiquen, almenys en part, en funció de l'alçada dels individus, com els bantu respecte als pigmeus de l'Àfrica central. Així doncs, la identificació d'una comunitat social significativa, o d'una nació en termes moderns, no és mai la translació d'alguns trets suposadament essencials que compartirien idealment tots els membres de la comunitat, sinó que implica una negociació simbòlica i sempre discutible d'elements més o menys objectius que serveixen d'alguna manera per articular la cooperació social. En termes etnosimbòlics, la proposició "Catalunya és una nació" implica assumir que hi ha alguna cosa com "els catalans" i que aquests catalans tenen alguns trets socials significatius que els distingeixen d'altres grups humans.

La definició etnosimbòlica, però, no exhaureix els possibles sentits de la proposició que encapçala aquesta tesi. Com hem vist abans, les teories modernistes interpreten la nació com un producte de l'estat i no a l'inrevés. D'acord amb aquesta idea, les "nacions sense estat" acostumen a ser descartades com quimeres sense gaire importància o com pedres en la sabata de les grans teories modernistes de la nació. Res no ens impedeix, però, considerar la

possibilitat que pugui donar-se una nació en el sentit modernista a partir d'institucions polítiques subestatals. Com s'ha reconegut en moltes ocasions, l'articulació de l'autonomia política de Catalunya en el marc de la democratització de l'estat espanyol ha permès recuperar algunes institucions d'autogovern, com la Generalitat i el Parlament, a través de les quals els catalans, mitjançant l'elecció dels seus representants, tenen la capacitat de regular àmbits tan importants per a la construcció nacional com l'educació o la seguretat pública. Malgrat que les seves competències siguin limitades i subjectes a l'ordenament constitucional espanyol, no hi ha dubte que l'autonomia catalana pot considerar-se en molts aspectes, com assenyala Montserrat Guibernau, una mena de "quasi-estat". En aquest context, dir que "Catalunya és una nació" només implicaria assumir que hi ha alguna cosa com "els catalans" i que aquests catalans constitueixen ja una comunitat política distinta de les altres.

Malgrat que aquestes dues interpretacions de la tesi, l'etnosimbòlica i la modernista, no són del tot incompatibles, és evident que tendeixen a derivar en concepcions de la comunitat política molt diferents. La primera permet justificar el model de la nació-ètnica, mentre que la segona serveix de base per a la nació-cívica. Ja hem vist abans que cap d'aquests models teòrics es dona mai en estat pur. En la pràctica de l'estat-nació, les nacions més consolidades acostumen a presentar-se com a cíviques alhora que fomenten la seva cohesió social en una unitat etnosimbòlica preexistent. La polisèmia inherent al terme nació permet mantenir, sense contradicció aparent, aquesta mena d'indefinició constitucional, tal com va fer-se patent en la discussió del darrer i malaguanyat Estatut d'Autonomia, on algunes formacions defensaven la definició de Catalunya com a nació en base a principis etnosimbòlics i les altres en base a principis modernistes. El mot nació, com l'església, acull tothom en el seu si. Deixant de banda, però, les consideracions més pràctiques, la qüestió que ens hem de plantejar és si aquestes definicions poden justificar-se amb arguments prou sòlids i raonablement objectius. Així doncs, ¿és Catalunya una nació etnosimbòlica, una nació modernista, o totes dues alhora? O dit d'una altra manera, ¿hauria Catalunya de constituir-se d'acord amb els principis de la nació-ètnica, de la nació-cívica, o potser d'alguna altra manera?

En un tema tan políticament carregat com és aquest seria deshonest per part meua que amagués la meua opinió, o els meus prejudicis, abans d'encetar una exposició que pretén ser imparcial. Des del meu punt de vista, totes dues definicions són correctes i alhora

insuficients. Catalunya és certament una nació etnosimbòlica, en el mateix sentit que ho poden ser Portugal o Finlàndia. Però no és només això. I sobretot, com intentaré mostrar a continuació, la definició de Catalunya com a nació etnosimbòlica implica fer una sèrie d'exclusions respecte a la realitat sociològica que posen seriosament en qüestió qualsevol programa que pretengui desenvolupar la comunitat política a partir d'aquests fonaments. D'altra banda, Catalunya és certament una nació modernista, com ho són moltes nacions amb estat, en la mesura que les seves institucions actuals, per bé que no siguin estatals, li permeten configurar-se com a comunitat política diferenciada. Però no és només això. I sobretot, si es limités a ser només això, fins i tot en una situació d'eventual sobirania, es trobaria amb els mateixos problemes de legitimitat i de cohesió social que afecten a bona part de les democràcies cíviques existents.

La meua tesi, en definitiva, ve a defensar la idea que Catalunya no pot aspirar a ser només una nació-ètnica o només una nació-cívica. Més enllà de la seva realitat institucional, i del marc jurídic que la sustenta, Catalunya constitueix ja una comunitat biològica i una comunitat humana capaç de configurar-se efectivament com a comunitat ecopolítica. En aquest sentit, la proposició "Catalunya és una nació" implica assumir que hi ha alguna cosa com "els catalans" i que aquests catalans poden cohabitar de manera sostenible en una comunitat política d'habitants lliures. Si això fos cert, hauríem d'admetre que Catalunya és, o almenys pot arribar a ser, una nació-hàbitat.

1. CATALUNYA, NACIÓ-ÈTNICA?

La nació-ètnica, com hem vist, poua la seva legitimitat política i ideològica en l'existència prèvia d'una comunitat ètnica. A fi de mantenir-nos en una estricta neutralitat respecte a aquesta qüestió, podem fer servir la definició que dona Anthony Smith, un dels més destacats teòrics de l'escola etnosimbolista. Una comunitat ètnica o *ethnie*, diu Smith, "és un tipus de col·lectivitat cultural que emfatitza el paper dels mites d'ascendència i les memòries històriques, i que es pot reconèixer per una o més diferències culturals, com la religió, els costums, la llengua o les institucions" (1991:20). Smith proposa sis atributs específics que permeten determinar si existeix o no una *ethnie*. A continuació, examinaré breument cadascun d'aquests criteris, amb la intenció de valorar si els catalans poden ser considerats o no una comunitat ètnica:

- (1) Un nom propi col·lectiu: catalans.
- (2) Un mite d'ascendència comú: orígens carolingis, la Marca Hispànica, el casal comtal de Barcelona, Usatges, etc.
- (3) Memòries històriques compartides: expansió comercial medieval, Almogàvers, Guerra dels Segadors, Onze de setembre de 1714, industrialització, repressió franquista, etc.
- (4) Un o més elements diferencials de cultura comú: llengua, literatura, tradicions culturals (p. ex. la Sardana, Sant Jordi), dret civil, etc.
- (5) Associació amb un territori específic: Principat de Catalunya.
- (6) Sentit de solidaritat entre sectors significatius de la població: associacions, esplais, ONGs, clubs esportius, etc.

Cadascun d'aquests punts donaria, és clar, per a una llarga discussió. El que m'interessa aquí és només apuntar el fet innegable que els catalans, d'acord amb els criteris de Smith, constitueixen una *ethnie* o una comunitat ètnica clarament diferenciada. La definició de Catalunya com a "nacionalitat històrica" a la Constitució espanyola de 1978 no és més que un reflex jurídic, articulat en termes típicament eufemístics, d'aquest fet. Més polèmica, però segurament també correcta, és l'afirmació que l'extensió territorial d'aquesta *ethnie* no es limita només a l'actual Comunitat Autònoma de Catalunya. Si ampliem el punt 5 al territori dels Països Catalans (Catalunya, Andorra, Franja de Ponent, Catalunya Nord, País Valencià i Illes Balears, potser també L'Alguer), és indiscutible que els catalans formen una *ethnie* bastant més àmplia, tot i que amb una major diversitat de trets culturals (punt 4) i uns vincles socials més febles (punt 6) que en el cas anterior. Aquesta disgregació de la comunitat ètnica és, al capdavant, la conseqüència habitual dels diferents processos històrics i de les divisions administratives políticament condicionades. El mateix passa amb altres *ethnies*, com els alemanys (separats en diversos estats) o els francesos (els continentals i els DOM/TOM), sense que això posi en dubte la continuïtat d'aquestes comunitats etnosimbòliques.

És important remarcar, com assenyala Smith, que estem parlant d'una comunitat definida en termes bàsicament subjectius i que per tant només existeix en la mesura que una part més o menys significativa de la població assumeixi aquesta identitat col·lectiva i reguli les seves relacions interpersonals d'acord amb la concepció compartida de la comunitat. "Com més gran sigui la part de la

població que posseeixi o comparteixi aquests atributs (i com més d'aquests atributs posseeixi o comparteixi), més s'aproximarà al tipus ideal d'una comunitat ètnica o *ethnie*" (1991:21). La identitat nacional no és, en aquest sentit, un objecte que pugui analitzar-se al marge dels individus, sinó que deriva de les creences, els sentiments i les actituds d'aquests. Així doncs, quan intentem mesurar la fortalesa d'una identitat nacional, cal diferenciar clarament dues dimensions: (1) el percentatge de la població que comparteix uns determinats atributs identitaris (penetració identitària) i (2) la quantitat o importància dels atributs identitaris que són compartits per una determinada població (intensitat identitària).

La primera qüestió, en tant que estem parlant d'una identificació subjectiva, és relativament fàcil de mesurar: només cal preguntar a la gent. D'acord amb les estadístiques del CSIC espanyol sobre la identificació nacional corresponents a l'any 2005 (Moreno, Arriba i Serrano), el 14,5% dels ciutadans que viuen a Catalunya se senten només catalans, el 23,4% més catalans que espanyols, el 43,1% tan catalans com espanyols, el 7,6% més espanyols que catalans i el 13% només espanyols. *A grosso modo*, podríem dir que la penetració identitària de l'*ethnie* catalana es trobaria, d'acord amb aquestes enquestes, al voltant del 40% de la població, mentre que hi hauria un 20% que s'identifica amb una *ethnie* espanyola. En tant que país d'immigració, és important puntualitzar que aquestes estadístiques varien significativament si tenim en compte només les persones nascudes a Catalunya. Cal dir també que hi ha algunes discrepàncies, potser no del tot casuals, en funció de qui fa les enquestes. Per exemple, a l'enquesta de participació política de la Generalitat (2007), aquests percentatges eren: només o més català (44,6%), tan espanyol com català (41,8%) i només o més espanyol (10%). En qualsevol cas, la persistència d'un alt percentatge de persones sense una identificació nacional determinada o amb una identitat dual (al voltant del 40%) és una indicació clara que la nació etnosimbòlica només inclou una fracció substancial, però no majoritària, de la societat catalana contemporània. Cal afegir també, sense necessitat d'entrar a donar xifres, que aquesta penetració identitària és molt més feble a la resta de territoris dels Països Catalans. En alguns casos, com a la Catalunya Nord, l'actuació dels poders públics ha aconseguit de fet reduir-la a la pràctica marginalitat.

La qüestió de la intensitat identitària és més difícil de mesurar, ja que depèn en bona part d'una quantificació simbòlica dels atributs ètnics. En termes intuïtius, però, no és difícil reconèixer que l'*ethnie* catalana té una intensitat bastant forta, sobretot si la

comparem amb les comunitats autònomes espanyoles “no històriques”, com Andalusia, Aragó o Extremadura, on els intents de desenvolupar identitats pròpies han topat amb la limitada disponibilitat d'atributs ètnics susceptibles de ser mobilitzats simbòlicament. La llengua té aquí, com és evident, un paper importantíssim, més encara quan està vinculada, com en el cas català, a una rica tradició literària i cultural d'arrels pre-modernes. Malgrat no disposar de dades, per tant, podem concloure que la identificació dels individus amb la comunitat ètnica catalana és força intensa.

La dualitat d'una identitat ètnica intensa amb una limitada penetració social marca clarament la pauta del projecte de construcció d'una nació-ètnica catalana. El nacionalisme etnosimbòlic, o el nacionalisme *tout court*, és capaç de mobilitzar els seus partidaris amb l'objectiu de la sobirania nacional, però és incapaç d'aplegar una majoria social suficient per assolir-la. El càlcul de l'etnonacionalisme és que, amb el temps i una política de promoció i consolidació dels trets identitaris, com la llengua o els símbols, la societat tendirà a bascular naturalment cap als seus postulats. Però aquesta estratègia aliena encara més els sectors de la població que no s'identifiquen amb l'*ethnie* i veuen el discurs de la sobirania nacional, fins i tot quan es presenta en els termes més neutrals de la nació-cívica, com una mena de Cavall de Troia que amaga el projecte de la nació-ètnica. En la mesura que els catalans continuïn mantenint identitats duals o confrontades, el suport a la independència de Catalunya toparà amb un sostre que els etnonacionalistes difícilment podran trencar. Eventualment, ja sigui per la política identitària o per altres motius externs, podria ser que algun dia hi hagués una majoria social suficient per assolir la plena sobirania. Mentre el projecte nacional dominant tingui bases etnosimbòliques, però, aquesta majoria continuarà sent massa ajustada com per legitimar una construcció nacional efectiva i cohesionar els catalans al voltant d'una idea compartida de la nació.

2. CATALUNYA, NACIÓ-CÍVICA?

La nació-cívica, almenys teòricament, no existeix en virtut d'una comunitat ètnica prèvia, sinó en tant que comunitat política efectiva. En aquest sentit, la nació és, com va dir Renan, “un plebiscit de cada dia”. Conceptes com la ciutadania, la nació o el poble s'acostumen a fer servir de manera indistinta, tot i que tenen connotacions particulars i efectes polítics sensiblement diferents.

En qualsevol cas, és evident que la definició de Catalunya com a nació-cívica no vol dir només que els catalans participin en tant que ciutadans d'una jurisdicció político-administrativa determinada (per exemple, una comunitat autònoma), sinó que aquesta participació evidencia d'alguna manera l'existència d'una comunitat política significativament distinta de les altres. D'acord amb la meua intenció d'examinar la tesi en els termes més transparents i objectius possibles, aplicaré breument al cas de Catalunya els cinc criteris que David Miller, un dels principals teòrics del nacionalisme liberal, proposa per determinar si existeix una nació en tant que "comunitat ètica" (1995:23), és a dir, una comunitat:

- (1) constituïda per creences compartides i compromís mutu: Estatut d'Autonomia.
- (2) amb extensió històrica: institucions d'autogovern medievals (Corts Catalanes, Diputació del General), institucions d'autogovern modernes (Mancomunitat, Generalitat), etc.
- (3) amb caràcter actiu: mobilitzacions per l'autogovern durant la dictadura i la transició, participació en les eleccions democràtiques, mobilitzacions recurrents de la societat civil, etc.
- (4) vinculada amb un territori determinat: Principat de Catalunya.
- (5) separada de les altres comunitats per la seva cultura pública distintiva: partits polítics, mitjans de comunicació, associacions de la societat civil, etc.

Novament, caldria aprofundir molt més en cadascun d'aquests punts. N'hi ha prou, però, per remarcar el fet evident que Catalunya constitueix ja una comunitat política ben diferenciada de les altres (per exemple, de la resta de comunitats autònomes de l'estat espanyol). Aquesta comunitat política està vinculada, a més, per un sentiment diferencial amplemunt compartit pels ciutadans, fins i tot per aquells que no comparteixen la identitat etnosimbòlica catalana. La definició de Catalunya com a nació al preàmbul de l'Estatut d'Autonomia de 2006, tot i que finalment quedés neutralitzada per les instàncies judicials espanyoles, reflectia l'acord d'un ampli ventall de formacions polítiques catalanes, tant d'aquelles que defensen un projecte més o menys sobiranista com de les que aspiren a alguna forma de federació amb Espanya. La mateixa quasi-unanimitat entre els partits catalans la trobem, amb les inevitables diferències de matís ideològic, en altres aspectes essencials de la construcció nacional, com la política lingüística, la

política educativa o la política territorial. En molts casos, com ja he assenyalat abans, l'amalgama de les concepcions etnosimbòlica i cívica de la nació permet arribar a acords que potser serien més difícils si les diferents sensibilitats haguessin de concordar també les seves premisses. El cas de la llengua és, una vegada més, paradigmàtic. Mentre els ideòlegs de la nació-ètnica la defensen sobretot com un atribut de la identitat pròpia, els ideòlegs de la nació-cívica la defensen com un element de la cultura pública que facilita la cohesió social. No cal dir que aquesta dicotomia no és mai tan estricta i molts aspectes de la nació-cívica són perfectament compatibles amb la nació-ètnica. En línies generals, però, és bastant evident que la convivència d'aquestes dues concepcions de la nació, sempre sota el marc de la democràcia socioliberal, genera tensions i llasta moltes iniciatives polítiques amb una indefinició estructural.

Ens hauríem també de preguntar, com hem fet abans amb la nació-ètnica, si és possible afirmar que els Països Catalans constitueixen una nació-cívica, d'acord amb els mateixos criteris de Miller. En aquest cas, sembla prou clar que la resposta ha de ser negativa. L'àmbit de la comunitat política efectiva, malgrat els vincles històrics, culturals, fins i tot polítics, que pugui haver entre els diferents territoris de tradició catalana, és bàsicament el de la comunitat autònoma de Catalunya. Això no vol dir que no es pugui, eventualment, arribar a crear aquesta nació-cívica a nivell de tota la Catalunya ètnica. Les actuacions necessàries per arribar a aquest punt, però, implicarien assumir el model assimilador i coercitiu de l'estat-nació, sense oblidar que no es poden portar a terme aquesta mena de polítiques sense una sobirania territorial efectiva. És bastant obvi que l'obtenció d'aquesta sobirania, fins i tot si fos un objectiu legítim, comportaria conflictes molt greus i de difícil resolució.

Catalunya ja és, en qualsevol cas, una nació-cívica, per bé que dins els límits territorials i legals estrictes definits a la Constitució espanyola de 1978 i a l'Estatut d'Autonomia de 1979, amb totes les modificacions legislatives posteriors. En molts àmbits, però, els límits legals i polítics que imposa aquest ordenament jurídic són massa estrets i no responen a les aspiracions d'autogovern d'una part important dels catalans, fins i tot d'aquells que no comparteixen el projecte etnonacionalista. Una enquesta recent del Centre d'Estudis d'Opinió de la Generalitat (2012) assenyalava per exemple que el 76,5% de catalans estaria a favor que el govern autonòmic recaptés tots els impostos de Catalunya (l'anomenat "pacte fiscal") i el 68,4% pensa que Catalunya no ha assolit encara un nivell prou elevat d'autonomia política. Hi ha altres enquestes

que mostren, de manera prou consistent, que existeix un sector clarament majoritari de la població catalana que aspira a canvis constitucionals o legislatius a nivell de l'estat que permetin eixamplar el marc jurídic de l'autogovern. S'han proposat moltes solucions institucionals, com el federalisme asimètric, l'estat plurinacional o la confederació, per desenvolupar amb més o menys profunditat l'actual model de nació-cívica catalana. No cal dir que la independència també seria perfectament compatible amb aquest model, tot i que, com he dit abans, molts partidaris de la nació-cívica en recelin, ja que tendeixen a veure-la com el Cavall de Troia de l'etnonacionalisme. Més endavant, a la darrera de les tesis nacionals, examinaré amb més atenció la qüestió del marc institucional i de la sobirania. Aquí només estic intentant determinar si el model de nació-cívica que Catalunya ha desenvolupat en els darrers trenta anys d'autogovern és prou satisfactori per als catalans, al marge del nivell de sobirania efectiva que s'hagi assolit o que es pugui assolir en el futur.

Una manera de comprovar-ho és valorant el nivell d'afecció dels actuals ciutadans de Catalunya respecte a les seves institucions polítiques. No cal dir que es tracta d'una qüestió molt debatuda darrerament, no només a Catalunya, sinó a totes les democràcies cíviques avançades. Ha estat l'objecte d'un bon grapat d'estudis empírics i interpretatius, com l'*Enquesta sobre participació política a Catalunya*, publicada per la Generalitat l'any 2007, que faré servir com a element principal de discussió. Aquí només puc limitar-me, però, a apuntar algunes dades i a treure'n les conclusions que em semblen més pertinents, d'acord amb els arguments teòrics elaborats a les tesis generals.

En primer lloc, les dades:

(1) La participació electoral en les eleccions autonòmiques ha davallat del 61,3% (1980) al 58,8% (2010), amb un increment dels vots nuls/en blanc del 1,2% al 3,6% (ara mateix l'abstenció efectiva és del 45%, sense incloure la candidatura "Escons en blanc", la desena més votada amb el 0,60% dels vots emesos). La participació electoral dels catalans en les eleccions generals espanyoles és consistentment superior, però també decreixent, passant del 79,5% (1977) al 65,2% (2011), amb un increment també important dels vots nuls/en blanc (l'abstenció efectiva és aquí del 35,9%).

(2) Quan es pregunta a la gent per les causes d'uns nivells tan elevats d'abstenció, un 71,4% addueixen el descontentament envers la política i els polítics en general. Quan es pregunta als abstencionistes per què no van anar a votar, un 50,1% addueixen

aquest mateix descontentament (incloent els qui no s'identifiquen amb els partits polítics). Entre les seves motivacions particulars, els abstencionistes argumenten que no confien en els polítics (65,7%), que no hi ha cap alternativa que els agradi (50,8%), que estan desanimats per la situació política actual (63,2%) i que els polítics no s'interessen pels temes que a ells els importen (57,3%).

(3) Entre les persones que van anar a votar (o diuen que van anar a votar) a les darreres eleccions autonòmiques, un 45,7% diu que ho va fer per convicció democràtica, i només un 18% aproximadament diu que ho va fer per motius d'activisme polític (recolzar un determinat partit, vot de càstig, etc.).

(4) En general, els abstencionistes tendeixen a mostrar-se més preocupats que els votants pels problemes socials que afecten a Catalunya (habitatge, economia, immigració, etc.), excepte en les qüestions identitàries on els votants mostren una preocupació superior. La implicació política i social dels abstencionistes, en contra dels arguments que parlen de "desídia" o "desinterès", es confirma amb les dades sobre la participació en actes polítics no electorals, com peticions (70,6%), manifestacions (63,4%) o vagues (47,3%).

(5) Un 87,5% de la població (votants i abstencionistes) afirma que la democràcia és preferible a qualsevol altra forma de govern.

(6) Només un 55% dels enquestats, però, es mostra molt o bastant satisfet amb el funcionament actual de la democràcia, mentre que un 43% es mostra poc o gens satisfet amb aquest funcionament. Els aspectes més concrets d'aquesta insatisfacció queden recollits en altres indicadors: el 56,3% se sent poc o gens proper a les institucions polítiques, un 70,3% pensa que els polítics només actuen en benefici propi i un 78,9% pensa que els polítics no tenen en compte el que pensa la gent. A la pregunta (enquesta del CEO, 2012) "quin partit polític creu que pot donar una millor resposta [als problemes socials]?", un 47,6% dels enquestats respon que "cap".

La primera i més important conclusió és que un sistema democràtic amb aquestes dades d'abstenció i de desafecció política és insostenible. Alguns politòlegs, més o menys vinculats a la indústria electoral, són capaços d'empescar-se tota mena d'explicacions, a quina de més inversemblant, per salvar els mobles als partits polítics i continuar justificant l'actual règim de representació parlamentària. Les dades, però, són tan contundents que ningú que no porti posades les ulleres de ruc pot evitar concloure que les democràcies cíviques, i en particular la catalana, tenen un greu problema de legitimitat i de confiança política.

Extrapolant d'una manera poc rigorosa, però prou intuïtiva, les dades anteriors, podem concloure que hi ha aproximadament un 10% de la població que vota de manera militant (55% de votants efectius x 18% de votants actius), un 25% que vota per alguna altra raó i està generalment satisfet amb el règim democràtic actual (55% de votants efectius x 82% de votants no actius x 55% de satisfacció democràtica), un 20% que vota per deure cívic o per alguna altra raó, tot i no estar generalment satisfet amb el règim democràtic actual (55% de votants x 82% de votants no actius x 45% d'insatisfacció democràtica), un 23% que no vota per descontentament amb el règim democràtic actual (45% d'abstenció efectiva x 50% de descontentament dels abstencionistes) i un 22% addicional que no vota per alguna altra raó. En resum, l'actual règim polític de la nació-cívica catalana comptaria *a grosso modo* amb el suport del 35%, amb el rebuig del 43% i amb la indiferència del 22% dels catalans.

Tenint en compte que un 88% dels catalans afirma que la democràcia és la millor forma d'organitzar políticament la comunitat, hem de concloure que el problema no és que els catalans no vulguin viure en una democràcia, sinó que no volen viure en l'actual règim de democràcia representativa, en la mesura que semblen aspirar a un nou marc institucional que garanteixi una democràcia més efectiva. La força i la legitimitat del moviment dels indignats rau justament en el fet que representa, millor que cap partit polític, aquesta aspiració majoritària de la societat catalana. Alguns asseguruen, tanmateix, que la nació-cívica és capaç d'engendrar les reformes necessàries per donar resposta a aquestes demandes de la societat, per exemple amb nous mecanismes de participació i de deliberació, que vindrien a arreglar les canonades malmeses de l'actual democràcia representativa. Aquestes esperances poden ser més o menys benintencionades, però tenen molt poca credibilitat. Si els partits polítics catalans han estat incapaços d'elaborar una llei electoral pròpia en els trenta anys d'autonomia, ¿algú pot creure seriosament que seran capaços de promoure i implementar mecanismes efectius de participació democràtica? Més enllà dels dubtes de caràcter pragmàtic, però, un dels arguments que he intentat defensar teòricament en la primera part del llibre és que aquestes reformes parcials, en la mesura que continuïn fonamentant-se en la ideologia de l'estat-nació i en la identificació abstracta dels ciutadans amb l'estat, estan condemnades al fracàs. El projecte de la nació-cívica, llastat per la concepció idealista de la personalitat moral, és literalment incapaç

d'assegurar al mateix temps la participació efectiva dels ciutadans en les decisions públiques i la cohesió social de la comunitat política. Més valdria, en aquest sentit, que els partidaris de la nació-cívica abandonessin d'una vegada per totes la retòrica de les virtuts ciutadanes, que ja pràcticament no ensarrona ningú, i adoptessin obertament les tesis elitistes que justifiquen el funcionament real dels sistemes de democràcia representativa actualment en vigor, també a Catalunya, en base a la necessària limitació de la participació efectiva de la població en les decisions públiques. Si els ideòlegs de la nació-cívica continuen, pel contrari, alimentant la dissonància col·lectiva amb un discurs que exalta les virtuts dels ciutadans en la mateixa mesura que els nega el potencial polític efectiu, acabaran d'instal·lar l'actual règim de representació en la política de la mala fe i obriran de bat a bat les portes de la ciutat a formes de populisme antidemocràtic que semblaven definitivament superades.

3. CATALUNYA, NACIÓ-HÀBITAT?

Ni nació-ètnica, ni nació-cívica. La meva tesi és que Catalunya hauria d'aspirar a constituir-se com a nació-hàbitat. Tal com he intentat exposar en les tesis generals, això no implica renunciar als principis liberals i socials de l'actual marc democràtic, sinó aprofundir-hi amb una transformació constitucional que doni cabuda a les necessitats i les aspiracions de tots els habitants que conformen la comunitat política, en la mesura que aquestes necessitats i aquestes aspiracions permetin sostenir l'habitació comuna. En aquest sentit, la nació-hàbitat hauria de permetre incloure, entre d'altres, algunes de les aspiracions etnosimbòliques d'una part important de catalans, sense alienar o excloure tots aquells altres catalans que no s'identifiquen amb la comunitat ètnica, però que aspiren no gensmenys a participar activament en una comunitat política democràtica i cohesionada al voltant d'un objectiu comú. Al llarg de les tesis següents, intentaré exposar què pot significar per a Catalunya constituir-se en la pràctica com a nació-hàbitat. Aquí només vull considerar la validesa de la premissa, és a dir: ¿hi ha arguments objectius que ens permetin definir Catalunya com a nació-hàbitat, o almenys com una comunitat biològica i social amb el potencial de desenvolupar les institucions polítiques de la nació-hàbitat? D'acord amb les bases teòriques de les tesis generals, haurem d'examinar aquesta qüestió aplicant una metodologia amb

tres estadis ben diferenciats: (1) ¿és Catalunya una ecoregió?, (2) ¿és Catalunya una bioregió? i (3) ¿és Catalunya una bioregió autosostenible?

Quan diem Catalunya estem parlant, per principi, d'una unitat geogràfico-administrativa que ja existeix en l'ordenament jurídic i en la realitat política de l'estat espanyol. Les seves fronteres, però, no coincideixen exactament amb les fronteres històriques del Principat de Catalunya ("de Salses fins a Tortosa i Lleida"), que hauria d'incloure també la Catalunya Nord (l'actual departament francès dels Pirineus Orientals), escindida l'any 1659 arran del Tractat dels Pirineus entre Espanya i França. A efectes de la nostra anàlisi, però, la inclusió o exclusió d'aquest territori, en tant que representa un percentatge relativament petit de la unitat geogràfica total (11,4%), no és gaire important. Si demostrem que la Catalunya "autonòmica" té les dimensions d'una nació-hàbitat haurem demostrat que la Catalunya "històrica" també les té. Amb això, però, no tindrem prou. Caldrà també que contrastem la nostra hipòtesi amb altres unitats bioregionals significatives que puguin complir aquests mateixos requisits. Examinarem principalment dues d'aquestes unitats: (1) els Països Catalans (formats per les demarcacions administratives actuals de Catalunya, País Valencià, Illes Balears, Pirineus Orientals i algunes comarques d'Aragó) i (2) el Regne d'Espanya (en les seves fronteres oficials, però deixant de banda les Illes Canàries, Ceuta i Melilla).

Abans d'entrar en la qüestió, cal advertir que una anàlisi com aquesta només pot ser orientativa, mai del tot concloent. Encara que demostréssim que totes tres regions poden ser considerades nacions-hàbitat en potència, no deixa de ser possible que alguna d'elles tingui més capacitat política per constituir-se com a tal, en tant que els seus habitants així ho decideixin. Aquesta deducció té, tanmateix, una certa importància pel que fa a les possibilitats de portar a terme de manera coherent el projecte de constitució ecopolítica definit en les tesis generals i desenvolupat de manera més concreta en les següents tesis nacionals. L'existència d'una bioregió autosostenible és, en principi, un fonament suficient per al desenvolupament d'una nació-hàbitat amb garanties d'èxit. La inexistència d'aquesta bioregió autosostenible, pel contrari, tot i que no invalida aquesta possibilitat, la fa certament més difícil de portar a la pràctica. També he d'advertir de bon començament que l'anàlisi que presento aquí és necessàriament superficial, tan sols un esbós que pot servir per contrastar provisionalment la meua tesi i mostrar les possibilitats d'una deducció de la dimensió òptima de la nació-

hàbitat sobre la base de criteris mínimament objectius. En cap cas, però, pretén ser un estudi sistemàtic i exhaustiu de la qüestió.

(1) És Catalunya una ecoregió?

La delimitació cartogràfica d'una ecoregió és sempre un exercici complex, no només per les dificultats tècniques, sinó perquè implica prendre decisions sobre els nivells adequats d'integració, els criteris de selecció o el mètode de definició dels límits. Cada vegada més, però, s'està imposant arreu del món la necessitat de delimitar de manera rigorosa aquestes grans unitats de terra o d'aigua, en la mesura que poden servir per millorar la gestió ambiental o la protecció dels ecosistemes. En alguns països, com Estats Units o Itàlia, les agències estatals han impulsat recentment projectes per cartografiar amb precisió aquestes ecoregions, a partir de criteris estrictament ecològics. També l'Agència Ambiental Europea va elaborar fa alguns anys, com he comentat abans, l'anomenat Mapa Digital de les Regions Ecològiques Europees (DMEER), amb l'objectiu de "traçar i descriure les àrees ecològicament distintives d'Europa, sobre la base del coneixement actualitzat de les dades sobre el clima, la topografia i la geobotànica d'Europa, juntament amb el judici d'un ampli equip d'experts de diverses institucions naturalistes europees i del WWF. El mapa de les regions ecològiques d'Europa pretén mostrar les àrees amb unes condicions ecològiques relativament homogènies, a l'interior de les quals les comparacions i les valoracions de les diferents expressions de la diversitat siguin significatives" (Painho et al.).

Sembla raonable per tant que fem servir el DMEER com la millor aproximació als límits, definits en termes d'integració ecològica, de les ecoregions europees. La primera observació que podem extreure d'aquest mapa és que la península ibèrica inclou 8 ecoregions ben diferenciades, com per exemple els "boscus mixtos cantàbrics", els "boscus de muntanya del nord-oest ibèric", els "boscus de coníferes ibèriques" o els "boscus esclerofíl·lics i semicaducifolis ibèrics", etc. En aquest sentit, la idea que Espanya pugui constituir una única ecoregió, com ja podíem intuir per la seva dimensió, sembla molt poc plausible. Els Països Catalans, en canvi, formen part d'una mateixa ecoregió, que els tècnics del DMEER anomenen "Mediterrània del Nord-est d'Espanya i del Sud de França". Com el seu nom indica, aquesta ecoregió inclou bona part del País Valencià, les Illes Balears, Catalunya i el Languedoc-

Roussillon. Les fronteres de l'ecoregió no coincideixen exactament amb aquests territoris, però s'hi aproximen prou per considerar que tots ells formen una unitat ecològicament significativa.

Sense entrar en una discussió més tècnica, i a partir només de les dades del DMEER, podríem concloure que Catalunya forma part d'una ecoregió que inclou els Països Catalans i l'Occitània. Els vincles que han unit històricament tota aquesta regió, que coincideix aproximadament amb l'àrea de distribució dels pobles ibers, amb l'extensió de la subfamília occitanoromànica del llatí i amb una intensa relació comercial, diplomàtica i política durant l'Edat Mitjana, vindrien a confirmar que aquesta ecoregió ha delimitat també l'hàbitat dels seus habitants humans, que hi han desenvolupat d'alguna manera hàbits i formes d'habitació compartides, si més no fins la creació dels estats moderns.

(2) És Catalunya una bioregió?

Per començar, hauríem de preguntar-nos si l'ecoregió Catalunya-Occitània que acabem d'identificar constitueix o no una bioregió. Recordem que hem definit bioregió com la coincidència d'una comunitat biològica amb una comunitat social en una mateixa ecoregió. Com hem vist, l'àrea formada pels Països Catalans i l'Occitània té unes condicions ecològiques relativament homogènies i una comunitat biològica distintiva. Res no ens fa pensar que la frontera política imposada a partir del segle XVII a través dels Pirineus hagi pogut afectar de cap manera a aquesta comunitat biològica, que segurament ha continuïtat regenerant-se i desenvolupant-se de manera interdependent, fent cas omís dels mapes dibuixats a Madrid o a París. Pel que fa a la comunitat social, en canvi, la qüestió és molt més problemàtica.

És evident que la "construcció nacional" de França, i en menor mesura la d'Espanya, ha comportat una ruptura en la continuïtat d'hàbits i formes d'habitació que històricament havia donat una certa coherència humana a tota aquesta regió. Amb això no vull dir que el conjunt del territori de Catalunya-Occitània fos homogeni o que s'ajustés als límits establerts teòricament a partir de criteris ecològics. Els processos d'habitació humana són complexos i no depenen només del medi, sinó també de la història, que sovint està marcada per contingències i efectes de llarg abast que poc o res tenen a veure amb les condicions de l'entorn local. D'altra banda, la continuïtat d'hàbits és sempre gradual, amb petites diferències que

es van acumulant a mesura que els grups humans s'allunyen els uns dels altres. Aquesta gradació, però, no es dona mai en una plantilla en blanc, sinó en un entorn natural determinat, que marca certes pautes i imposa certs límits difícils de precisar a priori. Des del punt de vista de l'observador contemporani, confrontat a hàbits i formes d'habitació acumulades al llarg del temps, algunes com a conseqüència d'adaptacions a l'entorn, d'altres derivades de factors històrics complexos, les continuïtats poden ser més o menys evidents. Alguns d'aquests hàbits i formes d'habitació compartits, com la llengua o el disseny de les cases, són més aparents que alguns altres, com les actituds o les pràctiques culturals. En part per això els romàntics, com Herder, van elevar la llengua a una categoria definitòria del poble, essencialitzant-la i donant-li un caràcter substancial. En realitat, però, la llengua no és més que un hàbit, i com a tal és producte dels contactes efectius i continuats entre individus i grups humans. No cal oblidar que les llengües o els dialectes, a aquest nivell no hi ha gairebé cap diferència significativa, es formen a partir de les necessitats i de les oportunitats de comunicació i de coordinació social. Des d'aquesta perspectiva, la descomposició de l'Imperi Romà d'Occident constitueix, en certa manera, un extraordinari experiment d'ecolingüística. Al llarg dels segles, el trencament dels vincles interns d'aquesta gran àrea va donar lloc a la formació de diferents dialectes del llatí, no pas en una gradació uniforme a través del territori, sinó en funció de la intensitat dels contactes humans, els quals, en l'absència d'un poder polític fort, estaven condicionats en bona mesura per les fronteres ecològiques. La coherència interna de les llengües occitanoromàniques, com el provençal o el català, és un indicatiu prou clar d'una certa comunitat d'hàbits al llarg de l'ecoregió Occitània-Catalunya durant tota aquesta època, sense que això vulgui dir en cap cas una uniformitat d'hàbits. Si les circumstàncies històriques haguessin estat unes altres, és plausible, com han assenyalat molts historiadors, que aquest territori hagués pogut unificar-se políticament, recolzant-se de manera implícita en el fet que ja constituïa una bioregió pre-moderna. En realitat, com ha mostrat Eugen Weber, l'acció homogeneïtzadora de l'estat francès, sobretot a partir de l'extensió "nacional" de l'escola republicana a finals del segle XIX, va significar la marginalització i la virtual eliminació de les llengües occitanoromàniques de la part francesa de la regió Catalunya-Occitània, així com la imposició d'uns hàbits socials més adients amb la cultura del nord de França. També a l'altra banda de la frontera, l'estat espanyol va intentar assimilar a

la cultura castellana la part d'aquesta ecoregió que quedava sota els seus dominis, amb uns resultats, però, força més modestos. En els darrers quaranta o cinquanta anys, tanmateix, la massiva immigració de població castellana ha provocat una important fractura social al País Valencià, Balears i Catalunya, més evident allà on els hàbits propis eren més febles i els processos d'assimilació han tingut menys eficàcia.

Com a resultat d'aquestes dinàmiques històriques, resulta molt difícil parlar avui dia d'una comunitat humana o social mínimament coherent al llarg de tota l'ecoregió Catalunya-Occitània. És bastant obvi que els occitans estan, en l'actualitat, molt més vinculats en tots els aspectes als francesos del nord que no pas als catalans. Si ens fixem només en el sud d'aquesta ecoregió, però, la situació és ben diferent. Ja hem vist que la comunitat ètnica catalana, amb més o menys penetració social, continua encara prou viva a Andorra, Catalunya, el País Valencià i les Illes Balears, malgrat els continuats esforços assimiladors de l'estat espanyol. Provisionalment, podríem concloure que els Països Catalans constitueixen una bioregió, tot i que molt fragmentada i amb un grau important d'heterogeneïtat social. Una anàlisi més acurada de la qüestió exigiria determinar, en base a indicis més o menys objectius, com les enquestes de valors o els estudis d'actituds, la mesura en què els habitants d'aquesta bioregió comparteixen encara hàbits i formes d'habitació, més enllà de la llengua, que els permetin cooperar socialment de manera efectiva.

(3) És Catalunya una bioregió autosostenible?

Abans de res, és important recordar que no és necessari que hi hagi una comunitat biològica o social distinta d'altres regions perquè puguem parlar d'una bioregió significativa. Només cal que els habitants d'aquesta bioregió assumeixin la sostenibilitat de la cohabitació com a bé comú. L'existència d'una comunitat prèvia pot facilitar, certament, la cohesió social i per tant la formació de la nació-hàbitat, en la mesura que és més fàcil que els habitants formin ja una societat filial. El darrer i definitiu esglaó de la nostra deducció és, per tant, la mesura en què la cohabitació dels habitants de la bioregió que hem identificat al punt anterior, els Països Catalans, és sostenible amb un mínim d'externalitats negatives. Aquesta qüestió implica considerar dues dimensions de la sostenibilitat: la social i l'ecològica.

Només des del punt de vista de la sostenibilitat social, la bioregió Països Catalans apareix de bon principi problemàtica. En el cas de constituir-se com a nació-hàbitat, la fragmentació social del País Valencià i de les Illes Balears, on la penetració identitària de la comunitat ètnica catalana és relativament feble, comportaria una sèrie de conflictes amb els habitants de Catalunya, en general molt més cohesionats al voltant d'una identitat nacional, que menyscabarien seriosament la sostenibilitat de la comunitat política. Com ja he comentat abans, el projecte etnonacionalista tendiria a resoldre aquests problemes a través de polítiques d'assimilació, les quals toparien de front amb l'oposició d'amplis sectors més o menys castellanitzats de les societats valenciana i balear. El projecte de la nació-cívica, d'altra banda, tampoc no seria capaç de resoldre el problema, en la mesura que les divisions ètniques continuarien dislocant la cohesió social, sense que els bells discursos del civisme aportessin cap solució efectiva. Una nació-hàbitat podria, eventualment, cohesionar molt millor els habitants dels Països Catalans, però exigiria un llarg procés de coadaptació i de compromís, amb uns resultats d'altra banda molt incerts. Atès que la nació-hàbitat no es defineix en funció de criteris ètnics, no hi ha cap necessitat però que aquesta s'ajusti a les fronteres d'una determinada comunitat ètnica, sobretot quan la unificació implicaria tants problemes de cohesió social. En aquest sentit, la dimensió òptima de la nació-hàbitat catalana ha de tenir en compte la sostenibilitat de la convivència, per damunt de la suposada unitat cultural, geogràfica, fins i tot ecològica, de la bioregió en el seu conjunt. La societat filial només existeix, al capdavant, allà on els habitants han fet o poden fer, com deia Aristòtil, "l'elecció deliberada de viure junts".

De la mateixa manera que hem exclòs l'Occitània per la fragmentació efectiva de la comunitat humana, hem d'excloure el País Valencià i segurament també les Illes Balears pels problemes de sostenibilitat social que implicaria la formació d'una única comunitat política amb Catalunya. Des d'aquesta perspectiva, la nació-hàbitat hauria d'incloure només la regió de Catalunya, en la mesura que ja constitueix un hàbitat amb una certa coherència ecològica (ecoregió), una certa coherència biològica (comunitat biològica significativa) i una certa coherència social (comunitat social significativa). Encara hem d'examinar, però, si aquesta bioregió pot arribar a sostenir-se per ella mateixa, tant des d'un punt de vista econòmic com ecològic.

La sostenibilitat econòmica vindria a ser un aspecte de la sostenibilitat social, atès que la cohabitació efectiva depèn de la

capacitat que tingui la comunitat humana de desenvolupar formes de producció que s'adaptin a l'entorn i sostinguin uns determinats nivells de població. No cal dir que les exigències de la sostenibilitat econòmica acostumen a topiar amb les exigències de la sostenibilitat ecològica, en tant que la població humana tendeix a expandir-se més enllà de la capacitat de càrrega del seu hàbitat i ho fa sovint en detriment dels altres habitants de la comunitat biològica. Més endavant, a la tesi tercera, intentaré abordar aquest problema amb tot el detall que mereix. Aquí, però, només estic plantejant la qüestió de la sostenibilitat com a criteri per determinar la dimensió òptima de la nació-hàbitat. En aquest sentit, la primera pregunta que ens hem de fer és si Catalunya seria econòmicament viable. No es tracta d'assegurar una hipotètica autosuficiència, que de totes maneres seria avui dia inassolible per a qualsevol unitat política amb unes dimensions inferiors al continent, sinó un grau mínim d'eficiència econòmica. Com assenyalen Alesina i Spolaore, el problema de l'eficiència econòmica implica trobar un equilibri entre els beneficis de la cohesió social i els costos de determinats béns públics. En el context dels processos d'integració econòmica i política supranacional, com la Unió Europea, aquest punt d'equilibri tendeix a reduir-se considerablement, en la mesura que els estats poden compartir els béns públics més onerosos, com la defensa, el sistema financer o la política exterior, a més de beneficiar-se de l'amplitud d'un mercat comú. En aquest context, Catalunya és sens dubte viable econòmicament, tal com demostra el fet que en l'actualitat contribueix a la sostenibilitat de l'estat espanyol molt per sobre del que requereix el finançament dels béns públics compartits i sense que aquest estat serveixi ja per mantenir la dimensió òptima del mercat. No cal oblidar, a més, que ja existeixen estats independents, com Dinamarca (5,4 milions d'habitants, 43.000 km²), Suïssa (7,3 milions, 41.000 km²) o Irlanda (4,2 milions, 70.000 km²), amb unes dimensions comparables o fins i tot més reduïdes que Catalunya (7,5 milions, 32.000 km²), que tenen tanmateix economies pròsperes i perfectament viables. Fins a un cert punt, és veritat que un eventual boicot per part de l'estat espanyol podria dificultar el desenvolupament econòmic de Catalunya. Però aquest és un problema de caràcter polític que abordaré més endavant, en l'àmbit d'una discussió sobre el marc institucional més adient per al futur de la nació catalana. En principi, i encara que sigui a un nivell molt poc formal, podem concloure que la bioregió Catalunya té una dimensió suficient per sostenir-se econòmicament sense gaires dificultats.

L'últim estadi de la nostra deducció és l'avaluació de la sostenibilitat ecològica de Catalunya. En general, es pot dir que una bioregió és ecològicament autosostenible si és capaç de regenerar les seves condicions ecològiques, els cicles d'energia, de materials i d'aigua, així com de preservar la integritat i la resiliència dels seus ecosistemes naturals, sense externalitzar els costos d'aquesta sostenibilitat en altres bioregions (dumping ecològic). No cal dir que la sostenibilitat és un ideal o un repte, més que no pas una realitat assolible en la pràctica per cap unitat geogràfica o política determinada. En la mesura que tots els ecosistemes estan interconnectats, l'únic nivell d'integració que no produeix externalitats negatives és la Terra. Però fins i tot aquí, d'acord amb les lleis de la termodinàmica, l'entropia del sistema tendeix inevitablement a augmentar i el planeta seria també insostenible sense una aportació constant d'energia solar. Tampoc Catalunya no és ara mateix autosostenible ecològicament, ni és previsible que ho arribi a ser mai en termes absoluts. En tant que comunitat política ja existent, però, ha demostrat a bastament que té la capacitat per enfrontar-se de manera prou satisfactòria als reptes de la sostenibilitat, fins i tot per liderar aquest procés en l'àmbit de les bioregions del món. Cal destacar, en aquest sentit, la feina del Consell Assessor per al Desenvolupament Sostenible (CADS) i de totes les persones que treballen des de fa temps a Catalunya, ja sigui a través de les institucions, dels ens locals, de la xarxa associacional o a títol privat, per desenvolupar formes més sostenibles d'habitat. Això no vol dir, és clar, que s'hagin assolit els objectius de sostenibilitat que serien acceptables en una nació-hàbitat. Catalunya té encara molts reptes ambientals, com la gestió eficient de l'aigua, la reducció de la dependència energètica o la correcció dels models urbanístics, entre d'altres. Alguns d'aquests problemes impliquen mesures que difícilment es poden portar a la pràctica en l'actual marc de la nació-cívica, entre altres coses perquè requereixen la participació efectiva dels habitants en les decisions públiques i l'assumpció que la sostenibilitat de l'habitat constitueix el bé comú que fonamenta la legitimitat política de la nació.

En resum, Catalunya ja és una comunitat política amb prou coherència ecològica, coherència biològica i coherència social per constituir-se, almenys en principi, com a nació-hàbitat. Que ho faci o no depèn, en últim terme, de la voluntat dels seus habitants.

4. PRINCIPIS I DIRECCIONS

La proposició “Catalunya és una nació” implica per tant que hi ha alguna cosa com “els catalans” i que aquests catalans poden arribar a cohabitar de manera sostenible en una comunitat política d'habitants lliures. Aquesta comunitat, però, no pot sorgir d'un simple canvi de valors, de les millores educatives o de les reformes parcials de l'actual règim civil i democràtic. La sostenibilitat no és un problema cultural, sinó institucional. Sense una transformació positiva, inclusiva i profunda dels fonaments constitucionals de la nostra nació, continuarem ocupant un territori com a ciutadans, però no hi habitarem pas, menys encara com a habitants lliures.

Les següents tesis tenen com a objectiu presentar algunes propostes concretes que donin cos a aquesta nació-hàbitat catalana que encara ha de néixer. S'hi exposen, en primer lloc, els principis pràctics que haurien de guiar, en la meua opinió, el desenvolupament polític, econòmic i social d'una Catalunya que es constituís com a nació-hàbitat. Només es tracta, com no podia ser d'una altra manera, de propostes obertes a discussió, a crítica i, si s'escau, a la més completa refutació. He intentat, no obstant, mantenir-me fidel als meus arguments anteriors, de manera que aquests principis pràctics constitueixin una derivació, aplicada al cas específic de Catalunya, de la teoria ecopolítica que he exposat a les tesis generals, i en concret dels principis de la justícia de la tesi quarta. Si s'accepten aquells principis teòrics, seria raonable acceptar també aquests principis pràctics. La idea, en definitiva, és presentar una mena de programa transversal, que pugui servir de guia per a l'articulació constitucional i social d'una eventual nació-hàbitat catalana. En aquest sentit, he intentat mantenir-me sempre en un terreny políticament neutre, sense que les meves preferències ideològiques, ja siguin d'esquerres o de dretes, afectessin de cap manera l'articulació d'aquests principis. Ja he dit abans que l'ecologia, en la mesura que recull l'objectiu de la sostenibilitat de l'habitació que tots els habitants comparteixen, és un fonament constitucional, no pas una opció partidista. De la mateixa manera, els principis de llibertat, equitat i cura, en tant que són els pilars de la convivència, no haurien tampoc d'esdevenir l'objecte de la confrontació política. Aquests tres principis emanen, com hem vist, d'un pacte implícit entre tots els habitants que la constitució de la nació-hàbitat hauria d'incorporar i desenvolupar, en la mesura que es pretengui sostenir el bé comú de la cohabitació. Els principis pràctics que exposaré a continuació haurien de servir, justament, per guiar aquest desenvolupament en el cas específic de Catalunya.

A banda d'aquests principis pràctics, cadascuna de les tesis elabora també una sèrie de propostes més concretes, presentades sota el títol de "direccions". Aquestes propostes, en tant que són més especulatives, poden allunyar-se en algun punt de la neutralitat política dels principis pràctics. Com a contrapartida, tenen la virtut de baixar a l'arena política i exposar de manera més tangible els elements constitucionals, la legislació o les mesures de govern que podrien derivar-se de la teoria ecopolítica. Renunciar a alguna d'aquestes propostes no significa, per tant, renunciar al desenvolupament d'una comunitat política sobre els principis de la nació-hàbitat. Per comoditat, però, presento les meves propostes en un llenguatge normatiu, estalviant-me haver de repetir cada vegada que només es tracta de concrecions possibles de la teoria. No cal dir que l'elaboració d'un programa constitucional real hauria d'incloure les aportacions del conjunt de la societat catalana. La meva intenció és només exposar de manera concreta, però no exhaustiva, els principis i les possibilitats del model de la nació-hàbitat, amb la confiança que els habitants de Catalunya sabran, quan arribi el moment, extreure'n el gra i deixar-hi la palla.

Les següents tesis assumeixen que Catalunya és capaç de determinar lliurement la seva constitució. No cal dir que aquesta no és, ni de bon tros, la situació actual. A la darrera de les meves tesis, intentaré justificar per què penso que el millor camí per a Catalunya, en les presents circumstàncies, és l'exercici ple de l'autodeterminació i la constitució d'un estat sobirà. En principi, però, les meves propostes serien també aplicables en el marc d'un estat federat amb Espanya, sempre i quan aquesta confederació comportés el reconeixement del dret a l'autodeterminació i la capacitat constituent dels catalans. Abans de discutir el marc institucional amb més detall, cal assumir com a postulat que Catalunya és una comunitat política capaç de determinar els seus propis principis constitucionals i elaborar la seva legislació, ja sigui en el marc d'un estat confederal o en tant que estat independent. Un altre postulat de les meves tesis és que la nació-hàbitat catalana es constitueix a l'interior d'una Unió Europea amb un cert grau d'unificació política i econòmica (incloent la unió fiscal, la unió monetària i la unió militar). A l'hora de plantejar propostes concretes, el nivell d'integració de Catalunya amb Europa és relativament important, però no tant com l'existència d'algun tipus d'organització supranacional. L'escenari d'una dissolució de la Unió Europea és ara mateix tan impensable que resulta molt més realista assumir que el procés d'integració continuarà endavant, encara que sigui amb els

alts i baixos a què ens té acostumats. I en qualsevol cas, amb Europa o sense Europa, em sembla una evidència, malgrat les advertències i les amenaces d'alguns, que Catalunya és perfectament viable com a nació lliure i independent, per bé que la seva configuració política no seria la mateixa en cadascun d'aquests escenaris.

Cal remarcar, d'altra banda, que el desenvolupament de la teoria de la nació-hàbitat en aquestes tesis nacionals no implica, en cap cas, que totes les nacions-hàbitat hagin d'aplicar el marc teòric de la mateixa manera. Les meves propostes, sobretot a nivell de les direccions, estan pensades per al cas específic de Catalunya. Encara que algunes poguessin ser vàlides en altres situacions, em sembla un principi bàsic de la teoria ecopolítica que cada nació-hàbitat ha de trobar les seves pròpies solucions als seus problemes específics. En aquest sentit, defensar un model únic per a totes les nacions-hàbitat aniria contra el mateix concepte de nació-hàbitat.

També és important assenyalar, abans d'iniciar l'exposició de les tesis, que aquestes propostes estan elaborades a partir de les condicions i de les possibilitats efectives del present. Hauria estat sens dubte possible desenvolupar de manera molt més ambiciosa els principis de la justícia elaborats a les tesis generals. Però la meva intenció aquí no és aixecar un edifici maximalista o utòpic, sinó presentar un programa concret, acceptable per una àmplia majoria d'habitants de Catalunya i traslladable a l'ordenament jurídic d'un eventual, i tal vegada imminent, estat català. Davant d'aquells que pretenen confinar-nos als estrets límits de la seva incapacitat o del seu interès, aquestes tesis aspiren a mostrar que una altra Catalunya, no tan sols és desitjable i necessària, sinó que és també possible.

No cal dir que el meu programa és forçosament parcial i incomplet. En molts àmbits, he estirat més el braç que la màniga i només puc esperar que altres persones, amb més talent i més coneixement directe dels problemes que jo, s'avinguin a esmenar-lo, a completar-lo o a enriquir-lo amb les seves aportacions. Un programa com aquest, d'altra banda, només pot tenir sentit si els habitants de Catalunya volen adoptar-lo com a seu i el porten a la pràctica, amb totes les modificacions i les millores que siguin adients. En aquest sentit, em sembla convenient proposar la que podríem anomenar regla d'or de la pràctica ecopolítica, una mena de precepte general que ens ajudi a determinar si una proposta concreta s'ajusta o no als principis teòrics de la nació-hàbitat. Aquesta regla d'or diu, senzillament, que *una política és bona en la mesura que sosté la cohabitació*.

TESI 2

LA POLÍTICA CATALANA HA DE GUIAR-SE PELS PRINCIPIS DE PARTICIPACIÓ, CONCORDANÇA I REFLEXIÓ

“Els habitants de Catalunya volem, estatuïm aquesta constitució”. Així hauria de començar, tal vegada, la constitució d'una hipotètica nació-hàbitat catalana. La legitimitat política d'aquesta comunitat no rau en un suposat *demos*, el poble o la nació postulats com una unitat substancial, sinó en els habitants, els individus de totes les espècies que cohabitaven a Catalunya. Aquests habitants, d'acord amb un contracte social implícit, estan arranjats en ordres constitucionals (vital, individual, social, polític) i vinculats els uns als altres pels principis de la justícia (llibertat, equitat, cura), amb la finalitat última de sostenir l'habitació comuna.

Més que una democràcia (el govern del poble), l'expressió institucional de la voluntat política dels habitants constitueix pròpiament una filioocràcia, el govern dels amics, en la mesura que tots els habitants, malgrat les diferències i els conflictes que els separen, formen una mateixa comunitat política a partir de l'elecció deliberada de viure junts. Novament, cal entendre aquesta elecció en termes implícits, però no pas per això menys substancials. Malgrat que els habitants no hagin escollit explícitament viure junts, les institucions polítiques que regulen la cohabitació, d'acord amb la constitució de la nació, només són legítimes en la mesura que hagin estat escollides deliberadament pels habitants. Això vol dir, en la pràctica, que la constitució només té validesa política i legal mentre representi la voluntat d'una majoria suficientment àmplia dels habitants de Catalunya. Una filioocràcia, per tant, ha de proveir els mecanismes necessaris per assegurar que els preceptes constitucionals i les institucions polítiques que en deriven siguin, no només acceptables, sinó efectivament acceptats pels habitants. En la mesura que manqui aquest acord tàcit de viure junts, manifestat explícitament en l'aprovació de la constitució i en la

renovació quotidiana del pacte constitucional, la nació-hàbitat només pot ser una ficció jurídica.

És evident, però, que no tots els habitants tenen la capacitat efectiva per participar en la constitució política de la nació. Només els habitants de l'ordre polític poden de fet escollir deliberadament els fonaments i les institucions de la cohabitació. D'acord amb el principi de la discriminació raonable, la nació-hàbitat es constitueix a partir de la voluntat dels habitants de l'ordre polític, sense que això exclogui de la comunitat política la resta d'habitants de Catalunya. En la mesura que els principis i els mecanismes de la filioocràcia, degudament restringits als habitants amb capacitat política, s'aproximen als principis i als mecanismes que regulen generalment els sistemes polítics anomenats democràtics, podem parlar indistintament de filioocràcia o de democràcia, tot i que sovint, per una qüestió purament pràctica, em referiré al sistema polític de la nació-hàbitat catalana en els termes més habituals i reconeguts per tothom, és a dir, com una democràcia.

La definició dels aspectes substancials d'aquesta democràcia o filioocràcia catalana hauria de guiar-se pels principis de (1) participació, (2) concordança i (3) reflexió. A continuació, exposaré cadascun d'aquests principis amb detall i intentaré justificar-los amb els arguments de la teoria ecopolítica. Posteriorment, a les "direccions", proposaré una articulació concreta d'aquests principis en una estructura constitucional que tingui en compte els principis universals de la justícia acordats en la posició original i assumits tàcitament pels habitants de Catalunya, així com, en la mesura que contribueixin a la sostenibilitat, les institucions històriques de l'autogovern de Catalunya i les condicions naturals, socials i polítiques de la Catalunya contemporània. En aquest sentit, les meves propostes, per bé que parcials i incompletes, intenten definir aquells elements constitucionals que millor poden sostenir la cohabitació i que poden generar, al mateix temps, un consens més ampli entre els actuals habitants de Catalunya. Cal remarcar que cap d'aquestes propostes és utòpica, sinó que totes són perfectament realitzables, sempre que hi hagi la voluntat política i social necessària per portar-les a la pràctica. Els debats actuals sobre els mecanismes de la democràcia participativa i deliberativa (veure Cain, Dalton i Scarrow) mostren que hi ha molt de marge per millorar la qualitat i l'estabilitat dels sistemes democràtics. En el cas de Catalunya, a més, l'eventual adopció d'una nova constitució obre la possibilitat d'incorporar-hi institucions capdavanteres i que comptin amb un ampli consens de la població, com les que estic

proposant aquí a partir dels fonaments de la teoria ecopolítica. L'elaboració d'aquests o d'altres elements constitucionals correspon, en qualsevol cas, a la societat filial catalana, degudament organitzada en una assemblea constituent, la qual hauria de sotmetre el text constitucional a la votació dels habitants de Catalunya. Les meves propostes només aspiren a desbrossar possibles camins, no pas a traçar tota la ruta.

PRINCIPIS

1. Participació

La qüestió de la participació dels ciutadans (o dels habitants, en termes ecopolítics) en el govern de la comunitat política ha estat al centre del debat des que hi ha una reflexió més o menys explícita sobre les possibilitats i els límits de l'acció col·lectiva. Com hem vist a les tesis generals, Aristòtil definia el *polites* com aquella persona (l'home amb propietats, en realitat) que tenia “la capacitat per governar i ser governat” (*to dinasthai arkhein kai arkhesthai*, 1277a). En aquest context “clàssic”, la democràcia podia distingir-se d'altres formes d'organització política, com l'oligarquia o la monarquia, pel fet que les institucions democràtiques permetien que tots els *polites* (el *demos*) exercissin efectivament la seva capacitat de govern (*kratos*). La participació podria definir-se com l'exercici o l'actualització d'una capacitat (*dinamis*) que constitueix l'atribut essencial del *polites*. Una comunitat de persones lliures és, en aquest sentit, la comunitat política que permet la participació efectiva dels seus membres en la formació i l'aplicació de les decisions col·lectives.

Al llarg de la història de la democràcia i dels seus succedanis, aquest ideal de la participació efectiva ha estat sovint l'objecte de severes limitacions, fins al punt que Aristòtil s'hauria portat les mans al cap en veure quina mena d'organitzacions polítiques, sobretot a l'Edat Moderna, eren batejades com a democràcies. Aquest procés de transformació de la democràcia en un mètode fortament regulat de contenció del *demos*, més que no pas d'expressió de la seva voluntat, assoleix el seu punt àlgid després de la Segona Guerra Mundial, amb la consolidació de la teoria elitista, segons la qual, com deia Schumpeter, la democràcia és “un arranjamnt institucional per arribar a decisions polítiques on alguns individus [els polítics] assoleixen el poder de decidir

mitjançant una competició pels vots del poble” (269). La participació en aquest sistema, que encara és el nostre, consisteix en votar cada cert temps a uns candidats i esperar que s'avinguin a fer servir el seu poder pel bé comú. En aquest sentit, més que d'una “democràcia representativa”, caldria parlar més aviat d'una oligarquia electiva.

No puc entrar aquí en una discussió a fons sobre les justificacions teòriques i empíriques, o suposadament empíriques, que sostenen aquest edifici institucional. És important remarcar, però, que avui dia no hi ha cap teòric que sigui capaç de defensar amb arguments mínimament coherents la necessitat de mantenir un sistema d'organització política que redueixi d'una manera tan dràstica la participació dels ciutadans en la formació de les decisions públiques. Fins i tot els defensors de les tesis pluralistes, com Robert Dahl, han acabat denunciant que l'existència de “desigualtats significatives entre els ciutadans en les seves capacitats i oportunitats per participar com a iguals polítics en el govern de l'estat” constitueix un greu problema de les democràcies contemporànies (55). En aquest sentit, ja fa temps que Carole Pateman i altres teòrics apunten la necessitat de desenvolupar les institucions polítiques imprescindibles perquè els ciutadans puguin exercir efectivament el seu potencial democràtic. Si aquestes reformes no s'han portat encara a la pràctica en la majoria de països és en part perquè hi ha molts interessos creats al voltant de l'actual sistema de representació, com els mateixos partits polítics, que constitueixen un autèntic bastió contra el canvi. El problema és, però, bastant més profund que això. Ja abans de la formació de l'actual sistema de partits, els poders constituents, com els federalistes nord-americans, van encarregar-se de dissenyar un règim polític que limitava al mínim necessari la participació dels ciutadans, en la mesura que calia legitimar el nou ordre polític sense que el vot majoritari pogués posar en risc l'estructura de la propietat o la capacitat dels individus per perseguir els seus fins econòmics. Al mateix temps, com va argumentar James Madison, aquesta nova “democràcia” (o més aviat, república) havia de ser capaç de funcionar efectivament en el context d'un estat amb dimensions imperials. Malgrat les dinàmiques fortament participatives de base, el sistema polític nord-americà es va concebre des de l'inici en funció de les necessites geopolítiques i econòmiques de l'estat-nació, i en particular de la doctrina del “gran estat”. En aquest context, la participació efectiva dels ciutadans no era només contraproduent, sinó també impracticable.

Des d'aleshores, s'han donat molts altres arguments, com la incapacitat o el desinterès dels ciutadans per les qüestions polítiques, que acostumen a fonamentar-se en fal·làcies lògiques i tenen molt poc suport empíric real, però que serveixen nogensmenys per continuar justificant l'oligarquia electiva, o la democràcia representativa, com "el millor dels sistemes possibles".

En el context d'una filiorcàcia, però, molts d'aquests arguments, fins i tot els més legítims, perden bona part de la seva justificació. L'argument de la dimensió excessiva dels estats moderns, per exemple, deixa de ser vàlid en una nació-hàbitat com la catalana, formada per uns set milions d'habitants de l'ordre polític. Fins i tot aquí, és clar, no seria possible desenvolupar una democràcia "cara a cara", com la que podia existir a l'Atenes del segle V, però ningú no està defensant que la participació efectiva en la comunitat política hagi de replicar els mecanismes de les comunitats de propietaris. Les noves tecnologies, d'altra banda, obren enormes possibilitats per al desenvolupament de formes de participació que siguin inclusives i al mateix temps operatives. Això no vol dir, però, limitar-se a obrir canals de comunicació electrònica entre el govern i "el poble" o permetre que els ciutadans deliberin a través de fòrums sense cap capacitat efectiva d'influir en les decisions polítiques, sinó establir sistemes eficaços i segurs de vot electrònic com els que ja han implementat els cantons suïssos de Ginebra, Zuric o Neuchâtel. En aquest sentit, les tecnologies actuals permetrien que els habitants d'una nació-hàbitat com Catalunya poguessin proposar i votar directament, de manera no presencial, les seves lleis, sense haver de delegar el seu vot a cap representant polític. Existeixen arguments prou sòlids, com apuntaré més endavant, que desaconsellarien reemplaçar completament la representació per un sistema de democràcia directa com aquest. Però també hi ha fórmules intermèdies que poden articular les dues formes d'organització política, la representació i la participació, d'una manera molt més eficient que el vigent sistema de partits. La defensa del model actual en base a una suposada impossibilitat tècnica de portar a la pràctica les alternatives és, en definitiva, una fal·làcia. En el marc d'una nació-hàbitat i gràcies a les noves tecnologies que permeten la interacció en xarxa, és tècnicament possible implantar sistemes d'organització política que siguin molt més participatius que els actuals. En termes pràctics, totes les possibilitats estan obertes. Que una cosa sigui possible, però, no vol dir que sigui justa o desitjable. Ens hem de demanar per tant si la participació activa dels habitants en la formació de les decisions

públiques és, d'acord amb els fonaments teòrics de la nació-hàbitat, un principi legítim d'organització de la comunitat política.

En el marc d'una teoria cívica de la justícia, la legitimitat de la participació política acostuma a articular-se a partir del principi de la llibertat. El "principi de participació", com diu Rawls, "exigeix que tots els ciutadans tinguin el mateix dret a participar i a determinar el resultat del procés constitucional que estableix les lleis que han d'acatar" (194). En la mesura que les lleis del territori han de regular l'exercici de la llibertat efectiva per a tots els individus, seria injust impedir que els individus prenguessin part en la determinació d'aquestes lleis o impedir que ho fessin en condicions d'igualtat. Aquesta lògica condiona l'articulació substantiva de la participació política, que queda bàsicament circumscrita a l'àmbit de les llibertats negatives, com la llibertat d'expressió o la llibertat d'associació, però deixa en la indeterminació les llibertats positives, com la llibertat per accedir a càrrecs públics o la llibertat per influir en la formació de les lleis. Això no vol dir que els teòrics liberals, com Rawls, no defensin també aquestes llibertats positives, però sovint ho fan a partir d'arguments perfeccionistes o pragmàtics, no pas com una obligació derivada dels principis públics de la justícia. Des d'aquest punt de vista, la participació constituïria un element essencial de la democràcia, però només en la mesura que permet als ciutadans (1) educar-se en els valors cívics, (2) sentir-se vinculats a la comunitat política i (3) donar per legítimes les decisions públiques. Per aquests motius, com va argumentar John Stuart Mill, "la participació hauria de ser a tot arreu tan gran com permeti el grau general de millora de la comunitat" (151). En la pràctica, però, els arguments perfeccionistes tenen una efectivitat limitada a l'hora d'articular la participació dels ciutadans en els règims cívico-liberals. Mentre es garanteixi la virtut cívica, la cohesió social i la legitimitat política, no hi ha cap raó de pes per ampliar l'àmbit de la participació ciutadana més enllà dels mecanismes més bàsics, com el sufragi periòdic o la possibilitat teòrica d'accedir als càrrecs públics.

Els principis ecoliberals de la justícia ens permeten, en canvi, justificar la necessitat d'una participació més activa dels membres de la comunitat en la formació i en l'aplicació de les lleis que regulen aquesta comunitat, donant un valor efectiu a les recomanacions de Mill. Com hem vist abans, el principi de la cura diu que "les desigualtats en l'accés a les oportunitats vitals entre els habitants s'han d'arranjar de tal manera que beneficiïn la comunitat

en el seu conjunt". En el cas dels habitants de l'ordre polític, com els humans, una de les oportunitats vitals és justament la participació en la vida política de la comunitat, en tant que és un element essencial de la cultura. La pregunta que ens hem de fer és si la desigualtat en l'accés a la política beneficia la comunitat en el seu conjunt. Si això fos cert, com Plató i molts altres teòrics han defensat, seria just que hi hagués alguns individus amb més drets de participació, formals o reals, que els altres. Si la comunitat no es beneficia d'aquesta desigualtat, però, caldrà concloure, d'acord amb els principis de la justícia, que la participació ha de ser igualitària, o almenys tan igualitària com sigui necessari fins que la comunitat es beneficiï de mantenir un cert grau de desigualtat. Aquesta valoració ja no depèn per tant d'arguments pragmàtics més o menys prescindibles, sinó dels principis constitucionals de la comunitat política. La participació política no és simplement una qüestió de conveniència, sinó de justícia.

A fi de concretar una mica més aquesta idea, podem començar per analitzar el cas extrem. En una democràcia clàssica, on totes les persones són governades i alhora governen, per exemple a través de mecanismes com l'elecció a sort dels càrrecs públics, els habitants estarien en una situació d'igualtat respecte a l'oportunitat vital de la política. Ara bé, si reduïssim aquest nivell de participació, per exemple fent que alguns càrrecs públics, com els caps militars, fossin escollits en funció de la capacitat i no simplement a l'atzar, és evident que la comunitat en el seu conjunt es beneficiaria. D'acord amb el principi de la cura, seria just per tant que reduïssim la igualtat en aquest sentit. Seguint aquesta mateixa lògica, arribaríem a algun punt, encara per determinar, on la desigualtat en la participació seria òptima des del punt de vista de la justícia. A partir d'aquí, ens hauríem de demanar si l'actual sistema d'oligarquia electiva (o democràcia representativa) s'acosta o s'allunya d'aquest nivell òptim de participació.

D'acord amb la regla d'or de la pràctica ecopolítica, la participació dels habitants en les decisions polítiques ha de ser tan gran com permeti la sostenibilitat de la cohabitació. Si podem ampliar la participació més enllà del sistema representatiu actual sense perjudicar la cohabitació, no hi hauria per tant cap justificació per no fer-ho. Més encara: hauríem d'ampliar aquesta participació fins al punt que un increment addicional pugui perjudicar la sostenibilitat de la cohabitació. Aquest punt òptim no es pot fixar a priori, però és evident que la democràcia representativa de la nació-cívica catalana s'hi troba ara mateix a molta distància. En la mesura

que els habitants de Catalunya tenen la capacitat i la voluntat de participar activament en el govern de la nació, no es pot justificar un sistema que limiti l'accés a la política a unes elits seleccionades a través de mecanismes tancats i generalment poc democràtics. L'escassa afiliació als partits polítics en el cas de Catalunya, al voltant del 2% de la població (comparat amb el 9% de Dinamarca, segons dades de l'Enquesta Social Europea de 2008), és un indicatiu prou evident de la disfuncionalitat i manca de representativitat d'aquestes organitzacions. Més endavant, quan discuteixi la qüestió de la representació, tornaré sobre la capacitat dels habitants i dels polítics. Abans, però, cal dir alguna cosa sobre l'argument que més habitualment fan servir els polítics, no només els catalans, per intentar justificar l'actual sistema de representació. D'acord amb la seva percepció de la realitat, sovint presentada com la realitat *per se*, els ciutadans no tenen, en el fons, gaire interès per la política. Alguns politòlegs, fent malabarismes amb les enquestes, són capaços de donar arguments "empírics" per recolzar aquesta fal·làcia de la teoria elitista, tot ignorant que la capacitat (*dinamis*) només pot actualitzar-se en unes condicions institucionals propícies. En absència d'aquestes condicions, qualsevol judici sobre la voluntat o la predisposició dels individus és una pura elucubració que només es fonamenta en la creativitat del politòleg o del polític de torn. I en qualsevol cas, una vegada els habitants tinguin la capacitat efectiva, no simplement teòrica, d'accedir en condicions equitatives a la política, caldrà que conservin la llibertat d'exercir-la o de no exercir-la. Aquesta és una decisió que ha de recaure sempre en l'habitant individual i no pot ser mai prejudgada pels poders públics, menys encara per les seves corporacions polítiques. Només en un context institucional que garanteixi l'accés equitatiu dels habitants a l'oportunitat vital de la política, tant si decideixen aprofitar-la com si no, es pot parlar pròpiament de llibertat política i per tant de filiocràcia.

Ja hem vist, però, que aquesta igualtat en la participació no hauria de ser tampoc absoluta. Hi ha certes desigualtats que poden beneficiar tota la comunitat i haurien per tant de limitar el grau de participació dels habitants. En virtut de la prioritat del principi de la llibertat, d'altra banda, és necessari establir alguns contrapesos addicionals, que preservin els drets dels individus i de les minories davant dels possibles abusos de la majoria, a més de preservar els fonaments constitucionals de la cohabitació i els mateixos principis de la justícia (llibertat, equitat i cura). Com veurem més endavant, la protecció de la filiocràcia respecte a possibles derives

demagògiques o populistes ens obliga a establir (1) mecanismes de representació i d'equilibri de poders (principi de concordança) i (2) mecanismes de deliberació i d'equilibri d'opinions (principi de reflexió). Més que límits a la participació, però, cal veure aquests mecanismes com una manera d'enriquir-la i de millorar-la qualitativament, amb la finalitat última d'assegurar la sostenibilitat de la comunitat política.

El nivell òptim de participació en la nació-hàbitat serà doncs aquell que garanteixi el màxim d'igualtat en l'accés a l'oportunitat vital de la política, tot preservant la sostenibilitat de la cohabitació. La constitució de la nació-hàbitat catalana hauria de preveure per tant mecanismes institucionals, com el "poder arbitral" que proposo més endavant o algun tipus de referèndum legislatiu com el suís o el danès, que permetin vehicular la participació dels habitants de manera suficient, equilibrada i efectiva. No és imprescindible, és clar, que totes les nacions-hàbitat optin per introduir mecanismes de participació directa dels habitants en les decisions polítiques. Però si no ho fan i decideixen conservar un sistema basat exclusivament en la representació parlamentària haurien d'assolir, si volen tenir un mínim de legitimitat democràtica, els nivells de participació electoral de les petites nacions que més s'aproximen al model ecopolític, com Dinamarca (85%), Islàndia (85%), Suècia (80%), Països Baixos (75%) o Noruega (75%). Recordem que Catalunya, en el marc de l'actual règim d'oligarquia electiva, té una participació electoral efectiva, descomptant els vots nuls i en blanc, que amb prou feines supera el 55%.

Sigui quin sigui el règim institucional de participació que estableixi l'eventual nació-hàbitat catalana, una qüestió que encara no hem establert de manera prou justificada és el principi majoritari, és a dir, la regulació de la participació política dels habitants (o dels seus representants) en base a decisions preses per una majoria de vots. La decisió per majoria no significa, és clar, que la decisió de la majoria de votants sigui automàticament la representació de la voluntat de tots els habitants, sinó que la decisió és el resultat de la participació lliure, equitativa i deliberada de tots els habitants en el procediment democràtic. La legitimitat de la decisió democràtica, o filioocràtica, radica doncs en l'acceptació per part de tots els habitants d'unes regles de joc justes, transparents i estables. Si les regles no respecten els principis de la justícia, o no són prou conegudes i compreses per tothom, o si es canvien a meitat del procés, els habitants poden rebutjar legítimament el

resultat de la votació. Una vegada tots han acceptat les regles, però, el resultat de la majoria, encara que no sigui el resultat de tots, pot ser i ha de ser acceptat per tots. És per això que el règim polític, les institucions concretes que han de regular l'expressió del vot, són tan importants per a la sostenibilitat de la comunitat política. Si aquestes institucions no són percebudes com legítimes, la democràcia serà fràgil i qüestionable, com succeeix en l'actualitat amb les institucions estatals i autonòmiques que regulen la democràcia cívica catalana. La nació-hàbitat, pel contrari, ha de constituir-se de bon començament amb unes institucions que siguin acceptades per l'àmplia majoria d'habitants de Catalunya, a fi de garantir la legitimitat del resultat democràtic, qualsevol que sigui aquest resultat.

Cal assenyalar, finalment, que el règim de participació només pot incloure els habitants de l'ordre polític, i en particular els adults amb capacitat política efectiva. Bona part dels habitants de Catalunya (nens, alguns discapacitats, animals, plantes, altres organismes) queden fora d'aquest règim de participació. A fi d'assegurar que els seus legítims interessos siguin tinguts en compte en la formació i en l'aplicació de les lleis, és essencial que la nació-hàbitat estableixi els mecanismes institucionals més adients, com per exemple sistemes de representació indirecta, tribunals de garanties o consells assessors amb capacitat normativa. La meua proposta articula la protecció dels interessos dels diferents ordres a través d'un tribunal de garanties constitucionals, però hi ha altres solucions possibles que caldria explorar amb més detall. Sigui quina sigui la solució que s'adopti, la nació-hàbitat no pot excloure dels processos de decisió als habitants més vulnerables de la comunitat sense perdre automàticament la seva legitimitat i la seva raó d'ésser.

2. Concordança

El problema fonamental de la democràcia, com han reconegut, d'una manera o d'una altra, bona part dels seus comentaristes, és la tendència inherent de tots els grups humans a organitzar-se en faccions. Una oligarquia o una monarquia no s'ha d'enfrontar al problema de les faccions perquè el principi mateix del govern és la facció. En la mesura que la legitimitat de l'organització política de la comunitat radiqui de manera més o menys substancial en la totalitat dels membres d'aquesta comunitat el problema de les

faccions constitueix un repte tan formidable que molts, com els partidaris de l'anomenada teoria elitista, han renunciat pràcticament a resoldre'l i han optat, en canvi, per una definició tan minimalista de la democràcia que resulta difícil acceptar-la com a tal. D'acord amb aquesta formulació, encara prevalent avui dia, la democràcia ja no seria "el govern del poble", sinó el "govern dels polítics en nom (i se suposa que també en benefici) del poble". Tal com succeeix en l'oligarquia o en la monarquia, però, aquesta "solució" només ho és en aparença, en la mesura que "els polítics" tendeixen a constituir també una facció i la "democràcia representativa" esdevé fàcilment, com he dit abans, una "oligarquia electiva". Les teories elitistes de la democràcia no s'han d'enfrontar al problema de les faccions perquè el principi mateix del govern és, de facto, la facció. Que aquesta facció sigui electiva és sens dubte una gran millora respecte a la monarquia absoluta o al feudalisme; i en la mesura que hi hagi una competència real entre les faccions que pugnen pel poder, el resultat pot ser fins i tot satisfactori des del punt de vista de les preferències genèriques dels votants, tal com no deixen de recordar-nos els teòrics elitistes. Que un sistema sigui satisfactori, però, no vol dir que sigui just o que aquesta satisfacció no es pugui millorar considerablement amb un altre sistema. Un monarca absolut pot també, si està amatent a les necessitats dels seus súbdits, constituir un govern prou satisfactori des del punt de vista de les preferències genèriques dels súbdits, tal com no deixaven de recordar en el seu moment els teòrics absolutistes. Els liberals, però, van replicar amb raó que els sistemes polítics no són legítims en virtut de la seva capacitat per satisfer les necessitats de les persones sinó en la mesura que les persones els considerin legítims. I afegien, també encertadament, que el fet que una monarquia absoluta fos millor que una tirania no significava que la monarquia absoluta no es pogués millorar amb altres sistemes de govern. *Mutatis mutandis*, aquestes respostes poden adreçar-se també als teòrics elitistes, que encara defensen l'oligarquia electiva (o la democràcia representativa) perquè (1) satisfà acceptablement bé les preferències genèriques dels ciutadans i (2) no hi ha cap alternativa realment viable. Davant d'això, la teoria ecopolítica, en consonància amb bona part del moviment dels indignats, defensa la idea que (1) les preferències dels habitants poden satisfer-se molt millor amb altres sistemes i (2) aquestes alternatives són perfectament viables. Si la història de l'absolutisme serveix per alguna cosa, potser els defensors de l' statu quo no ens haurien de bandejar amb tanta suficiència.

Perquè l'alternativa sigui viable, però, ha d'afrontar amb claredat i sense por el problema de les faccions, i ha de fer-ho, si vol ser fidel als seus principis, sense crear una altra facció oligàrquica que substitueixi les actuals. No hi ha solucions màgiques per a aquest problema, però un bon principi són els mecanismes d'equilibri de poders desenvolupats als inicis de la democràcia liberal, en particular als Estats Units. En general, aquests mecanismes han quedat avui dia fossilitzats i acostumen a tenir una eficàcia molt modesta, fins i tot si els jutgem només pels objectius inicials dels seus impulsors. En el marc d'una democràcia parlamentària com la catalana, per exemple, la divisió estructural dels poders esdevé poca cosa més que una ficció jurídica, en la mesura que tots els poders (executiu, legislatiu i judicial) estan bàsicament supeditades als dos partits majoritaris que s'alternen al capdavant del govern. Malgrat que només tinguí una funció retòrica en la pràctica del sistema actual de partits, la idea de dissenyar contrapesos constitucionals (*checks and balances*) per limitar els diferents poders de l'estat continua sent perfectament vàlida. En aquest sentit, la tradició pactista del constitucionalisme català, ja fos per necessitat o per previsió, es va avançar en molts aspectes a la preocupació moderna per l'equilibri de poders i constitueix un fonament prou sòlid per al principi de concordança (o observança) que hauria de guiar la constitució de la nació-hàbitat catalana. La concordança no és, cal remarcar-ho, el mateix que la concòrdia. La concordança és una dinàmica, una tensió constant, però mai acomplerta, que cerca l'equilibri de tot el sistema polític, malgrat les diferents forces que tendeixen a trasbalsar-lo i a discordar-lo. La concordança implica una certa disposició a l'acord, a l'enteniment mutu, però també l'existència de mecanismes institucionals sòlids que previnguin la solidificació de desequilibris estructurals capaços de menyscabar la sostenibilitat de la cohabitació. Aquí parlaré sobretot d'aquests mecanismes, però no cal oblidar que les institucions són com els coralls; sense una societat dinàmica i plural que els habiti, esdevenen poca cosa més que esquelets calcaris abandonats com monuments al fons del mar. Més endavant, quan discuteixi el principi de la reflexió, tornaré sobre la importància de la societat filial. Abans, però, cal justificar i elaborar els elements institucionals de la concordança.

En un dels documents fundacionals de la democràcia moderna, l'article número 10 del *Federalist*, James Madison va apuntar que la jove república nord-americana havia d'articular-se de manera que pogués prevenir la formació de dos tipus de faccions:

(1) minoritàries i (2) majoritàries. En la mesura que Madison pretenia sobretot garantir els drets de la minoria de propietaris davant del risc que representava la majoria dels que no ho eren i alhora crear un gran estat capaç d'esdevenir un imperi comercial, les solucions que proposa són clarament deficientes des d'un punt de vista democràtic. "Si una facció és més petita que la majoria", diu, "el principi republicà hi aporta la solució, en permetre que la majoria desbarati les seves visions sinistres mitjançant el vot regular" (51). D'acord amb aquesta lògica, l'elecció regular dels representants polítics hauria de mantenir a ratlla la influència de les faccions minoritàries. Madison ja no diu gairebé res més sobre la qüestió, però és evident que aquest "principi republicà" és totalment insuficient per protegir la majoria de les minories més influents, ja siguin grups de pressió o les mateixes estructures oligàrquiques dels partits polítics. Com era d'esperar, Madison és molt més explícit a l'hora d'establir els mecanismes que han de protegir les minories de la majoria. El sistema de representació, per una banda, i una comunitat política de grans dimensions haurien de servir, segons assegura, per contenir el perill de l'eventual formació d'una facció majoritària. No cal dir que els teòrics republicans o elitistes acostumen a exagerar aquest perill, al mateix temps que menystenen o obvien l'altre perill, el de les faccions minoritàries, que acostuma a ser bastant més comú. Una democràcia ben organitzada, però, ha de prendre seriosament aquest risc de deriva populista o demagògica, en tant que una eventual tirania de la majoria pot fàcilment vulnerar drets i llibertats individuals, ignorar les legítimes demandes de les minories o modificar en benefici propi les institucions polítiques que garanteixen la cohabitació. En aquest sentit, l'argument de Madison en favor d'un sistema representatiu és certament vàlid, tot i que cal establir també els límits d'aquesta representació, a fi d'evitar la formació de faccions minoritàries que puguin controlar l'estat al marge de la voluntat majoritària. Els teòrics liberals obliden massa sovint que tan important és protegir les minories de la majoria com la majoria de les minories. Pel que fa al segon mecanisme de control, però, l'argumentació de Madison està tan esbiaixada per les ambicions imperials, un dels grans motius subjacents en el debat amb els anti-federalistes, que resulta del tot insostenible. L'ampliació de la dimensió de la comunitat política no és en realitat cap garantia que aquesta comunitat sigui oberta i plural, sinó més aviat al contrari. No hi ha dubte que el risc de formació de majories opressives, o l'abast dels seus efectes una

vegada aquestes s'han format, queda limitat en la mesura que la societat sigui més plural. Però aquest pluralisme no depèn de la dimensió de la comunitat, sinó del seu dinamisme intern. Una societat filial activa, com podria arribar a ser fàcilment la catalana, amb una pluralitat d'associacions que vehiculin les diferents opinions, sensibilitats i interessos dels habitants, és un element essencial de la concordança, ja que limita substancialment el risc o els efectes negatius de les faccions majoritàries. Aquesta és, justament, la fortalesa dels règims de democràcia consensual que tenen les petites nacions amb les institucions més eficients i plurals de representació política, com Dinamarca, Suècia o els Països Baixos. Els grans estats, en canvi, tendeixen naturalment a preferir règims de representació amb majories fortes (el model de Westminster, com l'anomena Arend Lijphart) que permetin neutralitzar les divergències respecte a qüestions fonamentals, com la mateixa existència de l'estat, a l'hora que afavoreixen l'homogeneïtzació de la societat i el projecte de construcció nacional. En aquest context, lluny de ser valorada, la diversitat interna acostuma a ser percebuda per les elits, fins i tot quan han estat escollides per vies democràtiques, com un obstacle per a la unitat i la potència de l'estat. La seva reducció o neutralització esdevé, així, una qüestió d'interès general. Les democràcies dels grans estats, en conseqüència, poden sucumbir amb més facilitat a la demagògia i al populisme o derivar cap a una tirania de la majoria, tal com demostren els casos de l'Alemanya o la Itàlia dels anys trenta, que no eren precisament petites comunitats parroquials.

En una filioocràcia com la catalana, el risc que el govern caigués en mans d'una facció minoritària (oligarquia) o d'una facció majoritària (demarquia) quedaria en principi limitat per la dimensió reduïda de la nació-hàbitat i pel dinamisme intern de la societat filial. Això no vol dir, però, que aquests riscos siguin negligibles. És important comprendre que aquestes dues derives extreuen la seva força d'una tensió inherent al sistema polític. Com hem vist, la dimensió filial de la nació-hàbitat permet augmentar significativament la participació activa dels habitants en la formació de les decisions públiques. Aquesta participació contribueix a la concordança, en la mesura que permet controlar les tendències oligàrquiques. Al mateix temps, però, la participació enforteix necessàriament les tendències demàrquiques de la comunitat política, ja que amplifica el valor del principi majoritari. Més enllà del reequilibri que pugui aportar la pluralitat social, la concordança exigeix que hi hagi també contrapesos constitucionals que limitin

d'alguna manera el poder de la majoria. L'objectiu d'aquests mecanismes, però, no pot ser mai la protecció de minories oligàrquiques, sinó que han de fonamentar-se en la protecció dels principis de la justícia (llibertat, equitat, cura) i de les institucions que permeten sostenir efectivament la cohabitació. En definitiva, els mecanismes de la concordança no poden justificar-se en una desconfiança del sistema democràtic, sinó en la salvaguarda dels seus processos essencials respecte als abusos i les derives que puguin donar-se en la pràctica, ja sigui perquè una minoria intenta explotar-la en benefici propi o perquè una majoria intenta abusar del poder que li confereix la seva superioritat numèrica.

La filioocràcia, com el vaixell d'Ulisses, ha de navegar sempre entre l'oligarquia i la demarquia, sense oblidar però que l'una i l'altra no es donen amb la mateixa freqüència ni tenen les mateixes conseqüències. En aquest sentit, cal tenir en compte que la desconfiança liberal respecte al principi majoritari respon més sovint a interessos particulars que no pas al risc real de deriva demagògica o populista. No cal dir que la decisió de la majoria no és sempre la millor decisió. Les majories, com les minories, s'equivoquen, fins i tot s'equivoquen força sovint. I en alguns casos extrems les majories poden arribar a ser tan tiràniques com les minories. No es pot partir de la base d'un fetixisme de la majoria, com va advertir Hayek, sinó que cal justificar adequadament el just valor dels principis democràtics i establir els mecanismes institucionals que siguin necessaris per evitar que la majoria pugui imposar la seva llei per damunt del bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. Però això no vol dir renunciar al principi majoritari, ni al marc més ampli de participació política dels habitants que sigui compatible amb aquesta sostenibilitat. Com hem vist abans, la decisió per majoria no es justifica per les seves virtuts heurístiques, sinó perquè és la forma més legítima d'organitzar les decisions col·lectives i per tant la més sostenible en el context d'una comunitat política fonamentada en els principis de la justícia. Certament, la majoria pot equivocar-se, però ni més ni menys que les minories. I en qualsevol cas, les equivocacions de la majoria tenen la virtut de ser les equivocacions de la comunitat política en el seu conjunt, en la mesura que resulten de procediments de decisió acceptats per tots els habitants. En el context d'una filioocràcia, cal reivindicar el dret a l'error, sense el qual no hi hauria tampoc la possibilitat de l'encert.

En contra d'aquest principi majoritari, i en general de la democràcia, les teories elitistes o aristocràtiques acostumen a

defensar, almenys des de Plató, la idea que la majoria no està prou capacitada per prendre les decisions col·lectives i que és necessari, pel bé de la comunitat, que una minoria qualificada “porti el timó” de la nació. Molt sovint, però, s'acostuma a barrejar en un mateix argument tres qüestions que cal mantenir clarament separades: (1) la capacitat dels administradors públics, (2) la capacitat dels representants polítics, i (3) la capacitat de les organitzacions polítiques.

En una societat com l'actual, amb un grau considerable de complexitat, resulta evident que els administradors públics han d'estar prou capacitats i que no es pot pretendre que els habitants governin la nació a aquest nivell d'implicació. La necessitat de comptar amb una burocràcia professionalitzada és, com ja va apuntar Max Weber, una característica de tots els sistemes polítics moderns, siguin oligàrquics, democràtics o filioràtics. En la mesura que el sector públic té conseqüències sobre el sistema econòmic i social de la nació-hàbitat, tractaré sobre aquesta qüestió a la tesi quarta, on argumentaré la conveniència de reduir tant com sigui possible les dimensions de l'aparell burocràtic de l'estat. Aquí només cal mencionar el fet evident que la filioràcia no pretén de cap manera que l'administració pública passi a dependre directament dels habitants, sinó que hauria d'estar en mans de gestors amb el màxim grau assolible d'eficiència i professionalitat, sense que el seu nomenament depengui en cap cas dels actors polítics.

En un segon nivell d'anàlisi, l'argument elitista o platònic defensaria la idea que els representants polítics, ja sigui dins l'executiu o dins el legislatiu, han de ser les persones més qualificades per exercir aquests càrrecs, fins i tot autèntics professionals de la política. La teoria de la nació-hàbitat no s'oposa, en línies generals, a aquest raonament. Com ja he comentat abans, el principi de la cura ens permet fonamentar la necessitat d'un accés desigual a l'oportunitat vital de la política, en la mesura que la comunitat es beneficia del fet que els càrrecs polítics estiguin ocupats pels habitants més qualificats i no pas per qualsevol habitant escollit a sort o a dit. És important remarcar en aquest sentit que la comunitat no es beneficia del fet que els polítics siguin professionals *per se*, sinó només en la mesura que aquesta professionalització garanteixi en principi que els càrrecs polítics estaran ocupats pels habitants més qualificats, entre tots els habitants, per a aquell càrrec. Si la professionalització de la política implica, per la raó que sigui, que les persones més qualificades per

als càrrecs polítics no hi poden accedir, mentre que els polítics “professionals” es reparteixen els càrrecs en funció de criteris meritocràtics restringits al seu grup o en funció d'altres criteris (nepotisme, amiguisme, etc.), aleshores no hi ha cap justificació possible per mantenir aquest sistema de selecció dels polítics. En una situació com aquesta, on hi ha un grup de polítics professionals que ocupen tots els càrrecs públics d'acord amb criteris corporativistes que limiten injustificadament l'accés a la política a la resta d'habitants, estariem parlant pròpiament d'una “casta política” o d'una “facció política”. No cal dir que el sistema actual de Catalunya, com el d'altres nacions-cíviques amb règims d'oligarquia electiva, s'aproxima molt a aquesta situació.

En aquest cas, el problema ja no és tant la capacitat individual dels polítics professionals, sinó el sistema institucional de selecció, circulació i distribució de la funció política, que a casa nostra, com en altres llocs, recau bàsicament en unes organitzacions de caràcter inherentment oligopolístic: els partits polítics. Des d'un punt de vista formal, és clar, qualsevol ciutadà pot arribar avui dia a ser un polític. La realitat, però, és que un ciutadà només pot arribar a exercir efectivament de polític en la mesura que formi part d'un partit polític i se sotmeti per tant als mecanismes interns d'accés, promoció i control que regulen aquestes organitzacions. Tenint en compte que existeixen importants barreres d'entrada per als nous partits i que la competència entre els partits existents està estrictament regulada en funció de les lleis promogudes i aprovades pels mateixos partits majoritaris, és evident que aquests partits formen una clàssica estructura oligopolística, també coneguda com a càrtel. La persona que vulgui accedir efectivament a la política no té més remei que militar en un d'aquests partits majoritaris, sense que les alternatives, com la militància en partits minoritaris o la creació de nous partits, siguin en general opcions factibles. I encara que ho fossin, la realitat és que qualsevol nou partit que aconsegueix guanyar representativitat en aquest context institucional no triga a desenvolupar les mateixes estructures jeràrquiques que la resta de partits, d'acord amb “la llei de ferro de l'oligarquia”, formulada ja fa uns quants anys per Robert Michels i que ningú encara no ha refutat: “D'acord amb una llei social universalment aplicable, cada òrgan de la col·lectivitat, sorgit de la necessitat de la divisió del treball, crea per a si mateix, tan aviat com es consolida, els seus interessos propis. L'existència d'aquests interessos especials implica necessàriament un conflicte amb els interessos de la col·lectivitat” (353). Els partits esdevenen així, sense

una regulació constitucional efectiva, autèntiques tiranies en mans d'unes minories que tendeixen naturalment a utilitzar el poder polític en benefici propi o de la corporació. Parlar de "capacitat" dels polítics en aquest context oligopolístic seria un acudit més o menys graciós, si aquests oligopolis no fossin també els encarregats de governar la nació en nom dels seus habitants.

La restricció de la funció política als "millors", és a dir, als habitants més capacitats o qualificats, està doncs parcialment justificada en base als principis ecoliberals de la justícia. Però no cal recórrer a aquests principis, sinó que n'hi ha prou amb els mateixos arguments elitistes, per mostrar que els millors rarament, per no dir mai, no surten de les estructures oligopolístiques dels partits polítics. Està clar que escollir els polítics a sort, o sense tenir en compte les seves capacitats, seria gairebé tan absurd com escollir els cirurgians a sort. La situació actual dels partits polítics al nostre país, però, és comparable a la d'un hospital on els cirurgians, en comptes de ser escollits en funció dels seus mèrits com a interns, fossin seleccionats per la seva capacitat per invertir els fons de pensió de l'hospital o per la bona sintonia amb el cirurgià en cap. Quants pacients es deixarien operar per aquesta mena de "metges"? En aquest context, les paraules de Rousseau encara ressonen amb força, només que hi canviem "monarquies" per "partits polítics": "Els qui arriben en els [partits polítics] no són sovint més que petits ronyosos, petits murrís, petits intrigants, a qui els petits talents que els permeten assolir les grans posicions a l'interior dels [partits] només els serveixen per mostrar al públic la seva ineptitud tan aviat com hi arriben" (92).

És aquest el sistema de qualificació que volem per als representants polítics de la nació-hàbitat? Certament que no. Encara que mantinguem un cert sistema de representació, fins i tot amb associacions polítiques que articulin la legítima i necessària pluralitat d'interessos dels habitants de Catalunya (tal com proposaré més endavant), l'accés a l'oportunitat vital de la política no pot dependre completament d'unes organitzacions oligopolístiques amb la capacitat d'aprofitar el règim institucional per assolir els seus fins particulars a costa del bé comú de la cohabitació. Filiocràcia no vol dir govern dels amics del president o del secretari general de torn d'un determinat partit polític. Filiocràcia vol dir govern de tots els amics, és a dir, dels habitants en tant que estan vinculats per l'elecció deliberada de viure junts. En aquest sentit, una nació que no sigui capaç de generar persones prou capacitades per governar i legislar sense haver de recórrer a

una casta especialitzada de polítics està condemnada al servilisme. No es tracta, és clar, que tothom accedeixi a la funció política, sinó que aquest accés estigui sotmès a un règim obert i transparent de selecció, de manera que hi hagi una competència real, fonamentada en els mèrits i en la capacitat dels aspirants als diferents càrrecs polítics. Aquests càrrecs, a més, han d'estar sotmesos a una certa rotació, a fi d'evitar la formació d'elits endogàmiques i enquistades al poder. Afortunadament, Catalunya compta ja amb una societat activa i dinàmica, on no hi manquen persones amb prou capacitat i talent per ocupar càrrecs públics al més alt nivell. Si alguna cosa manca són els mecanismes institucionals que permetin una circulació efectiva de les persones, no pas en funció de criteris corporativistes, sinó dels seus mèrits i del seu potencial individual. Això només es pot aconseguir desmantellant l'oligopoli dels partits polítics i introduint altres mesures estructurals, com un límit a la recurrència dels càrrecs públics, a més d'instaurar una autèntica separació de poders. L'obertura dels procediments d'accés al govern o al legislatiu no implica renunciar als bons polítics, sinó reconèixer que els bons polítics sorgeixen de la societat en el seu conjunt, no pas de l'aparell restringit d'uns quants partits. La bona salut de la filiocràcia depèn en bona part de la seva capacitat per promoure la constant fertilització entre la societat i la política, en comptes de fer-ne dues esferes separades i sovint antagoniques. El talent de la societat filial ha de circular en les institucions polítiques i el talent polític ha de revertir en la societat filial. Els bons capitans són un actiu de la nació, però això no vol dir que hagin d'apropiar-se de la nau.

El règim de representació de la nació-hàbitat no pot servir, en qualsevol cas, per limitar injustificadament la participació directa dels habitants en les decisions públiques, en la mesura que aquesta participació es fonamenta en els principis de la justícia i serveix per afermar la concordança. En una societat dinàmica i diversa com la catalana, la capacitat dels habitants per comprendre i deliberar sobre els problemes polítics que afecten a la nació està fora de tot dubte. En aquest context, la representació pot vehicular-se de manera prou eficient a través d'associacions polítiques, sempre i quan s'estableixin els mecanismes institucionals necessaris per limitar dins el possible que aquestes associacions, com passa avui dia amb els partits polítics, sucumbeixin a la "lleï de ferro de l'oligarquia". Una regulació eficaç de les associacions polítiques hauria de garantir, en concret, que (1) hi hagi una competència real entre les organitzacions (evitar la competència oligopolística),

(2) les organitzacions tinguin estructures internes democràtiques i obertes (evitar la governança oligopolística), i (3) el finançament de les organitzacions i dels processos electorals estigui estrictament regulat pels poders públics (evitar la influència oligopolística). Totes aquestes normes s'haurien d'incloure en la constitució, a fi de prevenir que les associacions polítiques puguin modificar-les en benefici propi. Tot reconeixent els seus mèrits, és imprescindible tractar aquestes associacions com amenaces potencials a la sostenibilitat de la cohabitació, en la mesura que són el vehicle privilegiat per a la formació de faccions minoritàries amb suficient poder per trasbalsar els equilibris constitucionals de la nació. Cal tenir en compte, a més, que totes les regulacions institucionals que puguem establir tenen una efectivitat limitada en un context on les organitzacions polítiques poden assolir una gran capacitat d'influència social a través dels mitjans de comunicació de masses. Només el reforçament de la participació directa dels habitants, amb algun mecanisme com el poder arbitral que proposo a les direccions, pot aconseguir controlar efectivament l'acció dels representants polítics i contenir fins a un cert punt la tendència oligàrquica inherent a qualsevol organització que articuli aquesta representació. No cal oblidar mai que aquesta tendència constitueix la principal amenaça per a la sostenibilitat de la filioocràcia.

D'acord amb el principi de la concordança, l'articulació institucional de la nació-hàbitat hauria de fonamentar-se per tant en (1) instruments de democràcia participativa que limitin el poder dels representants i de les faccions minoritàries; (2) instruments de democràcia representativa que limitin el poder dels habitants i de les faccions majoritàries; (3) un tribunal de garanties constitucionals que limiti el poder dels habitants i dels representants; (4) una societat filial plural i dinàmica que limiti el poder de les faccions majoritàries i minoritàries; (5) una separació equilibrada i estable dels poders constitucionals.

3. Reflexió

La utilització de termes com filioocràcia o societat filial pot induir fàcilment a l'error de pensar que estem minimitzant o obviant d'alguna manera els conflictes derivats de la diversitat social i de la pluralitat d'opinions, sensibilitats, valors, hàbits o condicions vitals de les persones. Si una nació-hàbitat, com la catalana, té una certa coherència ecològica (ecoregió), biològica (comunitat biològica) i

social (comunitat humana), vol dir que els seus habitants comparteixen certs hàbits i certes formes d'habitació que els permeten cohabitar de manera sostenible. En aquest context, la formació d'una societat filial és un procés relativament poc conflictiu, en tant que els habitants assumeixen l'elecció deliberada de viure junts com un fet gairebé natural. Això no significa, però, que la societat filial estigui exempta de conflictes. Els habitants poden haver escollit deliberadament viure junts, i aquest és el significat de l'amistat, d'acord amb Aristòtil, però continuen mantenint discrepàncies profundes, fins i tot irreconciliables, sobre la manera d'organitzar la cohabitació, sobre l'aplicació efectiva dels principis comuns de la justícia, sobre les persones que han d'ocupar els càrrecs públics i sobre una infinitat de decisions col·lectives que només poden dirimir-se a través del procés polític. En una nació-hàbitat, tots els habitants estan doncs d'acord que cal preservar la sostenibilitat de la cohabitació. Aquest "bé comú" constitueix el fonament de la comunitat política i permet que aquesta tingui la forma d'una filioocràcia. Però els habitants no han d'estar necessàriament d'acord, ni molt menys, sobre els mitjans que cal emprar per assolir-la, ni tampoc sobre els objectius concrets que implica aquesta sostenibilitat. L'acord, per tant, no és una propietat preexistent de la societat filial, sinó el resultat possible de les interdependències i de les relacions quotidianes entre els habitants. Les institucions públiques poden contribuir decisivament a mantenir aquesta concordança, fomentant els consensos més amplis possibles entre els diferents sectors de la societat filial. La concordança, però, no s'ha de plantejar mai com un a priori que amagui els conflictes reals de la societat, les diferències de classe, de religió o de gènere, entre d'altres, així com les discriminacions que se'n puguin derivar. Cal acceptar per tant que les interrelacions entre els habitants poden produir acord, però també desacord. La societat filial, en la mesura que sigui oberta i plural, es troba sempre en una situació d'equilibri fràgil i inestable que requereix d'unes institucions amatents als conflictes i a les injustícies, així com d'uns actors polítics capaços de respondre-hi amb mesures que tinguin en compte les legítimes demandes dels diferents grups d'habitants. En aquest procés, l'hàbit català del pactisme pot tenir una funció inestimable, en la mesura que contribueixi efectivament a reforçar el dinamisme i la cohesió de la societat filial, concordant les tendències disgregadores inherents a la comunitat política.

En una filioocràcia ben organitzada, però, la concordança institucional no permet garantir per si sola que el pluralisme de la

societat filial es canalitzi adequadament a través del sistema polític, ni tampoc que els habitants siguin capaços de vetllar en la pràctica perquè els processos interns d'aquest sistema no menyscabin la sostenibilitat de la cohabitació. En aquest sentit, el principi de la reflexió ens hauria de permetre donar una resposta adient a les mancances de les institucions i completar així l'estructura constitucional de la nació-hàbitat. Aquest principi té, de fet, dues dimensions separades: (1) reflexió com a deliberació i (2) reflexió com a transparència.

Un dels problemes del principi majoritari, tal com han assenyalat els detractors de la democràcia, però també els defensors de noves formes més deliberatives de democràcia (veure Elster), és que només té en compte l'agregació de vots, sense incorporar d'una manera efectiva la complexitat del procés que condueix al vot. L'actual sistema electoral parteix de l'assumpció que els votants són equivalents als consumidors i que l'exercici del vot constitueix un acte racional de selecció d'alternatives a partir de les preferències individuals. Aquest model de racionalitat instrumental, però, no reflecteix prou bé, com va assenyalar Habermas, el procés de formació de l'opinió política dels individus a partir de la interacció dialògica amb altres individus i amb els discursos de l'esfera pública. Els votants, per dir-ho d'alguna manera, no es limiten a votar, sinó que ajusten el seu vot mitjançant un procés de deliberació o de reflexió en un context social més o menys plural. En els últims temps, alguns teòrics han insistit en la necessitat de transformar els actuals sistemes electorals, a fi que tinguin en compte, a més dels mecanismes d'agregació dels vots (*vote-centric*), altres mecanismes innovadors de discussió i debat col·lectiu (*talk-centric*). D'aquesta manera, esperen poder corregir la deriva actual de les democràcies cíviques, que tendeixen cada vegada més a convertir l'arena política en un supermercat on els votants-consumidors es limiten a omplir el seu cistell amb els discursos empaquetats pels partits polítics i pels mitjans de comunicació de masses. En la mesura que no es modifiquin les condicions estructurals de la democràcia, però, aquestes reformes parcials estan condemnades a tenir un paper anecdòtic, com aquells estands que de vegades posen les multinacionals a l'entrada del supermercat per demanar l'opinió dels consumidors i fer-los sentir, ni que sigui per un moment, que les seves reflexions són tingudes en compte.

En una filiocràcia, pel contrari, l'extensió real de la participació política a tots els habitants obliga a instituir també mecanismes

efectius de deliberació pública, amb la finalitat d'incorporar el pluralisme de la societat filial al procés polític i garantir així que el principi majoritari s'apliqui de manera raonada i amplament compartida per tots els participants. L'estabilitat de la nació-hàbitat requereix que existeixin canals públics on les discrepàncies polítiques puguin dirimir-se de manera no confrontacional, sobre la base de l'argumentació i de l'intercanvi de punts de vista. Els amics, per entendre'ns, poden discutir, fins i tot poden mantenir posicions irreconciliables sobre aspectes clau de la convivència, però aquesta discrepància no pot comportar el trencament del vincle que fonamenta l'amistat, és a dir, en el cas dels habitants, l'elecció deliberada de viure junts. És imprescindible, per tant, que els habitants, en la mesura que constitueixen la comunitat política efectiva, tinguin la capacitat i la possibilitat de discrepar obertament i raonadament sobre qualsevol qüestió que afecti a la cohabitació o a l'estat de la nació. Totes les opinions, excepte aquelles que només pretenguin trencar la cohabitació, han de poder ser escoltades i valorades en la seva justa mesura, de la mateixa manera que totes les decisions públiques han d'estar prèviament fonamentades en un debat on tothom pugui participar de forma lliure i equitativa. Només així es pot mantenir una societat filial oberta, dinàmica i plural, una societat on els habitants facin cada dia l'elecció deliberada de viure junts, malgrat les diferències i les discrepàncies que els separen.

En el context d'una democràcia cívica, la implementació d'aquests instruments de deliberació pública topa sovint amb la manca de consensos fonamentals que vinculin efectivament els membres de la comunitat. Si les persones no volen viure juntes, no hi ha cap marc de diàleg que sigui capaç de concordar les opinions, com saben perfectament totes les parelles en vies de divorci. Només una comunitat política que es fonamenti en la sostenibilitat de la cohabitació, com la nació-hàbitat, pot desenvolupar efectivament formes de democràcia deliberativa que no comprometin la cohesió social i alhora reforcin la pluralitat de la societat. Sense aquesta pluralitat no pot haver-hi una autèntica deliberació, però sense un marc comú la deliberació deriva ràpidament cap a la confrontació i la divisió. A diferència de la nació-cívica, i en la mesura que constitueix el marc de l'habitació comuna, la nació-hàbitat és per tant capaç de sostenir una deliberació pública que sigui lliure i oberta sense posar en perill l'estabilitat o la cohesió de la comunitat política.

És important remarcar, però, que la deliberació no pot reemplaçar mai el vot, sinó que ha de servir més aviat per enriquir-lo i fer-lo

encara més legítim. La deliberació ha d'informar i matissar el sufragi, però és imprescindible que el vot majoritari dels habitants, d'acord amb les normes públiques que regulen el sistema filiocràtic, sigui el mecanisme que acabi determinant de manera vinculant les decisions polítiques. En general, una vegada hi ha hagut una deliberació lliure, oberta i equitativa, on tothom hagi tingut l'oportunitat de fer sentir la seva veu, la decisió majoritària és acceptada amb més facilitat per tothom, fins i tot pels perdedors. La deliberació indefinida o la pretensió d'assolir el consens, en canvi, només poden conduir a la frustració, al conflicte i al trencament de la societat filial.

Perquè hi hagi deliberació efectiva, però, cal abans que es redueixin dràsticament les asimetries informacionals entre els poders públics (govern, representants polítics, administració) i els habitants. La transparència és, en aquest sentit, un requisit essencial del sistema polític filiocràtic. Les institucions polítiques de la nació han de tenir l'obligació constitucional de retre comptes i traslladar als habitants, dins els límits raonables per preservar la seguretat nacional i l'acció institucional, una informació àmplia, suficient i fidedigna sobre totes les qüestions públiques, a fi que els habitants puguin participar de manera informada en les decisions polítiques de la comunitat. La transparència, però, no depèn només de les institucions de la nació, sinó que afecta a tota l'esfera pública i a la mateixa societat filial. Una premsa lliure i plural és doncs un element fonamental per garantir que els habitants puguin controlar adequadament l'acció del govern i dels seus representants, però també perquè tinguin la capacitat de formar-se una opinió raonada sobre els problemes de la nació i puguin contribuir a una deliberació pública ben argumentada. En aquest sentit, la constitució de la nació-hàbitat hauria de procurar establir els mecanismes legals necessaris per preservar la pluralitat de la informació pública en totes les seves dimensions, prevenint de manera activa la formació d'oligopolis periodístics que posin en perill l'accés equitatiu de tots els habitants a l'oportunitat vital de la política.

Una altra funció de la transparència pública, i no pas la menys important, és la prevenció, el control i la lluita contra la corrupció del sistema polític. La corrupció, cal tenir-ho ben clar, és el càncer de la comunitat política. Amb la corrupció, com amb els tumors, només hi ha un tractament possible: la tolerància zero. Un tumor no es deixa estar; s'extirpa. Pensar que una mica de corrupció és tolerable mentre el sistema polític funcioni raonablement bé és una

temeritat que acostuma a resultar fatal. Un tumor, per més benigne que sembli, si no s'extirpa a temps pot escampar-se per tot l'organisme, portant-lo a la descomposició i a la mort. No es pot, per tant, contemporitzar amb la corrupció política. No està pas en joc l'ètica o l'eficiència, sinó la supervivència de la nació-hàbitat, i eventualment de qualsevol forma de comunitat política que es fonamenti en els principis de la justícia. La constitució de la nació-hàbitat catalana ha de preveure per tant mecanismes institucionals que supervisin de manera estricta els poders públics i persegueixin per la via penal tots i cadascun dels casos de corrupció que s'hi puguin donar, a qualsevol nivell i en qualsevol situació. La independència efectiva de la justícia és en aquest sentit, com en molts altres, un element essencial d'una comunitat política saludable. No cal dir, però, que aquests mecanismes legals seran sempre insuficients. La corrupció, com les mutacions cancerígenes que trasbalsen els organismes més sans, no descansa mai. Només la vigilància constant dels mateixos habitants pot prevenir-la i mitigar-ne els efectes. En la mesura que la societat filial sigui dinàmica i plural, estigui prou informada i tingui els instruments institucionals necessaris per participar activament en les decisions polítiques de la nació, la lluita contra la corrupció és una guerra que es pot guanyar i que cal guanyar.

DIRECCIONS

1. De la Constitució

La Constitució de Catalunya ha de resultar d'un procés constituent que inclogui el conjunt de la societat filial catalana, amb tots els seus interessos, condicions i sensibilitats divergents. Un cop redactada, la Constitució ha de ser aprovada per una majoria qualificada d'habitants de Catalunya (majoria simple del cens o majoria de dos terços dels vots emesos) en una votació article per article. Aquesta és una condició important, en tant que obliga els constituents a esmerçar-se en la redacció d'una llei fonamental que sigui plenament acceptable pels habitants i no simplement el resultat d'un equilibri més o menys reeixit d'interessos parcials. El rebuig d'algun article de la Constitució obligaria els constituents a tornar a redactar-lo i sotmetre'l de nou a votació. Aquesta votació s'ha de fer d'acord amb els mecanismes deliberatius previstos més endavant (àgora virtual), de manera que els habitants tinguin prou

capacitat de discerniment abans de votar i els constituents puguin identificar clarament, si s'escau, les raons que han pogut conduir al rebuig d'alguns articles concrets. Un cop aprovat el text definitiu, qualsevol modificació de la Constitució ha de ser sotmesa a votació dels habitants amb el mateix procediment (vot article per article i aprovació amb majoria qualificada). Totes aquestes condicions i límits pretenen aconseguir que la Constitució sigui l'expressió legítima de la voluntat dels habitants de Catalunya i garanteixi, per tant, la sostenibilitat de la cohabitació.

2. Del poder legislatiu

El poder legislatiu radica en els diputats de les Corts Catalanes, en tant que representants dels habitants de la nació. Les Corts són l'única institució amb capacitat per promulgar lleis i altres normes de caràcter legislatiu. Les Corts estan formades per 100 diputats escollits per sufragi directe dels habitants en comicis regulars, cada quatre anys, d'acord amb regles de proporcionalitat que reflecteixin adequadament la pluralitat de la societat filial i compensin els desequilibris territorials de la nació. Els candidats a les Corts es presentaran a les eleccions agrupats en associacions polítiques regulades per les normes constitucionals. La limitació del nombre de diputats pretén facilitar la deliberació, reduir costos i assegurar un control més directe dels seus representants per part dels habitants. Cal remarcar que aquestes provisions haurien de donar lloc a unes Corts caracteritzades per la pluralitat d'associacions polítiques i l'absència de majories fortes, obligant d'aquesta manera els diputats a elaborar les lleis a través d'amplis consensos, no només amb la resta de representants sinó també amb les diferents associacions i grups d'interès de la societat filial. En cas que aquest consens no sigui possible, la Constitució preveu mecanismes de participació directa que permetin evitar el bloqueig institucional i dirimir el procés legislatiu. D'acord amb el procediment arbitral, els projectes de llei presentats a les Corts que no s'aprovin o no es rebutgin amb una majoria qualificada de dos terços dels diputats (67 vots a favor o en contra) hauran de ser sotmesos a consulta arbitral de tots els habitants. El President de la Generalitat, per la seva banda, té dret a exercir el veto de qualsevol iniciativa aprovada per les Corts, forçant-ne la consulta arbitral. Tenen la capacitat de presentar projectes de llei a les Corts: (1) qualsevol diputat o diputada (iniciativa legislativa), (2) el President de la Generalitat (iniciativa executiva), (3) el Consell de les Vegueries

(iniciativa territorial), (4) qualsevol habitant que compti amb signatures de suport que representin almenys l'1% de la població catalana (iniciativa filial). La regulació del poder legislatiu pretén assegurar el pluralisme de la representació política i la capacitat legislativa dels representants, alhora que els subjecta a l'arbitri dels habitants, d'acord amb els principis de concordança, participació i reflexió.

3. De les associacions polítiques

Les associacions polítiques (AP) són les úniques organitzacions amb capacitat per presentar candidatures a les eleccions legislatives de la nació. A diferència d'altres associacions de la societat filial, la funció constitucional d'aquestes AP, en tant que vehicles de la representació política dels habitants, fa necessari que la mateixa Constitució n'estableixi amb claredat el règim legal d'actuació i d'organització interna. La formació d'una AP és lliure i està oberta a qualsevol grup d'habitants que compti amb un mínim d'afiliats que representi el 0,1% de la població total. Totes les AP es regulen internament per uns estatuts idèntics i definits per la llei. Aquests estatuts han d'assegurar que el procediment d'elecció de qualsevol càrrec amb responsabilitat dins l'AP, així com dels candidats a les Corts o altres comicis, es faci per mitjà d'una votació oberta i secreta, en igualtat de condicions per a tots els aspirants i amb la participació de tots els afiliats. Les AP només poden finançar-se amb fons públics i amb les quotes dels seus afiliats, que estan establertes per llei i són idèntiques per a totes les associacions. Qualsevol AP que rebi una donació privada per damunt d'aquests límits quedarà automàticament dissolta i els seus càrrecs inhabilitats per a l'exercici de la funció pública o política durant un període prudencial. El finançament públic de les AP està regulat estrictament per la llei, amb càrrec al pressupost de la nació. Cada AP rep fons públics en funció del nombre total d'afiliats oficialment registrats, no pas dels seus resultats electorals. Un habitant només pot afiliar-se a una sola AP. No hi ha cap límit a l'aportació de treball que els afiliats poden fer a la seva AP, però aquesta aportació haurà de ser sempre desinteressada (voluntària). Les AP, d'acord amb la tradició associacionista catalana, tenen prohibit remunerar econòmicament els seus candidats o els seus càrrecs de responsabilitat. Els fons públics i les quotes dels afiliats només poden servir per a sostenir l'organització interna i finançar les campanyes electorals. La regulació de les AP pretén fomentar la

competència entre aquestes associacions, sobre la base d'una afiliació lliure i voluntària dels habitants en funció de les seves preferències polítiques o ideològiques. Les AP no poden establir cap mena de consorci, acord o coalició entre elles, però poden fusionar-se per formar una nova associació. Tampoc no poden crear organitzacions dependents o establir cap mena d'acord amb altres organitzacions ja existents, qualsevol que sigui la seva naturalesa. La supervisió financera i estatutària de les AP correspon a la Sindicatura de Comptes, que exercirà la seva tasca de control amb els criteris més estrictes possibles. El nombre d'AP ha de quedar efectivament limitat (1) pel llinar mínim d'afiliats i (2) pel nivell de finançament públic en funció del nombre d'afiliats. Aquests límits han de ser prou exigents per evitar una excessiva fragmentació i prou laxos per assegurar la competència efectiva i la pluralitat de les AP. Totes aquestes restriccions i regulacions estan motivades pel principi de concordança, que aconsella prevenir la formació de faccions minoritàries amb un poder oligopolístic sobre la legislació de la nació, així com per l'obligació de garantir l'accés a l'oportunitat vital de la política en igualtat de condicions per a tots els habitants.

4. Del poder executiu

El poder executiu radica en el President de la Generalitat, escollit per sufragi directe dels habitants de la nació. El President de la Generalitat és alhora el cap de l'estat i el cap del govern. Té la funció constitucional, amb l'assistència del govern que nomeni, d'executar les lleis de la nació. No té cap capacitat legislativa, però pot proposar projectes de llei a votació de les Corts (iniciativa executiva). L'elecció del President de la Generalitat és independent de l'elecció dels diputats a les Corts. Els aspirants a President de la Generalitat han de presentar prèviament l'aval d'un nombre d'habitants que representi almenys el 5% de la població total. Els candidats que hagin estat validats per participar a la cursa electoral comptaran amb un pressupost idèntic, fixat per la llei i independent del nombre d'aval que hagin presentat. Aquest pressupost, a càrrec de l'erari públic, servirà per finançar la campanya electoral i totes les altres despeses organitzatives de la candidatura, que hauran d'estar degudament justificades amb les corresponents factures. Els candidats que s'excedeixin d'aquest pressupost o acceptin donacions privades addicionals quedaran automàticament eliminats de la cursa electoral, o desposseïts del seu càrrec si

haguessin guanyat les eleccions, i inhabilitats per exercir la funció pública o política durant un període prudencial. Una vegada investit, el President de la Generalitat té potestat per formar el seu govern i per executar les lleis de la nació com cregui convenient, d'acord amb els límits constitucionals. D'acord amb el procediment arbitral, els actes del President estan sotmesos a control de les Corts, que pot forçar-hi la consulta arbitral amb una majoria de dos terços de la cambra. Al mateix temps, el President té dret a vetar els projectes de llei de les Corts, forçant-ne la consulta arbitral. Els altres aspectes que regulen la relació entre el President i les Corts, com per exemple l'elaboració anual de la Llei del Pressupost, hauran de concretar-se a la Constitució, sempre sobre la base d'una separació estricta dels poders legislatiu i executiu, amb el poder arbitral com a últim recurs. El President de la Generalitat, com qualsevol altre càrrec polític, té un límit absolut de dos mandats, siguin o no consecutius. La regulació de la institució del President de la Generalitat intenta garantir l'eficàcia i la capacitat política del càrrec, alhora que n'assegura, d'acord amb el principi de la concordança, l'adequada supervisió per part dels altres poders de la nació.

5. De la funció política

La funció política ha d'estar adequadament valorada i remunerada, amb l'objectiu de garantir la capacitat i la competència dels candidats a ocupar-la, així com la seva independència financera. Els candidats a la funció política no poden rebre, però, cap mena de remuneració fins que no accedeixin al seu càrrec i deixen de rebre una remuneració després d'abandonar el càrrec. En aquest sentit, cal recordar que les associacions polítiques tenen prohibit remunerar els seus afiliats i els candidats a la Presidència de la Generalitat no poden fer servir els fons públics com a remuneració personal. La funció política només és professional en la mesura que s'exerceixi efectivament, mai en tant que funció corporativa al marge de les institucions públiques. La funció política no coincideix amb la funció pública (administració), que haurà de regir-se per criteris estrictament professionals. Els càrrecs d'aquesta funció pública, que inclou tots els empleats i gestors fins al nivell màxim de director general, no poden ser nomenats pel President de la Generalitat, que ha de limitar-se a nomenar els consellers i els corresponents equips de govern, els quals tindran responsabilitats de direcció política, però mai de gestió orgànica de l'administració.

Les remuneracions dels càrrecs polítics hauran de ser suficients, no discriminatòries i ajustades al nivell de responsabilitat o a la complexitat del càrrec. S'han de preveure, addicionalment, compensacions en funció de la situació professional a la qual es renunciï per accedir a la funció política, de manera que es garanteixi que aquest accés no impliqui un sacrifici excessiu de les possibilitats personals en l'àmbit privat i no desincentivi els candidats més ben qualificats. Aquestes provisions haurien de fomentar una representació equilibrada de tots els sectors professionals i laborals de la nació en la funció política (evitant, per exemple, l'excessiva presència d'empleats públics), així com la paritat d'homes i dones. Tots els càrrecs polítics són d'exercici exclusiu i no són compatibles amb altres activitats públiques o privades. Un mateix habitant no pot ocupar més de dues vegades (legislatures) el mateix càrrec polític, sigui o no de manera consecutiva. Això no impedeix, però, que un mateix habitant ocupi diversos càrrecs polítics al llarg de la seva vida. Per als càrrecs d'especial rellevància, com el President de la Generalitat, es poden preveure compensacions econòmiques de caràcter restringit i limitades en el temps una vegada abandonin les seves funcions i mentre no n'exerceixin d'altres. Sigui quin sigui el nivell institucional, però, l'exercici de la funció política no pot donar dret en cap cas a pensions vitalícies o altres retribucions permanents a càrrec de l'erari públic. Aquesta regulació pretén limitar la professionalització estructural de la funció política i permetre'n l'accés a tots els habitants, d'acord amb els mèrits i el potencial personal, sense que això vagi en detriment de la capacitat i de la independència efectiva dels polítics en actiu.

6. Del poder arbitral

El poder arbitral radica en els habitants de la nació i s'expressa mitjançant la votació arbitral directa, d'acord amb una casuística estrictament regulada per la Constitució. En concret, els habitants hauran de ser consultats en arbitri vinculant en els següents casos: (1) projectes de llei que no obtinguin el vot favorable o desfavorable d'una majoria qualificada de dos terços dels diputats a les Corts (67 vots a favor o en contra); (2) projectes de llei que obtinguin el vot favorable d'una majoria qualificada de dos terços dels diputats a les Corts (67 vots a favor) però siguin vetats pel President de la Generalitat; (3) actes del govern de la Generalitat que siguin impugnats per una majoria qualificada de dos terços de diputats a

les Corts (67 vots); (4) qualsevol projecte d'esmena de la Constitució. És important, en aquest sentit, establir procediments a priori per a la formulació de la pregunta que s'ha de proposar als habitants en cadascun d'aquests casos: (1) i (2) la pregunta és un vot favorable o desfavorable al projecte de llei, degudament redactat i publicat amb suficient antelació, que no hagi obtingut una majoria suficient a les Corts o que hagi estat vetat pel President; (3) la redacció de la consulta haurà de ser acordada i aprovada per majoria simple dels diputats a les Corts, amb dret a veto per part del President; (4) la pregunta és un vot favorable o desfavorable al redactat de l'article que es pretén esmenar de la Constitució (les esmenes s'han de consultar article per article, mai de forma global). A fi de facilitar l'exercici del poder arbitral, els poders públics establiran procediments efectius de votació electrònica que permetin portar a terme les consultes de manera no presencial i amb totes les garanties jurídiques (d'acord, per exemple, amb els estàndards dels sistemes de votació per Internet de Ginebra i altres cantons suïssos). Al mateix temps, les Corts han de proveir un fòrum electrònic on els habitants puguin debatre obertament i sense restriccions les mocions sotmeses a arbitri. Aquesta àgora virtual, organitzada a través de la xarxa, ha d'estar activa durant un temps suficient abans de la consulta arbitral. Un comitè específic de les Corts, que ha d'incloure diputats favorables i contraris a la moció, s'ha d'encarregar de vetllar per la transparència i objectivitat de la consulta arbitral, garantint que l'àgora virtual permeti l'exercici efectiu de la deliberació pública. L'àgora virtual hauria d'incloure tota la informació relativa a la moció arbitrada (text legal, actes dels debats a les Corts, etc.), així com opinions contrastades d'experts i un fòrum obert a la participació lliure dels habitants. Un punt important, a fi d'evitar la banalització del sistema, és que els habitants que participin en aquest fòrum ho han de fer sempre a títol personal, mai de manera anònima. El caràcter obert i institucional de l'àgora virtual hauria de facilitar un debat plural, que permetés tant la intervenció activa com el seguiment passiu per part dels habitants. Una vegada finalitzat el període deliberatiu, les Corts han d'assegurar-se que tots els habitants puguin exercir el seu dret a vot, ja sigui presencialment, per correu o a través del sistema electrònic, amb facilitat i amb totes les garanties legals. El poder arbitral dels habitants té caràcter vinculant i definitiu. La decisió és (1), (2) i (3) per majoria simple dels vots emesos, (4) per majoria simple del cens d'habitants o majoria qualificada de dos terços dels vots emesos. Els mecanismes del poder arbitral haurien de ser

efectius fins i tot en el cas que no s'arribessin a aplicar amb freqüència. La seva efectivitat es fonamenta sobretot en la pressió implícita de l'arbitri, que obliga l'executiu a portar a terme actes que responguin a la voluntat d'una majoria qualificada de les Corts o, si creu que les Corts poden estar en contra, a acudir als habitants. Per l'altra banda, obliga els diputats a adoptar o rebutjar les lleis amb majories consensuades i amb un cert grau de coordinació amb l'executiu, en la mesura que no vulguin recórrer a l'arbitri dels habitants. D'aquesta manera, s'aconsegueixen diversos objectius a priori difícils de compaginar: (1) concordança del legislatiu i l'executiu (equilibri de poders), amb els habitants com a àrbitres, (2) agilitat en els projectes de llei i en els actes executius que tinguin una majoria de suport legislatiu clara (iniciatives de consens), (3) democràcia participativa en aquells projectes de llei i actes executius que no tinguin un suport legislatiu clar i puguin ser per tant objecte de controvèrsia (iniciatives de dissens). Aquesta articulació de les iniciatives de consens i de les iniciatives de dissens permet garantir al mateix temps l'agilitat del sistema i la participació democràtica. La deliberació a l'àgora virtual pot contribuir, a més, a modificar positivament els projectes legislatius i executius, en la mesura que els diputats o el govern hi incorporin les opinions dels habitants expressades al debat públic. Cal remarcar, finalment, que la consulta arbitral no és un simple mecanisme consultiu, sinó que es conforma com un poder constitucional més, al costat del poder legislatiu, el poder executiu i el poder judicial. Aquests quatre poders s'equilibren i es controlen els uns als altres, en una arquitectura constitucional que ha de permetre establir una filioocràcia efectiva sobre els principis de la participació, la concordança i la reflexió.

7. Del poder judicial

El poder judicial radica en els tribunals independents de justícia. Els poders públics hauran de vetllar perquè aquesta independència sigui efectiva, a més d'assegurar per tots els mitjans necessaris que el servei de la justícia compleixi amb els requisits d'imparcialitat, eficàcia, promptitud i gratuïtat. La instància superior d'aquest poder és el Tribunal de Garanties Constitucionals (TGC), escollit pels habitants en sufragi directe. Aquest Tribunal té la funció de vetllar per la constitucionalitat de les lleis de la nació. El TGC està format per set magistrats: un en representació de l'ordre polític, un en representació de l'ordre social, un en representació de l'ordre

individual, un en representació de l'ordre vital, un en virtut del principi de llibertat, un en virtut del principi d'equitat i un en virtut del principi de cura. Els aspirants a cadascuna d'aquestes magistratures del TGC hauran de ser juristes de reconegut prestigi seleccionats en un ple monogràfic i especial de les Corts Catalanes. Només els diputats tenen la potestat per proposar aspirants, justificant adequadament els motius de la seva proposta i els mèrits de l'aspirant a ocupar la magistratura en qüestió. L'aspirant més votat i el segon aspirant més votat en aquest ple esdevindran candidats oficials a la magistratura. Aquests dos candidats se sotmetran aleshores a sufragi dels habitants, que hauran d'escollir per votació directa el seu candidat preferit per a la magistratura en qüestió, després del període pertinent de deliberació a través de l'àgora virtual, on quedaran degudament exposats els motius i els mèrits dels candidats. En el cas de l'elecció al TGC, atesa la seva importància constitucional, es poden establir mecanismes addicionals d'interrogació pública, semblants als que es puguin preveure també per a les eleccions legislatives i executives, com debats als mitjans de comunicació o torns de preguntes i respostes oberts a tots els habitants a través de l'àgora virtual. Un cop escollits per majoria simple de vots, els magistrats del TGC exerceixen el seu mandat durant un període d'onze anys, sense possibilitat de renovació. Cada magistratura del TGC ha de renovar-se individualment quan quedi vacant, seguint el procediment establert a la Constitució. Seria convenient que aquestes renovacions fossin esglaonades i separades en el temps, no pas coincidents. D'acord amb les normes de funcionament intern, els magistrats del TGC disposen d'un vot únic i igual en les deliberacions. Tots ells tenen el mandat de salvaguardar la constitucionalitat de la legislació. Cadascun dels magistrats té també el mandat d'argumentar els motius i les implicacions de les sentències adoptades pel TGC en relació a l'ordre o principi constitucional específic de la seva magistratura. D'aquesta manera, a més del seu vot individual, cada jutge ha d'exercir com a representant d'un ordre o principi constitucional en les deliberacions públiques del TGC, justificant adequadament aquesta posició davant dels habitants de la nació. Un magistrat en funcions del TGC pot ser revocat, però només en circumstàncies excepcionals i després de votacions amb majories reforçades dels diputats (4/5) i dels habitants (2/3). La regulació del funcionament del TGC i del procediment d'elecció dels seus magistrats està motivada pel principi de concordança, així com per la necessitat

d'establir un règim de garanties constitucionals al més alt nivell, a fi de salvaguardar els principis públics de la justícia i els drets de tots els habitants de la nació, tenint en compte la discriminació raonable dels diferents ordres constitucionals.

8. D'altres institucions

L'edifici constitucional es reforça amb altres òrgans consultius o tutelars que complementen l'actuació dels poders públics o la supervisen. Entre aquests òrgans, cal destacar (1) el Síndic de Greuges, encarregat de vetllar per la protecció dels drets i les llibertats dels habitants de tots els ordres constitucionals, en particular respecte als actes executius i administratius dels poders públics, (2) la Sindicatura de Comptes, òrgan col·legial encarregat de vetllar per l'aplicació efectiva de les regulacions financeres i estatutàries que afecten a les associacions polítiques, als candidats a la funció política i a totes les persones que ocupin algun càrrec polític, així com de fiscalitzar la gestió econòmica i financera de totes les institucions públiques, (3) el Consell de l'Esfera Pública, òrgan col·legial encarregat de vetllar pel manteniment d'una esfera pública oberta, equilibrada i plural, tant pel que fa al control de la transparència dels poders públics com a la prevenció de la formació d'oligopolis públics o privats que puguin restringir d'alguna manera la quantitat o la qualitat de la informació que arriba als habitants. La regulació específica d'aquestes i altres institucions semblants haurà de garantir que actuïn amb total imparcialitat i independència respecte als poders públics. L'objectiu és reforçar els mecanismes de la concordança i de la reflexió, a fi d'assegurar que els habitants puguin exercir un control adequat dels poders públics i que aquests compleixin amb les seves obligacions constitucionals.

9. De l'organització territorial

D'acord amb les seves tradicions, la nació catalana s'estructura territorialment en vegueries, les demarcacions de les quals hauran de fixar-se amb criteris objectius de sostenibilitat ecològica i social. Cada vegueria està dirigida per tres representants polítics escollits en sufragi directe i regular pels habitants, d'acord amb mecanismes proporcionals que reflecteixin la pluralitat de la societat filial de la vegueria. Al llarg de la legislatura, els tres veguers electes constitueixen l'òrgan col·legial que governa la vegueria i ocupen de manera rotatòria els següents càrrecs polítics: (1) veguer primer,

(2) veguer segon i (3) representant de la vegueria al Parlament de Vegueries. Les decisions de l'òrgan col·legial es prenen per majoria simple. A mesura que les institucions nacionals es consolidin, pot ser convenient dotar les vegueries de més competències i descentralitzar la provisió d'alguns serveis públics (educació, sanitat, transports). En aquesta eventualitat, caldrà reforçar els òrgans de govern de les vegueries en un sentit filioocràtic, a fi d'assegurar-ne la supervisió efectiva per part dels habitants i la coordinació amb les estructures nacionals. Pel que fa al Parlament de Vegueries, es tracta d'una cambra deliberativa, sense capacitat legislativa, que aplega tots els representants de les vegueries i que té la potestat, entre d'altres, d'elaborar projectes de llei en l'àmbit de la gestió territorial i presentar-los a votació de les Corts (iniciativa territorial). El Parlament de Vegueries té com a missió específica vetllar per la sostenibilitat de l'habitatge a Catalunya, particularment en aquells àmbits que poden afectar a l'equilibri del territori, de les poblacions humanes o dels ecosistemes naturals (desenvolupament econòmic, infraestructures, agricultura, gestió ambiental, boscos, aigües, energies, etc.). Qualsevol projecte de llei que afecti d'alguna manera a aquesta sostenibilitat haurà de ser debatut al Parlament de Vegueries abans de sotmetre's a votació de les Corts. El dictamen del Parlament de Vegueries, que podrà incloure vots particulars, no serà vinculant, però haurà d'incorporar-se al projecte de llei, de manera que informi la decisió dels diputats i l'eventual arbitri dels habitants. A fi de portar a terme les seves tasques, el Parlament de Vegueries compta amb un òrgan consultiu permanent, el Consell de l'Habitatge Sostenible, que s'encarrega d'estudiar els aspectes tècnics dels projectes presentats a examen del Parlament, així com d'elaborar altres estudis i iniciatives sobre la sostenibilitat a Catalunya. L'organització de les vegueries està motivada per la necessitat de garantir els equilibris territorials de la nació i la sostenibilitat de l'habitatge comuna.

10. De l'equilibri de poders

La legitimitat del poder polític de la nació radica exclusivament, d'acord amb els principis de la filioocràcia, en els habitants de Catalunya. Els habitants escullen directament (1) el cap del poder executiu (President de la Generalitat), (2) els seus representants al poder legislatiu (diputats de les Corts Catalanes), i (3) els membres de l'òrgan màxim del poder judicial (magistrats del Tribunal de

Garanties Constitucionals). A més, els habitants constitueixen per si mateixos (4) el poder arbitral. Els quatre poders de la nació depenen dels habitants. Els diferents mecanismes d'elecció permeten, tanmateix, que aquests poders no siguin unitaris i que es contrabalancin els uns als altres. Així, (1) el poder executiu és escollit per sufragi directe majoritari, (2) el poder legislatiu és escollit per sufragi proporcional amb la mediació de les associacions polítiques, (3) el poder judicial és escollit per sufragi directe majoritari a partir de les proposicions del legislatiu i amb una permanència llarga, (4) el poder arbitral és l'expressió directa de la voluntat dels habitants en certs casos delimitats per la Constitució. D'aquesta manera, s'aconsegueix que les decisions públiques de la nació reflecteixin la voluntat dels seus habitants, al temps que respecten la pluralitat de la societat filial, els drets individuals i col·lectius i els principis comuns de la justícia. D'acord amb el principi de concordança, a més, l'exercici del poder polític està adequadament distribuït entre els quatre poders constitucionals, de manera que cap grup d'habitants, ja sigui minoritari o majoritari, estigui en condicions de menyscar la sostenibilitat de la cohabitació.

TESI 3

L'ECONOMIA CATALANA HA DE GUIAR-SE PELS PRINCIPIS D'ESTABILITAT, CAPACITACIÓ I COHERÈNCIA

En una nació-hàbitat, la funció essencial del sistema econòmic és permetre que els habitants humans puguin realitzar les seves oportunitats vitals de la manera que creguin convenient i que sigui possible amb els recursos disponibles. Els humans no són, com pretén l'economia neoclàssica, purs maximitzadors de la utilitat, del plaer o de la satisfacció individual, sinó éssers complexos caracteritzats pels hàbits de l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. Tenint en compte que el sistema econòmic no és mai un fi en si mateix, sinó un mitjà per assolir altres fins, la teoria ecopolítica, i la seva aplicació pràctica, assumeix que l'organització de la cooperació productiva només té sentit per als habitants humans en la mesura que els doni els mitjans per viure i per viure bé, és a dir, per permetre'ls accedir en les millors condicions possibles al benestar, a la sociabilitat i a la cultura. En un context de recursos necessàriament escassos i finits, és evident que aquest accés no pot ser il·limitat. La política econòmica de la nació-hàbitat ha de vetllar, per tant, perquè la utilització dels recursos de què disposa el sistema productiu sigui la més eficient possible i perquè la distribució de la renda resultant respongui a criteris d'equitat. Malgrat que les dues qüestions estan íntimament relacionades, en aquesta tesi només tractaré del sistema econòmic des del punt de vista de la producció i deixaré el tema de la justícia distributiva per a més endavant, quan parli del sistema social de la nació-hàbitat. Cal tenir ben clar, però, que l'economia no és més que un subsistema de la comunitat social i no es pot deslligar artificialment dels altres aspectes de l'habitació humana, fins i tot si n'és un dels més importants.

Això vol dir, d'altra banda, que la perspectiva econòmica és inevitablement antropocèntrica, ja que només té en compte els mitjans necessaris per assolir els fins dels habitants humans.

Tanmateix, la nació-hàbitat, en tant que comunitat política, està integrada també pels habitants no humans. Com hem vist abans, aquests altres habitants tenen els seus propis hàbits i interessos, en funció dels quals intenten realitzar les seves oportunitats vitals específiques. Des del punt de vista de la justícia, seria convenient que una nació-hàbitat madura incorporés d'alguna manera aquestes aspiracions legítimes dels habitants no humans, tant pel que fa a la justícia distributiva com a l'articulació efectiva de la cura. En la discussió del sistema econòmic i social de Catalunya, però, estic assumint que la nació-hàbitat catalana ha optat, en relació amb els habitants no humans, per ignorar qualsevol demanda de justícia distributiva i per interpretar el principi de la cura de manera força restrictiva. D'acord amb aquesta interpretació, la comunitat política només hauria d'assegurar-se que les altres espècies tinguessin accés a les seves oportunitats vitals en la mesura que aquest accés beneficiï la comunitat humana (espècies d'especial rellevància, espècies amb valor ecològic, etc.). Aquesta opció pot no coincidir amb la meua o amb la d'altres, però crec que respon al sentir majoritari dels catalans, que encara veuen la resta d'espècies com un recurs per als humans, no pas com éssers vius amb un valor intrínsec, menys encara amb drets i necessitats vitals tan legítimes com les seves. En el context d'una societat majoritàriament antropocèntrica com la catalana, aconseguir introduir els habitants no humans dins l'esquema constitucional, garantint-ne alguns drets bàsics, seria ja una gran fita. Amb el temps, en la mesura que les persones més conscients aconseguixin aplegar una majoria social, seria natural que aquest marc legal anés ampliant-se. En aquest estadi inicial de la nació-hàbitat catalana, però, la justícia ecològica haurà de quedar en un discret segon terme, mentre comencem per desenvolupar polítiques econòmiques i socials que donin resposta a les necessitats de la comunitat humana.

Això no significa, és clar, abandonar l'objectiu fonamental de la sostenibilitat de la cohabitació. No cal oblidar que el sistema econòmic està integrat en un ecosistema natural més ampli, d'on extreu els seus recursos i on aboca els seus residus. De fet, tota l'habitació humana, i no només el sistema econòmic, depèn críticament dels serveis que aquest ecosistema proporciona, com la regulació del clima, l'aportació d'aigües, el reciclatge de nutrients o la provisió d'esbarjo, entre d'altres. Fins i tot des d'un punt de vista estrictament antropocèntric, no podem ignorar que la degradació d'aquest ecosistema natural menyscaba greument el nostre sistema productiu i posa en risc la nostra habitació, per no parlar dels molts

efectes negatius sobre les nostres oportunitats vitals. També hem de tenir ben present que nosaltres no som ni la primera ni l'última generació que ha d'habitar en aquesta terra. Si valorem mínimament l'herència que hem rebut i volem deixar alguna cosa que valgui la pena a les properes generacions, haurem d'assumir seriosament el deure de tenir cura d'aquest ecosistema natural que conforma el nostre hàbitat.

Des de la perspectiva neoclàssica que encara domina el pensament econòmic, els objectius de creixement indefinit del sistema productiu i de sostenibilitat de la cohabitació semblen clarament antagònics. En general, els economistes acostumen a partir de la premissa que el sistema econòmic és una maquinària autosuficient, moguda pels factors humans, bàsicament el capital i el treball, gràcies als quals la promesa d'un creixement indefinit del producte i del consum és efectivament assolible. Obvien el fet, és clar, que no hi ha producció sense recursos naturals i que aquests recursos naturals són cada vegada més escassos i més costosos d'extreure. També obvien el fet que les deixalles d'aquesta maquinària de producció han de tornar novament a l'ecosistema natural i que aquest ecosistema, contaminat amb residus industrials, té cada vegada menys capacitat per proveir els serveis imprescindibles per a l'habitació humana i per a la sostenibilitat del mateix sistema econòmic. Els economistes neoclàssics, els mateixos que continuen marcant la pauta de la política econòmica arreu del món, també a casa nostra, treballen doncs amb la forassenyada hipòtesi que els recursos naturals són infinits (o almenys, perfectament substituïbles) i el sistema productiu humà és, en conseqüència, virtualment capaç de créixer sense límit, mentre hi hagi prou capital financer i prou capacitat tecnològica per continuar fent girar la màquina. Més enllà de la seva insostenibilitat ecològica, aquest model de creixement indefinit que propugna l'ortodòxia econòmica és també insostenible socialment, en tant que (1) és inestable (genera inestabilitats estructurals a tots els nivells de la societat), (2) és incapacitant (limita la capacitat dels habitants per realitzar les seves oportunitats vitals i la capacitat de la comunitat per regenerar les seves condicions naturals), i (3) és incoherent (perjudica greument el teixit productiu i creatiu de la nació). També és inequitatiu, ja que genera una distribució injustificadament desigual dels beneficis de la cooperació social. Però sobre aquesta qüestió, com he dit, tornaré més endavant. No costa gens de veure, en definitiva, que el model de creixement econòmic en vigor és inassumible per la nació-hàbitat i per qualsevol comunitat política que es fonamenti en els principis de la justícia.

Significa això que hem d'escollir, com pretenen fer-nos creure, entre un creixement econòmic insostenible i una sostenibilitat inviable econòmicament, entre una festa sense demà i una esperança sense benestar? Res no pot ser més fals. La persecució a cegues, com fins ara, del creixement econòmic és certament una festa sense demà, però renunciar a la ideologia del creixement no significa renunciar al benestar, ni molt menys. Cal recordar, en primer lloc, que el Producte Interior Brut no mesura el benestar de la nació, sinó la producció agregada de béns i serveis. Tenint en compte que la renda dels habitants depèn en part d'aquesta producció agregada anual, les polítiques econòmiques acostumen a prendre el creixement del PIB (real) com una mesura suficient de l'augment de la renda disponible i per tant de la capacitat adquisitiva de les llars. Obvien, però, el fet que el PIB és també una mesura del consum agregat i que el seu increment, en tant que algunes de les despeses familiars són més inelàstiques que les altres (menjar, energia, salut), no es tradueix necessàriament en més, sinó de vegades fins i tot en menys capacitat adquisitiva. L'augment del PIB o de la renda total, d'altra banda, tampoc no diu res sobre la distribució d'aquesta renda (el PIB d'una nació pot doblar-se d'un dia per l'altre perquè una persona hagi descobert un pou de petroli que només el beneficia a ell). Però encara que assumim, i en general és molt assumir, que el creixement del PIB real es tradueix en un increment equivalent i equitatiu de la capacitat adquisitiva de les famílies, això no vol dir que puguem prendre aquesta capacitat adquisitiva com una mesura suficient del seu benestar. La realitat és que el benestar dels habitants depèn tant de factors econòmics (consum de béns i serveis) com de factors no econòmics (entorn saludable, relacions personals i socials, vida cultural, etc.). No existeix cap relació sistemàtica entre els primers i els segons, tot i que és evident que, en les mateixes circumstàncies, una nació amb la renda per càpita més elevada pot desenvolupar, via impostos, polítiques de benestar més eficaces que una altra amb una renda per càpita més baixa. El problema és que la persecució del creixement econòmic com a finalitat última genera tota mena de desequilibris, tant psicològics com socials o ecològics, que tendeixen a reduir el benestar de les persones, fins i tot quan són materialment més riques. Una societat ben organitzada, per tant, hauria de trobar l'equilibri entre el desenvolupament econòmic i la sostenibilitat de la cohabitació, a fi d'optimitzar l'accés dels habitants a les seves oportunitats vitals. Aquesta és, justament, la premissa de l'economia ecològica, propugnada per Herman Daly i

altres, que està reemplaçant cada vegada més l'economia neoclàssica en tant que paradigma de la política econòmica en els països més avançats d'Europa, com per exemple els escandinaus. I és aquest mateix paradigma, en comptes de la visió única del creixement indefinit de la producció, el que hauria d'estructurar la política econòmica d'una eventual nació-hàbitat catalana.

En aquesta tesi, proposaré els tres principis pràctics que haurien de guiar, en la meua opinió, aquesta política econòmica: (1) estabilitat, (2) capacitat i (3) coherència. Cadascun d'aquests principis recull, com veurem, una de les tres formes de capital que sostenen el desenvolupament de la nació-hàbitat: el capital natural, el capital humà i el capital territorial. En la mesura que la societat filial, amb el suport de les seves institucions, sigui capaç d'acumular aquestes tres formes de capital de manera equilibrada, la sostenibilitat de l'habitació i el desenvolupament econòmic són objectius perfectament compatibles. Més encara: si la gestió econòmica és prou assenyada, aquestes tres formes de capital poden arribar a generar un autèntic cercle virtuós del desenvolupament sostenible. El capital natural, el capital humà i el capital territorial són, en definitiva, i parafrasejant Adam Smith, les autèntiques causes de la riquesa de les nacions-hàbitat.

Després d'exposar amb una mica de detall aquests tres principis, faré una sèrie de propostes en relació a alguns punts crítics del sistema econòmic català. Amb més motiu que en la tesi anterior, he d'advertir que no puc, ni pretenc, analitzar de manera exhaustiva unes problemàtiques tan àmplies i complexes que donarien, cada una d'elles, per a un llibre sencer. La meua intenció ha estat simplement apuntar, a tall de pinzellades, algunes mesures concretes que il·lustrin com podria ser una política econòmica fonamentada en els principis de la nació-hàbitat. L'aplicació d'aquesta mena de polítiques requereix, no cal dir-ho, d'una transformació profunda de les institucions públiques i privades catalanes, però no implica grans canvis en la societat. Al marge de les institucions, i sovint a pesar d'elles, els habitants de Catalunya han aconseguit mantenir alguns hàbits individuals i col·lectius, com l'esforç, la creativitat i la iniciativa, que són essencials per a una transició ràpida cap a formes de producció més eficients, més sostenibles i més justes. Amb una política econòmica que tingui realment en compte les necessitats i les capacitats dels seus habitants, Catalunya pot tornar, certament, a ser rica i plena.

PRINCIPIS

1. Estabilitat

El capital natural d'una nació-hàbitat són els seus ecosistemes. Des d'un punt de vista econòmic, els ecosistemes naturals proporcionen a la societat (1) recursos naturals (minerals, aliments, aigua, energia, etc.) i (2) alguns serveis bàsics (cicle del carboni, cicle de l'aigua, absorció de residus, etc). L'economia neoclàssica tendeix a assumir que tant els uns com els altres són, per principi, gratuïts. D'acord amb aquesta visió reduccionista, només el capital (capital físic) i el treball (capital humà) són realment creadors de valor, mentre que les aportacions de la naturalesa al procés de producció, ja sigui en forma de recursos consumibles o de flux de serveis, s'assumeixen com a fets sense cap significança econòmica. Aquesta actitud podia estar fins a un cert punt justificada fa cent o dos-cents anys, quan el capital natural era encara prou abundant com perquè els economistes pensessin que el capital físic i el capital humà eren els únics factors que limitaven la capacitat productiva de la societat. En un món com l'actual, on la creixent escassetat de capital natural esdevé cada vegada més l'autèntic factor limitador del sistema econòmic, continuar ignorant el valor que aporta la naturalesa a la prosperitat humana és una actitud que només pot qualificar-se de suïcida.

Potser una petita rondalla farà més vívid el problema. Imaginem-nos l'hereu d'una fàbrica de fusta que ja fa temps que funciona al bell mig d'un immens bosc de roures i que dóna feina a un centenar de treballadors (o la mateixa fàbrica autogestionada per aquests treballadors, tant se val). El nou propietari, que viu a la ciutat, rep les claus de la fàbrica i una explicació sobre el funcionament de les màquines, l'organització de la feina, etc. Segons li explica el comptable, per calcular els beneficis de l'empresa han de restar els costos de producció (salaries, matèria primera, energia, impostos) als ingressos per la venda del producte acabat. Però aquest no és encara el benefici que ell pot endur-se a casa, perquè també cal restar-hi una quantitat anual que no és exactament una despesa, sinó que correspon a l'amortització de les màquines i dels altres actius fixos (el capital instal·lat). Si no ho fessin així, li explica, al cap d'uns anys es trobaria amb una empresa en fallida, ja que hauria estat enduent-se a casa, no només el benefici, sinó també el capital. El nou propietari, que no entén gaire de comptabilitat, li demana si no haurien d'incloure també el bosc

com un capital de l'empresa i amortitzar-lo d'una manera semblant, encara que això signifiqués reduir els beneficis anuals. El comptable, que troba la idea del jove força divertida, li diu que no s'amoïni per això, que el bosc és molt gran i no s'acabarà mai, per més fusta que en treguin. El nou propietari, satisfet amb aquestes explicacions, dóna instruccions perquè augmentin anualment la producció de la fàbrica en un 6%, calculant que això li permetrà mantenir un tren de vida adient a la seva condició social. Els treballadors de la fàbrica també estan contents amb aquest creixement anual de la producció, que els garanteix, segons els acords signats amb el gerent, un increment dels seus salaris per damunt de la inflació i per tant una millora constant de la seva capacitat adquisitiva. Havent-ho lligat tot a satisfacció de tothom, el nou propietari se'n torna cap a casa, però no sense abans recordar al comptable que li faci cada any la transferència dels beneficis al seu banc de sempre. Els anys passen i l'hereu va fent la seva vida, es casa, té fills, els fills li donen néts, i mentrestant els beneficis de la fàbrica li van arribant puntualment al banc, amb la regularitat d'un rellotge suís, fins que un bon dia, com succeeix a les millors famílies, el bon home fa el darrer badall. El seu fill gran és qui hereta la propietat de la fàbrica i continua rebent sense falta els beneficis, que no han deixat d'augmentar en tot aquest temps. Alguns anys més tard, però, sense cap avís, el banc deixa d'ingressar-li els diners al compte corrent. Amb una preocupació molt comprensible, l'home puja al cotxe i, juntament amb l'advocat de la família, fa la primera visita a la fàbrica que li va deixar el seu pare en herència. Quan hi arriben, l'hereu baixa del cotxe i mira al seu voltant sense donar crèdit als seus ulls. "Em pots dir", pregunta destarotat, "a quin imbècil se li pot acudir muntar una fusteria al bell mig d'un desert?".

És evident que cap propietari d'una fusteria real no seria tan imbècil com per dilapidar el seu capital productiu d'aquesta manera, explotant-lo sistemàticament per damunt de la seva capacitat de regeneració. Però això és justament el que estem fent tots nosaltres, l'economia global, amb el planeta. La ficció d'una economia que funciona, com un ens gairebé místic, per damunt dels límits que imposen les lleis de la termodinàmica i la disponibilitat de recursos naturals condueix inevitablement a una cursa desaforada pel creixement de la producció, sense tenir en compte que estem consumint, no només el rendiment del capital disponible, sinó el capital mateix. Encara que no donéssim cap valor a les comunitats biològiques que ens envolten i que explotem

com a recurs, hauríem d'amoïnar-nos pel fet que, a aquest ritme d'extracció i processament, les properes generacions es trobaran amb un món greument descapitalitzat, amb molts recursos no renovables exhaurits i molts altres de renovables extingits. Però la situació és força més greu, perquè el capital natural, com he assenyalat abans, no és només un estoc de recursos, sinó també un fons proveïdor de serveis vitals per a l'habitació humana, com un clima estable o un aire respirable. En la mesura que continuem explotant el nostre entorn més enllà de la seva capacitat de regeneració, estem posant en risc la provisió d'aquests serveis en el futur i per tant la viabilitat de la mateixa societat humana, fins i tot la supervivència de l'espècie.

Des d'un punt de vista estrictament econòmic, per tant, no té cap mena de sentit posar el creixement de la producció com el *summum bonum* de la societat. Deixant de banda tots els altres problemes que comporta aquesta ideologia del creixement, és evident que l'expansió constant de la producció només es pot aconseguir, en darrer terme, a costa de la transformació de cada vegada més capital natural en béns de consum i, eventualment, en residus. Aquesta degradació progressiva del capital natural, tant pel que fa a la seva capacitat de continuar produint recursos com de continuar proveïnt serveis, provoca necessàriament un increment de la inestabilitat del sistema econòmic i social. Fins i tot en un context de relativa abundància, els recursos naturals constitueixen el principal motiu de conflicte entre els diferents grups humans. A mesura que augmenta l'escassetat, aquests conflictes es multipliquen i esdevenen cada vegada més violents. Encara que algunes societats aconsegueixin mantenir-se més o menys al marge de la violència, gràcies per exemple a la seva potència militar, estan tanmateix subjectes a fortes tensions demogràfiques i econòmiques, derivades de moviments especulatius al voltant de les matèries primeres bàsiques que comencen a escassejar, com els aliments o l'energia, demà possiblement l'aigua. Els mercats de capital, com una corretja de transmissió, traslladen tots aquests conflictes i tensions a les economies locals, en el context d'una globalització financera que vincula la sort de totes les nacions a la incessant sobreexplotació dels recursos naturals. Avui dia, una nació que no augmenti la seva producció sembla afeblir-se respecte a les altres i totes elles, com en una cursa d'armaments, treballen únicament per incrementar el seu arsenal productiu i exhibir el seu PIB davant del món, fins i tot quan el creixement del PIB tan sols reflecteix un territori més empobrit de recursos i una societat més minada per les

desigualtats. En un món com aquest, obsessionat per créixer per damunt de les seves possibilitats, la inestabilitat és l'única certesa.

En els últims vint o trenta anys, aquesta addicció al creixement ha arribat a tal punt que els individus, les empreses i les nacions, sobretot al món occidental, s'han dedicat a finançar-la de forma massiva amb crèdits. El creixement esperonat pel deute és sempre un miratge de prosperitat, ja que la dimensió assolida no reflecteix les possibilitats actuals sinó la bestreta de les possibilitats futures. En un context de globalització financera, bona part d'aquest deute prové de fonts exteriors al sistema econòmic local o nacional i no està limitat per tant per la capacitat d'estalvi de la mateixa comunitat. Mentre les condicions creditícies siguin favorables i els diners circulin amb abundància, una nació com Catalunya (govern, ciutadans, empreses) tendeix naturalment a endeutar-se molt per sobre de les possibilitats reals de la seva economia. Aquest endeutament és sempre racional en les condicions presents, però acostuma a ignorar o minimitzar les condicions futures i els riscos associats, de la mateixa manera que ignora o minimitza les reclamacions de les generacions futures en nom de les quals s'està assumint el deute. En un context d'accés fàcil al crèdit exterior, els agents econòmics emprenen projectes que no serien rendibles si el sistema econòmic hagués de dependre exclusivament dels seus propis recursos i hagués de conservar el capital per a les properes generacions. Aquests projectes només afegeixen valor a l'economia si es compleix el vaticini d'un creixement indefinit, que constitueix la premissa indemostrable de la ideologia neoclàssica que espera el miratge col·lectiu de la riquesa a crèdit. Quan no s'assoleix aquest creixement, per la raó que sigui, els deutes acumulats amb l'exterior no només no creen valor, sinó que el destrueixen. La conseqüència, en qualsevol cas, és una economia que viu, gràcies al crèdit exterior, per damunt de les seves possibilitats reals. Si el context econòmic fos estable i el crèdit afavorís d'alguna manera el desenvolupament de les capacitats productives del país, tot preservant mínimament el capital natural, aquest model podria ser positiu, no tan sols per als habitants actuals, sinó també per als futurs, que s'aprofitarien de l'acumulació de capital productiu gràcies a l'endeutament. En realitat, però, el finançament exterior del creixement econòmic, en la mesura que permet emprendre projectes amb rendibilitats inferiors a les òptimes i serveix també per finançar el consum sumptuari, només contribueix en part a l'acumulació de capital humà i físic, alhora que tendeix a degradar greument el capital natural del país. I encara que no fos així, la premissa de l'estabilitat del context

econòmic, que durant un cert temps ha pogut semblar mínimament creïble, és avui dia tan poc realista que el creixement a crèdit s'assembla cada vegada més al vell conte de la lletera. Com en el conte, és la mateixa il·lusió del creixement econòmic la que genera les condicions de la inestabilitat, en afavorir la formació de bombolles especulatives que no responen a les realitats de la producció, però que es multipliquen gràcies a la mobilitat del capital i a la creixent desigualtat en la seva distribució. Quan aquestes bombolles esclaten, com ha passat recentment, l'economia d'una nació com la catalana pot trobar-se atrapada en una espiral recessionista, arrossegada per l'obligació de respondre dels crèdits amb els actius reals, no pas amb les fantasies insolvents dels profetes de l'afluència il·limitada. La ideologia del creixement indefinit esdevé aleshores l'economia del decreixement traumàtic i forçós.

És aquest el model econòmic que volem per a la nació-hàbitat catalana? Certament que no. El model del creixement econòmic indefinit propugnat per l'economia neoclàssica no és assumible per una comunitat política fonamentada en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació i en els principis de la justícia. Aquest model implica un malbaratament irreversible del capital natural de Catalunya, sotmet la nació a una dependència malsana del crèdit exterior i desestabilitza estructuralment tot el sistema econòmic i social. Existeix, però, algun altre model econòmic que sigui més estable i garanteixi alhora un nivell de prosperitat comparable a l'actual? Abans de respondre a aquesta pregunta, cal aclarir què entenem (o què volem entendre) per prosperitat. Si per prosperitat entenem una magnitud com el PIB per càpita, que no tingui en compte ni la distribució de la renda ni les externalitats de la producció, resulta difícil pensar en un model econòmic que porti a increments tan forts de la "prosperitat" com l'actual, de la mateixa manera que es fa difícil trobar una millor manera d'emborratxar-se que ingerir el màxim d'alcohol possible en el mínim de temps possible. Ja hem vist, però, que aquests increments, a més de ser insostenibles a mig o llarg termini, van acompanyats de crisis periòdiques, les quals, com les ressaques, fan retrocedir la "prosperitat" i tenen efectes extraordinàriament negatius sobre la societat filial (atur, precarietat, desigualtats, etc.). I encara que no es produïssin aquestes crisis (una hipòtesi certament fantasiosa), ¿per què hem de donar per fet que el PIB per càpita mesura prou acuradament la prosperitat dels habitants de la nació? Fa temps que els economistes proposen indicadors alternatius de la prosperitat econòmica, com el Genuine Progress Indicator (GPI), que inclou

una ponderació més àmplia dels factors que determinen efectivament el benestar de les persones, a més de tenir en compte els costos ambientals i la distribució real de la renda. En la majoria dels països avançats, el PIB i el GPI han evolucionat més o menys en paral·lel fins als anys vuitanta, quan comencen a divergir, en alguns casos de manera dramàtica, com als Estats Units o al Regne Unit. D'acord amb això, al llarg dels darrers trenta anys, algunes economies, sobretot les dels grans estats, han continuat expandint la seva producció al mateix temps que la seva prosperitat minvava o s'estancava. Certament, la definició de qualsevol índex és un exercici subjectiu, però no deixa de ser bastant obvi que el Producte Interior Brut no és una mesura prou fiable de la prosperitat com per prendre-la seriosament en tant que objectiu de les polítiques econòmiques de la nació-hàbitat. En el context d'una filiorcràcia, la planificació econòmica hauria de fonamentar-se, pel contrari, en mesures de la prosperitat i del progrés que tinguessin en compte l'accés efectiu dels habitants a les seves oportunitats vitals. En definitiva, cal un model econòmic que sigui estable i al mateix temps garanteixi la prosperitat dels habitants de Catalunya, sense que aquesta prosperitat estigui necessàriament lligada a nivells cada vegada més elevats de producció interior bruta.

Amb una mirada llarga, el model que millor respon a aquestes exigències és l'anomenada economia d'estat estacionari (*steady state economy*), defensada sobretot per Herman Daly. En una economia estacionària, els nivells de producció i de consum estan efectivament limitats per la sostenibilitat del capital natural de la nació. "Si la producció es manté per sota de la capacitat natural dels ecosistemes per absorbir els residus i regenerar els recursos", diu Daly, "l'escala de l'economia es considera sostenible" (478). D'acord amb aquests límits, els agents econòmics no poden explotar els actius naturals per damunt de la seva capacitat de regeneració, de manera que els ecosistemes puguin continuar proveint de serveis bàsics i de recursos a les successives generacions d'habitants. Tornant a l'exemple d'abans, el propietari de la fàbrica no podria produir fusta per damunt del nivell de regeneració natural del bosc, per més demanda de mobles que hi hagués a la societat. La imposició d'aquests límits a la producció i al consum no hauria de representar cap vulneració dels drets individuals o de la propietat, sinó que es podria fer perfectament amb instruments indirectes, com les taxes, els subsidis o les quotes, que ja s'apliquen en la pràctica en moltes economies avançades per regular les externalitats i la gestió de determinats béns escassos. El model

implica, això sí, alguns canvis fonamentals en el sistema financer, a fi de controlar els efectes del capital especulatiu sobre les economies locals. Aquests canvis, no cal dir-ho, només es poden implementar a nivell global, en la mesura que totes les institucions internacionals i els països més influents es posin d'acord per regular els fluxos financers d'una manera efectiva. El model de l'estat estacionari requereix també un cert grau de sobirania respecte als propis recursos i la capacitat de regular l'activitat econòmica interna. Aquesta exigència no sempre es dona en la pràctica (nacions en una situació de neocolonialisme, per exemple), però una nació-hàbitat catalana tindria afortunadament aquesta capacitat. El model tampoc no requereix cap mena d'autarquia i és perfectament compatible amb el comerç internacional, sempre que aquest estigui organitzat en termes mínimament justos. És cert que ara mateix l'Organització Mundial del Comerç, amb una agenda política marcada per la promoció del "lliure comerç" sobre bases asimètriques, està molt lluny de respectar aquests criteris de justícia. No és impensable, però, que hi hagi una evolució dels acords comercials mundials en la direcció d'un comerç més sostenible i equilibrat. Tots aquests canvis, en qualsevol cas, requereixen temps i una evolució política a nivell global que no deixa de ser, per més bona voluntat que tinguin els seus actors, i sovint no la tenen, força incerta. Des d'un punt de vista pragmàtic, per tant, Catalunya només podria assumir el model de l'economia estacionària en tant que horitzó a llarg termini, no pas com una possibilitat que es pugui portar d'immediat a la pràctica, si més no en els seus plantejaments maximalistes. En la mesura que avancés gradualment en aquesta direcció, però, la nació-hàbitat catalana estaria en condicions d'assolir nivells cada vegada més alts d'estabilitat i de sostenibilitat, fins i tot si no hi hagués cap canvi en el context internacional.

A curt termini, de totes maneres, el principal escull per a una eventual transició cap a l'economia estacionària és la reducció d'escala que aquesta comporta. En una economia moderna, ajustar la producció a la capacitat biofísica dels ecosistemes naturals implica necessàriament reduir la producció, és a dir, decreixer. En el cas particular de Catalunya, si deixem de banda la sempre problemàtica qüestió del comerç exterior, aquest decreixement seria relativament poc important, atès que l'economia catalana no és extractiva, sinó més aviat comercial, transformadora i turística. Un cert ajustament seria, malgrat tot, inevitable, sobretot en alguns sectors industrials. L'estratègia del decreixement comporta, tanmateix,

moltes dificultats pràctiques, algunes d'elles segurament insalvables. La més evident és que una majoria de catalans s'oposaria a qualsevol mesura que representés una pèrdua del poder adquisitiu o del nivell (real o pressentit) de riquesa col·lectiva. És molt possible que la reducció de l'escala a una dimensió més sostenible conduís, a la llarga, a una millora substancial en el nivell i en la qualitat de vida dels catalans. Però qualsevol promesa d'aquest tipus hauria de competir amb la por visceral al retrocés i difícilment aconseguiria imposar-se en una contesa democràtica. No és realista pensar, per tant, que cap població accepti de manera voluntària el decreixement econòmic en tant que política sistemàtica, si no és sota unes condicions socials molt excepcionals. Una altra dificultat és la que va apuntar Joseph Tainter: "Tenint en compte el vincle estret entre el poder econòmic i militar, la desacceleració econòmica unilateral seria equivalent i tan forassenyada com el desarmament unilateral. Senzillament, no tenim l'opció de tornar a un nivell econòmic inferior, almenys no pas com una opció racional. La competició entre les unitats polítiques impulsa la complexitat i el consum de recursos, independentment dels costos, tant humans com ecològics" (214). Aquesta reflexió és sens dubte pertinent i reflecteix molt bé les pors dels sectors més influents de la societat, que no temen tant la pèrdua de capacitat adquisitiva com la pèrdua de poder geopolític en un eventual decreixement voluntari. En l'àmbit d'una nació-hàbitat com la catalana, integrada en una unitat continental amb suficient força militar i un mercat ben protegit, aquesta por tindria una justificació molt relativa. Per més que la dimensió econòmica de Catalunya es reduís, la seva situació geopolítica continuaria sent bàsicament la mateixa (assumint, és clar, que fos un estat sobirà consolidat). En canvi, si totes les nacions d'Europa apliquessin unilateralment polítiques de decreixement, aleshores la Unió Europea podria efectivament perdre capacitat militar respecte a altres blocs, com els Estats Units o la Xina, posant en risc fins i tot l'autonomia política del continent. No hi ha dubte que aquestes consideracions impulsen la cursa armamentística del creixement a nivell mundial. Qualsevol estratègia que es basi en el decreixement ha de donar, per tant, una resposta adequada als riscos geopolítics implícits, ja sigui demostrant que una dimensió econòmica reduïda pot permetre mantenir la mateixa capacitat defensiva respecte a altres blocs o que es pot arribar a donar un procés en què tots els blocs tendeixin a constituir-se a partir d'unitats de dimensions econòmiques semblants, com per exemple nacions-hàbitat.

En la pràctica, la proposta política del decreixement voluntari està condemnada al fracàs. Per més que tothom reconegui que la dimensió econòmica de les nacions està per damunt de la dimensió òptima, fins que no avancin totes en una direcció semblant, no es pot esperar que cap d'elles assumeixi el decreixement de manera unilateral. Les polítiques, però, no són mai una qüestió de tot o res. Existeixen moltes estratègies que ens poden permetre avançar pel camí de la sostenibilitat, tant social com ecològica, sense necessitat de reduir l'escala de l'economia. En els darrers anys, com recullen Smith, Hargroves i Desha, hi ha hagut un esforç considerable a tots els nivells per dissenyar i implementar l'anomenat "desparellament" (*decoupling*), la separació efectiva del creixement econòmic respecte a la utilització de recursos naturals i la degradació dels ecosistemes. Són justament algunes de les nacions que més s'aproximen al model de la nació-hàbitat, com els Països Baixos o Dinamarca, però també estats com Massachussets o Califòrnia, els que lideren aquest procés de substitució de les tecnologies i dels processos ecològicament ineficients per altres que permetin reduir el consum de recursos naturals per unitat de producte. El desparellament no es limita, però, als processos industrials, sinó que s'està aplicant a tots els àmbits, com la gestió de l'aigua, l'eficiència energètica o la construcció d'habitatges. L'objectiu és aconseguir reduir la pressió sobre els ecosistemes fins a nivells sostenibles sense renunciar al creixement econòmic, ja sigui millorant l'eficiència general de l'economia o substituint la producció ecològicament "dolenta" per una producció verda (informació, cultura, serveis ambientals, productes orgànics, disseny ecològic, etc.). En aquest procés de transformació postindustrial, les nacions pioneres són les que tenen més a guanyar, tant pels beneficis d'una economia més estable i més sostenible com per la posició de lideratge que poden adquirir en unes tecnologies punteres que, més tard o més d'hora, tots els països hauran d'incorporar. La creació d'ocupació és un altre avantatge d'aquest canvi de paradigma productiu, en la mesura que les noves tecnologies verdes tendeixen a ser més intensives en mà d'obra i més lligades a les economies locals. Des del punt de vista de Catalunya, per tant, la transformació del sistema productiu en la línia del desparellament o de l'economia verda hauria d'esdevenir una prioritat estratègica absoluta, no pas com un afegit més o menys oportunista a altres estratègies, sinó com l'element essencial d'una transició gradual cap a un model postindustrial de desenvolupament sostenible.

No cal oblidar, en aquest sentit, que el desparellament només pot ser una estratègia a curt o mig termini, mai l'estadi final del canvi de paradigma productiu. Sense transformacions estructurals més profundes, les millores en l'eficiència, fins i tot quan pretenen preservar el capital natural, tendeixen a tenir l'efecte contrari. Es fabriquen cotxes que consumeixen la meitat de gasolina per kilòmetre, però aleshores es venen el doble de cotxes o es condueixen el doble de kilòmetres. Aquest efecte, conegut com la paradoxa de Jevons, podria evitar-se amb una política econòmica que tingués com a horitzó l'estadi estacionari i fes servir els avenços en la productivitat per millorar el benestar dels habitants, no pas per incrementar la dimensió absoluta de l'economia. D'aquesta manera, es podrien assolir els objectius del decreixement sense haver d'assumir algunes de les seves contrapartides menys desitjables. Seria un procés més lent, però que comptaria amb la connivència de tots els habitants.

El desenvolupament d'un sistema econòmic estable requereix, per tant, tenir una visió clara de l'horitzó final (economia estacionària i pròspera) i la capacitat política d'impulsar els canvis estructurals necessaris per transformar el sistema productiu en la línia de la sostenibilitat, la resiliència i l'eficiència verda. En un entorn mundial cada vegada més inestable i sotmès a tensions sistèmiques imprevisibles, la prosperitat i el benestar d'una nació petita com Catalunya no pot dependre dels mercats financers internacionals o dels vaivens de l'economia especulativa. No deixa de ser irònic que sigui justament Grècia, la pàtria d'Aristòtil, la que ens hagi hagut de mostrar, a desgrat seu, els perills de deixar-se entabanar pels venedors de fum del creixement indefinit, en comptes de confiar en les pròpies capacitats i de respectar els propis límits. En un hotel amb les canonades rovellades i la meitat de les habitacions inundades, no té cap sentit afegir-hi més pisos, sinó que cal arreglar els que ja estan construïts i fer-los habitables. En el cas de Catalunya, això implica sobretot potenciar el capital humà i el capital territorial, en comptes de continuar fent inversions financeres que només malbaraten el capital natural i amaguen les ineficiències d'un sistema productiu incapaç de generar ocupació de qualitat, ni prosperitat, ni menys encara estabilitat.

2. Capacitació

El capital humà d'una nació-hàbitat són les capacitats dels seus habitants. Parlar de "capital humà" pot semblar poc encertat, sobretot tenint en compte que el terme s'ha fet servir sovint en l'àmbit de l'economia neoclàssica per identificar un recurs productiu, el treball, que s'acostuma a equiparar en molts aspectes al capital físic, fins al punt que semblaria possible substituir l'un per l'altre. Des d'una perspectiva no reduccionista, però, és evident que una economia està formada bàsicament per éssers humans amb unes determinades capacitats (coneixements, habilitats, forces, creativitat) que els permeten transformar el capital natural en capital físic (màquines, edificis, infraestructures) i en productes consumibles (béns i serveis). La finalitat de les capacitats humanes, però, no és la producció en si mateixa (com acostuma a donar per fet l'economia neoclàssica), sinó l'accés a les oportunitats vitals que permet aquesta producció. Així, la finalitat de l'organització col·lectiva del capital humà per construir un aeroport no és l'aeroport en si mateix, ni tan sols l'augment de visitants o del PIB de la regió, sinó l'accés ampliat al benestar, a la sociabilitat i a la cultura que aquest aeroport hauria de proporcionar a la col·lectivitat. El sistema econòmic no és més que un mitjà socialment organitzat dels humans per accedir en millors condicions a les seves oportunitats vitals, no pas la finalitat última de l'organització social. Resulta evident que les capacitats dels habitants no s'esgoten pas en el sistema productiu, sinó que van molt més enllà, abastant tots els àmbits de la vida individual i col·lectiva.

Com ha assenyalat Amartya Sen, les capacitats determinen la llibertat efectiva de les persones, en la mesura que és gràcies a les capacitats que aquestes poden accedir a les seves oportunitats vitals. Les capacitats dels habitants humans tenen per tant un valor intrínsec en una societat fundada en els principis de la justícia (com també el tenen les capacitats dels habitants no humans, tot i que les estiguem deixant ara de banda). Recordem que el principi de la llibertat diu que "cada habitant ha de gaudir d'una llibertat igual al sistema total més extensiu de llibertats bàsiques que sigui compatible amb un sistema semblant de llibertats per a tots els altres habitants". Tenint en compte que el contingut substancial de la llibertat és l'accés a les oportunitats vitals i que aquest accés requereix d'unes certes capacitats efectives, queda clar que una societat ben organitzada ha de garantir que tots els habitants

puguin desenvolupar aquestes capacitats en les mateixes condicions. Aquesta obligació té un aspecte passiu (posar les condicions perquè els habitants puguin desenvolupar les seves capacitats), però també un aspecte actiu fonamentat en el principi de la cura (ajudar de manera especial els habitants que no puguin desenvolupar per si mateixos les capacitats mínimes per accedir a les oportunitats vitals). Amb aquestes consideracions ja n'hi hauria prou per justificar la necessitat i la legitimitat de l'esforç col·lectiu de capacitació dels habitants en la nació-hàbitat, per exemple a través d'una educació universal que garanteixi la igualtat d'oportunitats.

És important remarcar, però, que les capacitats humanes, a més d'aquest valor intrínsec regulat pels principis de la justícia, tenen també un valor instrumental, encara que només sigui perquè el sistema econòmic no pot sostenir-se sense el treball dels habitants. Més enllà de ser un simple factor de producció, però, el capital humà, la suma de les capacitats dels habitants, constitueix una de les fonts, potser la més important, de la prosperitat de les nacions. Això és particularment cert en una economia avançada, com la catalana, vinculada als sectors terciaris i a l'anomenada "societat del coneixement". En aquest context, la productivitat del sistema econòmic depèn críticament de les capacitats dels habitants, i molt particularment de les relacionades amb el tipus de feina que Manuel Castells anomena "autoprogramable". L'economia no tan sols es beneficia de la producció directa de béns i serveis que permet aquest capital humà, sinó també de les externalitats positives que generen al seu voltant les persones capacitades. No es pot insistir prou en la importància d'un sistema educatiu al més alt nivell i que abasti de manera eficaç tots els sectors de la societat filial, sense privilegiar ningú en funció del gènere, l'origen, el lloc d'habitació o la condició social, si realment es vol aconseguir una economia eficient, productiva i competitiva en l'entorn econòmic global. Una vegada més, el model en aquest sentit són els països nòrdics, sobretot Finlàndia, que han implementat en els últims anys polítiques extraordinàriament eficaces de capacitació, a través sobretot de la inversió pública en l'educació dels seus habitants, des dels nivells inicials fins a la formació professional o la universitat, però també més enllà, amb programes de formació continuada al llarg de tota la vida. Més endavant, quan parli del sistema social, tornaré sobre aquesta qüestió, ja que té implicacions importants respecte a la justícia distributiva. De moment, només cal constatar l'evidència que una nació-hàbitat catalana hauria d'apostar

clarament per un model educatiu de màxims, no només per enfortir la societat filial, sinó també per avançar pel camí d'una prosperitat sostenible.

Invertir en educació, però, no és suficient per assegurar la capacitat efectiva dels habitants d'una nació. "Una societat", com diu Martha Nussbaum, "pot sortir-se prou bé produint capacitats internes, però barrar al mateix temps els camins a través dels quals les persones tenen realment l'oportunitat de funcionar d'acord amb aquestes capacitats" (21). En una societat com la catalana aquestes barreres són incomputables. Algunes són culturals i difícils d'eradicar a curt termini, com l'actitud condescendent dels adults envers els joves, el recel que desperten els innovadors o la tendència a valorar l'èxit per damunt del mèrit. En una nació-hàbitat, a mesura que les institucions polítiques de la filioocràcia anessin desenvolupant-se, moltes d'aquestes barreres socials tendrien a afeblir-se, ja que els vincles entre els habitants es reforcen naturalment en el context d'una participació política igualitària i efectiva. No cal esperar, però, que els canvis siguin radicals en aquest sentit, ja que les actituds socials poden trigar força temps a modificar-se, fins i tot en un context favorable. Els obstacles més importants que barren la capacitat dels catalans, però, no són pas culturals, sinó estructurals. Al llarg de la història, per circumstàncies diverses, el sistema econòmic català s'ha anat configurant com un terreny on la cooperació entre els diferents individus i sectors, lluny de respondre només a criteris d'eficiència (menys encara d'equitat), reflecteix els interessos parcials dels diferents col·lectius que han anat adquirint, gràcies a les seves activitats de "cerca de rendes" (*rent-seeking*), posicions injustificades de privilegi respecte al conjunt de la societat. Les posicions monopolístiques d'aquests grups corporatius, des dels col·legis professionals fins als sindicats o les cambres de comerç, passant per tota mena de funcionaris públics, a més de minvar considerablement l'eficiència i el rendiment del sistema econòmic, limiten greument la capacitat efectiva dels habitants de Catalunya.

En termes tècnics, una "renda" és un ingrés que no està justificat per raons econòmiques, o com diuen els economistes, un "ingrés immerescut" (*unearned income*). Així, per exemple, en un entorn competitiu una empresa produeix un benefici que remunera el risc del capitalista o de l'emprenedor, a més del cost d'oportunitat del capital i del temps que s'hi ha invertit. En una situació monopolística, en canvi, l'empresa obté un rendiment que supera

aquest "benefici normal", en la mesura que és capaç de restringir la producció per sota de la demanda dels consumidors i pot mantenir així els preus per damunt de l'equilibri competitiu. D'aquesta manera, el monopolista s'apropia injustificadament d'una part de l'excedent del consumidor, que constitueix la seva renda o ingrés immerescut. Al mateix temps, la restricció de la producció a nivells subòptims provoca una disminució d'excedent que no s'apropia ningú i representa per tant una pèrdua social absoluta. Per aquests i altres motius, totes les economies capitalistes modernes s'esforcen a regular la competència dels mercats a través de diverses lleis i institucions que limiten la concentració de les empreses o l'adquisició de posicions dominants que puguin generar rendes econòmiques i distorsionar l'eficiència del sistema productiu. En la pràctica, aquesta regulació acostuma a ser molt insuficient i podria millorar-se sensiblement si les autoritats econòmiques no prioritzessin la creació de grans empreses globals (els anomenats "campions nacionals") per damunt del manteniment d'una economia competitiva que optimitzi l'eficiència, la flexibilitat i el rendiment dels consumidors. Una regulació més efectiva de les posicions monopolístiques permetria, d'altra banda, corregir el sistema d'incentius públics a fi d'afavorir les petites empreses locals, que són les que realment creen ocupació i permeten un desenvolupament sostenible vinculat al territori. En el context actual, però, aquesta regulació està bàsicament en mans de les autoritats europees i no és previsible que una nació-hàbitat com Catalunya pugui modificar el sistema de control de concentracions, si més no de manera unilateral. Existeixen, tanmateix, altres instruments que permeten regular l'exercici de les posicions dominants de les grans empreses en l'àmbit més localitzat de la nació, com el control dels horaris comercials o les ordenances urbanístiques. A Catalunya, alguns d'aquests instruments ja s'utilitzen amb encert, per exemple per evitar la destrucció del teixit comercial català en mans de la gran distribució. Una nació-hàbitat hauria d'incidir encara amb més contundència en aquestes polítiques, a fi d'assegurar una economia local dinàmica i competitiva, encara que això signifiqui de vegades tallar les ales als monopolis "de casa".

Les empreses monopolístiques no són, però, les úniques que extreuen rendes injustificades de la societat catalana. L'extracció de rendes per part d'individus i de grups amb poder polític o corporatiu és un fenomen inherent a totes les societats avançades, tot i que no es dona a tot arreu en el mateix grau ni amb les

mateixes conseqüències. Allà on les institucions toleren aquestes pràctiques o les incorporen a l'estructura econòmica, l'extracció de rendes acostuma a comportar costos molt elevats per a la societat en el seu conjunt. En comptes de generar riquesa amb la seva activitat, els extractors de rendes aconseguixen apropiar-se, gràcies a la seva influència sobre l'entorn econòmic o social, de part de la riquesa creada pel sistema productiu. Un estudi recent, a partir de dades del període 1980-2003, ha permès constatar que l'extracció de rendes representa aproximadament un 7% del PIB anual de la zona Euro. En alguns estats, com els Països Baixos, Irlanda o Finlàndia, aquesta extracció és pràcticament nul·la, mentre que uns altres, com Portugal, Grècia o Itàlia, tenen nivells d'extracció de rendes molt superiors (Angelopoulos et al.). Cal puntualitzar que aquest estudi només contempla les extraccions de rendes que impliquen algun tipus de transferència per part de l'estat, no pas les que deriven de regulacions públiques beneficioses per als diferents grups de pressió o corporatius, ni tampoc totes aquelles rendes econòmiques extretes en l'àmbit del sector privat. Això vol dir que el pes de l'extracció de rendes en l'economia d'alguns països europeus és, en realitat, bastant més elevat del que reflecteix aquest estudi. En el cas de Catalunya, a falta de dades més precises, una projecció conservadora de l'extracció de rendes total podria situar-la al voltant del 10% del PIB, per sota de Grècia o Portugal, però bastant per sobre dels Països Baixos o de Finlàndia. Cal acceptar que grups d'interès extreguin cada any un 10% o més del PIB català en forma d'ingrés immerescut mentre s'està sacrificant el capital natural i la sostenibilitat social de la nació per obtenir creixements d'aquest mateix PIB del 1% o del 2%? Quin és el model d'economia que volem per a la nació-hàbitat catalana, el d'una Grècia on els uns i els altres es reparteixen les rendes a costa de la prosperitat col·lectiva o el d'uns Països Baixos que controlen efectivament l'extracció de rendes injustificades i mantenen unes institucions sòlides i ben gestionades?

Encara que només sigui per una qüestió d'eficiència, és evident que Catalunya ha d'eliminar de manera decidida totes les rendes que no estiguin justificades per la funció social que exerceixen els seus beneficiaris. Això implica sotmetre les institucions i les pràctiques actuals a un procés d'avaluació que sigui transparent, imparcial i rigorós, però que no es fonamenti només en criteris tècnics, sinó que incorpori l'opinió majoritària dels catalans. Així, per exemple, si la societat considera positiu mantenir una xarxa de farmàcies de proximitat i amb professionals qualificats és raonable

que accepti que el col·lectiu de farmacèutics obtingui una renda per damunt del benefici normal de la seva activitat comercial, encara que això signifiqui en la pràctica que els habitants pagaran els seus medicaments una mica més cars. Aquesta renda, en qualsevol cas, ha de ser avaluada amb criteris socials i ha de ser objecte d'una estricta regulació per part dels poders públics, que han d'assegurar-se que no sigui excessiva i que es distribueixi amb criteris objectius. És previsible, d'altra banda, que aquest mateix procés d'avaluació posi de relleu que hi ha tota una sèrie de col·lectius professionals, com els notaris, els registradors de la propietat, els registradors mercantils, els procuradors dels tribunals, els controladors aeris i molts altres, que extreuen una renda difícil de justificar amb criteris socials, alhora que imposen greus costos de transacció a tot el sistema econòmic. En aquests casos, la millor solució pot ser abolir el règim corporativista del col·lectiu, assimilar-lo plenament a l'aparell burocràtic de l'administració o eliminar-lo de soca-rel, tal com es va fer en el seu moment amb els agents de canvi i borsa. Per dir-ho en termes més concrets, no hi ha cap justificació econòmica o tècnica perquè un notari, per exemple, cobri un tant per cent de cada contracte o escriptura que certifica en règim de monopoli, quan la seva feina, en una societat amb una administració moderna, la pot fer qualsevol funcionari de la Generalitat cobrant un sou mensual. L'eliminació d'aquests privilegis adquirits no representaria potser un estalvi per a l'administració, sinó més aviat una despesa directa, però reduiria significativament els costos de transacció de la societat en el seu conjunt, amb la subseqüent millora de l'activitat productiva i de l'ocupació. L'administració podria recuperar el sobrecost a través de les taxes i tothom sortiria guanyant, excepte els notaris, és clar, que deixarien de percebre uns ingressos totalment immerescuts a costa de la societat.

No cal dir que existeixen moltes altres formes legals d'extracció de rendes que caldria també eradicar, com les que permeten a alguns grups accedir a la contractació pública en superioritat de condicions o les que permeten a les grans fortunes reduir la contribució fiscal molt per sota de la càrrega que els correspondria pel seu nivell d'ingressos o de patrimoni. Però si hi ha un àmbit on l'extracció de rendes institucionalitzada té uns efectes més perniciosos per a la competitivitat, l'eficiència i l'equitat del sistema econòmic és segurament el de les relacions laborals. En aquest context, un dels mecanismes més habituals d'extracció de rendes (no inclòs en l'estudi citat anteriorment) afecta els alts directius de les empreses, sobretot d'aquelles que cotitzen a la borsa, però també

de moltes altres. La seva posició al capdavant de l'organització els permet adjudicar-se, amb la connivència dels òrgans d'administració públics o privats (que també participen de l'extracció de rendes), unes retribucions que no responen en absolut a la seva contribució al rendiment de l'empresa, sinó que constitueixen en bona mesura rendes econòmiques extretes a costa dels treballadors, dels accionistes i de la societat en general. La limitació legal dels ventalls salarials, especialment en aquells sectors, com la banca, que estan més sotmesos a una situació de "risc moral" (*moral hazard*), permetria reduir els ingressos immerescuts dels alts directius i millorar significativament la productivitat dels treballadors. Si aquesta política s'adoptés al mateix temps als altres països europeus, on ja s'està discutint, seria encara més eficaç. Però fins i tot una adopció unilateral tindria efectes positius en el rendiment i l'eficiència de les organitzacions empresarials, atès que el talent directiu no és, malgrat el que diguin els mateixos directius, un recurs particularment escàs o difícil de substituir.

Una altra forma d'extracció de rendes en l'àmbit laboral, segurament més polèmica, però no menys perniciosa per a la societat en el seu conjunt, és la dinàmica corporativista de la negociació col·lectiva. En un context industrial relativament homogeni i amb un marcat contrast entre els factors de producció (capital i treball), el model sindical de les relacions laborals ha pogut consolidar-se com un marc institucionalitzat de fixació dels salaris i de les condicions laborals d'una majoria de treballadors. Amb l'evolució del sistema econòmic, però, aquest model ha quedat clarament obsolet i ha esdevingut, especialment en els grans estats, una estructura rígida d'extracció de rendes que només beneficia una part dels treballadors, els empleats amb contracte estable, a costa d'una altra part cada vegada més important, els desempleats i els empleats amb contracte precari. Mentre el primer grup és capaç, a través del mecanisme de la negociació col·lectiva i del poder sindical, d'extreure salaris i condicions laborals per damunt de l'equilibri del mercat (renda econòmica), els segons es troben amb la incapacitat d'accedir al mercat de manera estable (desocupació, marginalitat, precarietat, etc.). Des del punt de vista de la capacitat dels habitants, aquesta situació és clarament intolerable. No hi ha cap justificació per a una estructura del mercat laboral que privilegi uns treballadors per damunt dels altres pel simple fet d'estar organitzats o d'haver accedit, per la via que sigui, a un contracte permanent. El manteniment d'aquest model només

s'explica, com assenyala Gilles Saint-Paul, per l'existència d'un equilibri polític difícil de modificar per vies democràtiques. En els grans estats corporativistes, marcats pels conflictes de classe, el col·lectiu de treballadors que més s'aprofiten de la rigidesa del mercat laboral (els empleats poc qualificats amb contracte estable) tenen el suport d'un altre col·lectiu de treballadors (els empleats molt qualificats) que no se'n beneficien directament, però que tenen interès a mantenir l'estabilitat de les relacions laborals. Certament, en un context de crisi econòmica com l'actual, aquests equilibris es trasbalsen, ni que sigui per la pèrdua de la seguretat laboral d'una part dels empleats poc qualificats. Mentre els sindicats gaudeixin d'una posició institucional forta, encara que només representin una fracció dels treballadors, aquest augment de la inseguretat té efectes limitats, sobretot si la crisi és de curta durada i l'estabilitat torna aviat al mercat laboral. Des del punt de vista de la societat, però, aquesta mena d'equilibri corporativista comporta uns costos massa elevats, no només per la incapacitació d'una part considerable dels habitants, sinó pel fet que l'extracció injustificada de rendes i la rigidesa del mercat laboral menyscaben greument l'eficiència de tot el sistema productiu. En el cas del mercat de treball espanyol (i també del català, per osmosi), aquesta situació es veu agreujada per una representativitat sindical de les més baixes d'Europa (densitat del 16% de la força laboral) combinada amb les taxes de temporalitat (62%), atur (22%), atur juvenil (46%) i atur estructural (9%) més altes d'Europa. Encara que no hi hagués cap crisi, per tant, estaria plenament justificat emprendre una reforma en profunditat del marc laboral català, amb l'objectiu de reemplaçar l'actual model corporativista de negociació col·lectiva per un altre model de relacions laborals que permeti assegurar la participació efectiva de tots els treballadors en la repartició dels beneficis de la cooperació econòmica. Aquesta reforma, però, no es pot portar a la pràctica mentre no hi hagi unes institucions que representin adequadament la societat filial (una filioocràcia), de manera que tinguin prou legitimitat per emprendre una revisió exhaustiva de totes les altres formes d'extracció de rendes, incloent aquelles que afecten als rendiments del capital i a les remuneracions de l'alta direcció. Només des d'aquest marc de cooperació i de confiança es pot pretendre que els sindicats i els mateixos treballadors acceptin renunciar, en benefici del conjunt de la societat, als privilegis adquirits després d'una complexa i sovint violenta lluita de classes. Una reforma del marc laboral en el sentit de la flexibilitat, d'altra banda, mai no podrà ser efectiva mentre no es redueixin les

desigualtats entre els treballadors molt qualificats i els poc o gens qualificats. La capacitació de tots els treballadors és, per tant, una condició indispensable per aconseguir un model de relacions laborals que asseguri alhora la flexibilitat i la seguretat del treball. Aquest model podria fonamentar-se, per exemple, en una negociació descentralitzada de les condicions laborals, sota la coordinació i la regulació de les institucions democràtiques de la nació. Més endavant, a les direccions, faré algunes propostes concretes en aquesta línia, a partir del model irlandès de coordinació flexible de la negociació col·lectiva i del model danès de "flexiguretat" laboral, dues de les solucions institucionals que han donat millors rendiments, tant per als treballadors com per a l'economia en general, i que serien perfectament aplicables en una nació-hàbitat catalana.

Una altra barrera important, i també força polèmica, que dificulta en la pràctica la capacitació dels habitants és la distribució desigual de la propietat. La mateixa propietat, sobretot de la terra i dels recursos naturals, implica de fet l'extracció d'una renda econòmica (que tampoc no està inclosa en l'estudi anterior), en tant que l'ingrés que se n'obté està sempre per damunt del cost marginal de producció, que generalment és zero. En una nació-hàbitat com la catalana, però, el dret a la propietat és un element essencial de la cohabitació i cal preservar-lo, no pas pel bé dels propietaris, sinó pel bé de la comunitat. Fins i tot si l'apropiació primària no es pot arribar a justificar mai des del punt de vista social, hi ha bones raons per defensar la vigència d'aquest dret a la propietat. En primer lloc, qualsevol política de redistribució que impliqui la vulneració dels drets individuals és inacceptable en una comunitat regulada pels principis de la justícia. I encara que no es vulneressin drets fonamentals, el procés d'expropiació faria insostenible la cohabitació, ja que trencaria per la meitat la societat filial, instal·lant-hi una lluita irreconciliable entre els propietaris i els no propietaris. En una nació-hàbitat com la catalana, d'altra banda, el manteniment dels drets de la propietat, en la mesura que aquesta no està excessivament concentrada, aporta més beneficis socials que no pas costos. Cal reconèixer, en aquest sentit, que la propietat privada pot ser, sempre que estigui adequadament regulada i supervisada, un mecanisme prou efectiu per preservar el capital natural (i la integritat de la comunitat biològica) de la nació. En alguns casos, com ha mostrat Elinor Ostrom, un propietari pot tenir més incentius per conservar els recursos naturals que no pas la societat en el seu conjunt, que tendeix més fàcilment a

sobreexplotar-los (tragèdia dels comuns). Això no vol dir que tots els recursos naturals hagin de ser propietat privada, ni que aquesta sigui la forma de gestió més eficient o sostenible en tots els casos. Hi ha molts béns públics que cal mantenir sota un règim de gestió col·lectiva, tant per raons d'equitat com d'eficiència. En general, però, la terra productiva, excepte potser la forestal, està millor gestionada per petits i mitjans propietaris que no pas directament per la col·lectivitat, sobretot en un país com Catalunya, que s'ha organitzat tradicionalment, i de manera prou eficaç, a partir d'una divisió relativament equilibrada de la propietat agrícola. En aquest context, la preservació del dret a la propietat pot ser un principi perfectament justificable, no pas per l'interès dels actuals propietaris, sinó pel bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació.

És evident, tanmateix, que molts habitants, sobretot els joves, es troben amb una estructura de la propietat que els impedeix sovint desenvolupar de manera efectiva les seves capacitats (joves empresaris amb idees però sense capital, joves agricultors amb ganes de treballar però sense terra, etc.). La solució no pot ser distribuir directament aquesta propietat, menys encara expropiar-la, sinó fomentar-ne l'expansió. La nació-hàbitat catalana hauria d'aspirar a crear una autèntica societat de propietaris, on tothom tingués la possibilitat efectiva d'accedir a la propietat, sobretot d'aquells actius (empreses, cooperatives, explotacions agrícoles) que siguin més productius i generin una ocupació estable. En un país com Catalunya, amb una forta tradició emprenedora, la formació d'aquesta societat de propietaris o d'empresaris tindria evidents beneficis, no només per al desenvolupament econòmic, sinó també per a la sostenibilitat social i ecològica de la nació. Més endavant, a les direccions, exposaré amb una mica més de detall un possible pla de capacitació dels joves, inspirat en una venerable proposta de Thomas Paine, que consistiria en una aportació pública de capital en arribar a una certa edat, de manera que el beneficiari pogués crear, per exemple, la seva pròpia microempresa. Hi ha altres mesures que van en la mateixa direcció, com el foment de les cooperatives de treballadors o la participació dels empleats en la gestió i en la propietat de les empreses, per exemple a través de plans accionarials o de mecanismes de democràcia industrial. D'aquesta manera, s'aniria consolidant una societat filial més dinàmica, equitativa i compromesa, on tothom tingués l'oportunitat efectiva de desenvolupar les seves capacitats, al mateix temps que contribueix al desenvolupament col·lectiu.

L'objectiu comú d'aquesta mena de polítiques és deixar enrere el model de la confrontació de classes i de l'estat corporativista, amb els diferents grups pugnant per repartir-se les rendes de la negociació col·lectiva, i avançar cap a un model fonamentat en la capacitat, en la iniciativa personal i en la cooperació filial. Un model com aquest, però, tan sols pot funcionar en la mesura que la capacitat dels habitants sigui efectiva i no es limiti exclusivament a la inversió en educació. Per aconseguir-ho, cal impulsar estructures econòmiques que permetin canalitzar el capital humà de manera productiva i eliminar aquelles altres, per més pedigrí que tinguin, que només serveixen per restringir el capital humà productiu. La societat catalana ha de fer un esforç decidit i sistemàtic, encara que impliqui alguns sacrificis, per eradicar tots els privilegis adquirits i les formes institucionalitzades d'extracció de rendes que no tinguin una justificació social prou sòlida, de manera que el sistema econòmic potenciï i valori les capacitats dels habitants, no pas les incapacitats. La capacitat efectiva no és només una qüestió de plantar beques al sistema universitari i demanar-se per què no hi creixen els talents. Si de veritat volem una societat capdavantera en els camps del coneixement, de la recerca i de la innovació, és necessari transformar en profunditat les estructures educatives, investigadores, empresarials i institucionals de la nació, de manera que funcionin en base a criteris d'eficiència, productivitat i mèrits reals, en comptes de continuar sent reduïdes per a tots aquells que han aconseguit, d'una manera o d'una altra, fer-s'hi un raconet i només treballen per defensar-lo. Una societat on les persones més capacitades han d'esforçar-se, no pas per desenvolupar plenament les seves capacitats, sinó per no quedar desplaçades en aquest *cursus honorum* de l'extracció de rendes, és una societat condemnada a la mediocritat i a la decadència. Sense una reforma que afronti amb coratge i decisió tota aquesta xarxa d'interessos creuats que sosté el clientelisme estructural de la societat catalana i impedeix que els joves catalans puguin exercir de manera efectiva les seves capacitats, continuarem observant fracàs escolar, desinterès acadèmic, baixa productivitat laboral, sobretitulació professional, atur crònic, esclerosi productiva, manca d'innovació, frustració col·lectiva i una incessant fuga de talents a l'estranger.

Cal reconèixer, malgrat tot, que una reforma com la que demana l'economia catalana, en la mesura que afecta a individus i grups amb posicions de poder dins la societat, no és gens fàcil de portar a la pràctica. Una de les raons per les quals molts sectors socials

s'entesten a promouvoir el creixement econòmic a tota costa és perquè saben que, mentre hi hagi perspectives de continuar expandint el pastís comú, no hi haurà prou motivació social per revisar les ineficiències estructurals que els permeten emportar-se'n els talls més grossos sense haver contribuït gens ni mica a cuinar-lo. Només una transformació en profunditat del sistema polític, amb la implantació de models institucionals que s'allunyin del corporativisme, pot permetre que la societat filial reprengui novament les regnes de la seva economia i li doni una organització capaç de generar prosperitat col·lectiva. En el context d'unes institucions plenament democràtiques i d'un sistema econòmic fonamentat en la capacitació, molt especialment dels joves, la reforma estructural d'aquesta societat extractora de rendes hauria de ser finalment possible, no pas en nom d'una regulació més restrictiva del mercat, sinó justament d'una liberalització del seu potencial real.

3. Coherència

El capital territorial de la nació-hàbitat són els hàbits socials i les formes d'habitació dels seus habitants. Com el capital natural i el capital humà, aquest capital territorial pot ser apreciat pel seu valor intrínsec (tradicions, cultura, relacions, associacions, confiança, etc.), però també pel seu valor instrumental com a factor fonamental del desenvolupament econòmic de la nació. La importància del capital territorial per explicar la productivitat i la competitivitat d'una determinada comunitat social no ha estat reconeguda fins fa poc, arran de l'elaboració de models que incorporen les economies d'aglomeració, les externalitats positives i les xarxes interpersonals pròpies de l'entorn local com a factors endògens del creixement econòmic. Tot i que no és possible avaluar amb precisió la contribució del capital territorial al creixement del PIB d'una determinada regió, sobretot perquè estem parlant en general d'actius intangibles que no es deixen mesurar amb facilitat, no hi ha dubte que els seus efectes són molt significatius. En un context de lliure circulació del capital financer, el capital territorial esdevé, al costat del capital natural i del capital humà, l'autèntica font de l'avantatge competitiu de les nacions. De fet, es podria argumentar que l'acumulació de capital financer en certes regions ha estat històricament el resultat d'una disponibilitat particularment afortunada d'aquestes tres formes de capital. En comptes d'anar a

cercar capital exterior per finançar un creixement que no tingui en compte, i sovint perjudiqui, les condicions pròpies del territori, una nació-hàbitat com la catalana faria bé d'invertir recursos propis en aquest capital territorial, alhora que n'assegura la sostenibilitat.

L'elaboració del concepte de capital territorial en la teoria econòmica és encara rudimentària, però ens pot permetre concretar algunes idees importants per al disseny de la política econòmica de la nació-hàbitat catalana. "Cada regió", diu un informe de la Comissió Europea, "té un 'capital territorial' específic que la distingeix d'altres àrees i que genera rendiments superiors per a certes inversions, en tant que s'ajusten millor a l'àrea i fan servir els seus actius i el seu potencial de manera més efectiva" (maig 2005). En la mateixa línia, Roberto Camagni proposa una taxonomia d'aquest capital territorial que inclouria entre d'altres els recursos naturals, les infraestructures, les xarxes energètiques, les dinàmiques culturals, les habilitats de la població, les institucions públiques i privades, la confiança interpersonal, els vincles relacionals o les economies d'aglomeració i connectivitat (Capello i Nijkamp, 118-132). D'acord amb el nostre esquema, alguns d'aquests actius s'haurien d'incloure més aviat com a capital natural o capital humà. De totes maneres, les fronteres entre unes i altres formes de capital són poc nítides i no és tan important la coherència de la classificació com la coherència de les polítiques econòmiques. Com sosté la mateixa Comissió Europea, "la cohesió territorial implica focalitzar les polítiques de desenvolupament regional i nacional en una millor explotació dels potencials regionals i del capital territorial" (maig 2005). En aquest sentit, el capital territorial vindria a unificar totes aquelles fonts de productivitat econòmica que estan vinculades amb l'organització social d'un determinat territori. La coherència d'aquestes fonts productives, tant entre elles com amb el capital natural i amb el capital humà, ha de constituir un dels principis essencials d'articulació del sistema econòmic de la nació-hàbitat, en la mesura que aspiro a garantir la prosperitat dels seus habitants i la sostenibilitat de la cohabitació.

Aquest principi de coherència afecta en primer lloc a la mateixa societat filial, en tant que un dels elements fonamentals del capital territorial són els vincles d'amistat i de confiança que cohesionen els habitants al voltant d'un projecte comú d'habitació, és a dir, l'elecció deliberada de viure junts. No hem d'oblidar que un sistema econòmic és, abans de res, un sistema de cooperació social mitjançant el qual els habitants milloren el seu accés a les oportunitats vitals. Com succeeix en qualsevol projecte cooperatiu,

la contribució dels individus a l'èxit col·lectiu (competitivitat, creixement, prosperitat) està condicionada pel nivell de confiança que tinguin els uns en els altres. Hi ha molts factors que contribueixen a aquesta confiança, com la consciència de formar part d'un mateix grup de referència (per exemple, una nació), les experiències acumulades de cooperació o els hàbits socials dominants al grup. En una societat moderna, però, el nivell de confiança entre els individus està condicionat sobretot per la qualitat i l'eficiència de les institucions, tant polítiques com socials. Com hem vist abans, la confiança interpersonal (el "capital social" de Putnam) està estretament vinculada amb el funcionament de les institucions públiques, fins al punt que una democràcia esdevé disfuncional sense un nivell suficient de cohesió i de reciprocitat social. També el sistema econòmic esdevé disfuncional en la mesura que els individus deixen de confiar els uns en els altres i en les seves institucions. Si una persona percep que la seva contribució a la cooperació econòmica no és valorada en la seva justa mesura, mentre que una altra persona, contribuint-hi molt menys, n'obté uns beneficis molt superiors, la reacció natural (a més d'indignar-se'n) és disminuir la contribució personal fins al nivell mínim imprescindible per no incórrer en sancions socials. En una societat extractora de rendes, com és avui dia la catalana, aquesta situació forma part de l'experiència quotidiana de milions de persones i repercuteix directament en l'escassa productivitat general del sistema. D'acord amb les dades de l'OCDE, la productivitat laboral de Catalunya (PIB per treballador) va disminuir un 0,6% en el període 1995-2005, comparat amb uns increments del 9,8% a Dinamarca, 18,1% als Països Baixos o 28% a Finlàndia. La solució passa, com hem vist abans, per la capacitació activa dels habitants, no només a través del desenvolupament de capacitats potencials (educació), sinó també d'una reforma estructural que permeti exercir efectivament aquestes capacitats en el sistema econòmic i social. A més d'incrementar el capital humà de la nació, aquesta reforma hauria de tenir efectes netament positius sobre el capital territorial, ja que una estructura de cooperació econòmica fonamentada en les capacitats i en una repartició justa dels beneficis enforteix la confiança mútua i afavoreix la generació d'un cercle virtuós de la productivitat. La persona que contribueix al sistema econòmic i n'obté una remuneració justa, tant a nivell monetari com en altres beneficis més intangibles, té prou motivació per continuar contribuint-hi, fins i tot per augmentar la seva contribució. Aquest augment de productivitat implica tota una sèrie d'externalitats

positives, en tant que dinamitza l'entorn local, ja sigui l'empresa o la comunitat, al mateix temps que enforteix la confiança en les institucions del sistema. En un context on aquestes institucions siguin generalment injustes (una societat extractora de rendes, per exemple), el sistema d'incentius afavoreix una productivitat estancada (la majoria de persones que opten per treballar el mínim imprescindible) o una productivitat cooptada (la minoria de persones que opten per dedicar els seus esforços a l'extracció de rendes). Totes dues opcions minven el capital territorial de la nació, ja que generen externalitats negatives i menyscaben la confiança entre les persones, així com la legitimitat de les institucions socials.

En una nació-hàbitat amb unes institucions polítiques sòlides, on els habitants puguin participar activament en les decisions col·lectives, el nivell de confiança interpersonal, així com la identificació amb les institucions, hauria d'incrementar-se significativament. Però si no es canvien també les estructures econòmiques, en la línia de la capacitat apuntada abans, el capital territorial de la nació continuarà erosionant-se, amb uns resultats que ja són prou coneguts: economia estancada, mercat laboral rígid i conflictivitat social en augment. Novament, són les nacions que més s'aproximen al model de nació-hàbitat, com els Països Baixos, Dinamarca o Suècia, les que ens mostren una pauta virtuosa de desenvolupament econòmic, en la mesura que compten amb institucions que enforteixen el capital social i la confiança interpersonal. És evident, per tant, que la transició cap a unes institucions polítiques fonamentades en els principis de la justícia, com les d'una filioocràcia, no té només beneficis polítics (legitimitat), sinó també econòmics (prosperitat). Sobre la base d'aquestes institucions, es pot establir un marc de cooperació econòmica que garanteixi una repartició justa dels beneficis de la producció col·lectiva, d'acord amb la contribució real dels habitants, no pas en funció d'uns equilibris de poder que tendeixen a sacrificar el capital territorial per preservar situacions injustificades de privilegi individual o corporatiu.

Això no vol dir, és clar, que el sistema econòmic de la nació-hàbitat hagi de ser una pura meritocràcia, on la capacitat dels habitants constitueixi l'únic factor que determina la retribució individual. El mateix concepte de capital territorial ens recorda que tan sols una part de la contribució d'un determinat individu a la cooperació econòmica és pròpiament un mèrit personal. Sense una estructura social que l'envolti i el suporti, qualsevol individu, per moltes capacitats que tingui, està condemnat a la indigència.

És important doncs que el sistema econòmic incentivi de manera decidida la iniciativa, l'esforç i la capacitat dels habitants, però sense oblidar mai que la productivitat individual és alhora un mèrit personal, un mèrit col·lectiu, un mèrit social i un mèrit natural. La contribució d'una persona al rendiment d'una determinada organització s'ha de valorar sempre en el context d'una contribució molt més àmplia de les altres persones que hi han participat (capital humà), de la societat en el seu conjunt (capital territorial) i de l'entorn natural (capital natural). En una economia fortament centralitzada, aquest fet s'ignora massa sovint, sobretot quan es pretenen justificar certes remuneracions individuals, com les dels alts directius, amb arguments suposadament meritocràtics, quan en realitat s'està cercant la legitimació d'un ingrés immerescut. La contribució al sistema productiu no pot ser, en qualsevol cas, l'únic criteri per regular la distribució de la renda i dels beneficis socials en una nació-hàbitat, sinó que cal tenir també en compte, com comentaré més endavant, els principis de la justícia, i molt especialment el principi de la cura, a fi de no deixar cap habitant al marge de la prosperitat col·lectiva.

La coherència territorial implica, en definitiva, que les institucions i les pràctiques socials, en particular aquelles que regulen l'activitat econòmica, incentivin al mateix temps el dinamisme i la cohesió de la societat filial. Només així es poden assolir quotes elevades de prosperitat sense menyscar la sostenibilitat social de la cohabitació. De la mateixa manera, si es pretén assegurar també la sostenibilitat ecològica de la nació (o si més no, la preservació del capital natural), és imprescindible que el desenvolupament econòmic tingui en compte les condicions i els límits de l'entorn territorial. En aquest àmbit, acostumen a produir-se conflictes de difícil resolució entre la política d'infraestructures i la política de sostenibilitat. En principi, les infraestructures de transport, energia, aigües o informació, entre d'altres, contribueixen positivament al capital territorial i són una font de prosperitat per a la comunitat social. Al mateix temps, però, si aquestes infraestructures es fan d'esquenes al territori, guiades sobretot per les prioritats econòmiques de sectors minoritaris, no pas per l'interès general, la seva contribució neta al capital territorial pot acabar sent fins i tot negativa. En una nació-hàbitat, la participació activa dels habitants en el procés de decisió, tant a nivell nacional com territorial, hauria de permetre que la política d'infraestructures s'ajustés molt més a les necessitats reals del sistema econòmic i social, tot incorporant criteris suficientment efectius de sostenibilitat.

És evident que una infraestructura determinada mai no serà del gust de tothom, però un procés polític transparent i participatiu garanteix que hi haurà una majoria social prou àmplia per justificar-ne la construcció en unes condicions que afavoreixin el capital territorial i preservin el capital natural de la nació.

Un altre element important d'una política econòmica que tingui en compte el principi de coherència és la promoció del teixit productiu local i de les petites empreses. En una anàlisi que només tingui en compte el capital físic i el capital humà, els agents productius que no assoleixen una certa dimensió acostumen a descartar-se per ineficients o insignificants, sobretot en un context competitiu global, on les economies d'escala semblen garantir l'avantatge competitiu. Certament, el sistema d'incentius que imposen les autoritats econòmiques, sobretot a nivell supranacional, acostuma a afavorir les grans empreses en detriment de les petites. Més enllà de les raons polítiques, però, no hi ha cap raó econòmica que justifiqui el favoritisme respecte a aquestes grans empreses. Si tenim en compte el capital territorial, una xarxa prou dinàmica de microempreses i petites empreses permet assolir nivells més alts d'eficiència que no pas unes poques grans empreses, fins i tot si aquestes es trobessin en condicions de competència perfecta. En general, el capital territorial d'una determinada regió no augmenta pas amb la dimensió de les empreses que hi operen, sinó que tendeix a disminuir. Les economies d'escala tenen sentit per a aquelles empreses que s'adrecen a grans mercats globals o supranacionals i competeixen en base a avantatges de costos o de gamma. En la mesura que el mercat d'aquestes empreses no es limita mai al territori, la localització de la producció és sempre provisional i subjecta a decisions del capital que poden posar en risc la sostenibilitat econòmica de tota una regió. Mentre la fàbrica continuï funcionant, el territori se'n beneficia dels salaris que paga l'empresa i d'una certa acumulació de capital humà, però no necessàriament d'una acumulació de capital territorial. Només quan aquesta fàbrica permet el desenvolupament d'una indústria auxiliar local, amb petites empreses proveïdores i processos de transferència de coneixement i d'innovació, el capital territorial de la regió pot beneficiar-se indirectament de la concentració de la producció. En la majoria dels casos, però, les externalitats positives que es deriven d'aquestes grans empreses només duren mentre romanen a la regió i s'esvaeixen gairebé del tot quan l'abandonen. Molt més sostenible, en canvi, és el model industrial que es fonamenta en una

multiplicitat d'empreses locals, vinculades per economies d'aglomeració i per les interdependències que els permeten competir en mercats globals d'alt valor afegit, però també vendre els seus productes en els mercats més propers. Són aquestes empreses, amb unes dimensions generalment reduïdes, les que contribueixen realment a la formació del capital territorial d'una nació, generant tota una sèrie d'externalitats positives i de llarga durada, a més d'afavorir la resiliència de tot el sistema econòmic. Els casos de la Jutlàndia danesa o de l'anomenada *terza Italia* són exemples prou coneguts dels beneficis d'una economia basada en una xarxa d'empreses petites, interconnectades i orientades a l'exportació. Una política econòmica coherent, per tant, hauria d'afavorir clarament la creació i el desenvolupament d'aquest tipus d'empreses, en comptes d'actuar com a conserge de les grans multinacionals. Això no vol dir, però, limitar-se a afavorir el desenvolupament dels sectors més estratègics, com la biotecnologia o les telecomunicacions, sinó potenciar també les microempreses i les petites empreses en tots els altres àmbits sectorials, des dels més tradicionals fins als més avançats. Un clúster d'empreses de biotecnologia pot generar externalitats positives en un determinat entorn local i afavorir indirectament el conjunt del sistema econòmic, però els seus efectes tenen un àmbit massa restringit i no poden sostenir una economia nacional diversificada i sòlida. L'acumulació de capital territorial a tots els nivells de la nació implica apostar de manera decidida, amb reformes fiscals, laborals i estructurals, per una economia local activa i dinàmica, on el petit comerciant, l'agricultor orgànic, el dissenyador gràfic o el restaurador tinguin oportunitats reals de prosperar, d'innovar i de beneficiar-se de la seva contribució al benestar col·lectiu. Al capdavant, són aquestes interdependències econòmiques locals, més que no pas els grans negocis, les que fan créixer el capital territorial d'una nació, aportant estabilitat, ocupació i prosperitat a la comunitat social.

Per coherència, l'economia d'una nació-hàbitat catalana hauria de tendir cada vegada més a la producció i al consum de béns i serveis locals, de manera que s'optimitzés el capital natural, el capital humà i el capital territorial de la nació. Això no significa, però, renunciar al comerç exterior, sinó modificar les prioritats d'algunes polítiques econòmiques nacionals. El sistema productiu català, com el d'altres economies petites i obertes, s'ha desenvolupat històricament a partir del comerç exterior i de l'exportació. En la mesura que la capacitat d'autosuficiència de Catalunya és molt

limitada i que el context internacional està molt lluny de constituir un model equilibrat d'unitats polítiques autosostenibles, l'exportació hauria de continuar sent un dels motors de la prosperitat de la nació-hàbitat catalana. És evident, tanmateix, que aquest èmfasi en l'exportació implica una certa contradicció amb els principis de la sostenibilitat de la cohabitació, en la mesura que pot comportar una sobreexplotació del capital natural i del capital humà del país, a més d'induir a l'exportació d'externalitats negatives. Mentre les institucions polítiques i socials de la nació-hàbitat es configuren d'acord amb els principis de la justícia, però, la mateixa societat filial hauria de poder regular aquests riscos, posant límits a l'extracció de recursos naturals o introduint reformes estructurals que assegurin la capacitat dels habitants. És essencial, en qualsevol cas, que la integració econòmica de Catalunya en el mercat europeu i global sigui coherent amb el propi territori. Al mateix temps que s'ha de continuar afavorint l'exportació, sobretot en els sectors vinculats a l'economia del coneixement i a l'economia verda, cal reforçar les economies locals i els ecosistemes naturals. El desenvolupament de noves infraestructures ha de garantir la prosperitat real dels habitants, no pas el creixement indiscriminat de la producció; i s'ha de fer en tot cas sense malbaratar el capital territorial i natural de la nació. En comptes d'afavorir la importació de productes llunyans, cal potenciar el consum de productes del país i l'enfortiment de les reciprocitats locals. En comptes de finançar el creixement econòmic a base de crèdits exteriors, cal tornar a crear institucions financeres de caràcter local, que permetin una canalització equilibrada de l'estalvi a dins del mateix territori. En comptes d'obrir les portes al turisme de masses, cal recuperar el paisatge i el capital natural del país, a fi d'atreure visitants que ens valorin i ens respectin pel que som, no pas pel preu del beure. "Simpatitzo", va dir John Maynard Keynes, "amb aquells que voldrien minimitzar, més que no pas maximitzar, els vincles econòmics entre les nacions. Les idees, el coneixement, l'art, l'hospitalitat, el viatge – totes aquestes són coses que haurien de ser, per la seva pròpia naturalesa, internacionals. Però deixem que els productes siguin fets a casa sempre que sigui raonable i possible; i sobretot, deixem que les finances siguin bàsicament nacionals". La globalització és una realitat innegable i una nació com Catalunya ha de continuar oberta a Europa i al món. Però obrir-se no vol dir lliurar-se, sinó mantenir-se fidel a si mateix per poder acollir l'altre com un igual i com un amic.

DIRECCIONS

1. De la política econòmica

La integració previsible de Catalunya en una organització supranacional com la Unió Europea implica que els instruments convencionals de la política macroeconòmica, la política fiscal i la política monetària, no estan a l'abast del govern de la Generalitat. Això no significa que Catalunya no tingui res a dir en aquestes polítiques, sinó que la seva contribució haurà de donar-se sempre en el context d'una pluralitat de nacions. En la mesura que la Unió Europea estigui formada per unitats de dimensions i característiques semblants (una Europa de nacions-hàbitat, per exemple), la coordinació entre les nacions hauria de permetre dissenyar polítiques macroeconòmiques adequades per avançar cap a una economia estacionària i que afavoreixi el desenvolupament econòmic sostenible. A curt o mig termini, però, és més probable que Catalunya es trobi a l'interior d'una Europa d'estats-nació, amb unes polítiques macroeconòmiques marcades pels grans estats, com Alemanya o França. En aquest context, la capacitat d'influència de Catalunya és molt menor i el seu marge de maniobra macroeconòmic és gairebé nul. Això no vol dir, però, que no tingui instruments, com les polítiques sectorials i territorials, per intervenir de manera eficaç en el funcionament del sistema econòmic. No cal oblidar, d'altra banda, que hi ha elements de la política fiscal que no afecten necessàriament als equilibris macroeconòmics, però que són clau per a l'estructura econòmica de la nació, com el disseny de la recaptació fiscal i de la despesa pública. En aquests àmbits, l'autonomia de Catalunya, sense ser absoluta, hauria de ser suficient per portar a la pràctica polítiques econòmiques efectives. Aquestes polítiques haurien de guiar-se, no només per l'objectiu del creixement de la producció (PIB), sinó també per altres indicadors més amplis (com el GPI), que tinguin en compte les oportunitats vitals dels habitants, la sostenibilitat ecològica i la sostenibilitat social del progrés econòmic. D'acord amb els principis d'estabilitat, capacitat i coherència, algunes de les línies mestres d'aquesta política econòmica haurien de ser: (1) la reducció del consum de recursos naturals, (2) la reducció de l'endeutament exterior, (3) la reducció de la dependència energètica exterior, (4) la reducció de la dependència alimentària exterior, (5) el desenvolupament de les capacitats de tots els habitants, (6) l'eliminació de les rendes injustificades en tots els sectors de la

societat, (7) el control efectiu de les posicions dominants de les grans empreses, (8) el foment de la cultura emprenedora, de les petites empreses i del teixit productiu local, (9) la implantació d'un marc laboral flexible i estable, (10) la inversió en infraestructures eficients i sostenibles.

2. Del capital inicial

El govern de la Generalitat hauria d'implementar un programa anual de capitalització per als joves ("Capital 21"), amb la concessió d'un capital inicial de 30.000 Euros a tots els habitants catalans en el moment de fer 21 anys, sempre i quan hagin acabat l'escolarització obligatòria (d'aquesta manera, el programa serveix també per incentivar l'èxit escolar). Aquest capital pot servir per (1) invertir en un pla de pensions (o en el compte de capacitat personal, veure més endavant), (2) comprar un habitatge o una finca agrícola, (3) finançar estudis professionals o de postgrau, (4) crear una empresa o invertir en una cooperativa empresarial. Els diners es poden també distribuir entre aquestes quatre categories i els habitants tenen un període de dos anys per presentar i veure aprovat el seu projecte personal (amb l'assessorament dels experts de l'administració). El capital ha d'invertir-se a Catalunya (excepte l'opció dels estudis, que comportarien només l'obligació de treballar a Catalunya en acabar-los) i tenir en compte criteris de sostenibilitat social i ecològica. Al cap de cinc anys de la concessió, s'haurà de presentar una memòria que reculli l'evolució del projecte. El cost d'aquest programa estaria al voltant dels 2.500 milions d'Euros anuals, que es podrien finançar amb una taxa de l'1% sobre el patrimoni i amb una taxa progressiva sobre les successions i les donacions (a partir d'uns mínims raonables i incloent la fiscalització dels vehicles patrimonials de les grans fortunes). Al mateix temps, el programa Capital 21 podria substituir altres iniciatives, com la promoció d'habitatges protegits o la renda d'emancipació, que tenen una eficàcia més dubtosa. A diferència d'altres polítiques socials, una redistribució del capital no comporta, com explicaré més endavant, una reducció de la inversió, sinó un augment net de la inversió productiva del país. D'aquesta manera, el programa contribuiria positivament a la capacitat efectiva dels joves (increment del capital humà), estimularia la iniciativa empresarial, la participació i la responsabilitat dels habitants (increment del capital territorial), a més de fomentar l'estabilitat social i l'activitat econòmica (creació d'ocupació, redistribució productiva del capital).

3. De l'organització del temps

El govern de la Generalitat ha d'intervenir per racionalitzar els horaris de la societat catalana i corregir una deriva històrica que té efectes molt negatius sobre la productivitat econòmica i la vida social dels habitants de Catalunya. Per si mateixa, la societat no té prou incentius ni mecanismes per modificar aquesta situació, ja que s'ha instal·lat en un equilibri ineficient. Només una intervenció pública pot permetre restablir la racionalitat dels horaris, d'acord amb els paràmetres europeus (i catalans). Això implica: (1) adoptar el fus horari del meridià de Greenwich, tal com correspon a la situació geogràfica de Catalunya, (2) modificar per llei els horaris comercials i els horaris escolars, de manera que es regulin per una distribució del temps comparable a la del nord d'Itàlia o sud de França, (3) modificar l'organització dels dies festius per evitar les setmanes interrompudes, (4) agilitzar els processos administratius, estendre el servei telemàtic a tots els àmbits de l'administració i adaptar els horaris d'atenció a la nova normativa, (5) incentivar les empreses perquè modifiquin el seu funcionament intern i s'adaptin als nous horaris (oficines, restaurants, bars, etc.), i (6) portar a terme una campanya de conscienciació pública sobre les virtuts de recuperar un horari més racional. Aquestes mesures pretenen en definitiva incrementar la productivitat de la societat catalana, no tant per augmentar la producció com per reduir el malbaratament de recursos, millorar la qualitat de vida dels habitants, induir a l'aprofitament del temps de lleure i afavorir les interrelacions quotidianes que sostenen la societat filial.

4. De la societat en xarxa

El govern de la Generalitat ha de prendre la iniciativa per fer un salt qualitatiu i convertir Catalunya en una autèntica societat en xarxa, amb un nivell de digitalització de la vida privada i pública comparable al dels països més avançats del món. Algunes mesures que poden ajudar a fer aquest salt són: (1) desenvolupament d'un sistema eficaç, segur i assequible d'interacció telemàtica amb l'administració que integri el màxim de funcions a nivell nacional (document d'identitat electrònic, portal d'informació, hisenda, plataformes de pagament, tràmits administratius, serveis públics, atenció social, transport, etc.), (2) implantació del sistema electrònic de votació i àgora virtual que permeti l'exercici efectiu del poder arbitral contemplat a la Constitució, (3) extensió de la cobertura

d'Internet sense fils gratuït i d'última generació a tot el territori nacional, (4) extensió de la cobertura de fibra òptica a totes les àrees urbanes a través d'una estructura de proveïdors (privats, públics o semipúblics) que minimitzi de manera efectiva els costos per als usuaris, (5) capacitat tecnològica de tota la població (ordinadors a l'escola, programes de formació per a la gent gran, punts d'accés a Internet gratuïts, servei d'assessorament permanent, etc.), (6) integració de les empreses catalanes en xarxes electròniques internacionals, nacionals, sectorials o locals que permetin potenciar l'intercanvi d'informació, la cooperació en recerca i desenvolupament, els serveis entre empreses i la interrelació professional, (7) impuls dels clústers d'empreses tecnològiques i de comunicacions, així com dels programes de recerca universitària en aquests àmbits, (8) redisseny dels processos productius, tant a nivell de les empreses com de l'administració, per tal d'adaptar-los al treball en xarxa (descentralització, cooperació multimodal, desvinculació espacial i temporal, etc.), (9) promoció del teletreball i del treball en xarxa com a instrument per conciliar vida laboral i professional, millorar la productivitat i reequilibrar el territori, (10) promoció de la cultura del coneixement lliure (afavorir la distribució de la cultura i del coneixement amb llicències obertes, utilitzar el programari lliure, fomentar el treball creatiu i cooperatiu, eliminar estructures monopolístiques que restringeixen la distribució dels béns culturals, etc.). Aquestes mesures haurien de contribuir a transformar la nació catalana en una autèntica societat en xarxa, de manera que augmenti la productivitat del sistema econòmic, millori la capacitat dels habitants, es generin dinàmiques d'innovació i de creativitat, es descentralitzin els processos productius, disminueixi la pressió sobre els recursos naturals i es garanteixi l'exercici de la participació democràtica.

5. Dels emprenedors

La fiscalitat dels treballadors autònoms i dels microempresaris hauria de ser clarament favorable, a fi d'encoratjar una activitat econòmica que genera moltes externalitats positives, contribueix a la formació de capital humà i territorial, té una repercussió important en l'ocupació i constitueix el viver del dinamisme empresarial de la nació. Tenint en compte la variabilitat dels ingressos d'aquests professionals i petits empresaris, és imprescindible que les càrregues fiscals i socials siguin flexibles i responguin a l'activitat efectivament realitzada, sense imposar-los

cap mena de despesa fixa. Els tràmits per crear, gestionar i dissoldre una microempresa (o una petita empresa) han de ser senzills, poc costosos i assequibles per a qualsevol habitant, sense que hagi de dependre de gestors professionals o acudir a notaris, registradors mercantils i altres funcionaris públics. L'administració ha de fer tots els esforços que siguin necessaris per racionalitzar, simplificar i agilitzar els seus serveis, en comptes d'imposar càrregues addicionals als beneficiaris. Aquests serveis s'han d'oferir en un règim de finestra única i sempre amb l'opció de fer el tràmit per via telemàtica. L'administració, d'altra banda, té l'obligació d'assegurar-se que els mercats locals siguin plenament competitius, defensant activament els autònoms, les microempreses i les petites empreses davant de l'exercici de posicions dominants per part de les empreses més grans. En alguns sectors, aquesta protecció pot incloure regulacions dels horaris comercials, de la superfície de venda o d'altres aspectes de l'activitat econòmica. L'objectiu és permetre que les petites empreses puguin competir en igualtat de condicions amb les grans empreses en aquells mercats que no tinguin caràcter de monopoli natural. També és imprescindible que l'administració garanteixi de manera efectiva, i en unes condicions competitives, l'accés dels emprenedors al crèdit bancari, ja sigui a través de subvencions, línies de finançament o entitats de crèdit local (Caixes de Vegueria). D'aquesta manera, es fomenta la capacitat dels habitants, es contribueix a la formació de capital territorial i s'estimula la creació d'ocupació i el dinamisme empresarial.

6. Del comerç exterior

L'actual balança comercial de Catalunya és poc sostenible, en tant que (1) una proporció encara considerable de les exportacions correspon a productes fabricats per grans multinacionals instal·lades al país i (2) les importacions d'energia, de béns d'alta tecnologia i de productes de consum són molt elevades. Pel costat de les exportacions, hi ha hagut un cert progrés en els darrers anys, en la mesura que cada vegada més empreses petites i mitjanes han començat a vendre els seus productes a l'exterior. En termes generals, però, la baixa productivitat laboral, la manca d'innovació i les escasses sinèrgies domèstiques en la producció de béns d'alt valor afegit llasten la competitivitat de les empreses catalanes respecte als seus competidors europeus, americans i asiàtics. Una política econòmica que pretengui enfortir la capacitat exportadora de les empreses catalanes ha d'afrontar amb decisió els dèficits de

capital humà i de capital territorial que arrossega la nació. Aquests dèficits només es podran corregir amb reformes estructurals com les apuntades més amunt, fent que Catalunya passi de ser una societat extractora de rendes a una societat productora d'excedents. El desenvolupament d'una xarxa empresarial activa, dinàmica i capacitada, amb una producció diversificada i competitiva, pot també contribuir positivament a reduir les importacions de béns intermedis, a mesura que aquestes importacions vagin substituint-se per béns de producció domèstica. La dependència energètica, d'altra banda, només pot solucionar-se amb un programa ambiciós de substitució de combustibles fòssils per energies renovables i per polítiques d'estalvi energètic, tant a les llars com a les empreses. Pel que fa als béns de consum, mentre no es produeixi un salt tecnològic en la indústria catalana, és inevitable que molts dels productes d'alta tecnologia continuïn comprant-se a l'exterior. La importació de productes alimentaris, en canvi, pot reduir-se significativament amb polítiques que fomentin les petites explotacions i el consum de proximitat, en especial d'aquells productes que poden afavorir una agricultura socialment i ecològicament sostenible. No hi ha cap necessitat, en aquest sentit, d'erigir barreres proteccionistes (de totes maneres, il·legals en un context europeu), sinó que n'hi hauria prou amb consolidar institucionalment les xarxes locals de distribució d'aliments i les cooperatives de consum, racionalitzar la cadena alimentària, reduir els intermediaris i controlar efectivament les posicions dominants de la gran distribució comercial, a més de continuar incidint amb campanyes de promoció dels productes de la terra. En últim terme, l'ideal seria tendir cap a un comerç exterior basat en l'exportació de béns i serveis d'alt valor afegit (vinculats sobretot a l'economia del coneixement i a l'economia verda) i en la importació de béns imprescindibles. És evident que una economia moderna com la catalana és massa complexa com per assolir cap mena de puresa, ni tècnica ni ètica, però pot avançar perfectament en la direcció d'una diversificació productiva del teixit empresarial que li permeti respondre a les necessitats de la població local i alhora aprofitar les oportunitats dels mercats exteriors; i tot això, com ja fa per exemple Dinamarca, sense perdre de vista l'horitzó de la sostenibilitat.

7. Del transport

La xarxa de transports és un element essencial del capital territorial d'una nació. Cal tenir ben present, però, que aquestes

infraestructures (carreteres, ferrocarril, transport marítim i transport aeri) comporten tant externalitats positives com negatives. La contribució neta al capital territorial dependrà per tant de com es dissenyin i de com es gestionin. Desenvolupar una xarxa de transports eficient, equitativa i sostenible hauria de ser una de les prioritats de la nació-hàbitat catalana. La xarxa actual, com ha mostrat l'infatigable Germà Bel, no compleix cap d'aquests criteris, en la mesura que està dissenyada i gestionada en funció dels interessos centralistes de l'estat espanyol, no pas de les necessitats i els interessos de Catalunya. En la nació-hàbitat catalana caldrà, per tant, remodelar en profunditat les xarxes de transport de persones i de mercaderies, superant d'una vegada per totes la dependència respecte a l'estat espanyol. Això no hauria de comportar necessàriament noves inversions, sinó el redisseny de les infraestructures i una millora substancial de la seva gestió. En particular, el Pla Nacional de Transports hauria de (1) establir un règim equilibrat de peatges que tinguin en compte les externalitats negatives del transport per carretera, assegurin la qualitat de la xarxa i redueixin l'extracció de rendes injustificades per part de les concessionàries, (2) donar un impuls definitiu al transport ferroviari de persones, establint una xarxa que cobreixi adequadament i de manera assequible tot el país, de manera que es redueixi el transport per carretera i s'equilibri el territori, (3) donar un impuls definitiu al transport ferroviari de mercaderies, tant a nivell domèstic com internacional (corredor mediterrani amb França i Espanya), (4) reforçar les interconnexions i la capacitat logística dels ports de Barcelona i de Tarragona, incidint en la seva sostenibilitat, (5) convertir l'aeroport de Barcelona en un hub de vols internacionals, d'acord amb la posició que li correspon per trànsit i importància econòmica. Aquestes reformes haurien de permetre avançar en la sostenibilitat ecològica de la xarxa de transports, al temps que s'incrementa el capital territorial de la nació i es millora sensiblement la qualitat de vida de tots els seus habitants.

8. Dels consumidors

L'Agència Catalana del Consum (ACC) hauria d'esdevenir una institució central del sistema econòmic de la nació-hàbitat catalana. La missió d'aquesta nova ACC és vetllar perquè les empreses que ofereixen béns i serveis al territori nacional ho facin respectant escrupolosament els drets dels consumidors i els

principis de la justícia. L'ACC és un òrgan col·legial nomenat per les Corts Catalanes i amb autonomia d'acció respecte al govern de la Generalitat. La seva tasca de regulació del consum a Catalunya es complementa amb altres institucions, com les associacions de consumidors de la societat filial, un tribunal específic per a litigis econòmics ràpids (fins a un valor màxim) i un marc legal reforçat que defineixi clarament els drets i les obligacions dels agents comercials. En general, l'ACC actua *ex post* a partir de les queixes que rep dels consumidors, iniciant la investigació pertinent per esclarir els fets i fiscalitzant activament l'empresa en cas que hi hagi indicis d'una vulneració de drets. També té la potestat per actuar d'ofici, sempre que ho cregui convenient (en aquest sentit, actua de la mateixa manera que el Síndic de Greuges, però respecte a les empreses comercials). Al mateix temps, l'ACC vetlla *ex ante* perquè la informació que proporcionen les empreses, en especial a través de la publicitat, sigui veraç, completa i comprensible. La supervisió de la publicitat és particularment important, ja que l'autoregulació d'aquesta activitat per part de les empreses i de les agències és ara mateix insuficient per assegurar la sostenibilitat del consum a Catalunya. L'ACC ha d'intervenir amb eficàcia perquè els missatges publicitaris no vulnerin la capacitat dels consumidors per prendre decisions de consum lliures i deliberades. Es tracta, en definitiva, de regular l'espai públic comercial pel bé de la sostenibilitat de la cohabitació. La situació actual, en deixar l'espai públic en mans d'uns agents econòmics amb importants recursos i criteris estrictament comercials, fomenta una asimetria informacional que afebleix la capacitat dels habitants per prendre les seves pròpies decisions de consum. De la mateixa manera que la filiació ha de vetllar per la veracitat, la pluralitat i l'equilibri de l'espai públic d'àmbit polític, la nació-hàbitat ha d'assegurar-se que aquests mateixos requisits es compleixen també a l'espai públic d'àmbit comercial. L'ACC no ha d'intervenir, però, en el disseny de les estratègies de publicitat de les empreses; només ha d'assegurar-se que aquestes estratègies respectin l'autonomia dels consumidors i els principis que regulen la cohabitació. Així mateix, les empreses han de tenir vies adequades i equitatives per impugnar les decisions de l'ACC quan creguin que vulneren els seus drets i restringeixen injustificadament la seva activitat. En definitiva, una regulació eficaç dels drets dels consumidors i de l'espai públic comercial fomenta la competència entre les empreses sobre la base de la innovació i del valor afegit, limita l'exercici de posicions dominants, redueix el consum de productes perjudicials per als

habitants i per al medi ambient, augmenta l'excedent dels consumidors i millora el benestar col·lectiu.

9. De les caixes de vegueria

El govern hauria d'impulsar la creació de les Caixes de Vegueria, unes institucions financeres d'àmbit estrictament local, dependents de les vegueries i dirigides per gestors professionals. Per llei, aquestes caixes tindrien una exigència de reserves del 100%, de manera que només poguessin prestar els estalvis que tenen dipositats a termini fix i no contribuïssin de cap manera a l'expansió de la massa monetària. Al mateix temps, podrien oferir serveis bàsics de banca als seus clients (compte corrent, domiciliació, banca electrònica, plans de pensions), cobrant-los unes tarifes comercials competitives. A diferència de les Caixes d'Estalvi, les Caixes de Vegueria estan estructuralment incapacitades per expandir el seu negoci més enllà de la intermediació estricta entre l'estalvi i el crèdit local. Això redueix considerablement el risc moral (*moral hazard*) derivat d'una gestió pública i les fa independents del sistema financer global. Les Caixes de Vegueria, una vegada capitalitzades i organitzades adequadament, haurien de permetre finançar els emprenedors i els projectes de desenvolupament local, amb criteris de sostenibilitat social i ecològica. Aquest sistema de caixes no substitueix els bancs, que continuarien tenint un cert avantatge competitiu en la captació de dipòsits gràcies al seu baix requeriment de reserves, fins i tot si aquests requeriments, com seria desitjable, s'augmentessin. Pel contrari, les Caixes de Vegueria complementen el sistema financer català, en la mesura que donen resposta a necessitats locals que uns bancs cada vegada més grans i més globals tendeixen a atendre de forma ineficient. D'aquesta manera, s'aconsegueix donar estabilitat, independència i resiliència al sistema financer, es fomenta la formació de capital territorial i es vincula el creixement econòmic a les condicions i els límits locals.

10. Del marc laboral

El Marc Laboral de la nació defineix els límits salarials i les condicions laborals dels diferents sectors, incloent també una regulació específica de la funció directiva de les empreses. Aquest Marc és elaborat cada any, al mateix temps que els Pressupostos, per un comitè específic de les Corts Catalanes, amb representació

de totes les associacions polítiques, i en coordinació amb les organitzacions i els agents socials més representatius (no només la patronal i els sindicats). Una vegada elaborada la proposta del comitè, aquesta se sotmet a votació de les Corts. Si no n'obté una majoria qualificada de dos terços o el President exerceix el seu dret a veto, la proposta se sotmet al poder arbitral. Una vegada aprovat, el Marc Laboral estableix el règim legal de les relacions laborals a totes les empreses i organitzacions que operen a Catalunya. Els empresaris i els treballadors hauran de negociar aleshores els seus plans individuals d'empresa, respectant sempre aquest Marc Laboral general. Els treballadors, com qualsevol grup d'habitants, tenen el dret d'organitzar-se en associacions a nivell nacional, sectorial, local o empresarial. Aquestes associacions no tenen, però, cap privilegi institucional i han de sostenir-se amb les aportacions dels seus membres, com qualsevol altra associació de la societat filial. En la mesura que siguin representatives, poden fer aportacions tècniques durant el procés d'elaboració del Marc Laboral, en el context dels mecanismes de coordinació multilateral definits pel comitè de les Corts. També les associacions d'empresaris o les cambres de comerç, que tampoc no tenen cap privilegi institucional ni drets a subvencions específiques, així com qualsevol altra associació d'habitants que sigui representativa (jubilat, estudiants, autònoms, pagesos, botiguers, tercer sector, etc.), han de tenir l'oportunitat de contribuir-hi com a grups d'interès. Es tracta, en definitiva, de reemplaçar el model rígid de la negociació col·lectiva a tres bandes amb una "governança flexible en xarxa" semblant a la irlandesa (Hardiman), mitjançant fòrums on els diferents agents socials puguin fer les seves aportacions sota la coordinació de les Corts i sense que cap d'ells tingui una posició de preeminència institucional. El Marc Laboral pot preveure, d'altra banda, estructures organitzatives dels treballadors a dins de les empreses, sobretot quan aquestes tinguin una certa dimensió, a fi de corregir l'asimetria entre una direcció centralitzada i la pluralitat de treballadors. Aquesta representativitat interna, però, s'haurà d'organitzar sempre en unes condicions que respectin la llibertat d'elecció dels treballadors i es reguli per procediments oberts i democràtics. El Marc pot també preveure mesures que promoguin la participació activa dels treballadors en les decisions o en l'accionariat de les empreses, així com la creació de cooperatives empresarials i altres iniciatives orientades a afavorir la democràcia industrial. La substitució de la negociació col·lectiva per un sistema flexible de coordinació nacional i negociació descentralitzada de les

condicions laborals hauria de trencar la dinàmica corporativista que deixa sense representació una part significativa dels habitants de la nació i introdueix una rigidesa excessiva en les relacions laborals, a més de permetre l'extracció de rendes per part d'alguns grups d'interès a costa dels altres. L'elaboració del Marc Laboral com una llei de la nació, amb la legitimitat final del poder arbitral, garanteix la seva representativitat democràtica, en tant que haurà de ser el conjunt dels habitants, la gran majoria dels quals són treballadors en actiu o en potència, els qui decideixin en últim terme sobre les condicions laborals que han de regir la cooperació econòmica en l'àmbit de tota la nació. D'aquesta manera, s'aconsegueix que el règim laboral sigui inclusiu, és a dir, que tingui en compte els interessos divergents dels diferents grups de la societat filial, al mateix temps que es preserva la flexibilitat de la gestió empresarial.

TESI 4

LA SOCIETAT CATALANA HA DE GUIAR-SE PELS PRINCIPIS D'EQUILIBRI, INTEGRACIÓ I DINAMISME

La societat filial no és una realitat que es pugui donar simplement per acomplerta, sinó que és un procés de cada dia. Són les interaccions banals i quotidianes entre els habitants les que sostenen el sistema social de la nació-hàbitat, així com les institucions que la regulen o la governen. Sense una societat fonamentada en l'elecció deliberada de viure junts i en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació, la nació-hàbitat no seria més que una idea, l'esquelet teòric d'una comunitat política inexistent. En aquest sentit, la possibilitat mateixa d'una política filiocràtica i d'una economia sostenible depenen críticament de l'existència d'una societat filial. Però aquesta societat només pot emergir de la comunitat social preexistent en la mesura que les institucions polítiques i econòmiques la sostinguin. Ens trobem, per tant, en una relació dialèctica o en un cercle que pot ser virtuós o viciós en funció de com ens hi capbussem. En la mesura que l'actual societat civil catalana comenci a transformar les seves institucions polítiques i econòmiques en la direcció d'una comunitat ecopolítica, aquest mateix procés de transformació hauria de reforçar els vincles d'amistat entre els habitants i conduir, eventualment, a una societat realment filial.

La societat filial no és, però, com he assenyalat abans, una comunitat utòpica on els conflictes i les divisions hagin estat finalment superats i els humans visquin en una harmonia eterna, atapeïts d'ambrosia i d'hidromel. La societat filial està travessada pels mateixos conflictes i les mateixes divisions que qualsevol altra comunitat social, per bé que conté en ella mateixa els mecanismes que li poden permetre articular aquesta pluralitat en un projecte de cohabitació sostenible. Els principis de la justícia són, en aquest sentit, els fonaments d'una convivència que cabdelli de manera efectiva les demandes contradictòries dels diferents individus i

grups que conformen la societat. Aquesta societat ben organitzada no és una utopia inassolible, sinó un projecte a l'abast de la nació-hàbitat catalana, sempre que emprengui els canvis polítics necessaris per portar-la a la pràctica. És important remarcar, però, que la justícia social no és simplement una qüestió d'institucions públiques, sinó també d'institucions i pràctiques socials. "Les institucions", com diu David Miller, "només poden produir resultats socialment justos si els seus principis reguladors són generalment compartits" (1999:12). Sense una societat filial que assumeixi com a propis els principis de la justícia, les institucions de la nació-hàbitat no serien, com he dit abans, més que coralls abandonats i impedeïts al fons del mar.

Els principis de la justícia no donen, però, solucions fetes als reptes pràctics de la justícia social, ni poden servir com a receptes per cuinar al forn societats ben organitzades. I això no només perquè la realitat social sigui tan complexa i variada que no pugui subsumir-se en principis abstractes, sinó perquè aquests mateixos principis, si són realment el producte d'un contracte implícit entre els habitants, incorporen ja el pinyol de la conflictivitat en la seva formulació. El problema de la justícia, i en particular el de la justícia social, emana directament dels conflictes latents entre els hàbits socials dels habitants humans: l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat. La sociabilitat humana es fonamenta en tots tres hàbits, però les demandes dels uns i dels altres sobre els individus o els grups no són sempre coincidents, tal com palesen les dificultats de la justícia distributiva, és a dir, totes aquelles normes i procediments que intenten regular la distribució dels beneficis de la cooperació econòmica entre els membres d'un determinat grup social. D'acord amb l'hàbit de l'autonomia, aquesta distribució s'hauria de fer en base al mèrit o a la contribució individual, tal com reflecteix implícitament el principi de la llibertat. D'acord amb l'hàbit de la reciprocitat, però, la distribució s'hauria de fer de manera igualitària, aplicant-hi el principi de l'equitat. Finalment, d'acord amb l'hàbit de l'amistat, la distribució dels beneficis socials no hauria de tenir en compte ni el mèrit de cada persona ni la igualtat de totes les persones, sinó les necessitats específiques de cada persona en concret, tal com es desprèn del principi de la cura. La complexitat del sistema social sorgeix, en bona part, de la dificultat d'articular aquests tres mecanismes de distribució (mèrit, igualtat, necessitat) en unes institucions i unes pràctiques que siguin coherents, viables i satisfactòries per al conjunt de la comunitat social.

Històricament, en el context del procés d'industrialització i modernització del món occidental, els estats-nació han articulats les demandes contradictòries de la justícia social a través de l'anomenat "estat del benestar". La diversitat de formes que ha pres aquest estat als diferents països fa difícil establir-ne amb precisió els límits i el contingut específic. En general, però, podríem definir aquesta societat del benestar, d'acord amb Christopher Pierson, com "una societat on l'estat intervé en els processos de reproducció i distribució econòmica a fi de reassignar les oportunitats vitals (*life chances*) entre els individus i/o les classes" (10). L'emergència de l'estat del benestar és un procés complex, però no hi ha dubte que el conflicte de classes i la pressió política del món obrer, a través de moviments revolucionaris o de la social-democràcia, han estat determinants en l'ampliació progressiva d'aquesta intervenció estatal en la reassignació de les oportunitats vitals. Al llarg d'aquest procés, els estats han anat assumint de manera gairebé constant nous serveis i prestacions socials, com les pensions, l'assegurança d'atur, la salut, l'educació, l'habitatge, la dependència o la renda mínima d'inserció, amb la finalitat última de garantir la cohesió de la societat i sostenir el creixement econòmic, a més de respondre a les demandes de la justícia social. En els darrers anys, però, la pressió competitiva derivada de la globalització econòmica, els canvis demogràfics, la desindustrialització i la transformació del paradigma productiu dels països occidentals, així com la pèrdua de suport de l'estat corporativista, han posat de manifest les febleses i les insuficiències d'aquest model social, fins al punt que alguns parlen ja d'un final no gaire llunyà de l'estat del benestar de tipus europeu.

L'articulació efectiva de la justícia social és, tanmateix, un element irrenunciable de la nació-hàbitat, tal com es desprèn en particular dels principis de l'equitat i de la cura que fonamenten la comunitat ecològica. Això no vol dir, però, que aquesta articulació hagi de preservar necessàriament el model de l'estat del benestar de les societats industrials. És cert que a curt termini no es poden fer canvis gaire radicals en una infraestructura de serveis i prestacions molt consolidada i amb ramificacions que abasten tot el sistema econòmic. La transició cap a un nou model social haurà de ser, si de cas, gradual, en consonància amb la transformació de l'actual model productiu en la direcció d'una economia estacionària i sostenible. Aquests dos processos estan de fet íntimament relacionats, tot i que els hagi separat per conveniència en dues tesis distintes. Les prestacions socials de l'estat no són només una qüestió de justícia

distributiva, sinó que tenen implicacions importants per al rendiment del sistema econòmic, en particular a través de la formació de capital humà i de capital territorial. Al mateix temps, aquestes prestacions han de finançar-se necessàriament amb les taxes que l'estat imposa al sistema econòmic, reassignant els recursos productius dels individus i de les empreses. El disseny de les prestacions socials ha de tenir en compte, per tant, no només l'equitat i la cura, sinó també els efectes sobre la productivitat econòmica que ha de sostenir-les. Atesa la importància pràctica d'aquesta qüestió, la problemàtica de l'estat del benestar i de la seva sostenibilitat travessa, d'una manera o d'una altra, tota la discussió sobre els principis que haurien de guiar, en la meua opinió, la configuració del sistema social de la nació-hàbitat catalana.

Aquests principis són (1) l'equilibri (polítiques socials derivades del principi de l'equitat), (2) la integració (polítiques socials derivades del principi de la cura), i (3) el dinamisme (sostenibilitat de les polítiques socials). A continuació, exposaré els arguments principals que justifiquen l'adopció de cadascun d'aquests principis, fent especial atenció a les qüestions de justícia distributiva. No cal dir que les problemàtiques socials són força més àmplies, en la mesura que inclouen tots els àmbits de l'habitació humana, des de l'habitatge fins a l'art o el lleure, entre d'altres. Posteriorment, a les direccions, abordaré alguns d'aquests temes de manera més puntual, amb l'ànim d'aportar elements de discussió i de reflexió que il·lustrin la perspectiva de la teoria ecopolítica. La meua exposició principal es concentra, però, en les problemàtiques vinculades a la distribució de la renda i dels altres beneficis de la cooperació econòmica, malgrat que això m'obligui a deixar moltes coses a l'aigüera.

Cal assenyalar, tanmateix, que aquesta parcialitat, en el cas específic de Catalunya, està més que justificada. Al llarg de tota la història i fins al present, l'element que més ha malmès les aspiracions i el potencial de la nació catalana, per damunt de qualsevol agressió externa, ha estat la divisió de la societat en grups marcats per interessos econòmics divergents. Degut en part a la seva tradició mercantil i industrial, la societat catalana actual està encara fortament polaritzada al voltant de la classe social i dels atributs simbòlics que l'acompanyen. Fins i tot els altres pols de conflictivitat social, com el gènere, l'edat o l'origen ètnic, acostumen a articular-se a Catalunya en termes socioeconòmics. Superar aquesta polarització, introduint-hi altres principis d'interacció social que sostinguin la cohabitació i reforcin els vincles de l'amistat

entre els habitants, hauria de ser una de les grans prioritats de la nació-hàbitat catalana en el camí d'una veritable societat filial.

PRINCIPIS

1. Equilibri

En qualsevol societat, el problema fonamental de la justícia distributiva rau en l'articulació de dues demandes contradictòries: la demanda de l'autonomia individual i la demanda de la reciprocitat col·lectiva. L'habitació humana implica necessàriament la cooperació productiva entre els diferents individus que conformen una determinada comunitat social. Al marge de les seves preferències socials innates, els individus tenen una clara motivació per cooperar socialment, en la mesura que necessiten del grup per assolir els seus objectius individuals. El grup, per la seva banda, també necessita de la contribució de cada individu per assolir els objectius comuns. Sembla raonable per tant que el grup estableixi mecanismes per valorar la contribució de cada individu (el seu mèrit) i accepti que la retribució individual es determini en funció d'aquesta contribució. En un context on la producció social sigui simple i les capacitats dels individus estiguin més o menys equilibrades, per exemple un grup de caçadors recol·lectors, aquest pot ser un principi suficient de distribució; i en la pràctica, excepte en termes de gènere, donarà com a resultat una repartició relativament igualitària dels beneficis de la cooperació. En una societat complexa, però, els individus d'un mateix grup social tendeixen a tenir capacitats molt diferents, ja sigui perquè les han adquirides genèticament (capacitats naturals) o les han adquirides socialment (educació, capital financer, contactes, etc.). La valoració del mèrit esdevé per tant molt més incerta, ja que la contribució de cada individu no depèn només del seu esforç personal (iniciativa, dedicació, motivació), sinó també de tota una sèrie de capacitats que ha adquirit, no pas gràcies al seu esforç, sinó a les seves circumstàncies. Tenint en compte que la majoria d'aquestes capacitats deriven directament de la mateixa organització social (l'educació és un bé públic, el capital financer és el resultat de la productivitat col·lectiva acumulada, els contactes són externalitats socials, etc.), seria raonable que el grup establís mecanismes per repartir els beneficis de la cooperació econòmica de manera més o menys igualitària entre els diferents individus que hi han participat.

En una societat complexa, per tant, la justícia distributiva s'ha de moure sempre entre dos extrems: la retribució per mèrit i la retribució igualitària. Idealment, una societat ben organitzada hauria de poder identificar la part de la contribució de cada persona que correspon pròpiament a l'esforç i a les decisions individuals (capacitació personal) i aquella altra part de la seva contribució que deriva dels béns públics incorporats o instrumentalitzats (capacitació social o natural). La capacitació personal hauria de generar una retribució meritocràtica i la capacitació social o natural, una retribució igualitària. No cal dir que aquest ideal, per molts motius diferents, rarament es pot portar a la pràctica.

Imaginem un camioneta encallada en un camí fangós. Cap dels passatgers per si sol no podria empènyer-la cap a endavant. La cooperació és imprescindible. Un cop s'hi posen, però, resulta difícil apreciar qui empeny i qui fa veure que empeny. En aquestes circumstàncies, alguns dels passatgers (polissons o extractors de rendes) poden optar per no malgastar les seves energies i aprofitar-se de l'esforç col·lectiu. Això vol dir, en la pràctica, que la resta dels passatgers hauran de treballar el doble per treure la camioneta del llot. Des del punt de vista de la justícia social, tothom estaria d'acord que aquests passatgers cooperatius haurien de rebre una retribució superior als polissons (potser viatjar al seient del davant, on hi ha calefacció). De la mateixa manera, els polissons haurien de rebre, si se'ls pot identificar, algun tipus de sanció social (per exemple, viatjar a la caixa del darrere, a la intempèrie). Entre els passatgers que cooperen, però, hi ha alguns que ho fan més que els altres, potser perquè han nascut amb més massa muscular o perquè tenen una motivació personal més forta. Una retribució justa hauria potser de valorar més la segona capacitat que no pas la primera. Però ¿com distingir la contribució que depèn de les capacitats naturals i la contribució que depèn de la capacitació personal? Fins a quin punt és justa, d'altra banda, aquesta distinció? I com distingir els qui cooperen menys perquè no poden més dels qui cooperen menys perquè no volen més? Quin tipus de retribució mereix algú que empeny molt menys del que pot, però tot i així empeny més que algú altre que empeny al màxim de les seves forces? I algú que no empeny gens, potser perquè és massa feble o massa peresós, però s'especialitza en animar els altres i així els ajuda a treure la camioneta molt abans que si s'hi hagués posat ell també a empènyer? I què dir del conductor, que tampoc no empeny pas, però que ha de saber guiar la camioneta amb una certa perícia si volen treure-la del llot?

Sense entrar en la vasta problemàtica de l'acció col·lectiva, és evident que la distribució dels beneficis de la cooperació social en una societat complexa comporta, fins i tot si deixem de banda els conflictes polítics, tota una sèrie de dificultats pràctiques que desaconsellen intentar elaborar mecanismes de justícia social excessivament primmirats. En termes pràctics, pot ser molt més assenyat establir principis generals que guiïn el desenvolupament de les institucions i de les pràctiques econòmiques i socials, sense pretendre microgestionar la distribució de la renda, la qual cosa comportaria de totes maneres uns costos inassumibles. Fins i tot a nivell dels principis generals, però, la divergència entre l'autonomia i la reciprocitat, entre una retribució meritocràtica i una retribució igualitària, obliga a prendre decisions polítiques que condicionen l'estructura bàsica de la societat i són sempre objecte de conflictes més o menys enconats entre els diferents grups socials. Abans d'esbossar aquestes polítiques en el context d'una nació-hàbitat catalana, convé examinar breument les conseqüències d'una societat que tendeixi cap a la desigualtat (en base als mèrits) i d'una altra que tendeixi cap a la igualtat (al marge dels mèrits).

El principal avantatge d'una societat meritocràtica, com no deixen d'assenyalar els seus defensors neoliberals, és la forta motivació de l'autonomia individual que tendeix a generar. L'esperança d'obtenir retribucions més altes induiria les persones a mostrar més iniciativa, a esforçar-se més i a ser més creatives, contribuint d'aquesta manera, a través de la famosa "mà invisible" d'Adam Smith, a l'increment de la prosperitat general. Aquesta és, si més no, la teoria. En la pràctica, no hi ha cap societat que sigui realment meritocràtica, en tant que molts dels "mèrits" que determinen l'èxit són en gran mesura capacitacions socials o naturals que no depenen de la motivació o de l'esforç individual, sinó de la classe social, el grup ètnic, el gènere, el lloc de naixement i moltes altres circumstàncies exògenes. Tanmateix, existeixen algunes societats, com les anglosaxones, que tendeixen més que les altres cap a aquest model, amb unes polítiques redistributives relativament febles i un camp molt ampli d'actuació dels mercats com a mecanisme d'assignació de recursos. No és d'estranyar que aquestes societats tinguin nivells de desigualtat més elevats que la resta de països avançats, apropant-se en alguns casos als països menys desenvolupats. Així, segons dades de l'OCDE, els Estats Units tenen actualment un coeficient Gini del 0,486 (aquest índex mesura la desigualtat de la renda del 0 al 1, en aquest cas abans de la redistribució fiscal), molt lluny del 0,426 de Suècia o dels Països

Baixos i més a prop del 0,494 de Mèxic. Aquesta desigualtat, d'altra banda, acostuma a ser encara més pronunciada en la distribució del patrimoni: als Estats Units, segons Nouriel Roubini, un 5% de la població controla el 75% del capital financer (veure Byrne). En general, però, tots els països de l'OCDE han patit durant els darrers trenta anys un augment de la desigualtat, tant de la renda com del patrimoni. Aquesta progressió de la desigualtat social s'ha justificat, bàsicament, amb l'argument neoliberal que vincula les diferències en la retribució a la motivació personal i al creixement econòmic. Podem constatar que existeixi realment una relació positiva entre l'índex de desigualtat i el creixement del PIB per càpita? Es tracta d'una qüestió amplament debatuda entre els economistes, però molt difícil de determinar empíricament, tenint en compte la complexitat de factors que hi intervenen. Sembla raonable pensar, tanmateix, que els efectes positius de la desigualtat sobre el creixement són bastant moderats i queden més que compensats pels beneficis de la cohesió social, tal com demostra la solidesa econòmica dels països més igualitaris de l'OCDE, com per exemple els països nòrdics. Molt més clares són les evidències que indiquen que la desigualtat econòmica incideix negativament en les relacions socials, en la seguretat pública, en el nivell educatiu, en la salut i en el benestar de la població. Els economistes neoclàssics, com Robert Barro i Xavier Sala i Martin, obsessionats amb el creixement econòmic, acostumen a oblidar dos fets importants sobre la distribució de la renda: (1) la llei de la utilitat marginal decreixent també és aplicable, malgrat Pareto, a les comparacions interpersonals (un Euro en la butxaca d'un aturat és marginalment més "útil" per a ell i per a la societat que el mateix Euro en la butxaca d'un milionari), i (2) els humans som animals socials i jeràrquics (superats uns certs mínims, el nostre benestar no depèn tant del nostre nivell absolut de renda com de la comparació amb la renda dels nostres veïns o compatriotes). Això vol dir, en la pràctica, que els individus tendeixen a derivar més utilitat (a ser més "feliços") en una societat amb una renda modesta però ben repartida, com la República Txeca, que no pas en una societat amb una renda més alta però pitjor repartida, com els Estats Units. En termes de competitivitat, d'altra banda, un cert nivell de desigualtat (sobretot si respon a criteris que s'aproximin a una autèntica meritocràcia) pot ser desitjable, però un nivell excessiu comporta l'erosió del capital humà i del capital territorial, en la mesura que afecta negativament, entre altres coses, a la confiança personal i interpersonal. La desigualtat social té també efectes força negatius

sobre el capital natural, tal com han demostrat els estudis més recents sobre la justícia ambiental als Estats Units i arreu del món. Pel que fa al sistema polític, la desigualtat és sempre negativa, ja que afebleix els vincles socials que sostenen les institucions polítiques (capital social) i dificulta la formació d'acords democràtics entre els diferents grups d'interès. En aquest sentit, com ha mostrat Carles Boix, existeix una clara relació de proporcionalitat inversa entre la desigualtat econòmica i el nivell de democràcia d'una societat. En resum, una certa desigualtat pot afavorir el creixement de la producció i la competitivitat, sobretot si respon a diferències reals de mèrit, però una desigualtat excessiva menyscaba el benestar individual, la cohesió social, l'estabilitat política i el desenvolupament sostenible de la nació.

El principal avantatge d'una societat igualitària, en canvi, és que tendeix a fomentar, almenys en teoria, la cohesió social i l'estabilitat política. El problema és que aquesta igualtat, tenint en compte que l'hàbit de l'autonomia individual no es pot simplement eradicar o reeducar, només es pot assolir a través de la coacció. Els suposats avantatges d'una societat on la renda fos distribuïda a parts iguals s'esvaeixen, en tant que aquesta societat només es podria sostenir, i de manera molt precària, per mitjans repressius. És sens dubte per aquesta raó que no existeix cap societat liberal amb un nivell d'igualtat tan elevat (un coeficient Gini abans de la redistribució fiscal inferior al 3, per exemple) que no es pogués assolir sense vulnerar el principi bàsic de la llibertat individual. Fins i tot les societats no liberals, en la mesura que tendeixen a derivar en oligarquies burocràtiques, tampoc no assoleixen nivells tan alts d'igualtat real, a més d'haver de carregar amb tots els problemes d'una assignació ineficient dels recursos i d'una manca crònica d'incentius. Després de la desintegració del bloc soviètic a finals del segle passat, ja pràcticament no queda cap d'aquestes societats d'inspiració comunista, ni és previsible que l'ideal d'una igualtat dogmàtica, que no tingui en compte l'autonomia individual ni la sostenibilitat del sistema econòmic, pugui portar-se a la pràctica en un futur gaire proper. Fins i tot la Xina, que teòricament conserva encara aquest model, ha experimentat en els darrers anys una transformació tan profunda de la seva estructura socioeconòmica que el seu coeficient Gini ha assolit ja un nivell comparable al dels Estats Units (0,469). En definitiva, una certa igualtat afavoreix la cohesió social i l'estabilitat política, però una igualtat excessiva, en tant que ha d'imposar-se per vies no democràtiques, desbarata

aquests avantatges i menyscaba greument la sostenibilitat de la cohabitació, a més de perjudicar el desenvolupament econòmic.

Sembla evident, per tant, que la nació-hàbitat catalana ha de trobar un punt d'equilibri entre les demandes de l'autonomia i les demandes de la reciprocitat, entre un model meritocràtic i un model igualitari. El principi de l'equitat, un dels principis de la justícia acordats pels habitants en la posició original, és una manera d'articular, a nivell teòric, aquest equilibri. Recordem que aquest principi diu que "les desigualtats en la disposició de recursos econòmics, socials o naturals entre els habitants s'han d'arranjar de tal manera que beneficiïn els menys avantatjats". Una vegada més, pot ser útil començar pel cas extrem. Una societat completament igualitària, com hem vist, implica una economia amb ineficiències estructurals (problemes d'assignació de recursos, polissons, desmotivació), una política coercitiva i una cohesió social que només s'obté a costa de les llibertats individuals més bàsiques. En aquest context, l'augment de la desigualtat social beneficia clarament els menys avantatjats, permetent per exemple una assignació més eficient dels recursos productius. L'augment progressiu de les desigualtats, assumint sempre que aquestes responguin a diferències merescudes, hauria de produir altres beneficis per als menys avantatjats (desenvolupament econòmic, accés a les oportunitats vitals, democratització, llibertats individuals, etc.), fins que arribi un moment que l'increment de la desigualtat social no només no millori la situació dels menys avantatjats, sinó que comenci a empitjorar-la. Aquest és el punt d'equilibri que hauria de trobar la nació-hàbitat, una estructura bàsica de la societat que permeti optimitzar la retribució merescuda de l'autonomia individual amb una consideració equitativa de la reciprocitat col·lectiva.

No cal dir que en la pràctica trobar aquest equilibri és una tasca extraordinàriament difícil. Per començar, el punt d'equilibri no és estàtic, sinó que varia en funció de les condicions efectives del sistema econòmic i social. Així, una societat on les desigualtats siguin menys meritocràtiques, com per exemple una societat extractora de rendes, tendeix a perdre l'equilibri abans (en un nivell de desigualtat més baix) que una altra societat on l'increment de la desigualtat es tradueixi en més oportunitats reals de progrés per a tots els habitants. Hi ha altres factors que poden modificar l'equilibri, com la dimensió de l'economia, el grau de cohesió social o la qualitat institucional. Una nació, per tant, podria mantenir un nivell més alt de desigualtat que una altra i trobar-se tanmateix més

a prop de l'equilibri, sempre i quan tingués més dinamisme social i unes institucions més eficients. Això vol dir, d'altra banda, que les comparacions en base al coeficient Gini i altres indicadors de desigualtat s'han de fer sempre amb molta cura, tenint en compte les condicions estructurals dels diferents països. Un país com Finlàndia, per exemple, té un coeficient Gini (abans de la redistribució fiscal) del 0,465, pràcticament el mateix que Espanya (0,461). Tenint en compte el diferent nivell d'extracció de rendes i les diferències abismals en la qualitat del sistema de capacitació, Finlàndia és en realitat una societat molt més igualitària que Espanya, fins i tot amb una distribució semblant de la renda. Cal remarcar, en aquest sentit, que els països de l'OCDE que tenen coeficients Gini inferiors (Islàndia, Suïssa, Dinamarca, Noruega, Corea del Sud, Suècia, Països Baixos), tendeixen a tenir també les institucions més sòlides i els sistemes de capacitació més efectius. Això vol dir que les divergències entre aquests països i els altres, en termes d'igualtat ajustada per la capacitació, és encara més gran del que podria fer pensar el coeficient Gini. El fet que aquests països mantinguin també quotes molt sòlides de creixement econòmic, de productivitat laboral i de cohesió social semblaria indicar que no estan gaire lluny del seu òptim de justícia distributiva, fins i tot si són més igualitaris que els altres, o potser justament perquè ho són.

No és cap casualitat que els països amb nivells més alts d'igualtat i alhora nivells més alts de creixement econòmic siguin precisament els qui més s'aproximen al model de nació-hàbitat (dimensió reduïda, forta cohesió social, pluralisme democràtic, alt nivell de participació política, societat filial dinàmica). D'acord amb les dades de l'OCDE, les deu nacions europees amb els coeficients Gini (abans de la redistribució fiscal) més baixos són: Islàndia (0,382), Suïssa (0,409), Noruega (0,410), Dinamarca (0,416), República Eslovaca (0,416), Eslovènia (0,423), Països Baixos (0,426), Suècia (0,426), Grècia (0,436) i República Txeca (0,444). Com es pot veure, totes són nacions relativament petites (7,4 milions d'habitants de mitjana), amb un fort grau de cohesió interna (excepte Suïssa, que té tanmateix un sistema confederal fortament descentralitzat) i institucions força eficients (excepte Grècia, les dades de la qual no reflecteixin possiblement l'economia submergida i l'alt nivell d'evasió fiscal). El cas dels països de l'Europa de l'Est també és peculiar, ja que provenen d'uns règims més igualitaris i difícilment homologables als del bloc capitalista. En termes comparatius, però, és important remarcar que els països del bloc de l'est que tenen menys cohesió interna i institucions més

ineficients (com Romania o Bulgària) també són els que mostren un deteriorament més pronunciat del coeficient d'igualtat i de la situació econòmica. Això no vol dir, però, que el desenvolupament econòmic d'una nació estigui determinat per la igualtat en la distribució de la renda, sinó que els vincles que conformen la societat filial a les nacions més cohesionades permeten augmentar al mateix temps la igualtat social i la producció econòmica. L'efecte de la política fiscal, d'altra banda, accentua encara més la dicotomia entre les petites nacions (més igualitàries) i les grans nacions (menys igualitàries). Els deu països europeus de l'OCDE amb un coeficient Gini (després de la redistribució fiscal) més baix són: Eslovènia (0,236), Dinamarca (0,248), Noruega (0,250), República Txeca (0,256), República Eslovaca (0,257), Finlàndia (0,259), Bèlgica (0,259), Suècia (0,259), Àustria (0,261) i Hongria (0,272). D'alguna manera, la dimensió de la nació i el grau en què la comunitat política pugui fonamentar-se en els vincles de l'amistat semblen generar un cercle virtuós que dóna lloc a una societat més cohesionada, a unes institucions més eficients i a una economia més pròspera.

En termes d'igualtat, per tant, una nació-hàbitat catalana hauria d'aspirar a situar-se en aquest mateix grup de nacions, amb un coeficient Gini del 0,40-0,42 (0,24-0,26 després de la redistribució fiscal). Amb les dades publicades, es fa difícil determinar amb claredat si Catalunya es troba en l'actualitat gaire lluny d'aquests objectius. El coeficient Gini, com les altres mesures de desigualtat, està subjecte a operacions tècniques, i de vegades no tan tècniques, que introdueixen un grau important d'arbitrarietat i compliquen les comparacions entre sèries de dades que no s'obtinguin a partir dels mateixos criteris. A efectes comparatius, és raonable assumir que Catalunya té una distribució de la renda semblant a la d'Espanya, encara que en realitat la societat catalana tendeixi a ser una mica més igualitària que l'espanyola. Les diferències, en qualsevol cas, no són excessivament importants. D'acord amb les dades de l'OCDE, l'índex Gini de Catalunya (o més aviat el d'Espanya) abans de la redistribució fiscal seria del 0,461 i es reduiria amb els impostos i les transferències fins al 0,317. Pel que fa a la concentració de la renda, segons les dades d'Eurostat (assumint també que Catalunya està en la mitjana d'Espanya), el 20% més ric de catalans obtindria 6,9 vegades els ingressos del 20% més pobre, comparat amb una mateixa ràtio S80/S20 del 5,0 al EU15, 3,6 a Finlàndia, 3,7 als Països Baixos, 4,4 a Dinamarca i 5,2 a Itàlia. És prou evident que hi ha molt de camí per recórrer en la direcció del

reequilibri de la renda en una eventual nació-hàbitat catalana. Això vol dir, en primer lloc, capacitar de manera efectiva tots els habitants de la nació, de manera que els beneficis de la cooperació econòmica no recaiguin de manera desproporcionada en aquell percentatge de la població que pot aprofitar-se de les desigualtats estructurals en la disposició d'actius com el capital, les relacions o l'educació per obtenir rendes econòmiques i posicions de privilegi. També vol dir, però, reformar el sistema tributari, a fi d'augmentar la progressivitat i la redistribució fiscal. Cal remarcar en aquest sentit que Dinamarca i Suècia (també la República Txeca) aconseguixen reduir el seu coeficient Gini un 40% gràcies als impostos i a les transferències de l'estat del benestar, mentre que Catalunya (o més aviat Espanya) només el redueix un 30%. Malgrat tenir un dels tipus màxims més alts d'Europa (49%), l'impost sobre la renda a Catalunya està sotmès a tota mena de deduccions, bonificacions i exempcions que redueixen el tipus efectiu (quota final/base imposable) al voltant del 16%. Així, l'any 2004 la recaptació d'aquest impost va representar un 6,5% del PIB de Catalunya, comparat amb el 8,7% de mitjana a l'OCDE, el 15,3% a Suècia i el 24,9% a Dinamarca. Tenint en compte, a més, que Catalunya (i Espanya) té el nivell d'imposició sobre el consum més baix d'Europa, els catalans no tenen la pressió fiscal gaire alta, tot i que aquesta recau de manera desproporcionada sobre les rendes del treball i dona molt més marge a les rendes del capital. Seria un disbarat, però, pensar que Catalunya es pot equiparar amb Dinamarca o amb Suècia augmentant simplement la pressió impositiva. La realitat és que una política com aquesta tendiria més aviat a convertir-la en una Grècia, un país amb institucions ineficients, forta pressió redistributiva i encara més forta evasió fiscal. Sense una política de capacitació ambiciosa, fonamentada en un sistema educatiu de màxims i en el desmantellament de l'actual trama d'extracció de rendes que incapacita fatalment els seus habitants, Catalunya no aconseguirà mai crear una societat filial cohesionada i alhora dinàmica, el requisit essencial per poder portar a terme polítiques de redistribució que siguin efectives, tinguin el suport de la població i contribueixin a sostenir al mateix temps el desenvolupament econòmic i la justícia social. Mentre la redistribució sigui un simple transvasament de rendes, portat a terme per unes institucions polítiques deslegitimades i sense un projecte de nació que sigui convincent, la desconfiança dels contribuents està més que justificada. Sens dubte, el primer pas per reequilibrar la distribució de la renda a Catalunya és corregir

d'alguna manera la balança fiscal deficitària amb l'estat espanyol (la diferència entre els ingressos i les despeses de les administracions centrals a Catalunya), que els darrers estudis de la Generalitat situen en una mitjana del 8% anual del PIB entre 1986 i 2009 (març 2012). Una vegada solucionat l'anomenat “espoli fiscal”, però, la nació-hàbitat catalana no pot continuar amb l'actual estructura tributària, sinó que ha d'assolir progressivament un nivell de redistribució de la renda comparable al dels països més avançats d'Europa. És essencial en aquest sentit que el sistema fiscal de la nació, si pretén ser exigent, comenci per ser equitatiu. No és admissible, en particular, que tot el pes de la tributació recaigui sobre les rendes mitjanes i penalitzi l'activitat productiva per la via de les cotitzacions socials, mentre les rendes més altes poden acollir-se a mecanismes legals que els permeten eludir el pagament d'impostos, ja sigui a través de deduccions, exempcions, vehicles patrimonials o paradisos fiscals. Certament, aquests darrers són difícils de regular per part d'una nació petita com Catalunya, però el rigor i l'eficàcia del marc legal per ampliar la base impositiva i combatre totes les formes d'elusió d'impostos, sobretot per part dels grans patrimonis, és un requisit indispensable per demanar a la resta d'habitants que augmentin la seva contribució al sosteniment de l'equilibri social. Són justament aquest tipus de polítiques, més que no pas la retòrica d'alguns nacionalismes, les que demostren l'existència d'una nació fonamentada en els vincles de l'amistat, on tots els habitants, els més rics i els més pobres, els més capacitats i els menys capacitats, empenyen alhora per treure la camioneta del llot, en comptes de quedar-se asseguts a la cabina, mentre els de sempre s'esllomen sota la pluja.

En definitiva, el que distingeix Catalunya dels Països Baixos, de Dinamarca, de Suècia, fins i tot de la República Txeca, no és la cultura o el potencial dels seus habitants, sinó la qualitat de les seves institucions i la justícia del seu sistema econòmic (a més de la sobirania, és clar). En tant que nació-hàbitat, Catalunya podria rebaixar perfectament la desigualtat fins als nivells d'aquestes nacions, però no sense abans portar a terme una transformació en profunditat de les seves institucions polítiques i de les seves pràctiques socials i econòmiques, a fi de capacitar de manera efectiva els catalans, garantir una assignació eficient dels recursos i posar les bases d'un desenvolupament sostenible.

2. Integració

Una vegada dirimides (o almenys plantejades) les demandes contradictòries del mèrit i la igualtat, l'altre gran problema de la justícia social és l'articulació de totes aquelles demandes que no es fonamenten en una contribució al sistema econòmic, sinó en una necessitat sense contrapartida. Aquí ja no es tracta d'establir els criteris segons els quals s'han de distribuir els beneficis de la cooperació productiva, sinó de determinar el grau de protecció i de suport que la societat en el seu conjunt ha de donar a tots aquells habitants que no tenen la capacitat, per la raó que sigui, d'accedir en un grau suficient a les seves oportunitats vitals. Passem de les reclamacions de l'autonomia i de la reciprocitat a les reclamacions de l'amistat.

Una primera dificultat, en aquest sentit, és la definició de "necessitat". Tothom convindrà que un dels fonaments de l'amistat és la disponibilitat per ajudar els amics en cas de necessitat. Però ¿què és necessari i què és superflu? S'ha d'ajudar els amics només en situacions de vida o mort o també quan necessiten comprar-se un nou descapotable? Com determinem el grau de necessitat que justifica la cura en tota la varietat de casos entre mig? En les relacions personals acostumem a donar per fet que, fora dels casos límit que imposen una obligació moral de cura (perill de mort, malaltia greu, pobresa extrema), correspon a cadascú decidir si la reclamació (explícita o implícita) de l'amic es fonamenta en una necessitat legítima o en un desig contingent. Així i tot els conflictes són inevitables, perquè l'un té incentius per maximitzar els seus desigs (rebre ajuda sempre és un benefici personal) i l'altre té incentius per minimitzar les necessitats de l'amic (ajudar sempre té un cost personal). És justament aquí, però, on queda patent que l'amistat és un vincle que va més enllà de la reciprocitat, en tant que l'un tendeix naturalment a moderar les seves demandes (per no importunar inútilment l'amic) i l'altre tendeix naturalment a moderar les seves exigències (perquè al capdavant es tracta d'un amic). Tot aquest equilibri es trenca, és clar, quan no hi ha cap vincle d'amistat entre les persones, tan sols una relació de dependència. Aleshores l'un tendeix naturalment a demanar més del que realment necessita i l'altre tendeix naturalment a donar-li menys del que realment necessita. No cal dir que les relacions personals i les possibilitats de cooperar de manera efectiva en la realització de qualsevol tasca són, en un cas i en l'altre, radicalment distintes.

En l'àmbit social, salvant les distàncies, les coses no són gaire diferents. Moltes persones acceptarien de bon grat que l'estat fes servir els seus impostos per ajudar a rescatar les víctimes d'un terratrèmol a Grècia, però no veuria amb tan bons ulls que els dediqués a finançar l'educació pública grega, menys encara a posar llars d'infància a tots els municipis grecs. És evident que la cura, més enllà dels casos límit que donen lloc a obligacions morals o dels impulsos més o menys generosos de la filantropia, s'exerceix bàsicament en el context d'una comunitat social significativa i molt especialment quan els seus membres estan units per vincles d'amistat, és a dir, per l'elecció deliberada de viure junts. En els grans estats, cohesionats a partir del discurs de la ciutadania o per una ideologia nacionalista més o menys retòrica, aquests vincles són sempre més febles que en els petits estats, on es donen més fàcilment les condicions per a l'existència d'una societat filial. No és estrany que els grans estats, a diferència dels petits, tendeixin cap a models de cura on la prestació social emana, com un do o una gràcia, del mateix estat ("l'État-providence", en diuen a França), en comptes de justificar-se pels vincles interpersonals que constitueixen la comunitat política en tant que marc d'una cohabitació sostenible.

La fonamentació de la cura en l'amistat dels habitants o en la gràcia de l'estat no és un simple detall anecdòtic, sinó que té conseqüències profundes en l'estructura i l'abast dels serveis socials. La tipologia clàssica dels estats del benestar occidentals, proposada per Gøsta Esping-Andersen, identifica tres grans "mons del benestar capitalista": (1) l'estat liberal, amb unes prestacions modestes i vinculades a les necessitats més bàsiques i inqüestionables, (2) l'estat corporativista, amb unes prestacions importants, però vinculades sobretot a les cotitzacions socials i als beneficis del treball, i (3) l'estat social-demòcrata (o millor: l'estat filial, ja que el paper de la social-democràcia en el seu desenvolupament ha estat més aviat instrumental), amb prestacions universals i vinculades a les necessitats més àmplies de la població. Des del punt de vista de la teoria ecopolítica, sembla bastant evident, tot i que hi hagi alguns països que no acabin d'encaixar del tot, que els dos primers models (liberal i corporativista) es donen sobretot en grans estats amb comunitats polítiques heterogènies i societats filials poc desenvolupades. L'estat liberal és, per dir-ho d'alguna manera, la resposta de mínims davant de les demandes de la cura per part d'uns ciutadans amb escassos vincles d'amistat i una marcada desconfiança envers els mecanismes d'intervenció

estatal en l'economia i en la societat. Els països anglosaxons són, en aquest sentit, els exemples paradigmàtics d'un model amb una cobertura social que tendeix a limitar-se als casos de necessitat manifesta i sovint implica un examen dels beneficiaris que en fomenta l'estigmatització. L'estat corporativista, en canvi, respon a les demandes de la cura amb una intervenció estatal que pot arribar a ser important, però que no modifica els equilibris socials ni les estructures productives d'una societat caracteritzada per la lluita de classes i per la desconfiança entre els contribuents i els beneficiaris. Els països que millor exemplifiquen aquest model, amb evidents variacions, són els grans estats continentals, com Alemanya, França, Itàlia o Espanya, que fonamenten la prestació social en les cotitzacions dels treballadors i de les empreses (seguretat social) i tendeixen a restringir la cobertura d'aquelles altres necessitats que no tenen vinculació directa amb l'activitat laboral regulada. L'estat filial, en canvi, és la resposta de màxims a les demandes de cura per part dels habitants de la nació, concebuda com una comunitat política amb vincles efectius d'amistat i un interès generalment compartit en la sostenibilitat de la cohabitació. Els estats que més han aprofundit en aquest model, amb les seves variants, corresponen a nacions petites i amb una forta cohesió social, com Dinamarca, Suècia, Noruega o Finlàndia. El fet que tots aquests països siguin escandinaus tendeix a fer pensar a la majoria de comentaristes que es tracta d'un model arrelat en una cultura particular, fins i tot en una determinada mentalitat religiosa. En realitat, però, el model no depèn tant de factors culturals específics com d'unes certes condicions polítiques (nacions petites, cohesionades i independents) que a l'Europa moderna només s'han donat en la regió escandinava. No cal oblidar que totes aquestes nacions tenien a finals del segle XIX uns nivells de vida i unes condicions socials molt inferiors a la mitjana europea, fins al punt que molts dels seus habitants van haver d'emigrar per no morir en la misèria. Si han pogut desenvolupar uns models de protecció social tan avançats no ha estat tant pel seu tarannà cultural com per la seva capacitat per dotar-se, a partir sobretot dels anys 30 del segle passat, d'institucions polítiques eficients i participatives. Després del trencament del bloc soviètic, algunes de les nacions de l'Europa central i de l'est gaudeixen també de les característiques necessàries per desenvolupar models socials semblants, sempre que siguin capaces de mantenir, a la seva vegada, unes institucions estables i eficients. Pel que fa a l'Europa occidental, on els grans estats són encara dominants, les úniques nacions petites,

cohesionades i independents (Irlanda i els Països Baixos) han desenvolupat també models prou efectius, tot i que tendeixen a incorporar elements híbrids, segurament per la influència de factors històrics complexos. En tant que tipus ideal, podem concloure que l'estat filial del benestar, a diferència de l'estat corporativista, aspira a donar una resposta ajustada i universal a les necessitats efectives dels habitants, encara que no tinguin cap vinculació amb l'activitat econòmica.

La nació-hàbitat catalana, per les seves característiques demogràfiques i socials, hauria d'avançar amb determinació cap a aquest model filial del benestar, deixant definitivament enrere el model corporativista heretat de l'estat espanyol. Això vol dir, en primer lloc, adoptar unes institucions polítiques filioocràtiques (trencar amb l'actual model dels partits polítics), transformar en profunditat el marc laboral (trencar amb l'actual model de la negociació col·lectiva) i capacitar efectivament els habitants de Catalunya (trencar amb l'actual model d'extracció de rendes). Sense aquestes reformes estructurals, és molt difícil que una reforma de l'estat del benestar pugui conduir realment cap a un model filial mínimament comparable al que tenen els països nòrdics. Aquest model no es basa simplement en una forta despesa en prestacions socials, sinó en una comunitat cohesionada al voltant d'unes institucions polítiques eficients i participatives, d'una economia productiva i pròspera i d'una societat filial dinàmica i equitativa. Només així es poden mantenir contribucions fiscals tan elevades com les que sostenen l'estat del benestar de les nacions escandinaves sense trencar els vincles de la solidaritat social. I només així es poden mantenir uns beneficis socials tan amplis i desvinculats de la productivitat sense que la productivitat se'n ressentixi. El model filial del benestar no és, en aquest sentit, una concessió il·limitada de prestacions entre ciutadans abstractes, sinó un contracte implícit entre els habitants d'una mateixa nació-hàbitat, una comunitat d'individus que fan cada dia l'elecció deliberada de viure junts i de treballar junts per enfortir els vincles de l'amistat i assolir nivells més alts de prosperitat, d'equitat i de sostenibilitat. Sense aquest sentit de la comunitat, fonamentat en la sostenibilitat de la cohabitació, els serveis i les prestacions socials constitueixen necessàriament concessions dels rics envers els pobres, uns dons fets a contracor que posen els beneficiaris sota sospita i només es justifiquen per la funció previsora d'un estat omnipresent. Els actuals mecanismes de redistribució fiscal de la renda a Catalunya, amb una reducció del 30% del coeficient Gini,

evidencien clarament la desconfiança dels catalans envers les institucions (inclòs l'estat espanyol, és clar) i envers els altres ciutadans. I potser siguin aquests 10 punts percentuals que separen Catalunya de Dinamarca, de Suècia o de la República Txeca la millor mesura de la distància entre l'actual societat civil i la societat filial catalana que encara ha de néixer.

Aquesta dada de la redistribució fiscal no permet, però, visualitzar amb prou nitidesa el que implica, en termes humans, la manca de cura de la societat catalana envers les necessitats dels seus habitants. Al 2005, any de bonança econòmica, Catalunya va dedicar un 17,5% del seu PIB a polítiques socials (Idescat, 2009a), mentre que la mitjana de la UE15 va ser del 26,3% i Dinamarca va arribar fins al 29,3% (European Communities, 2008). Si deixem de banda les pensions i l'assegurança d'atur, prestacions vinculades a les cotitzacions dels treballadors i de les empreses al sistema de la seguretat social, la despesa social de Catalunya va ser del 8,5% del PIB, comparat amb un 14% a la UE15 i un 15,8% a Dinamarca. La major part d'aquesta despesa, però, correspon a l'assistència sanitària, una prestació universal que a Catalunya pot considerar-se, en termes generals i tenint en compte les circumstàncies polítiques, d'un nivell prou acceptable. Si agafem les partides que s'adrecen directament als sectors socials amb unes necessitats més bàsiques, i que constitueixen per tant un indicador privilegiat del nivell de cura de la societat, ens trobem amb les següents xifres: prestacions familiars 0,8% (EU15: 2,2%, DK: 3,6%), habitatge 0,1% (EU15: 0,6%, DK: 0,7%), exclusió social 0,2% (EU15: 0,3%, DK: 1%). En termes socials, aquest nivell extraordinàriament baix de cura que caracteritza la societat catalana (i també l'espanyola) té la seva traducció en una taxa de risc de pobresa que l'any 2005 era del 17,2% (EU15: 15,7%, DK: 11,8%), però que l'any 2010, degut en part a la crisi econòmica, ja fregava el 20%. Tal com destacava una nota de premsa recent de la Unió Europea, "les taxes més altes de risc de pobresa s'observen a Letònia, Romania, Bulgària i Espanya (totes amb un 21%) i les més baixes a la República Txeca (9%), els Països Baixos (10%), Eslovàquia, Àustria i Hongria (totes 12%)" (Eurostat 21/2012).

És aquest el nivell de cura que volem per a la nació-hàbitat catalana? Certament que no. La transformació de les institucions, del sistema productiu i de les pràctiques socials, a més de la consecució de la independència política, són requisits indispensables per poder augmentar la redistribució fiscal a Catalunya i començar a establir els fonaments d'una autèntica

societat filial. En aquesta nova etapa, però, cal tenir ben clar que el model de prestacions socials no pot respondre als paràmetres corporativistes dels grans estats, sinó que ha d'aplicar les pautes universalistes del model filial del benestar, tal com l'han desenvolupat sobretot les nacions nòrdiques, però també els Països Baixos i, cada vegada més, alguns dels petits estats de l'antic bloc soviètic. Aquest model es fonamenta, encara que sigui implícitament, en el principi bàsic de la integració de tots els habitants en una mateixa comunitat política, la nació-hàbitat, cohesionada pel bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. A més dels mecanismes de reciprocitat, vinculats a l'activitat productiva, una comunitat que aspiri a integrar tots els habitants en aquest projecte comú ha d'articular la seva política social sobre la base del principi de la cura. Recordem que aquest principi, resultat de la deliberació dels habitants en la posició original, diu que "les desigualtats en l'accés a les oportunitats vitals entre els habitants s'han d'arranjar de tal manera que beneficiïn la comunitat en el seu conjunt". A l'hora de dissenyar l'estat filial del benestar, la nació-hàbitat haurà d'avaluar si la intervenció de la societat per donar resposta a les necessitats dels diferents col·lectius d'habitants que es troben en una situació de desigualtat respecte a l'accés a les oportunitats vitals beneficia o perjudica el conjunt de la comunitat social. És evident que totes les desigualtats tenen efectes negatius per a qui les pateix. Però la societat, com qualsevol amic, no pot atendre totes les demandes de cura, sinó que ha de prioritzar d'alguna manera les seves intervencions i assegurar-se que aquestes no tenen efectes contraproductius. Una manera de fer-ho, en el context d'una comunitat fonamentada en els principis de la justícia, és a partir d'aquest principi de la cura. Això vol dir que les desigualtats que no puguin ser justificades pels seus beneficis comunitaris hauran de ser objecte de cura per part de la societat (amb una política activa d'integració), mentre que les altres podran continuar sent objecte de cura per part dels particulars, però no entraran en la provisió social de la comunitat. A continuació, encara que sigui de manera molt esquemàtica, discutiré l'aplicació d'aquest principi en el cas d'alguns col·lectius particularment vulnerables de la nació-hàbitat: les dones, els nens, els discapacitats, els ancians, els immigrants i els habitants no humans.

Les dones constitueixen el col·lectiu clau de les polítiques de cura per dos motius: perquè han estat tradicionalment les principals proveïdores de cura en absència d'un estat del benestar i perquè són un dels grups que tenen més risc de patir exclusió social.

La societat filial, per tant, ha de posar un èmfasi especial en corregir les discriminacions i les barreres de tot tipus que han impedit que les dones s'incorporin a l'activitat laboral en les mateixes condicions que els homes (56,9% de taxa d'activitat femenina a Catalunya, comparat amb un 63,4% a EU15 i un 72,4% a Dinamarca). Això implica emprendre polítiques actives de capaciació de les dones en tots els àmbits professionals, però també que l'estat assumeixi la provisió de molts dels serveis que les dones han estat proveint de manera gratuïta, com la cura dels ancians, dels infants o dels discapacitats. Des del punt de vista de la comunitat, però, un transvasament general de responsabilitats de les dones a l'estat seria contraproductiu, en la mesura que molts d'aquests serveis són de caràcter personal i fomenten el sentit de la responsabilitat i els vincles filials, a més de constituir un volum de prestacions que cap estat podria assumir en la seva totalitat. Més assenyada és la política d'algunes petites nacions, com els Països Baixos o Suècia, que cerquen un equilibri entre la provisió pública de la cura (llars d'infància, prestacions familiars, prestacions de dependència) i la capaciació laboral de les dones (incorporació efectiva al mercat de treball, reducció de la discriminació salarial, foment de la feina a temps parcial o del teletreball, conciliació familiar). Al mateix temps, és important que la societat catalana tendeixi a modificar els patrons culturals que disposen tot el pes de la cura familiar en les dones, de manera que també hi hagi un transvasament de responsabilitats de les dones cap als homes. Com als països nòrdics, la integració de les dones en la societat passa també per la integració dels homes en l'àmbit domèstic. No hi ha dubte que la reducció de les desigualtats en l'accés a les oportunitats vitals entre homes i dones beneficia el conjunt de la comunitat, no només les dones, ja que reequilibra les dinàmiques laborals i domèstiques, augmenta la productivitat del sistema econòmic, reforça els vincles filials i contribueix a la sostenibilitat de la comunitat social.

Tampoc no cal esforçar-se gaire per justificar per què la comunitat es beneficia de tenir cura dels infants, que són al capdavant la garantia de la seva sostenibilitat futura. En una nació-hàbitat, la prestació social a la infància hauria d'implacar, per una banda, posar a l'abast dels pares (i molt particularment de les mares solteres) els mitjans necessaris perquè puguin tenir cura dels seus fills en unes condicions mínimes de salut, benestar i sociabilitat. Més enllà d'aquests mínims, però, la societat filial té l'obligació de capacitar tots els infants perquè puguin tenir accés a les seves oportunitats vitals i contribueixin en el futur a la sostenibilitat

econòmica i social de la nació. Això vol dir, bàsicament, garantir una educació universal, comprensiva, gratuïta i obligatòria per a tots els habitants de Catalunya, no només com un requisit que cal complir per sortir bé a les estadístiques, sinó com un objectiu fonamental que exigeix la inversió del màxim de recursos materials, organitzatius i humans que la societat pugui mobilitzar. Cal recordar que l'any 2008 la despesa pública en educació a Catalunya va representar només el 3,8% del PIB, comparat amb un 4,6% a Espanya, un 5,1% a la UE27, un 6,1% a Finlàndia i un 7,7% a Dinamarca. En el cas català, a més, el 20% d'aquesta despesa pública serveix per mantenir un 38% d'escoles privades, perpetuant d'aquesta manera un model dual que dificulta el desenvolupament efectiu d'una escola pública universal i de qualitat. Amb aquestes dades, els resultats del sistema educatiu català, sobretot pel que fa a la seva funció de capacitació i d'integració social, no poden sorprendre ningú. L'any 2011, la taxa de fracàs escolar a Catalunya va ser del 31,7%, comparat amb el 14,7% a la UE27, el 9,8% a Finlàndia i el 9,6% a Dinamarca. Com assenyala la Fundació Jaume Bofill, "Catalunya és un dels països europeus cuers en abandonament escolar prematur i assoliment d'estudis post-obligatoris" (171). Tenint en compte que aquest fracàs està estretament vinculat a la condició socioeconòmica dels alumnes, és evident que una nació-hàbitat catalana ha de fer una aposta decidida per l'educació pública si vol situar-se al nivell de la mitjana europea, més encara si pretén acostar-se a les societats filials. En aquest sentit, són particularment crítics els nivells preescolar i primari de l'educació, que no només condicionen el rendiment posterior, sinó que constitueixen l'àmbit privilegiat de la socialització i de la formació dels vincles filials que hauran de garantir una societat plural, dinàmica i cohesionada. Cal tenir ben clar que la sostenibilitat de la cohabitació de la nació-hàbitat catalana dependrà críticament de la inversió pública en un sistema educatiu que sigui equitatiu, integrador i assoleixi el màxim nivell d'excel·lència.

La integració efectiva dels discapacitats i dels dependents (al voltant del 6% de la població, 2,5% si només tenim en compte els menors de 65 anys) és sens dubte un dels punts més foscos de l'actual sistema de prestacions socials. Una nació-hàbitat catalana, més que no pas limitar-se a legislar sobre aquesta matèria, haurà d'assumir efectivament la cura pública d'unes persones que no tenen prou capacitat, per les seves condicions físiques o mentals, de contribuir de manera substancial a la cooperació econòmica, però

que tenen els mateixos drets que la resta d'habitants. Cal reconèixer, no obstant, que l'estat no pot intervenir, d'acord amb el principi de la cura, per assegurar un accés en igualtat de condicions a les oportunitats vitals dels discapacitats i dels capacitats. No només perquè en molts casos això és físicament impossible, sinó també perquè no deixa de ser positiu per a la comunitat, i per als mateixos discapacitats, que almenys una part de la cura recaigui en les famílies i en els mateixos beneficiaris, en la mesura que un element essencial d'aquesta cura és, justament, la capacitació. El que no és admissible des del punt de vista dels principis de la justícia és que les famílies hagin d'assumir sense un ajut suficient de la comunitat unes càrregues que sovint comporten, a més de les despeses econòmiques, importants traumes personals i familiars. Alliberar els parents directes, bàsicament les dones, de les tasques de la cura, ni que sigui de manera parcial, els pot permetre reintegrar-se en el sistema econòmic i contribuir a una normalització de les oportunitats vitals de tot el grup familiar. No cal oblidar, d'altra banda, que aquesta mena de polítiques generen una dinàmica econòmica que beneficia tota la comunitat, tant si es basen en una retribució de la feina dels parents com si fomenten l'externalització professional de la cura.

Un efecte semblant sobre l'activitat econòmica tenen les prestacions adreçades a la gent gran, ja sigui en forma de pensions no contributives o de centres geriàtrics. Gràcies al desenvolupament de polítiques socials que beneficiïn les dones i els infants, una nació-hàbitat catalana hauria de facilitar l'increment de la taxa de natalitat fins a nivells sostenibles (al voltant dels 2,1 fills per dona, quan ara és del 1,46, comparat amb un 1,56 a EU16 i 1,84 a Dinamarca). Tot i així, l'actual dinàmica demogràfica provocarà inevitablement un envelliment de la societat catalana en els propers anys. La població de més de 65 anys representa avui dia un 17% de la població total (18,3% a EU16), però s'espera que arribi al 27% l'any 2041. Les prestacions a la vellesa haurien d'incrementar-se per tant de manera considerable, sense que ara mateix les contribucions socials del treball, en un entorn econòmic caracteritzat per l'atur estructural, puguin cobrir aquestes necessitats. L'única solució sostenible per a aquest repte demogràfic és, com veurem, la dinamització de l'economia i de la societat, molt particularment dels joves. Des del punt de vista de la justícia, d'altra banda, no hi ha dubte que la comunitat es beneficia de reduir les desigualtats en l'accés a les oportunitats vitals entre els diferents grups d'edat. En la societat catalana actual, però, de vegades no queda gens clar si són

els joves o els vells els qui més pateixen una discriminació en aquest sentit. Sigui com sigui, en una societat filial, la cura dels vells constitueix un element essencial de la integració de tots els habitants i de la solidaritat intergeneracional. Cal tenir ben present que el manteniment d'unes prestacions a la vellesa que siguin dignes i suficients contribueix de manera molt significativa a afermar la sostenibilitat de la cohabitació.

La integració dels immigrants és sens dubte un altre dels grans reptes del sistema social català. Actualment, un 12,8% dels habitants de Catalunya són nascuts fora d'Espanya, comparat amb una taxa d'immigració del 9,4% a EU27 i 9% a Dinamarca. També aquí la comunitat ha d'assumir, almenys en part, que té un deure de cura envers els nouvinguts, sense que això signifiqui necessàriament que tinguin l'obligació d'acollir totes les persones que vulguin incorporar-se a la nació. La limitació efectiva de la immigració, com comentaré més endavant, pot estar perfectament justificada pel bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. Una vegada les persones formen part de la comunitat, però, qualsevol discriminació en funció de l'origen, els trets fenotípics, la llengua, la religió o la cultura és senzillament inadmissible en una societat filial. No hem d'oblidar que la catalanitat, la pertinença a la comunitat social catalana, no és una qüestió de genètica o de família, ni tan sols estrictament de llengua. La catalanitat és una qüestió d'hàbit. I l'hàbit específic del grup social s'adquireix, més que no pas a l'entorn familiar, a l'entorn social. En aquest sentit, el principal problema per a la integració dels immigrants en la nació-hàbitat és la formació d'entorns socials segregats (guetos), on els nouvinguts i els seus fills no puguin participar activament dels hàbits i de les formes d'habitació comunes. És essencial, doncs, evitar la formació de barris segregats o amb fortes concentracions d'immigrants, així com mantenir polítiques d'integració activa, com la mediació cultural o la immersió lingüística. No es tracta tant que els fills dels immigrants aprenguin la llengua catalana, tot i que això també és important, sinó que adquireixin els hàbits comuns que els permetran conviure amb els altres habitants en igualtat de condicions. Una comunitat social només pot beneficiar-se de la pluralitat en la mesura que sàpiga integrar-la adequadament, garantint alhora el respecte per la diferència i la igualtat d'accés a les oportunitats vitals entre els autòctons i els nouvinguts. Hi ha, però, un aspecte d'aquest deure de cura que va més enllà de la sostenibilitat de la cohabitació i afecta a la mateixa essència de la societat filial. En certa manera, el grau de misèria d'una societat pot

mesurar-se per la forma com tracta els estrangers. El menyspreu, l'explotació o l'abstenció del deure de cura envers els que no pertanyen al mateix grup de referència són un signe evident que els vincles que uneixen aquest grup social són febles i malsans. Una comunitat estable i confiada de si mateixa, una autèntica nació-hàbitat, tracta els estrangers amb la deferència pròpia dels hostes.

En una nació-hàbitat, d'altra banda, els humans no són els únics habitants, sinó que també formen part de la comunitat política totes les altres espècies d'animals, vegetals i microorganismes que comparteixen l'hàbitat amb les persones. No hi ha dubte, per tant, que la comunitat en el seu conjunt es beneficiaria d'una igualtat d'accés a les oportunitats vitals de tots els habitants, tenint en compte que cada espècie té uns interessos i unes necessitats diferents a les altres. D'acord amb el principi de discriminació raonable, la nació-hàbitat podria mantenir l'accés desigual a les oportunitats vitals en funció de l'ordre constitucional dels diferents habitants sense trencar el principi d'igualtat davant la justícia. En teoria, això significaria regular el principi de la cura de manera diferencial entre els ordres i de manera igualitària a l'interior de cada ordre. En la pràctica, però, com he comentat abans, aquesta interpretació, que condueix a una aplicació força exigent de la justícia ecològica, no tindria el suport majoritari d'una comunitat social com la catalana, amb una cultura que encara és fortament antropocèntrica. En l'articulació del sistema social de la nació-hàbitat, per tant, més que una interpretació de màxims dels principis de la justícia, cal exigir com a mínim una extensió del principi de la cura també a aquells habitants que poden tenir interessos i necessitats en l'ordre individual i social. Això vol dir, en la pràctica, assegurar de manera efectiva l'accés a les oportunitats vitals més bàsiques, com el benestar i la sociabilitat, a tots els animals que tenen la capacitat de sentir plaer o dolor i als que mantenen vincles familiars o socials. El patiment dels animals en espectacles, en explotacions agropecuàries o en l'àmbit domèstic, entre d'altres, hauria de quedar doncs definitivament bandejat de la nació-hàbitat catalana, en tant que constitueix una violació dels drets fonamentals dels seus habitants.

Finalment, cal esmentar que el principi de la cura pot aplicar-se també en relació a les oportunitats vitals més pròpies de l'ordre polític, com l'accés a la política, a la sexualitat, a la religió o a la cultura. En aquests casos, l'avaluació dels beneficis que la comunitat obté del manteniment de la desigualtat és sempre més

polèmica, ja que sovint implica judicis de valor sobre hàbits i pràctiques que els diferents grups d'habitants no comparteixen en la mateixa mesura. És important, tanmateix, que es respecti sempre el principi de la llibertat i quedi rigorosament garantit que l'opinió majoritària de la comunitat social no violentarà de cap manera l'autonomia individual dels habitants, deixant que cadascú persegueixi les seves oportunitats com cregui convenient i sigui compatible amb la sostenibilitat de la cohabitació. Si la comunitat social exerceix la cura respecte a alguna d'aquestes oportunitats vitals col·lectives, com per exemple la conservació de la llengua comuna o de determinades pràctiques culturals, cal que aquesta intervenció estigui sempre justificada per la contribució a la sostenibilitat de la cohabitació i respecti escrupolosament les llibertats individuals dels habitants.

3. Dinamisme

En una nació-hàbitat, els serveis i les prestacions socials no són les provisions d'un estat paternalista, sinó el resultat de les transferències entre els habitants en virtut dels vincles de la reciprocitat i de l'amistat. L'estat actua només com a organitzador i gestor d'aquests fluxos amb l'objectiu de garantir l'equilibri i la integració de tots els habitants, tant dels que contribueixen a la cooperació econòmica com dels que no. Aquesta funció de gestió comporta una obligació d'eficiència, en la mesura que tots els recursos que absorbeixi innecessàriament l'aparell administratiu de l'estat, tot i mantenir-se en el sistema econòmic com a despesa pública, redueixen el volum, la qualitat i la precisió de les prestacions socials. Encara que aquesta gestió sigui eficient, la transferència de recursos del sistema productiu, per la via de la imposició fiscal o de la cotització laboral, cap al sistema social té en qualsevol cas efectes importants sobre el desenvolupament econòmic de la nació. Aquests efectes, però, no han de ser necessàriament negatius, sinó que poden tenir un saldo netament positiu, no tan sols en la cohesió de la societat filial, sinó també en l'estabilitat, la capacitació i la coherència del sistema econòmic. A l'hora d'avaluar la sostenibilitat de les polítiques socials, per tant, no ens hem de limitar a considerar la balança d'ingressos fiscals i despeses socials de l'estat, sinó que cal tenir en compte les repercussions més àmplies, i sovint complexes, del model del benestar en la societat, l'economia i la política de la nació-hàbitat.

En els darrers anys, s'ha estès la percepció que l'estat del benestar europeu es troba immers en una crisi que afecta els seus fonaments i posa en risc la seva sostenibilitat. En la pràctica, com assenyala Mel Cousins, això no s'ha traduït en una reducció significativa d'aquest estat del benestar en la majoria de països, però sí en reformes més o menys profundes del sistema de prestacions. Amb la darrera crisi, tanmateix, s'han aguditzat les pressions per avançar més ràpidament en aquest procés d'adaptació i en molts casos de retracció de la cobertura social. El debat acostuma a estar marcat, més enllà dels arguments tècnics, per posicions ideològiques confrontades, entre els defensors d'un model neoliberal amb serveis socials àmpliament privatitzats i els defensors d'un model estatista amb una progressió cada vegada més generosa de la intervenció pública. És cert que una vegada en el govern, condicionats molt sovint per la inèrcia estructural del sistema polític, les mesures dels uns i dels altres no són tan diferents com faria pensar la seva retòrica. Aquest debat mostra, en tot cas, que l'estat del benestar europeu ha de fer front a reptes molt importants i de conseqüències encara incertes.

El primer d'aquests reptes és l'evolució demogràfica de les societats europees, que ja fa anys que tenen una esperança de vida creixent i una taxa de natalitat per sota dels nivells de reposició. En conseqüència, i en la mesura que la generació de la postguerra comença a arribar a l'edat de jubilació, la piràmide poblacional d'Europa tendeix a invertir-se, amb una població cada vegada més envellida. L'aportació de la immigració extraeuropea, generalment més jove i més fèrtil, ha moderat una mica els efectes d'aquesta transformació demogràfica, però no és previsible que pugui arribar a estabilitzar-la, ja que això implicaria, com han reconegut les Nacions Unides, uns moviments de població sense precedents i difícilment assumibles per unes societats ja molt fragilitzades per les tensions interètniques. Al llarg dels propers anys, tot sembla indicar que les societats europees tindran una proporció cada vegada més gran de població en edat de jubilació (més de 65 anys) en relació a la població en edat activa (16-64 anys). En el cas de Catalunya, aquesta "ràtio de dependència de la vellesa" serà previsiblement del 44,5% l'any 2041 (comparat amb un 45,5% a EU27 i un 42,1% a Dinamarca). Això vol dir, *a grosso modo*, que dues persones en actiu hauran de sostenir una persona en edat de jubilació, a més de tota la resta de prestacions socials (infància, exclusió, sanitat, etc.). El principal problema, òbviament, és la sostenibilitat del sistema de pensions, que en l'actualitat està

finançat, d'acord amb l'esquema tradicional de l'estat corporativista, per les cotitzacions laborals. A Catalunya, les prestacions a la vellesa representen ja el 39% de la despesa social, a les quals caldria afegir la part de la despesa sanitària (amb un percentatge total del 31%) vinculada a la gent gran, generalment més dependent d'aquestes prestacions que la resta de la població. En total, al voltant d'un 60% de la despesa social catalana està avui dia adreçada a l'atenció dels vells, mentre que la contribució directa del sistema productiu (cotitzacions de treballadors i empreses) al finançament de la protecció social constitueix el 52% del total (tota la resta, però, també prové del sistema productiu per la via impositiva). Tenint en compte l'evolució demogràfica, si no hi ha canvis profunds en el sistema econòmic, el desequilibri entre els contribuents i els beneficiaris augmentarà significativament al llarg dels propers anys, imposant una càrrega addicional sobre la població activa i introduint greus tensions en tot el sistema social i polític de la nació. En el context d'una societat extractora de rendes com és avui dia la catalana, aquest desequilibri demogràfic encara s'agreuja més, en la mesura que els vells dels propers anys, que avui dia ocupen les posicions preeminents en la societat, tendeixen a bloquejar el mercat laboral i la capacitat dels joves, en general més preparats, a fi de mantenir el seu nivell de vida. Aquesta rigidesa laboral, vinculada tant al règim corporativista com a l'extracció institucionalitzada de rendes, impedeix que hi hagi una regeneració natural i progressiva del sistema econòmic, minant la productivitat i eixamplant la distància entre les necessitats socials cada vegada més grans d'aquest grup d'edat (40-64 anys) i la productivitat econòmica del grup d'edat que haurà de sostenir-les (0-40 anys). L'índex més dramàtic d'aquesta situació és la taxa d'atur juvenil (20-24 anys) que arriba ja al 46,3% a Catalunya, comparat amb el 14,2% a Dinamarca, el 7,6% als Països Baixos o el 18,1% a la República Txeca. Es tracta, com és evident, d'un nivell d'incapacitació juvenil que hauria de fer caure la cara de vergonya a polítics, sindicalistes, directius, intel·lectuals, periodistes i a tota la classe dirigent del país. No hi ha dubte que són les generacions que estan ara mateix al poder les que haurien d'assumir, encara que sigui amb un sacrifici personal, el cost de la transformació del sistema productiu i social de Catalunya, de manera que hi hagi una capacitat efectiva dels joves catalans. Si continuen sense assumir aquesta responsabilitat, aferrant-se als actuals equilibris polítics i socials per poder continuar alguns anys més aprofitant-se d'unes rendes inequívocament a costa de la capacitat dels joves, estaran

posant les bases per a una fallida del sistema de protecció social, del qual ells seran els principals beneficiaris, i possiblement també de la solidaritat intergeneracional.

L'altre gran repte de l'estat del benestar són els canvis en el sistema productiu derivats, almenys en part, de la globalització econòmica i de la creixent competitivitat internacional, arran sobretot de la forta expansió de països com la Xina, Rússia, Brasil o l'Índia (els anomenats BRICs) que tenen costos laborals i sistemes de protecció social molt menys exigents que els europeus. En general, s'acostuma a argumentar que aquesta competència en els mercats globals tendeix a produir una equiparació de les condicions socials a la baixa, de manera que es mantenen els beneficis de les grans empreses europees (o occidentals) a costa dels beneficis dels treballadors i de les famílies europees. La mobilitat del capital financer, amb l'amenaça permanent de la deslocalització productiva, constituïria en aquest sentit el principal mecanisme que fa trontollar els equilibris corporativistes entre patronal i sindicats que han sostingut l'estat del benestar des del final de la Segona Guerra Mundial. No hi ha dubte que els canvis en l'estructura competitiva del món en els darrers vint o trenta anys tenen un cert efecte sobre l'estat del benestar europeu, però aquest efecte és molt menys sistemàtic o directe del que sovint s'argumenta, sobretot per part dels mateixos sindicats. Els estudis empírics més solvents, com els apuntats per Cousins, tendeixen a mostrar que les reduccions o reestructuracions dels sistemes de protecció social en els diferents països europeus depenen més de factors domèstics (institucions polítiques, conflictes socials, pràctiques econòmiques) que no pas d'una pressió externa dels mercats financers o de la competència dels països emergents. No cal oblidar que aquesta competència és la mateixa per a tothom, però alguns països, com Finlàndia o Dinamarca, han estat capaços d'incrementar al mateix temps les prestacions socials i la competitivitat internacional, mentre que d'altres, com Espanya o Grècia, han vist com l'erosió de la competitivitat internacional de les seves economies posava en qüestió unes prestacions ja molt reduïdes en comparació amb els altres estats europeus. Quan s'analitza l'efecte de la globalització, per tant, no es poden obviar tots els factors interns que fan que alguns països tinguin economies competitives i sistemes socials generosos, mentre que uns altres tenen economies amb baixa productivitat i sistemes socials de mínims. El corporativisme i l'extracció de rendes que caracteritzen algunes societats, com la catalana, són novament els elements estructurals que millor

expliquen aquestes diferències (sense oblidar, en el cas de Catalunya, la manca de sobirania política). En aquells països on les institucions són més eficients, la cooperació econòmica respon a la capacitat i la societat està unida per vincles efectius d'amistat, la globalització no ha d'afectar de cap manera, ni positiva ni negativa, el desenvolupament dels sistemes de protecció social. De vegades s'argumenta, d'altra banda, que la terciarització de les economies europees produeix un efecte de substitució de sectors amb un fort potencial de creixement de la productivitat (indústria) per sectors amb un creixement menor o nul de la productivitat (serveis, sobretot de béns públics). Aquest efecte, conegut com la malaltia de Baumol, es fonamenta en la idea neoclàssica que vincula la productivitat laboral al capital físic i tecnològic, a més de donar per fet que el creixement de la producció és l'únic objectiu possible i desitjable del sistema econòmic. En realitat, la productivitat depèn tant del capital físic com del capital humà i del capital territorial. Malgrat que les activitats més intensives en treball no es beneficiïn tant de l'acumulació de capital físic, poden incrementar de manera considerable la seva productivitat en un context que fomenti el desenvolupament econòmic equilibrat, sobre la base de l'acumulació de capital natural, de capital humà i de capital territorial. La terciarització, per tant, no hauria de tenir efectes negatius sobre la sostenibilitat de l'estat del benestar, tot i que certament obliga a transformar-ne els fonaments, allunyant-lo d'un model corporativista obsolet i acostant-lo a la realitat social de les economies postindustrials modernes.

No cal oblidar, a més, que són justament els estats grans, en especial aquells que tenen les institucions més ineficients, els qui pateixen de manera més acusada la crisi de l'estat del benestar, mostrant d'aquesta manera la seva incapacitat estructural per respondre a les necessitats socials dels ciutadans sense posar en risc l'estabilitat econòmica del mateix estat. Això no és cap coincidència, sinó una conseqüència de la disfuncionalitat del model de l'estat-nació en les condicions polítiques, econòmiques i socials actuals. Recordem que l'estat-nació, amb la seva tendència inherent a la construcció de grans estats, podia tenir sentit en el context d'uns mercats de dimensions mitjanes, vinculats a processos d'industrialització i d'expansió de les xarxes territorials modernes. El sorgiment i el desenvolupament de l'estat del benestar, sobre la base dels equilibris corporativistes i de la lluita de classes, va aportar en el seu moment una certa pau social i un règim de solidaritat entre els diferents grups d'interès sorgits de la modernització. En el món

actual, però, aquests grans estats ja no constitueixen el marc de la competitivitat i només es mantenen com a marc de la solidaritat en la mesura que són capaços, a través del discurs nacionalista o de la pura força de l'administració central, de vehicular les prestacions socials i de mantenir uns equilibris de poder estables, encara que sigui a costa de la prosperitat col·lectiva i de la justícia social. Espanya, amb unes institucions particularment ineficients a tots els nivells, és un cas potser extrem d'aquesta disfuncionalitat estructural dels grans estats europeus. Però també els altres estats corporativistes, com Itàlia, França o Alemanya, tot i tenir unes institucions i unes pràctiques socials força més eficients, pateixen greus problemes de sostenibilitat dels seus models de benestar, en la mesura que les mateixes estructures institucionals que mantenen el sistema en una situació d'equilibri, articulant de manera precària les demandes d'unes poblacions amb interessos divergents, fan impossible que aquest evolucioni i s'adapti a les condicions de l'actual context polític, econòmic i social. Els estats petits, per la seva banda, garanteixen molt millor les prestacions socials i la prosperitat econòmica dels seus habitants, amb uns models de benestar que tendeixen a ser més flexibles i alhora més generosos, ja que no es fonamenten en els equilibris de poder institucional sinó en els vincles de la societat filial. En la mesura que aquests estats s'aproximen al model de la nació-hàbitat, l'evolució demogràfica i les transformacions de l'economia global, tot i plantejar reptes tècnics gens menyspreables, no haurien de representar amenaces insuperables per a la sostenibilitat dels seus sistemes de protecció social.

Una nació-hàbitat catalana, per tant, si vol desenvolupar un estat del benestar eficaç i sostenible, ha de deixar definitivament enrere les institucions corporativistes i les pràctiques socials heretades de l'estat espanyol, a fi d'acostar-se als països que tenen, no només una demografia semblant, sinó també una societat dinàmica, capaç de sostenir al mateix temps el desenvolupament econòmic i la justícia social. Una Catalunya independent comptaria sens dubte amb més recursos econòmics per a les polítiques socials que l'actual comunitat autònoma, en la mesura que no hauria de contribuir al finançament de l'estat espanyol i de les altres comunitats autònomes. Fins i tot descomptant la part d'aquests recursos que haurien de servir per sostenir la sobirania del nou estat (defensa, política exterior, seguretat), Catalunya podria incrementar significativament les seves prestacions socials. Amb això, però, no hi hauria prou perquè l'estat del benestar català

assolís el grau d'equitat i de cura dels països més avançats, com Finlàndia, Països Baixos, Dinamarca o Suècia. Sense una transformació de les institucions polítiques, econòmiques i socials que permeti assolir nivells d'eficiència, dinamisme i solidaritat fiscal comparables als d'aquestes nacions, el sistema de protecció social d'una Catalunya independent podria acabar assemblant-se més al de Portugal o al de Grècia que no pas al dels estats del nord d'Europa.

L'eficàcia de l'estat filial del benestar depèn, com hem vist, de l'equilibri entre l'autonomia i la reciprocitat, així com de la integració efectiva de tots els habitants de la nació en un sistema de cura que respongui adequadament a les necessitats, no només a les contribucions al sistema productiu. La sostenibilitat d'aquest model, però, no està garantida per la dimensió del país o pel nivell de renda, sinó que depèn directament del dinamisme de la societat filial. En aquest sentit, no hi ha cap objectiu que sigui més important per assegurar les prestacions socials en el context d'una nació-hàbitat que la plena ocupació dels seus habitants. Una nació on tothom qui vulgui treballar pugui treballar i on la majoria vulgui treballar, a menys que tothom treballi per a l'estat, té assegurat un estat del benestar eficaç i sostenible. Un nivell alt d'ocupació és la garantia que la societat filial podrà respondre, no només dels drets de l'autonomia, sinó també de les obligacions de l'equitat i de la cura. És essencial, però, que aquesta ocupació no estigui vinculada majoritàriament a la funció pública, especialment a aquelles activitats que aporten menys valor afegit a la societat, com la burocràcia administrativa. Pretendre que l'estat sigui al mateix temps el primer proveïdor d'ocupació i el proveïdor de serveis socials per a tota la població és un autèntic disbarat, més propi d'una cultura de la dependència que d'una societat activa, participativa i dinàmica. Aquest model, característic de la tradició espanyola, en tant que disposa tot el pes de la sostenibilitat en el grup reduït d'habitants que treballa en el sector privat, porta inevitablement a la ruïna del país. Perquè tothom treballi i treballi en unes condicions dignes, però, cal transformar en profunditat el sistema econòmic, eradicant el corporativisme i l'extracció de rendes injustificades, assegurant la capacitació efectiva dels habitants i enfortint el capital territorial del país. Aquesta és la fortalesa de nacions com Dinamarca, Finlàndia o els Països Baixos, que mantenen alhora uns nivells elevats de prestacions socials i una sòlida prosperitat econòmica, sense gaudir d'una abundància particular de recursos naturals o d'una potència militar o

demogràfica significativa. El nivell d'atur registrat a Catalunya, el 22% a principis de 2012, contrasta de manera dramàtica amb el d'aquests altres països (Dinamarca: 7,6%, Finlàndia: 7,8%, Països Baixos: 4,4%, EU15: 9,7%) i mostra amb claredat tota la distància que ha de recórrer una eventual nació-hàbitat catalana per assolir la sostenibilitat econòmica i social. La idea que aquesta distància es pot escurçar automàticament amb l'obtenció de la sobirania política i fiscal, mantenint intacte el règim institucional, les estructures corporativistes i el sistema d'extracció de rendes, és senzillament ridícula.

Més enllà de totes les transformacions institucionals que caldria implementar en la nació-hàbitat catalana, la creació d'una societat filial dinàmica i amb les condicions per assolir la plena ocupació requereix també un cert canvi cultural en relació amb el treball. La concepció del treball com una maledicció bíblica, vinculada potser al catolicisme o a una certa forma mediterrània d'entendre la vida, és incompatible amb una societat filial sostenible. En aquest sentit, la solució al problema de l'ocupació no pot passar per reduir el temps del treball i ampliar el temps de l'oci, com de vegades es proposa a països com França, Itàlia o Espanya. La solució no és treballar menys, sinó treballar millor i amb més motivació. En comptes de reduir el temps dedicat a un treball ingrat, cal transformar les estructures i els continguts de l'activitat econòmica perquè cada vegada més persones facin una feina que trobin satisfactòria i on puguin desenvolupar plenament les seves capacitats pròpies. Treballar més no ha de voler dir, com s'acostuma a traduir en els debats socials, sobretot al sud d'Europa, patir una expropiació del temps personal en benefici d'algú altre. El treball és, o hauria de ser, una apropiació del temps, una inversió de l'esforç i de la iniciativa pròpia en una activitat valuosa, no només per al sosteniment econòmic, sinó també per al sosteniment social i cultural de la persona. No cal oblidar, en aquest sentit, que el treball constitueix també una oportunitat vital essencial dels humans, al costat de la política, de la cultura o de la família. La nació-hàbitat, per tant, ha de garantir l'accés a l'oportunitat vital del treball de tots els habitants, al marge del seu gènere, edat o condició social, no només com un dret formal, sinó com una possibilitat efectiva.

Això vol dir també canviar la idea de la "jubilació ben merescuda", aquest temps de llibertat i de gaudi que la persona guanyaria després de tota una vida de treballs gairebé forçats en el sistema productiu. En una societat ben organitzada, cada vegada

més persones haurien de veure la jubilació, no pas com un alliberament, sinó com una privació. No hi ha cap raó perquè una persona, si fa una feina que li agrada, no la continuï fent tant de temps com vulgui, fins i tot més enllà dels 65 anys. Aquesta ampliació de l'edat laboral i del desenvolupament personal al llarg de la vida, però, no hauria de minvar en cap cas la capacitació dels joves. És important, en aquest sentit, deixar de veure la feina com un estoc que cal "repartir" entre les persones, com si fos un bé finit de què disposa la societat abans de qualsevol activitat individual o col·lectiva. La feina és el producte de la iniciativa, de la creativitat i de l'esforç dels mateixos habitants. Una societat capacitada no és només aquella que té coneixements o habilitats tècniques, sinó també prou confiança en si mateixa per crear les seves pròpies oportunitats. Una societat dinàmica hauria de permetre, per tant, que els seus habitants treballassin tant de temps com volguessin, sense cap mena de limitació. Si aquesta extensió del treball dels vells implica que els joves tindran menys feina, vol dir que el sistema econòmic de la nació pateix algun tipus d'ineficiència estructural greu. La solució no és obligar el vell a jubilar-se per deixar pas al jove, sinó forçar un canvi estructural en el sistema econòmic perquè tant el vell com el jove puguin contribuir conjuntament, cadascú d'acord amb les seves capacitats, a una activitat cooperativa que no tan sols té beneficis per als participants, sinó també per al conjunt de la comunitat social.

Una nació-hàbitat catalana que hagi donat una resposta efectiva al problema de la capacitació, posant els fonaments d'una societat filial dinàmica i d'un sistema econòmic amb nivells elevats d'ocupació, haurà fet passos de gegant cap a la sostenibilitat de l'estat del benestar. A partir d'aquí, caldria completar el sistema de prestacions amb mecanismes de gestió pública que siguin eficients i que permetin optimitzar la despesa social. No té cap sentit, com succeeix en el context actual de la política de partits, afegir serveis que després no es podran pagar o fer créixer sense control les prestacions per després haver-les de retallar. El desplegament de l'estat del benestar de la nació-hàbitat catalana s'ha de fer doncs de manera racional, avançant cap a un nivell de despesa homologable als països més avançats, però sense que l'objectiu final sigui en cap cas el nivell de la despesa, sinó la qualitat, l'equitat i l'eficàcia de l'atenció que reben els habitants. Això vol dir, per exemple, que les prestacions no han de desincentivar el treball i la iniciativa personal, com tampoc no s'han d'oferir serveis adreçats a col·lectius que puguin tenir més pes polític que els altres o utilitzar les

prestacions socials com un reclam electoral. En principi, el sistema polític de la nació-hàbitat, gràcies als mecanismes de participació i deliberació de la filioocràcia, hauria de prevenir aquestes derives demagògiques, que podrien posar en risc la sostenibilitat de l'estat filial del benestar. És important, en qualsevol cas, que els habitants comprenguin i comparteixin els objectius fonamentals del sistema de prestacions socials, així com els principis que inspiren el seu desplegament en la pràctica. La societat en el seu conjunt ha d'assumir, no només els beneficis de l'equitat i de la cura, sinó també les responsabilitats que comporten aquestes obligacions filials. Un estat filial del benestar que no posi prou èmfasi en l'equilibri entre els beneficis i les obligacions pot caure fàcilment en el tipus de dinàmiques que han experimentat de vegades els sistemes socials escandinaus, on les prestacions universals tendeixen a ser utilitzades d'una manera excessiva per aquells que menys les necessiten. "És com anar a sopar a un restaurant amb un grup gran d'amics", diuen Eric Einhorn i John Logue, "Una vegada s'ha pres la decisió de dividir el compte a parts iguals, ¿per què restringir-te en allò que demanes?" (33). És important que l'estat assumeixi de manera efectiva la seva funció de coordinador o de gestor dels serveis socials, assegurant-se que estan ben dissenyats i que atenen de manera eficient les necessitats reals dels habitants. En aquest sentit, no es pot descartar dogmàticament que alguns d'aquests serveis, per exemple en l'àmbit de la sanitat, puguin delegar-se al sector privat o al tercer sector, sempre que aquests proveïdors externs estiguin ben supervisats i quedi rigorosament garantida la qualitat del servei públic. En últim terme, l'administració és sempre responsable de la gestió de les prestacions socials davant dels habitants, que han de tenir els instruments polítics necessaris per fiscalitzar de manera efectiva aquesta gestió. No cal oblidar que la protecció social, com totes les prestacions de l'estat, sorgeixen de la mateixa societat filial, organitzada en una comunitat política amb la finalitat de sostenir l'habitació comuna d'acord amb els principis de la justícia. No és l'estat qui concedeix prestacions socials als habitants, sinó els habitants que deleguen a l'aparell administratiu de l'estat la gestió de les prestacions que han acordat donar-se mútuament a través del procés democràtic. Molt sovint, en el context d'un sistema d'oligarquia electiva com el que té actualment Catalunya, aquest simple fet tendeix a oblidar-se.

En virtut del principi de dinamisme, d'altra banda, sembla poc convenient que la nació-hàbitat catalana adopti polítiques

públiques de sosteniment de la renda bàsica dels habitants (més enllà de les rendes d'inserció en els casos d'exclusió social o risc de pobresa, que haurien d'estar cobertes pel sistema general de la cura). No hi ha dubte que aquest tipus de suport econòmic contribuiria de manera decisiva a l'equilibri i a la integració social, en tant que permetria que tots els habitants tinguessin un mínim d'ingressos garantits i poguessin prendre les seves decisions vitals d'una manera més lliure, sense les pressions del mercat de treball. Des del punt de vista de la capacitat, però, els efectes de la renda bàsica universal serien molt més ambigus. Per una banda, afavoriria un desenvolupament personal menys vinculat al món laboral, així com les activitats de tipus més comunitari i desinteressat. Però també tendiria a desincentivar l'esforç, la creativitat i la capacitat d'innovació de la societat filial. La renda bàsica, a més, hauria de finançar-se amb un augment de la pressió fiscal sobre les rendes de les persones que decideixin treballar en l'economia formal. A més dels efectes negatius que aquesta reducció de la base fiscal tindria sobre el desenvolupament econòmic de la nació, i per tant sobre la sostenibilitat de la prestació, la transferència de recursos per sostenir les opcions vitals d'aquelles persones que han decidit mantenir-se al marge del sistema productiu resulta difícil de justificar des del punt de vista de la justícia social. En la mesura que l'objectiu de la nació-hàbitat ha de ser la capacitat dels habitants, incloent la revalorització del treball com a oportunitat vital, seria contraproduent portar a terme una política que fomentés la separació dels àmbits productiu i improduïu de la cooperació social. En comptes de garantir una renda bàsica universal al marge de l'activitat econòmica, seria més coherent que la nació-hàbitat catalana garantís que l'activitat econòmica respongui efectivament a les capacitats i als interessos dels habitants.

Molt més sostenible i positiva seria, en canvi, una política de redistribució, no pas de la renda, sinó del capital productiu (com la proposada a les direccions de la tesi anterior). D'aquesta manera, s'avançaria inequívocament en la capacitat dels habitants de Catalunya, en particular dels joves, afavorint la formació d'una societat de petits propietaris i empresaris que poguessin sostenir l'activitat productiva del país d'acord amb els seus interessos personals. No cal oblidar que la transferència de capital inicial implica una capacitat i una responsabilitat al mateix temps, en la mesura que una petita empresa exigeix un esforç i una dedicació personal que repercuteix tant en el propi empresari com en el

conjunt de la comunitat social. Si els beneficiaris d'aquest programa, adequadament orientats per l'administració, incorporen al seu projecte criteris de sostenibilitat social i ecològica, la nova activitat que generin, a més de dinamitzar la societat filial, contribuirà a la formació de capital natural, de capital humà i de capital territorial. Des del punt de vista distributiu, a més, no comportaria els problemes de la renda bàsica, ni tampoc els de l'actual model de taxació patrimonial. En general, els impostos sobre el patrimoni o sobre les successions que s'han vingut aplicant de manera intermitent a Catalunya donen lloc a un transvasament d'estalvi a consum, en tant que els ingressos d'aquests impostos es redistribueixen en forma de despesa social. En canvi, un programa de capitalització dels joves finançat per un impost equitatiu sobre el patrimoni redistribuiria l'estalvi en forma d'estalvi. D'acord amb la llei de rendiments decreixents, el transvasament de capital financer d'aquells que més en tenen envers aquells que més en necessiten comportaria un increment absolut del rendiment del capital productiu de la nació, a més de repercutir molt positivament sobre l'ocupació, el dinamisme i l'equilibri de la societat filial.

Una de les principals virtuts de la societat catalana és, com s'ha reconegut molt sovint, el seu dinamisme. Les circumstàncies històriques, polítiques i culturals, però, han tendit a limitar la capacitat d'aquesta societat per desenvolupar totes les seves potencialitats, imposant-hi una estructura institucional corporativista que restreny i ofega la iniciativa personal i col·lectiva dels catalans. La nació-hàbitat catalana ha de capgirar aquesta situació, a fi de retornar als habitants de Catalunya la capacitat de crear les seves pròpies oportunitats i d'evolucionar cap a una veritable societat filial. Els beneficis que aporta el dinamisme social en tots els àmbits són, com he intentat mostrar al llarg d'aquestes tesis, incalculables. Una societat filial dinàmica garanteix que el sistema polític sigui participatiu, ponderat i transparent. Una societat filial dinàmica garanteix que el sistema econòmic sigui estable, capaç i coherent. Una societat filial dinàmica garanteix, finalment, que el sistema social sigui equilibrat, integrador i sostenible. La capacitat i l'amistat, la *dinamis* i la *filia* d'Aristòtil, són en definitiva els atributs essencials d'una comunitat d'habitants lliures, d'una autèntica nació-hàbitat.

DIRECCIONS

1. De l'ocupació

Augmentar el nivell d'ocupació ha de ser, sense cap mena de dubte, la principal prioritat social de la nació-hàbitat catalana. Per aconseguir-ho, s'implementarà un Pla Nacional de Capacitació que inclogui (1) mesures de capacitació activa (reforma del sistema educatiu, programes de formació en el treball, incentius per al desenvolupament professional i la formació continuada, pla de capitalització dels joves "Capital 21", promoció laboral de les dones), (2) mesures de capacitació passiva (revisió escrupolosa de totes les institucions i pràctiques socials que impliquin extracció de rendes i abolició de les extraccions injustificades, limitació per llei dels ventalls salarials, modificació dels sistemes de promoció i d'incentius en el treball, mesures de conciliació familiar), (3) reforma en profunditat del Marc Laboral de la nació, (4) reforma de la situació fiscal, social i competitiva dels autònoms, els microempresaris i les petites empreses, (5) reforma dels serveis i de la funció pública, (6) reforma de l'organització del temps, (7) mesures de foment de la societat en xarxa, (8) implementació del Compte de Capacitació Personal (CAP). Aquesta darrera mesura, inspirada en els comptes de benestar individual, pretén reemplaçar el subsidi d'atur, ampliant-ne l'abast per incloure les transicions laborals i la capacitació, a més d'actuar com un pla de pensions personal. Es tracta d'una mena de compte d'estalvi individual, dipositat a les Caixes de Vegueria, on cada treballador en actiu haurà d'ingressar obligatòriament una part fixa del seu sou, a més de qualsevol contribució addicional que estimi convenient. Si el treballador perd la feina, pot fer servir el CAP com a subsidi d'atur. També es pot fer servir el compte per finançar programes de formació i capacitació que no estiguin coberts per l'administració. Al final de la vida laboral, la quantitat acumulada al CAP podrà complementar la pensió. El fet que el compte sigui individual contribueix a fomentar la responsabilitat i la capacitació de cada habitant. Els aturats que no tinguin CAP o que l'hagin exhaurit no quedaran desprotegits, però les seves prestacions dependran del sistema general de cura. Finalment, caldrà també (9) reformar i reforçar el Servei Català d'Ocupació per afrontar amb més eficàcia l'atur estructural i l'atur juvenil, amb el seguiment personalitzat dels aturats, accions de capacitació flexibles i polítiques actives d'ocupació (subsidis a les empreses per contractació de joves i

aturats de llarga durada, programes pont d'ocupació pública, etc.). En general, el model català d'ocupació hauria de tendir gradualment a la "flexigüretat" danesa (veure Jensen i Larsen), amb una combinació de flexibilitat laboral a nivell de les empreses i plans efectius de capacitació que garanteixin al mateix temps la mobilitat laboral i la progressió professional dels treballadors. Aquestes i altres reformes estructurals del Pla Nacional de Capacitació hauran d'implementar-se com un gran acord de país, amb l'objectiu fonamental de reduir la taxa d'atur de Catalunya a la mitjana de l'EU15 (al voltant del 9%) abans de cinc anys.

2. De l'educació

En una societat filial, l'educació integral és un element clau de la capacitació dels habitants. El govern de la nació-hàbitat catalana, amb el consens de totes els sectors polítics i socials, ha d'encetar un procés de transformació radical del sistema educatiu, acostant-lo als models nòrdics, en especial al finlandès. Aquesta reforma no pot limitar-se a fer canvis superficials, sinó que ha de comportar un canvi estructural i profund de tot el sistema. Actualment, a Catalunya hi ha tres grans barreres institucionals que impossibiliten aquesta transformació: el sistema dual públic-privat, el corporativisme sindical i el partidisme polític. Només un gran acord nacional que unifiqui el sistema educatiu i aboleixi tots els drets adquirits, tant dels professors de l'escola pública com de les escoles privades o concertades, pot transformar l'educació catalana amb criteris de qualitat, d'equitat i de cura. Catalunya ha d'apostar clarament per (1) un model integrat d'escola bressol (0-5 anys) que sigui universal, gratuït i participatiu (coordinació de pares i educadors), on els infants desenvolupin de manera efectiva les competències personals i socials bàsiques que els permetran desenvolupar-se amb èxit al llarg de l'educació formal, (2) una educació obligatòria, comprensiva i gratuïta (6-15 anys), amb classes reduïdes, professors ben qualificats i ben remunerats, instal·lacions modernes, prestacions socials de caràcter universal (menjar, sanitat, llibres de text, ordinadors, activitats extraescolars), amb un ensenyament multidisciplinari, basat en les competències més que no pas en els continguts i un model d'avaluació progressiu que posi l'èmfasi en el desenvolupament personal dels alumnes, (3) una educació postobligatòria (16-18 anys), tant acadèmica com vocacional, amb els màxims estàndards de qualitat i de recursos, que permeti els canvis de trajectòria i l'adaptació curricular als

interessos dels alumnes. Aquest model haurà de completar-se amb una educació universitària de màxima qualitat i amb un sistema d'educació continuada que estigui a l'abast de tots els habitants i aprofiti les tecnologies en xarxa. A fi de desenvolupar amb èxit aquest model educatiu, la nació haurà d'invertir-hi bastants més recursos públics que en l'actualitat. L'any 2009 Finlàndia va invertir €2.100 per càpita en el seu sistema educatiu, mentre que Catalunya amb prou feines arribava als €1.000 per càpita. Més enllà de la inversió, però, cal sobretot que s'estableixi un marc de cooperació entre l'administració, els professors i els pares que trenqui amb la desconfiança actual i permeti implementar les reformes necessàries sense cap línia vermella prefixada. L'administració ha d'assumir la seva funció de dissenyar i mantenir l'arquitectura general del sistema, dotant-lo de tots els recursos que siguin necessaris, però sense intervenir directament en la gestió dels centres, excepte quan sigui imprescindible. Els professors haurien d'assumir plenament la responsabilitat sobre la gestió descentralitzada dels centres, amb una autonomia real per adaptar les polítiques educatives a les condicions i les necessitats de l'alumnat. Tot i que els professors, com la resta d'habitants, poden continuar organitzant-se en associacions per defensar els seus interessos, cal eradicar definitivament la dinàmica corporativista i el proteccionisme laboral de la funció pública educativa. En la nació-hàbitat, els professors de preescolar, de l'educació obligatòria i de l'educació postobligatòria han d'assolir l'estatus professional dels metges, amb el mateix nivell de qualificació, de remuneració, de reconeixement i de responsabilitat, però també d'exigència social i laboral. Els pares, per la seva banda, han d'assumir més responsabilitats en el sistema educatiu, participant activament en la gestió dels centres i en la formació dels seus fills. Un sistema educatiu de màxims no requereix només una inversió addicional de recursos financers, sinó sobretot un treball seriós, continuat, coherent i decidit de tots els agents implicats (administració, professors, pares) per assolir l'excel·lència. És la societat filial en el seu conjunt, en definitiva, la que ha d'encetar una transformació radical i comprensiva de l'educació que garanteixi la igualtat d'oportunitats i la capacitat efectiva de tots els habitants de Catalunya. Una transformació d'aquesta importància, però, no serà possible mentre les institucions polítiques (partits) i socials (sindicats) siguin tan poc representatives i estiguin tan deslegitimades per portar-la a bon terme. La reforma educativa requereix assolir prèviament un gran acord nacional sobre la base d'un consens el més ampli possible que

superi d'una vegada per totes les polítiques partidistes i els interessos corporatius en aquesta matèria clau per a la sostenibilitat de la nació catalana.

3. De la sanitat

El desplegament del Servei Català de la Salut, malgrat totes les seves deficiències, ha estat en línies generals força positiu per a la població de Catalunya. Això no vol dir, però, que l'actual sistema sanitari públic sigui del tot satisfactori, ni pel que fa al nivell de la inversió ni per la qualitat de la gestió i del servei. El principal problema que arrossega la sanitat catalana, com assenyala Guillem López-Casasnovas, és una manca crònica de finançament degut al fet que està vinculat al sistema autonòmic de l'estat espanyol i no pas a les possibilitats i característiques pròpies de Catalunya. La inversió pública en la sanitat catalana va ser l'any 2007 de €1.504 per càpita (5,3% del PIB per càpita), comparat amb €1.972 (6,5%) a Dinamarca, €1.214 (5,9%) a la República Txeca i €2.055 (7,6%) al EU16. En funció del nivell de renda català, la despesa en sanitat hauria d'haver estat com a mínim un 20-25% superior. Una nació-hàbitat catalana, en tant que tindria independència fiscal, podria homologar la seva despesa sanitària en relació al PIB per càpita amb la resta de països europeus. Això comportaria una evident millora respecte a la situació actual, tant pel que fa a la qualitat de les prestacions com a la retribució dels professionals sanitaris. Al mateix temps, però, l'assistència sanitària a Catalunya ha de fer front a importants reptes de gestió i d'eficiència a fi d'optimitzar la utilització dels recursos, fins i tot si aquests són més abundants. La responsabilització dels professionals i dels pacients és en aquest sentit un element clau per assegurar la sostenibilitat d'un sistema que veurà incrementada la demanda de serveis a mesura que envelleixi la població. En aquest context, mesures com el copagament poden ser perfectament vàlides, sempre i quan s'apliquin de manera equitativa i serveixin per moderar els abusos del sistema, no pas per reduir-ne l'abast o l'eficàcia, menys encara per afavorir interessos privats. El sistema de salut pública de la nació-hàbitat ha d'assegurar, en definitiva, una cobertura universal i de màxima qualitat amb una utilització òptima dels recursos disponibles.

4. De la justícia

La reforma de l'administració de la justícia ha de ser una altra de les prioritats de la nació-hàbitat catalana. En la mesura que les institucions filioocràtiques mantinguin una divisió estricta i equilibrada del poder polític, a diferència del que succeeix actualment amb el sistema de partits, aquesta reforma es pot abordar sense distorsions polítiques i sense que els interessos corporativistes la bloquegin. En una nació-hàbitat, la justícia ha de ser, abans de res, independent. Això només pot aconseguir-se amb una certa institucionalització de la carrera judicial al marge del procés polític, de manera que els organismes judicials s'autoregulin en funció de criteris corporatius. És imprescindible, tanmateix, assegurar que aquest corporativisme no fomenti la ineficiència i la irresponsabilitat del sistema judicial, amb un marc institucional que estigui ben dissenyat i garanteixi que la carrera judicial es desenvoluparà sobre la base de la capacitat professional i que els òrgans del poder judicial es regiran amb criteris transparents, democràtics i plurals. El sistema filioocràtic d'elecció del màxim òrgan d'aquest poder, el Tribunal de Garanties Constitucionals, permet assegurar que el sistema judicial estarà sotmès, en últim terme, al control dels habitants, al mateix temps que es manté al marge dels cicles electorals curts. Una vegada desenvolupat l'esquema institucional definit a la Constitució, caldrà que el govern porti a terme les mesures necessàries perquè el sistema judicial assoleixi ràpidament uns nivells òptims d'eficiència, qualitat i diligència. En aquest nou context, cal que la justícia esdevingui un dels serveis públics bàsics de la nació, al costat de la sanitat o de l'educació. No cal oblidar que una justícia ineficient, lenta o parcial comporta uns costos polítics, socials i econòmics molt elevats, fins i tot si els habitants no els perceben directament. Més enllà de la demanda electoral, per tant, cal assegurar-se que aquest servei tingui una qualitat òptima, en la mesura que és un requisit indispensable per a l'existència d'un sistema polític participatiu, d'una societat filial dinàmica i d'una economia competitiva. El servei públic de la justícia hauria de ser, a més, completament gratuït per a tots els habitants, amb una provisió d'advocats d'ofici prou competents, de manera que no es prejudgi de cap manera els resultats processals en base a la capacitat econòmica dels litigants. A fi d'evitar una banalització del servei, tal com es fa amb la sanitat, es pot establir un sistema de filtratge de les demandes, amb jutges de capçalera que s'ocupin de resoldre amb rapidesa els casos més

simples o poc justificats i derivin els més complexos al procediment judicial normal. De la mateixa manera, caldria crear un tribunal específic que resolgués ràpidament els litigis econòmics de poc valor, com les demandes de consum, els conflictes contractuals i altres. Des del punt de vista de la participació dels habitants en les institucions de la nació, podria ser també convenient ampliar i consolidar el model de jurats populars, almenys en alguns procediments i en la mesura que quedin plenament garantits els drets i les llibertats individuals dels processats. A fi d'oferir un servei de màxima qualitat als habitants, el sistema judicial de la nació-hàbitat catalana ha de comptar amb tots els mitjans tècnics i humans necessaris, a més d'adoptar criteris de gestió, de contractació i de promoció que garanteixin l'eficiència i la competència de tots els seus professionals.

5. De la llengua

La llengua oficial de la nació-hàbitat catalana és, naturalment, el català. No es pot obviar el fet, però, que hi ha molts habitants catalans que tenen altres llengües com a pròpies. De fet, a causa de les peculiars circumstàncies històriques, polítiques i demogràfiques, el català no és avui dia la llengua majoritària de la nació catalana. Segons l'*Enquesta d'Usos Lingüístics de la Generalitat* (Idescat, 2009b), un 45,9% de la població fa servir habitualment el castellà, un 35,6% el català, un 12% totes dues i un 6,4% altres llengües (entre les quals destaca l'àrab amb un 1,9% de parlants habituals). La forta immigració espanyola i extracomunitària, així com la dependència política de l'estat espanyol, expliquen aquestes dades, al temps que posen de relleu que la nació-hàbitat catalana parteix necessàriament d'una situació molt marcada de bilingüisme social. L'articulació de la llengua pròpia i de la llengua metropolitana, com ha passat en altres nacions petites amb una llarga dependència d'un estat gran (per exemple, a les repúbliques bàltiques en relació amb el rus), constitueix un dels grans reptes socials de la nació-hàbitat catalana. En el cas de Catalunya, l'ús del català com a llengua d'integració, tal com s'ha vingut fent en els darrers anys, està plenament justificat pel bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. Fins i tot en un estat independent, però, aquesta política no pot posar mai en qüestió la diversitat de parles, accents, orígens i formes culturals que constitueixen la nació-hàbitat catalana. Cal assumir, a més, que el castellà és la llengua pròpia d'una majoria d'habitants de Catalunya, per la qual cosa la nació-

hàbitat hauria de continuar mantenint-la com a llengua administrativa, tot respectant els drets dels habitants a fer-la servir amb total llibertat i amb els mateixos drets socials que el català. Amb el temps, en el context d'un estat independent, la tendència natural hauria de portar a la consolidació del català com a llengua dominant, no només de la comunitat política, sinó també de la societat filial. Però aquest procés no ha de ser en cap cas el resultat d'una imposició de l'estat sobre els habitants, sinó que cal deixar que sigui el procés natural de relleu generacional qui el produeixi. Si un eventual estat català caigués en la temptació d'aplicar polítiques d'assimilació lingüística, en la línia de la ideologia de l'estat-nació, podria violentar el principi de la llibertat i crear greuges comparatius que tendrien a esberlar la societat filial, posant en risc fins i tot l'estabilitat política de la nació. Així doncs, pel bé de la sostenibilitat de la cohabitació, cal mantenir en l'àmbit social i administratiu un escrupolós respecte pel bilingüisme constitutiu de la societat catalana, tot deixant que sigui la mateixa dinàmica social la que porti, si de cas, cap a un monolingüisme efectiu en dues, tres o més generacions.

6. De la cultura

La cultura catalana és avui dia una cultura de cort. No és pas una cort reial al voltant de la qual voletegen els artistes, els creadors i els intel·lectuals en general, sinó la cort dels partits polítics i de les seves institucions afins. El clientelisme estructural de la societat catalana afecta de forma molt especial al món de la cultura, tal com s'ha posat novament de manifest amb el recent fiasco del Consell Nacional de la Cultura i de les Arts (Conca). El règim d'oligarquia electiva de l'actual Catalunya, tot i mostrar una certa sensibilitat cultural, tanca qualsevol possibilitat de desenvolupar una cultura plural, competitiva i dinàmica al marge de l'estructura oficial de subvencions, nomenaments i repartició de rendes que controlen les forces polítiques del país. En aquestes condicions, s'ha creat una falsa dicotomia entre el mercat i la cultura subvencionada, com si la pervivència d'una cultura de qualitat depengués exclusivament de la bona voluntat de les administracions públiques i dels seus mandarins. Deixant de banda algunes indústries culturals d'interès estratègic o que han de competir en un entorn internacional, com el cinema o les arts plàstiques, la política cultural catalana tendeix a fomentar la dependència institucional, reproduint en el terreny cultural les mateixes estructures oligopolístiques que senyoregen el

terreny polític. Aquesta concentració del poder fomenta un servilisme estructural que ofega el pluralisme, la dissensió i la confrontació oberta d'idees, opinions i propostes culturals. Per sobreviure en aquest entorn, els creadors i els intel·lectuals que no extreguin les seves rendes per una altra banda (del món acadèmic, per exemple) es veuen obligats a escollir entre vendre la seva ànima al mercat, vendre-la a les oligarquies polítiques o continuar amanyagant-la en una marginalitat sense sortida. En una nació-hàbitat, pel contrari, el suport institucional a la cultura hauria de seguir les mateixes pautes que el suport a qualsevol altra forma d'activitat creativa, com la innovació empresarial o científica. La capacitat dels creadors passa necessàriament per garantir l'existència d'un terreny equitatiu de joc on les diferents propostes puguin competir en igualtats de condicions, no en base a la seva capacitat de generar ingressos comercials, menys encara d'obtenir el beneplàcit dels administradors de torn, sinó en base a la seva capacitat de generar interès entre els mateixos habitants. En aquest sentit, la desintermediació de la producció cultural, per exemple a través de les noves tecnologies, és una evolució positiva en la direcció d'una relació més directa entre els creadors i els recreadors (o els receptors creatius) dels béns culturals. Una nació-hàbitat ha de donar suport a aquest procés i promoure activament la cultura lliure, és a dir, totes aquelles relacions d'intercanvi que maximitzen el desenvolupament personal, social i cultural dels habitants, al temps que minimitzen els costos de transacció. No deixa de ser contraproductiu, per posar un exemple, que les subvencions mantinguin en vida un sector editorial estàtic, concentrat i ineficient, en comptes d'afavorir dinàmiques d'edició, creació i distribució que siguin més plurals, obertes i competitives. Aquesta miopia de les institucions culturals, que no fan més que reflectir la ineficiència estructural de tot el sistema polític i social, no tan sols perjudica els creadors, sinó que també imposa un cost molt elevat en els consumidors de la cultura, limitant dràsticament les seves opcions vitals en aquest terreny i obligant-los a pagar-les a preu de monopoli. La cultura a Catalunya és, en aquest sentit, com una malalta amb un refredat que els metges haguessin connectat a un aparell de respiració assistida per evitar que surti tota sola al carrer, no fos que els fums dels cotxes la matessin. Afortunadament, des del punt de vista de la creativitat, la societat catalana encara conserva, com diuen, una mala salut de ferro. Per salvar-la, només cal desconnectar el respirador i deixar-la que surti lliure al carrer, tot assegurant-se, això sí, que els cotxes respectin els límits de

velocitat establerts. En definitiva, una nació-hàbitat catalana, d'acord amb el principi de la cura, ha de fer tot el possible per preservar una cultura de qualitat al servei, no pas d'un projecte polític o cultural determinat, sinó de la pluralitat, la llibertat i el dinamisme de la societat filial.

7. Del sometent

Una nació-hàbitat catalana, per més que estigui integrada en la Unió Europea i en les estructures atlàntiques de defensa, no pot prescindir d'una força militar pròpia. Les relacions amb Espanya, en particular, continuaran sent tibants i problemàtiques fins i tot al cap de molts anys d'una eventual secessió. Tot i que una majoria d'espanyols acceptaran l'autodeterminació de Catalunya, hi ha una minoria prou significativa que continuarà previsiblement atiant l'hostilitat cap a l'estat català. En aquestes circumstàncies, i d'acord amb el vell adagi llatí "si vols la pau, prepara't per a la guerra", és important que l'estat català mantingui una força defensiva que sigui moderna i eficaç. Més que un gran nombre de soldats professionals, però, aquest exèrcit hauria de tenir la capacitat tecnològica i humana per fer front a qualsevol agressió externa, sense representar una amenaça per als veïns ni una despesa insostenible per a la nació. En aquest sentit, Catalunya podria apostar per un model mixt que combini la milícia nacional a l'estil de Suïssa amb un exèrcit professional reduït (com el que tenen Dinamarca, Suècia o la República Txeca). El Sometent de Catalunya seria, en aquest sentit, la força militar pròpia de la nació. El comandament últim correspon al President de la Generalitat, però l'autorització per portar a terme accions bèl·liques ha de ser aprovada de manera expressa per una majoria suficient de les Corts Catalanes. Les funcions del Sometent, delimitades estrictament per la Constitució, són la defensa exterior de Catalunya i l'assistència en cas d'emergència pública, així com la participació en missions de pau internacionals. El Sometent està format per un total de 75.000 soldats i soldades en actiu, dels quals 25.000 són professionals a temps complert. La resta constitueix una milícia formada pels habitants, homes i dones, entre 18 i 45 anys, que realitzen una formació bàsica de 5 setmanes durant el seu any de servei. Una vegada finalitzat aquest període de formació, que ha de regular-se pels criteris d'un exèrcit modern i permetre als habitants adquirir les competències bàsiques per participar activament en la defensa de la nació en cas de necessitat (ús d'armes, operacions militars,

treball en equip, supervivència), els sometents passen a formar part de la reserva, amb l'obligació de participar cada cinc anys en un programa de formació continuada amb una duració de dues setmanes. Addicionalment, els reservistes que ho desitgin poden participar en programes de formació i activitats voluntàries del Sometent al llarg de tota la vida. A més de les habilitats tècniques, el servei del Sometent ha de ser una oportunitat perquè els habitants entrin en contacte amb altres catalans d'origens i condicions diverses, de manera que s'enforteixin els vincles de la societat filial. La formació també hauria de servir per reforçar els vincles amb el territori, posant un èmfasi especial en la protecció de l'hàbitat natural i dels habitants no humans de la nació. Durant la formació, per tant, a més de les habilitats pròpiament militars, s'impartiran també competències en l'àmbit de la protecció filial, com la lluita contra els incendis, les inundacions i altres desastres naturals. El servei del Sometent és, en definitiva, una oportunitat perquè els habitants participin en la defensa integral de la seva nació-hàbitat. En un context de participació política efectiva, aquesta estructura militar hauria de ser perfectament legítima i fonamentada en els valors de la pau i de la sostenibilitat de la cohabitació.

8. De la immigració

Una de les prioritats socials de la nació-hàbitat catalana ha de ser la integració efectiva en la comunitat política de tots els habitants, al marge de la seva llengua, religió, país d'origen o trets fenotípics. Això no vol dir que Catalunya hagi d'obrir les portes a la immigració o deixar d'exercir un control efectiu de les seves fronteres. Aquest control, però, no es pot justificar en cap cas per raons ètniques o identitàries. L'únic argument que pot justificar la limitació de la immigració exterior és la sostenibilitat de la cohabitació. Des d'aquest punt de vista, la nació-hàbitat hauria d'aspirar a mantenir una població estable i ajustada a la capacitat de càrrega del territori, amb uns nivells de natalitat sostenibles i un mínim de moviments d'expulsió o d'admissió de nova població. Cal reconèixer, sense caure en les actituds dogmàtiques que sovint atien els debats sobre aquesta qüestió, que uns nivells excessius d'immigració posen en risc l'estabilitat de la societat filial, introduint-hi tensions i trasbalsant els equilibris socials i ecològics de la nació. No és menys cert, però, que la restricció a l'entrada de persones pot vulnerar els principis de la justícia, en la mesura que

estableix una discriminació difícil de justificar entre els habitants de la nació i els estrangers. En un món amb importants desequilibris globals, tanmateix, seria un greu error imposar a la nació-hàbitat catalana la obligació moral d'acollir tots els immigrants potencials, almenys mentre no es produeixi una evolució generalitzada cap a models d'integració territorial i social més sostenibles. En la mesura que Catalunya esdevingui una societat ben organitzada, és previsible que la seva prosperitat i estabilitat atregui a moltes persones d'altres països on les condicions de vida són molt més difícils. Si la nació-hàbitat, moguda per un sentiment de solidaritat humana, optés per acollir aquesta immigració, estaria de fet minant la seva pròpia estabilitat i posant en risc la sostenibilitat de la societat filial. En canvi, si limités de manera estricta l'arribada de nova immigració, al mateix temps que manté un nivell prou elevat de solidaritat amb l'exterior, podria preservar un model de nació que serveixi d'inspiració per a altres comunitats que vulguin emprendre el camí de la sostenibilitat social i ecològica. Què hauria de fer una nació-hàbitat com la catalana? Sucumbir en nom d'un idealisme universalista o protegir les seves fronteres en nom d'una universalització potencial del seu model? Què és preferible: sacrificar la pròpia sostenibilitat per respondre a la solidaritat a curt termini o sacrificar la solidaritat a curt termini per assolir una sostenibilitat més àmplia i compartida a llarg termini? Són els mateixos habitants els qui hauran de decidir, tot i que la regla d'or de la pràctica ecopolítica tendiria a recomanar una restricció efectiva de la nova immigració.

9. De la funció pública

La nació-hàbitat catalana hauria de trencar de manera clara i definitiva amb el model funcional heretat, en part, de l'estat espanyol. En molts aspectes, el desenvolupament d'una administració pública en l'àmbit de l'autonomia política s'ha fet de manera prou encertada, tot i que potser amb certa precipitació institucional. Tal com mostra el *Llibre blanc de la funció pública catalana* publicat per la Generalitat l'any 2005, el servei públic representa en l'actualitat al voltant del 9% de la població activa, un nivell força moderat, tot i que no inclou l'administració general de l'estat. Com és lògic, un cop assolida la independència política, la nació-hàbitat catalana hauria d'assumir tots els serveis que ara mateix proporciona l'estat espanyol (seguretat social, agència tributària, exèrcit, ambaixades, correus, aeroports, trànsit, justícia...).

La major part d'aquests serveis, però, tenen greus deficiències de gestió i un evident excés de personal administratiu. Això significa que la nació-hàbitat, encara que hereti uns serveis públics catalans acceptablement gestionats i dimensionats, haurà de portar a terme una transformació en profunditat de l'administració, a fi d'assegurar que la prestació dels serveis públics als habitants es faci amb els nivells òptims d'eficiència, qualitat i productivitat. Això implica, entre altres coses, reduir al mínim imprescindible la proporció de treballadors públics poc qualificats o que aporten escàs valor al sistema de prestacions (per exemple, els administratius) i augmentar la proporció de treballadors públics qualificats o finalistes (mestres, metges, infermers, bombers, agents rurals, etc.). Això no es pot fer simplement acomiadant treballadors, sinó que cal implementar programes efectius de capacitació del personal poc qualificat o generalista, de manera que puguin progressar en la seva carrera professional, ja sigui dins l'administració o en el sector privat. Al mateix temps, caldrà implementar sistemes de gestió moderns i eficients en tots els àmbits i nivells de l'administració, professionalitzant al màxim els processos, despolititzant els nomenaments, incrementant la productivitat i introduint-hi millores en l'ús de les noves tecnologies, el treball en xarxa i la conciliació laboral. Aquesta transformació del servei públic, però, no es podrà portar a terme amb èxit sense modificar l'actual marc laboral de la funció pública. Els habitants de Catalunya haurien de tenir el coratge d'eradicar els privilegis que comporta actualment l'estatut del funcionari, no només en l'administració sinó en tots els àmbits del servei públic (universitats, sanitat, educació), substituint-lo per contractes laborals estables i equiparables al sector privat. Només en aquells casos on estigui justificat per la naturalesa de la funció pública, com els jutges o els mossos d'esquadra, s'hauria de mantenir algun règim de protecció especial. En totes les altres funcions, l'ocupació garantida per a tota la vida, a més de provocar greus problemes de productivitat i d'ineficiència, constitueix un greuge comparatiu respecte a la resta de treballadors de la nació. Es tracta, en definitiva, d'una altra forma d'extracció injustificada de rendes que cal abolir si es vol desenvolupar una economia i una societat dinàmica, equitativa i sostenible. L'homologació total de l'estatut del funcionari al del treballador hauria de permetre homogeneïtzar el mercat de treball, eliminant els privilegis adquirits i afavorint la mobilitat laboral de tots els habitants. Això no es pot fer, però, sense modificar el Marc Laboral de la nació, de manera que la

flexibilitat vagi acompanyada d'un context general que garanteixi també la seguretat (flexigüretat), amb programes efectius de capacitatció, garanties de transició laboral, generalització de la contractació de qualitat, suport suficient en cas de pèrdua de l'ocupació i sistemes de retribució que reflecteixin la contribució personal (per exemple, amb la limitació dels ventalls salarials, el control de la funció directiva, la participació dels treballadors en la gestió de les organitzacions, etc.). Fins i tot així, és evident que l'eliminació de l'estatut privilegiat dels funcionaris pot generar una forta oposició corporativista per part d'aquests col·lectius i de les seves organitzacions. Només en el context d'un gran pacte nacional per la capacitatció dels habitants i d'un esforç sistemàtic per eliminar totes les rendes injustificades, incloent les que extreuen els partits polítics, els sindicats, els empresaris, les grans fortunes i els monopolis públics i privats, es pot demanar que els funcionaris sacrifiquin els seus privilegis pel bé de la prosperitat col·lectiva i de la sostenibilitat de la cohabitació.

10. De l'habitatge

El desenvolupament urbanístic dels últims anys a Catalunya, tal com han assenyalat, entre d'altres, Manuel Gausà o Francesc Muñoz, ha estat marcat per l'expansió de les zones metropolitanes arreu del territori, amb un model d'urbanització de baixa densitat que no contribueix gens a la sostenibilitat social i ecològica de la nació. El reequilibri de l'urbanisme a Catalunya, amb polítiques actives que assegurin la diversitat, la identitat i la sostenibilitat de l'habitatció, ha de ser una altra prioritat de la nació-hàbitat. Aquest procés hauria de ser impulsat i coordinat pel Parlament de Vegueries, adequadament assessorat pel Consell de l'Habitació Sostenible, en tant que és l'únic òrgan responsable de la planificació territorial a Catalunya. És imprescindible, en aquest sentit, trencar el vincle entre el finançament municipal i l'urbanisme que ha malmès tant l'un com l'altre en els darrers anys, establint mecanismes efectius de control de la urbanització arreu del territori. A més de contribuir a la sostenibilitat de la cohabitació, d'altra banda, la transformació de l'urbanisme català hauria de permetre desenvolupar els sectors econòmics vinculats a la producció de béns i serveis per a l'economia verda, impulsant la posició competitiva de Catalunya en aquest sector estratègic. En general, i sense cap ànim d'exhaustivitat, les polítiques urbanístiques de la nació-hàbitat haurien de permetre (1) transformar les

estructures urbanes per reduir la dispersió i la urbanització de baixa densitat, tot garantint la connectivitat efectiva dels ecosistemes i una interacció sostenible dels habitants urbans amb els hàbitats naturals, (2) coordinar efectivament el desenvolupament i la reforma urbanística de tot el territori, de manera que l'habitació afavoreixi la pluralitat, el dinamisme i la cohesió de la societat filial, a més d'assegurar la sostenibilitat de la cohabitació i la preservació del paisatge natural, (3) implementar un pla integral de rehabilitació i adaptació dels habitatges de Catalunya, a fi de promoure'n la sostenibilitat ambiental, la qualitat de l'habitació i la interacció social, així com el desenvolupament d'una indústria puntera d'urbanisme verd (nou marc legal, programes de recerca, canvis en l'estructura global d'incentius públics, planificació i coordinació administrativa, creació de xarxes efectives que vinculin investigadors, arquitectes, dissenyadors, administracions, empreses i habitants), (4) promoure i incentivar formes d'habitació més sostenibles a tots els nivells de la societat filial (reforma educativa, involucració d'empreses i mitjans de comunicació, regulació dels espais urbans i naturals, redisseny urbanístic, promoció del transport públic de qualitat i de l'ús d'energies renovables, desenvolupament de la societat en xarxa, consum responsable), (5) promoure el lloguer i facilitar l'accés a l'habitatge dels joves (pla Capital 21, reforma de la justícia per agilitzar els litigis econòmics, pla nacional d'ocupació, ajuts socials directes per al lloguer), (6) promoure una nova cultura del territori que incideixi en els vincles filials, en la responsabilitat individual i col·lectiva i en la sostenibilitat de la cohabitació, tenint en compte tant els habitants humans com els no humans.

TESI 5

LA NACIÓ CATALANA HA DE CONSTITUIR-SE COM A ESTAT INDEPENDENT

Al llarg de les tesis anteriors he intentat esbossar, a partir dels postulats de la teoria ecopolítica, com podria arribar a configurar-se el sistema polític, econòmic i social d'una eventual nació-hàbitat catalana. No cal dir que la distància que separa la Catalunya actual d'aquesta comunitat ecopolítica és, per moltes raons, abismal. Algunes d'aquestes raons, com la manca de participació democràtica, el règim d'oligarquia electiva, la incapacitació estructural dels habitants o la feble cohesió de la societat filial, han quedat prou clares en l'exposició anterior. Encara hi ha, però, una altra raó de pes que impedeix la formació i el desenvolupament d'una autèntica nació-hàbitat catalana: la manca de sobirania política.

D'acord amb les conclusions de la tesi primera, podem afirmar que Catalunya és ja una nació-ètnica i una nació-cívica, a més de tenir les característiques i el potencial per esdevenir una nació-hàbitat. Catalunya és ja, per dir-ho breument, una nació. Es tracta, però, d'una nació amb un tret peculiar en el context de les nacions europees contemporànies. Catalunya és, com saben prou bé els catalans, una nació sense estat. Certament, no és pas l'única nació sense estat del continent europeu. Altres nacions que es troben, indiscutiblement, en la mateixa situació són Escòcia (Regne Unit), Gal·les (Regne Unit), Euskadi (Espanya), Flandes (Bèlgica) o Còrsega (França). N'hi ha moltes altres, és clar, que podrien afegir-se a la llista (per exemple Galícia, Bretanya o Sardenya), tot i que no tenen, ara com ara, unes característiques tan nítides de nació-ètnica i de nació-cívica com les anteriors. En termes de la teoria ecopolítica, en qualsevol cas, totes aquestes comunitats podrien constituir-se en principi com a nacions-hàbitat. A totes elles, però, els manca un estat per poder desenvolupar-se plenament i d'acord

amb la voluntat dels seus habitants. La distinció entre “nació sense estat” i “nació amb estat” no és, tanmateix, excessivament rígida. Un breu repàs de les dates de constitució (o en alguns casos, reconstitució) dels estats europeus en l'època moderna ens recorda que moltes de les actuals “nacions amb estat” eren “nacions sense estat” fins no fa gaire: Liechtenstein (1806), Grècia (1827), Bèlgica (1830), Luxemburg (1867), Montenegro (1868/2006), Itàlia (1870), Alemanya (1871), Sèrbia (1878/2000), Bulgària (1878), Romania (1878), Noruega (1905), Albània (1913), Finlàndia (1917), Àustria (1918), Estònia (1918/1991), Lituània (1918/1991), Letònia (1918/1991), Hongria (1918), Polònia (1918), Irlanda (1921), Vaticà (1929), Islàndia (1944), Xipre (1960), Malta (1964), Armènia (1991), Azerbaidjan (1991), Bielorússia (1991), Croàcia (1991), Geòrgia (1991), Macedònia (1991), Moldàvia (1991), Eslovènia (1991), Ucraïna (1991), Bòsnia-Hercegovina (1992), República Txeca (1992), Eslovàquia (1992), Kosovo (2008).

Sense entrar en llargues disquisicions històriques, és evident que l'estatus geopolític actual de Catalunya, en tant que nació sense estat, no ha de ser per necessitat permanent, sinó que està obert a canvis i evolucions en funció de les dinàmiques polítiques que es donin en el futur. En termes molt simples, Catalunya podria (1) desaparèixer com a nació, (2) continuar sent una nació sense estat o (3) esdevenir una nació amb estat. No n'hi ha més, d'opcions. Això no vol dir, és clar, que cadascuna d'aquestes opcions no doni peu a molts escenaris diferents. La desaparició de la nació catalana podria donar-se, per exemple, com un procés d'assimilació consentit per part dels catalans, que acceptessin d'alguna manera renunciar a la seva identitat i a les seves institucions característiques per esdevenir una regió més d'Espanya, al costat de Múrcia o La Rioja. També podria donar-se, però, forçada per l'estat espanyol, a través d'una neteja ètnica o d'una repressió continuada i eficaç, com la que va intentar exercir Franco sense gaire èxit o la que els xinesos, amb més eficàcia, exerceixen sobre els tibetans. Tots dos escenaris són, tanmateix, molt poc plausibles en les circumstàncies actuals. Ni els catalans renunciaran a la seva nació per assimilar-se voluntàriament a la nació espanyola, ni els espanyols, per més que una minoria pogués desitjar-ho, podran exercir una violència suficient per assimilar o eradicar la nació catalana per la força. Hem de concloure, per tant, que l'opció 1 (desaparició de la nació catalana) és tan improbable, si més no a curt o mig termini, que podem deixar-la de banda a efectes pràctics.

Això vol dir que Catalunya té dues opcions de futur: o continua sent una nació sense estat dins d'Espanya o esdevé una nació amb estat dins d'Europa. És obvi que no es tracta d'un dilema acadèmic, sinó d'un problema amb importants conseqüències polítiques, tant per a Catalunya com per a Espanya, però també, en últim terme, per a Europa. Aquesta darrera dimensió, cal reconèixer-ho, no és encara prou visible, en tant que els països europeus i la Unió Europea, d'acord amb la lògica estatista que domina les relacions internacionals, prefereixen fer cas omís de qualsevol implicació continental del "problema català" i donar per fet que es tracta d'una qüestió purament "domèstica". En la mesura que el conflicte guanyés intensitat, sobretot en una eventual secessió, és evident que la dimensió europea aniria cobrant importància, encara que només fos per la batalla de legitimitats i per la confusa qüestió de la pertinença del nou estat a la Unió. Ara com ara, en qualsevol cas, la disputa es mou bàsicament en l'àmbit de l'estat espanyol, on ningú no dubta de la transcendència política de les decisions que encara ha de prendre la nació catalana respecte al seu futur.

No cal dir que aquesta qüestió té moltes dimensions diferents, algunes de les quals ja han estat objecte d'apassionades discussions i encara en donaran peu a moltes d'altres a mesura que la situació esdevingui més insostenible. En el context d'aquestes tesis, però, no cal entrar a discutir a fons totes les justificacions i les ramificacions del conflicte que enfronta Catalunya amb Espanya, sinó que n'hi ha prou amb considerar-lo des del punt de vista de la teoria ecopolítica. En aquest sentit, la qüestió que ens hem de plantejar és la següent: assumint que els habitants de Catalunya volguessin constituir-se com a nació-hàbitat, ¿haurien de continuar formant part de l'estat espanyol o haurien de formar un estat independent?

Òbviament, la premissa pot posar-se en dubte. No deixa de ser possible que jo sigui l'únic català que pensi que el projecte de la nació-hàbitat, tal com l'he exposat fins aquí, és el més adient per a Catalunya. També podria donar-se el cas que algú pensés que el projecte és prou adient, però hagués arribat a la conclusió, per qualsevol motiu, que no serà possible portar-lo efectivament a la pràctica. A fi de treure les darreres conseqüències de les meves tesis, però, no tinc més remei que plantejar com un axioma que la meua opinió al respecte és compartida per una majoria d'habitants de Catalunya. Des d'aquest punt de vista dono per fet, sense cap mena de fonament empíric, que els catalans consideren que Catalunya hauria d'esdevenir una nació-hàbitat, o alguna comunitat política semblant, i estan disposats a fer els passos

necessaris per arribar-hi. A partir d'aquí, ens hem de preguntar quin és el marc polític més adient per portar aquest projecte a la pràctica. Bàsicament, tenim quatre opcions: (1) l'estatu quo (Catalunya com a comunitat autònoma d'Espanya), (2) la federalització (Catalunya com a estat federal de Espanya), (3) la confederació (Catalunya com a estat federat amb Espanya) i (4) la sobirania (Catalunya com a estat independent, ja sigui dins o fora de la Unió Europea).

Les dues primeres opcions són, des del punt de vista de l'actual nació-cívica, perfectament legítimes, tot i que comporten problemes de difícil solució. L'estatu quo, per una banda, no sembla gaire sostenible a curt o mig termini. Cal recordar que l'estat de les autonomies va ser una concessió del centralisme espanyol als anomenats "nacionalismes perifèrics" arran dels pactes constitucionals del 1978. El seu desplegament ha estat marcat per la desconfiança mútua i per una generalització del model que ha acabat per fer-lo disfuncional des de tots els punts de vista. És bastant evident que l'estat espanyol, per ser viable, ha de replantejar en profunditat aquest esquema territorial, ja sigui per avançar cap a un estat clarament federal o per tornar a l'estat centralitzat. Ara com ara, tot indica que les forces polítiques i possiblement també una majoria d'espanyols, d'acord amb la ideologia encara dominant de l'estat-nació, optarien més aviat per aquesta segona via. La nació-cívica catalana, per la seva banda, mai no s'ha sentit plenament realitzada en el marc estret de les autonomies, caracteritzat per l'estira-i-arronsa constant amb l'estat per esgarrapar noves competències i conservar-ne l'exercici efectiu amb un mínim d'interferències centralistes. Un model fiscal inequitatiu i una sèrie de polítiques clarament discriminatòries, com la inversió i la gestió de les infraestructures, han acabat per ofegar financerament l'autonomia, posant de manifest que l'estatu quo tampoc no és ja una opció per a la gran majoria de catalans. En aquest sentit, sembla que hi ha un sector prou important de ciutadans de Catalunya, sobretot aquells que estan descontents amb el sistema autonòmic però tampoc no combreguen amb la nació-ètnica catalana, que voldrien avançar cap a un model de tipus federal, com per exemple l'alemany, on l'estat central es limita a exercir les competències sobiranes, permetent al mateix temps una certa intervenció dels estats federats en la política federal, a través d'institucions compartides, com el tribunal constitucional o el senat. D'acord amb aquest model, Catalunya gaudiria d'un marc estable de competències pròpies i d'una certa autonomia financera, en el

millor dels casos com la d'Euskadi i Navarra, però no tindria cap reconeixement internacional ni podria determinar lliurament les seves institucions més bàsiques. En teoria, com assenyala Ferran Requejo, aquesta federació espanyola podria articular-se com un estat uninacional o com un estat plurinacional. Resulta bastant evident, però, que la nació-cívica espanyola només toleraria el primer, mentre que la nació-cívica catalana només podria acceptar el segon tipus de federació. I en qualsevol cas, tant en un escenari com en l'altre, el nivell de competències dels nous estats federats hauria de sorgir d'una negociació multilateral, amb la participació de l'estat central i de les actuals comunitats autònomes. Encara que Catalunya assoleixi en aquest marc algunes competències diferencials, com les d'educació o cultura, el resultat final s'assemblaria molt a l'actual estat de les autonomies, tot i que potser amb una certa millora en l'estabilitat institucional. Tal com mostra el cas del Quebec, però, sembla bastant clar que una federació d'aquesta mena, per més que adoptés les característiques d'un estat plurinacional, no resoldria el conflicte entre les nacions-ètniques espanyola i catalana, sinó que tendiria possiblement a agreujar-lo. "Fins i tot quan el federalisme funciona prou bé", com diu Will Kymlicka, "pot servir més aviat per reforçar la confiança del grup en la seva capacitat i en el seu dret a separar-se i exercir la plena sobirania" (Lehning, 138). En resum, la via federal, que durant molt de temps ha alimentat el discurs de la nació-cívica catalana, té dos grans defectes: (1) és insuficient per a la nació-ètnica catalana i (2) és excessiva per a la nació-cívica (i no diguem per a la nació-ètnica) espanyola. El federalisme és, en el millor dels casos, un altre pedaç que no acaba de solucionar res i només serveix per guanyar una mica de temps. Els federalistes catalans haurien d'assumir que els espanyols difícilment acceptaran un marc federal, sobretot si comporta una pèrdua del control dels fluxos financers per part de l'estat central. I encara que l'acceptessin, una part prou important dels catalans s'hi trobarien igual d'estrets que en l'actual estat de les autonomies. Tant l' statu quo com el federalisme semblen, per tant, vies polítiques mortes.

Què diu la teoria ecopolítica respecte a aquestes dues opcions? No gaire cosa. Com ja he comentat a la tesi nacional primera, el desenvolupament d'una nació-hàbitat no és possible sense una capacitat constituent i una sobirania política efectiva. Això, en l'actual "era de la postsobirania", com diu Michael Keating, no significa que la nació s'hagi de constituir necessàriament com a estat independent, però sí que ha de tenir prou capacitat per definir

de manera autònoma els seus fonaments constitucionals i les seves lleis pròpies, encara que comparteixi o cedeixi sobirania en alguns àmbits concrets. En aquest sentit, cal concloure que el marc federal, i no diguem el marc autonòmic, són clarament insuficients per poder desenvolupar amb unes mínimes garanties les institucions polítiques, econòmiques i socials de la nació-hàbitat.

Ens queda l'opció de la confederació d'estats o de nacions com a darrera opció per mantenir la integritat territorial d'aquesta unió (Espanya) que va néixer l'any 1492 arran d'un matrimoni de conveniència entre dos monarques i sense cap mena de consentiment popular. Des del punt de vista de la nació-cívica catalana, és evident que una confederació d'estats seria perfectament acceptable, tot i que potser alguns sectors en recelarien més que no pas de l'estat federal. També la nació-ètnica podria arribar a acceptar aquesta solució, que permetria obtenir un cert reconeixement internacional de Catalunya i assolir un grau suficient de sobirania política. De fet, aquesta confederació d'estats espanyola s'assemblaria molt, a un altre nivell territorial, a l'actual Unió Europea. Catalunya esdevindria així un estat sobirà, tot i que cediria part d'aquesta sobirania a la confederació espanyola. Aquesta és, en realitat, la solució que Euskadi ja va proposar fa alguns anys (el famós "pla Ibarretxe") i que va ser rebutjada amb tota mena d'escarafalls pel conjunt de les forces polítiques espanyoles. Ara mateix, no hi ha cap indicatiu que ens faci pensar que la nació-cívica espanyola, menys encara la nació-ètnica, estigui disposada a reconsiderar el seu rebuig frontal al projecte de confederació. Des de la perspectiva espanyola es tracta, ni més ni menys, que d'una proposta de secessió.

Què diu, però, la teoria ecopolítica sobre la confederació espanyola de nacions o d'estats? En aquest cas, no hi ha dubte que una autèntica estructura confederal permetria desenvolupar les institucions pròpies de la nació-hàbitat sense gaires dificultats. Al capdavant, si la nació-hàbitat és perfectament compatible amb una confederació europea, ¿per què no hauria de ser-ho també amb una confederació espanyola o ibèrica o mediterrània? En termes més polítics, però, hi ha diverses raons que ens haurien de fer desestimar l'opció de la confederació espanyola. (1) Espanya mai no l'acceptarà de bon grat i el seu desenvolupament, encara que s'arribés a produir, estaria sempre subjecte a la deslleialtat institucional i a tota mena de disputes polítiques (com posa de manifest, per exemple, el cas de Bèlgica). (2) En un context d'unió confederal d'Europa (Unió Europea), la confederació d'Espanya és

redundant, ineficient i innecessària. Seria molt més lògic, i també més sostenible des de tots els punts de vista, que Catalunya es confederés directament amb Europa, en comptes de mantenir un altre nivell institucional que només es justifica per la inèrcia històrica del gran estat. (3) La confederació espanyola constituiria, a més, un obstacle per al desenvolupament d'una autèntica Europa de les nacions-hàbitat, en la mesura que permetria allargar una mica més la pervivència dels grans estats i de la ideologia de l'estat-nació, amb totes les conseqüències negatives que això comporta per al procés de construcció d'una Europa pròspera, equilibrada i democràtica. (4) Cal apuntar, finalment, que la confederació no seria bona tampoc per a Espanya, en la mesura que postposaria l'inevitable procés de redefinició de les seves institucions pròpies, mantenint-la ancorada en el miratge històric del gran estat imperial. Posats a divorciar-se, com saben totes les parelles, sempre és millor que els ex-cònjuges es mudin també d'apartament, cadascú per la seva banda.

En aquest context, resulta fàcil d'entendre per què la majoria de veus polítiques espanyoles rebutgen la solució confederal. Més difícil de justificar és el fet que hi hagi tantes veus polítiques catalanes que donin suport a aquesta solució, en comptes d'apostar clarament per la constitució d'un estat independent. El problema, com he apuntat abans, és la desconfiança mútua entre els dos projectes nacionals catalans, la nació-cívica i la nació-ètnica. Extrapolant les dades sobre la identificació nacional (les del CSIC o les de la Generalitat, tant se val), podríem concloure que hi ha un 80% d'habitants de Catalunya que comparteixen el projecte nacional català en els seus termes més genèrics (consideren que Catalunya és una nació i, en conseqüència, que els catalans tenen una sèrie de drets polítics col·lectius). El problema és que la meitat d'aquests catalans comparteix més aviat el projecte de la nació-ètnica i l'altra meitat comparteix més aviat el projecte de la nació-cívica. Òbviament, es tracta d'una extrapolació molt agosarada i difícil de sostenir de manera rigorosa, però com a aproximació, encara que els percentatges puguin ser una mica diferents i hi hagi un cert grau d'intersecció, ens serveix per apuntar una idea que s'acosta prou, em sembla, a la realitat. El nus del problema és aquest: malgrat que el 80% dels catalans pugui arribar a posar-se d'acord per progressar en l'autogovern, els mateixos catalans són incapaços de posar-se d'acord per determinar el punt d'arribada d'aquest progrés. El 40% d'etnonacionalistes (per anomenar-los d'alguna manera) acceptarien sense dubtar-ho un estat propi com a

solució definitiva i satisfactòria al problema nacional. El 40% de cíviconacionalistes, però, desconfien dels etnonacionalistes i temen que aquesta solució definitiva impliqui un model d'estat organitzat sobre fonaments ètnics, o almenys una construcció nacional que segueixi les pautes de la ideologia de l'estat-nació que molts rebutgen. Només així s'explica que una majoria de catalans pugui donar suport a solucions tan precàries com el federalisme plurinacional, el federalisme asimètric o la confederació de pobles ibèrics. Si aquests models no fossin un punt de trobada entre els mateixos catalans, difícilment ningú no es molestaria en proposar, discutir o valorar seriosament unes formes d'organització política que només serveixen per allargar l'agonia, no pas per guarir el malalt.

És en aquest context que la proposta de la nació-hàbitat pot ajudar a redefinir els termes del debat i contribuir a establir els ponts necessaris perquè la solució de l'estat propi sigui plenament acceptada per tots, o gairebé tots, els habitants de Catalunya. Una nació-hàbitat, com hem vist, no es construeix a partir d'una comunitat ètnica preexistent, ni tampoc a partir d'una comunitat abstracta de ciutadans, sinó a partir dels mateixos habitants, que escullen deliberadament viure junts i s'esforcen per sostenir l'habitació comuna. Al marge de les seves ideologies, llengües, orígens o condicions socials, tots els habitants de Catalunya comparteixen hàbits i habitació. Tots tenen, per tant, el seu lloc en una comunitat política organitzada d'acord amb els principis de la justícia i fonamentada en una societat filial dinàmica. En aquest sentit, la configuració política, econòmica i social de la nació-hàbitat, tal com l'he esbossada a les tesis anteriors, podria ser perfectament acceptable per part de tots els catalans, tant dels etnonacionalistes com dels cíviconacionalistes, però també, eventualment, per part d'aquells altres que no s'identifiquen de cap manera amb la nació catalana. En comptes de continuar cercant solucions institucionals de compromís, que no són més que sortides en fals, seria potser més assenyat que els habitants de Catalunya, al marge de les seves identitats culturals o nacionals, reconeguessin la necessitat de constituir-se com un estat més d'Europa i acordessin, a partir d'aquí, desenvolupar unes institucions polítiques, econòmiques i socials que garantissin, de manera efectiva, la sostenibilitat d'aquesta cohabitació.

Des del punt de vista de la teoria ecopolítica, l'exercici de l'autodeterminació per part dels habitants de Catalunya i la constitució d'un nou estat amb les característiques de la nació-

hàbitat seria la millor opció, no només per als catalans, sinó també per als espanyols i per a tots els europeus. És evident, però, que molts espanyols no ho veurien de la mateixa manera. En la mesura que la ideologia de l'estat-nació continua sent encara dominant, especialment als grans estats com Espanya, la secessió de Catalunya donarà lloc, sense cap mena de dubte, a una confrontació que pot ser més o menys intensa en funció de diversos factors difícils de determinar a priori. Aquesta confrontació, en qualsevol cas, no hauria de frenar els habitants de Catalunya, un cop n'assumeixin la necessitat, en la seva determinació d'assolir la independència. És evident, tornant a l'exemple anterior, que una dona que hagi decidit que la millor solució, tant per a ella com per al seu marit, és la dissolució del matrimoni, no pot aturar-se per la por a la reacció del marit, ni tan sols pel patiment que pugui arribar a causar-li el divorci. Qualsevol ruptura, com sap tothom, és traumàtica, però de vegades cal patir una mica per deixar enrere situacions de dependència malsana, que només fan que perjudicar la parella i tothom que l'envolta. En aquests casos, una de les parts, habitualment la que té més a perdre en cas de continuar amb la relació, ha de prendre la decisió de trencar, encara que l'altra es resisteixi a acceptar-ho. A la llarga, un marit abandonat per la seva dona acaba superant la pèrdua, refà la seva vida i acostuma a reconèixer que ella tenia raó, el divorci era, al capdavall, la millor solució per a tots dos. En ocasions, és cert, el marit no reacciona amb tanta parsimònia, sinó que pot tornar-se fins i tot violent i amenaçar o agredir la dona que pretén trencar el matrimoni. En aquestes situacions, però, la dona no pot fer marxa enrere i cedir al xantatge físic o emocional de la parella, sinó que ha de trencar encara amb més decisió, d'una manera clara i definitiva. Si el marit intenta, malgrat tot, executar les seves amenaces, aleshores ja és una qüestió que ha de dirimir la policia o qualsevol altra autoritat capaç de fer front a la violència il·legítima. Passi el que passi, és evident que la parella, a partir del moment que una de les parts ha decidit trencar-la, deixa de ser una unió viable i és millor per a tothom que es trenqui el més aviat i el més netament que sigui possible.

En el fons, les secessions o els divorcis entre les comunitats socials no són gaire diferents als trencaments dels matrimonis civils, tot i que tinguin la seva pròpia casuística i unes dinàmiques peculiars. En aquest sentit, com ha assenyalat Allen Buchanan, hi ha una "moralitat de la secessió" que pot ser analitzada amb criteris més o menys objectius, a fi d'establir la legitimitat d'aquelles comunitats socials que pretenen exercir el dret a l'autodeterminació

per separar-se del marc constitucional que les subjecta a una determinada configuració estatal. Des del punt de vista de la teoria ecopolítica, la secessió de Catalunya es pot justificar “moralment” en la mesura que (1) permet sostenir la cohabitació dels habitants de Catalunya en el marc d'una autèntica nació-hàbitat (Espanya, com qualsevol gran estat, és incapaç de proporcionar aquest marc), (2) permet garantir l'accés dels habitants de Catalunya a les seves oportunitats vitals en l'àmbit de la cultura (Espanya ha demostrat que no és capaç ni té cap mena d'interès en sostenir o protegir adequadament la cultura pròpia de molts catalans), (3) permet garantir l'accés dels habitants de Catalunya a les seves oportunitats vitals en l'àmbit de la sociabilitat (Espanya dificulta les dinàmiques internes que permetrien desenvolupar una societat filial a Catalunya, imposant unes institucions econòmiques, socials i polítiques disfuncionals), (4) permet garantir l'accés dels habitants de Catalunya a les seves oportunitats vitals en l'àmbit del benestar (Espanya dificulta la creació d'un estat filial del benestar que tingui uns nivells d'equitat i de cura adequats al nivell de desenvolupament de Catalunya, en tant que absorbeix els recursos necessaris per portar-lo a la pràctica i manté prestacions estatals poc eficients), (5) permet superar una situació estructural de redistribució discriminatòria dels recursos (Espanya aplica una distribució fiscal en funció de criteris polítics, transferint recursos de Catalunya cap a l'estat central i les comunitats autònomes castellanques per damunt dels deures de reciprocitat), (6) permet millorar l'eficiència en la gestió dels recursos públics i privats de Catalunya (Espanya ha demostrat que és incapaç de gestionar de manera prou eficaç els serveis públics, ni de desenvolupar institucions polítiques, econòmiques o socials que garanteixin uns mínims d'eficiència i de competitivitat), (7) permet millorar també l'eficiència en l'assignació dels recursos dels espanyols (Espanya, un cop solucionat de manera definitiva l'anomenat “problema català”, podria reorganitzar les seves estructures internes i assolir nivells superiors d'eficiència i de cohesió social), (8) permet millorar la dotació i la gestió de les infraestructures de Catalunya (Espanya ha mantingut les infraestructures catalanes per sota dels nivells mínims, tant pel que fa a la inversió com a la gestió, perjudicant l'estabilitat econòmica i la coherència territorial de Catalunya), (9) permet desenvolupar institucions democràtiques que siguin participatives, transparents i plurals (Espanya, com qualsevol gran estat, és un marc inadequat per al desenvolupament de les institucions filioocràtiques de la nació-hàbitat), (10) permet avançar

en la construcció d'una Europa de les nacions-hàbitat (Espanya, com els altres grans estats d'Europa, impedeix la formació d'una Unió Europea constituïda per comunitats polítiques significatives).

Més enllà d'aquestes i altres raons que es puguin donar, però, la secessió o la independència és un procés que només es pot justificar a si mateix, en la mesura que una majoria suficient de la comunitat social o política decideixi posar-lo en pràctica i sigui capaç de portar-lo a bon terme. Això és particularment cert en un marc legal tan restrictiu com l'espanyol, on el dret a l'autodeterminació o a la secessió, no només no està reconegut, sinó que està expressament denegat a la constitució, que estableix "la unitat indissoluble de la nació espanyola" (art. 2) i atribueix a les forces armades la funció de garantir la "integritat territorial" de l'estat (art. 8). Les Nacions Unides, per la seva banda, reconeixen obertament que "tots els pobles tenen el dret a l'autodeterminació" (ICCPR, art. 1), tot i que la interpretació d'aquest dret és força polèmica. En general, s'accepta la seva aplicació en el cas de pobles colonitzats per les potències europees, però no hi ha unanimitat sobre la seva validesa en el cas de pobles que formin part d'estats més antics, com els europeus, i tinguin institucions mínimament democràtiques. Òbviament, aquesta distinció és força arbitrària i està esbiaixada per l'interès polític dels grans estats, que podrien desintegrar-se territorialment (una evolució certament positiva, des del punt de vista de la teoria ecopolítica) si el principi d'autodeterminació s'interpretés d'una manera més consistent. El fet és que, d'acord amb els principis jurídics del dret internacional, resulta molt difícil legitimar les fronteres actuals dels grans estats europeus, en la mesura que pràcticament tots han estat creats al marge de la voluntat popular, a través de matrimonis, aliances, conquestes militars i altres procediments no democràtics. En aquest context, la distinció entre l'autodeterminació interna (participació política sense modificació de fronteres) i l'autodeterminació externa (independència) dels pobles constitueix una construcció jurídica que només es justifica per l'interès dels estats existents, i molt especialment dels grans estats, a preservar les seves fronteres. La mateixa definició del terme "poble" en el dret internacional és tan ambigua que permet defensar pràcticament qualsevol projecte d'assimilació o de separació en funció dels interessos de les diferents parts, de manera que la resolució d'aquesta mena de conflictes, quan no es dirimeix per factors purament polítics, acaba prioritzant sovint l' statu quo per damunt de la democràcia. I en qualsevol cas, la justificació del dret a l'autodeterminació externa

en base a l'existència d'un "poble" deriva directament dels principis de l'estat-nació i del nacionalisme ètnic, justament els principis que generen els conflictes que suposadament intenta resoldre el dret internacional. La teoria de la nació-hàbitat, en canvi, defensa la idea que són els habitants els qui gaudeixen d'un dret inalienable d'autodeterminació, sense que es pugui excloure arbitràriament d'aquest dret la capacitat de definir els límits de la comunitat política. Els habitants, en la mesura que escullin deliberadament viure junts i respectin els principis de la justícia, han de poder constituir-se, una vegada compleixin les condicions necessàries, com a estat sobirà, encara que no siguin un grup ètnic diferenciat i encara que això impliqui modificar les fronteres dels estats actualment existents. És evident, però, que no és pas la teoria ecopolítica la que marca la pauta del dret internacional, sinó les normes i la jurisprudència de les organitzacions formades pels mateixos estats. D'acord amb la doctrina prevalent en aquest context, com apunta David Raič, "un poble només té el dret a separar-se d'un estat existent sota certes circumstàncies excepcionals, a fi de salvaguardar la identitat col·lectiva del poble i els drets individuals fonamentals dels seus membres, així com per restaurar la seva llibertat. Si aquestes circumstàncies no existeixen, el principi de la integritat territorial ha de prevaldre, la qual cosa vol dir que el dret a l'autodeterminació s'ha d'exercir a l'interior de les fronteres exteriors de l'estat" (323). En termes estrictament legals, el cas de la secessió de Catalunya respecte al Regne d'Espanya està perdut de sortida en el marc jurídic espanyol (i per tant en l'europeu, que és un dret interestatal) i només podria obtenir un suport parcial, però gens vinculant, en el marc del dret internacional.

No és, però, en l'àmbit legal, sinó en el polític, on la sobirania de les nacions s'acostuma a dirimir. Malauradament per a les aspiracions catalanes, Espanya no té la sòlida tradició democràtica ni les institucions liberals de països com Canadà o el Regne Unit, que han reconegut repetidament que acceptarien la secessió del Quebec o d'Escòcia si els seus ciutadans ho decidissin en una votació lliure i justa. L'estat espanyol, marcat per la tradició republicana francesa i per unes institucions democràtiques encara poc consolidades, difícilment prendrà un posicionament com aquest respecte a Catalunya. I tanmateix, en el cas que una majoria suficient de catalans expressés amb claredat la seva determinació de constituir-se com a estat independent, Espanya no tindria prou arguments, ni prou suport polític o moral dels altres països

d'Europa o del món, per utilitzar la força militar contra Catalunya. Això no vol dir, és clar, que no l'arribés a utilitzar. En el context actual, però, tal com mostren els casos de les repúbliques bàltiques, de Croàcia o de Kosovo, l'ús de la força posaria a Espanya en una situació política insostenible i només faria que precipitar la sortida de Catalunya, tot i que segurament a un cost més elevat per a uns i altres.

En resum, assumint que els habitants de Catalunya decidissin proclamar un estat independent per desenvolupar-se com a nació-hàbitat, hi hauria tres escenaris possibles: (1) separació pacífica d'Espanya, (2) separació d'Espanya després d'un conflicte més o menys violent, (3) reintegració a Espanya després d'un conflicte més o menys violent. Aquesta tercera opció no deixa de ser, però, molt poc plausible, ja que implicaria en la pràctica la desaparició de Catalunya com a nació, per la via d'una assimilació forçada o d'un genocidi, impensables tots dos en un entorn polític com l'actual. La conclusió és que l'exercici de l'autodeterminació per part dels habitants de Catalunya conduirà, amb tota probabilitat, a la independència efectiva de Catalunya i a la creació d'un estat català plenament sobirà. No està clar, però, si aquest estat s'aconseguirà pacíficament o després d'haver patit algun tipus de violència per part del Regne d'Espanya. No cal oblidar, tanmateix, que gairebé tots els casos de secessió que s'han donat en la història moderna, com mostra de manera prou gràfica l'exemple de Lituània, han hagut de fer front al risc de violència per part de l'estat dominant, encara que molts d'aquests conflictes hagin acabat desenvolupant-se en termes raonablement pacífics. També els catalans, si volen constituir-se com una comunitat d'habitants lliures, hauran d'afrontar aquest risc amb un cert coratge.

Un altre aspecte important de la independència de Catalunya que encara està per determinar és la relació del nou estat amb la Unió Europea. Es desconeix, en concret, si una Catalunya independent (1) formaria part automàticament de la Unió Europea (d'acord amb l'anomenada "ampliació interior"), (2) quedaria fora de la Unió Europea però podria reintegrar-s'hi ràpidament, o (3) quedaria fora de la Unió Europea i no podria reintegrar-s'hi durant un període indefinit de temps. Aquesta qüestió, utilitzada sovint pels unionistes espanyols i catalans per descoratjar els independentistes, podria quedar resolta en el cas que els escocesos votessin a favor de la secessió, atès que el Regne Unit no posaria cap traba a l'ampliació interior i haurien de ser les institucions de la Unió Europea les que prenguessin una decisió al respecte.

Encara que no es donés aquesta eventualitat, però, sembla bastant clar que l'opció 3 és difícilment aplicable a Catalunya, per més que l'estat espanyol exercís pressió política per bloquejar-ne perpètuament l'entrada. Les institucions de la Unió Europea, malgrat la influència que conserven encara els grans estats, tenen un funcionament cada vegada més multilateral i no poden prendre decisions respecte a estats sobirans sobre una base purament partidista i que violenti de manera tan flagrant els principis de la justícia. Més plausible és l'opció 2: el nou estat català quedaria fora de la Unió Europea però obtindria automàticament l'estatut de candidat oficial (al costat de Croàcia, Islàndia, Sèrbia o Montenegro), amb un tracte preferencial i accés al mercat únic de béns i de serveis en condicions gairebé idèntiques als estats membres. Els efectes socials, econòmics i polítics d'una integració automàtica o d'una reintegració ràpida serien, en qualsevol cas, pràcticament els mateixos. Fins i tot si la reintegració fos més lenta o no s'arribés a produir mai (opció 3), la nació-hàbitat catalana podria desenvolupar-se amb completa normalitat i assolir nivells superiors de prosperitat que en el context actual, a més d'exercir plenament la seva sòlida vocació europeista. Cal tenir ben present, en aquest sentit, que l'exclusió de la Unió Europea no impediria que Catalunya esdevingués membre de ple dret de l'Associació de Lliure Comerç Europeu i de l'Àrea Econòmica Europea, al costat de Suïssa, Noruega, Liechtenstein i Islàndia, amb la qual cosa estaria completament integrada, al marge de les decisions espanyoles, en el comerç intraeuropeu. En el fons, qui sortiria més perjudicat d'un eventual boicot espanyol no seria pas Catalunya, sinó la mateixa Europa i el procés de construcció d'una Unió Europea realment confederal.

Queda clar que la constitució d'un estat sobirà i independent és la millor opció per desenvolupar la nació-hàbitat catalana, a més d'estar justificada moralment i ser perfectament assolible, encara que hagi d'afrontar alguns entrebancs jurídics i polítics. Ara bé, ¿què hauríem de fer concretament per arribar-hi?

És evident que ningú no pot donar receptes definitives sobre una qüestió tan complexa i que ha estat ja discutida a bastament en l'àmbit dels partits i les associacions que malden des de fa temps per assolir la plena sobirania de la nació catalana. Com tot procés polític, d'altra banda, el camí cap a la independència no depèn només de la voluntat d'aquells que volen encetar-lo, o que ja l'han encetat, sinó també d'aquells altres que encara no s'hi han decidit o que tenen serioses recances per avançar en aquesta direcció.

Aquí, per tant, només puc avançar les propostes que considero més adients per assolir l'objectiu de constituir una nació-hàbitat catalana, en el benentès que el procés real estarà necessàriament subjecte a accidents i perplexitats que ningú, ni tan sols les formacions polítiques més ben organitzades, poden arribar a preveure, menys encara a controlar.

En aquest sentit, em sembla que l'error més greu que podrien fer els catalans en aquesta hora decisiva, si és que realment volen desenvolupar una nació-hàbitat o qualsevol model de nació mínimament digna, seria confiar en els actuals partits polítics. Aquesta confiança és, crec jo, una recepta gairebé segura perquè l'estat català no arribi mai a veure la llum del dia. I si arriba, aquesta mateixa confiança és una recepta, aquest cop segura, perquè el nou estat decebi les expectatives de la gran majoria d'habitants de Catalunya. Seria necessari, per tant, encetar un procés constituent al marge dels partits polítics, o almenys on els partits polítics, tant els majoritaris com els minoritaris, tinguessin el mateix poder d'influència sobre el procés que qualsevol altra associació de la societat civil catalana. Si es deixés aquest procés en mans dels partits, serà molt més difícil establir després una autèntica filioocràcia, en la mesura que aquestes organitzacions, per una lògica purament corporativista, acabaran imposant un règim d'oligarquia electiva molt semblant a l'actual, a fi de perpetuar-se en el poder. En els últims trenta anys, els partits catalans han demostrat amb prou claredat la seva incapacitat i la seva manca de voluntat per emprendre les reformes estructurals que podrien garantir un mínim de transparència, participació i concordança en el sistema polític de Catalunya. Elements clau d'una democràcia cívica, com la llei electoral, la divisió de poders o una regulació efectiva del finançament dels partits, han estat posposats o arrangats en benefici, no pas dels habitants de Catalunya, sinó d'aquestes mateixes formacions polítiques que han assolit una representació majoritària i han aconseguit estendre xarxes de clientelisme a través de la societat catalana. En el marc d'un eventual procés constituent, sembla bastant probable que aquests partits polítics, amb uns mecanismes de decisió poc democràtics i uns interessos poc transparents, acabin cooptant la voluntat majoritària dels catalans i imposin un règim de representació parlamentària que mantindria Catalunya en la paràlisi i l'esclerosi institucional. Si els catalans volen una nació-ètnica o una nació-cívica com la que ja tenen, però amb la sobirania política que implica l'estat propi, aleshores la confiança en els actuals partits podria no ser, malgrat tot, un error

tan greu. Però si volen una nació-hàbitat o algun tipus de comunitat política que sigui veritablement democràtica, deixar la clau en mans dels partits és com deixar-la en mans d'uns masovers que s'han fet els amos.

N'hi ha qui pensa que els partits polítics són una fatalitat i que no hi ha cap alternativa al règim d'oligarquia electiva, més conegut com a democràcia representativa, que tenim en l'actualitat. Al llarg de les tesis anteriors, amb més o menys fortuna, he intentat mostrar que les alternatives hi són, per més que els mateixos partits intentin dissuadir-nos de portar-les a la pràctica. Fins i tot en un procés tan complex i difícil com és la independència, no hi ha cap necessitat que siguin els partits polítics els qui portin la iniciativa i condueixin el ramat allà on els plagui. Afortunadament, tal com mostren les iniciatives de l'Assemblea Nacional Catalana o de l'Òmnium Cultural, la societat catalana és ja prou activa i dinàmica per poder fer realitat les seves aspiracions sense haver de dependre d'unes organitzacions fortament oligàrquiques i amb molt poca representativitat social. No hem d'oblidar que a Catalunya hi ha centenars d'associacions que articulen interessos de tota mena i reflecteixen millor que cap partit polític la pluralitat dels seus habitants. Una eventual Assemblea Constitucional hauria de comptar amb l'aportació d'aquestes associacions, si més no de les més significatives, que podrien enviar-hi per exemple un representant cadascuna. També els partits polítics, els sindicats o les patronals podrien enviar els seus representants, però aquests no haurien de tenir ni més ni menys pes en les deliberacions que tots els altres. No hem d'oblidar que els actuals partits amb representació al Parlament de Catalunya, d'acord amb el càlcul aproximat que he proposat abans, comptarien només amb el suport d'un 35% dels catalans, mentre que hi hauria al voltant d'un 43% que rebutja l'actual sistema de partits i un 22% que se'l mira amb indiferència. Aquestes impressions es veuen confirmades per les estimacions d'afiliació als partits polítics (no hi ha dades segures, perquè els partits no estan obligats a donar-les) que la situen, tal com han assenyalat Barberà i altres, al voltant del 2% de la població, una de les més baixes d'Europa. La representativitat real d'aquestes organitzacions, al marge del poder polític que tinguin en l'actual sistema d'oligarquia electiva, és doncs molt exigua, a més d'articular-se en general a través de procediments gens democràtics. Tampoc els sindicats, amb una de les taxes d'afiliació més baixes d'Europa (16%), tenen la legitimitat necessària per assumir la representació dels treballadors catalans, menys encara la

dels aturats, els jubilats, els autònoms o els estudiants. En aquest context, un procés constituent dirigit per les mateixes estructures corporativistes de l'actual nació-cívica (partits, sindicats i patronals), a més de resultar poc legítim, donaria com a resultat una constitució clarament esbiaixada a favor d'alguns grups d'interès, en detriment del conjunt de la societat catalana. Potser aquesta constitució serveixi per aixecar a corre-cuita un estat sobirà, però certament no el farà ni més pròsper, ni més just, ni més digne.

L'alternativa, com he dit abans, passaria per l'organització d'una Assemblea Constitucional (o pre-constituent) amb representació de les diferents associacions que ja articulen la pluralitat de la societat civil catalana, així com d'experts en dret constitucional i d'altres personalitats que no tinguin cap vinculació amb els partits polítics. Aquesta assemblea hauria de ser prou àmplia i diversa per prevenir que pugui ser cooptada per qualsevol mena d'interès parcial, però també prou reduïda perquè les seves deliberacions siguin efectives. Els treballs d'una assemblea com aquesta, una vegada constituïda, podrien començar d'immediat, sense haver d'esperar que es produeixi cap procés polític, i permetrien arribar a l'elaboració d'un document marc, una mena de Declaració Nacional Catalana, en un termini relativament breu. Òbviament, aquest document no pot ser encara una proposta ferma de constitució, la qual hauria d'elaborar-se amb la participació de tots els habitants de Catalunya, no només d'aquells i aquelles que aposten ja per la creació d'un estat propi. Malgrat tot, en la mesura que els participants en l'Assemblea Constitucional siguin capaços de recollir de manera prou equilibrada la pluralitat d'interessos de l'actual societat civil catalana, així com l'objectiu comú de la sostenibilitat de la cohabitació, la Declaració Nacional Catalana podria constituir el marc més adient per portar endavant el procés d'autodeterminació. Una vegada aquest procés hagi assolit els seus objectius, però, caldrà redactar una constitució definitiva i sotmetre-la a votació dels habitants de la nació.

La Declaració Nacional Catalana, en qualsevol cas, hauria d'exposar amb claredat el model d'estat, els principis constitucionals, el marc institucional transitori i els objectius de futur que tindria una Catalunya sobirana, de manera que pugui servir de referent en un eventual plebiscit sobre la independència. En aquest sentit, seria molt important que la Declaració es posicionés de manera inequívoca respecte a alguns dels punts que més suspicàcies generen encara entre els catalans: (1) els drets lingüístics dels castellanoparlants en un estat independent (d'acord

amb els principis de la nació-hàbitat, els castellanoparlants de Catalunya haurien de tenir garantits els seus drets lingüístics en unes condicions semblants a les actuals, fins i tot si el català esdevé la llengua oficial del nou estat), (2) l'estatut jurídic dels catalans que no volguessin formar part de la nova comunitat política (aquestes persones i els seus descendents haurien de conservar, si així ho desitgen, un estatut de "resident permanent irrevocable" que els garantís els mateixos drets que qualsevol altre habitant de Catalunya, excepte potser en l'àmbit de la participació política, que podria quedar restringida al vot en les eleccions locals), (3) la vinculació del nou estat amb els Països Catalans (la independència de Catalunya, d'acord amb el principi *uti possedetis juris* del dret internacional, s'hauria de desvincular explícitament de processos semblants a la resta de territoris de parla catalana, sense descartar que en el futur, si es donen les circumstàncies adequades, alguns d'aquests territoris, com per exemple la Catalunya Nord, poguessin decidir per vies democràtiques i consensuades incorporar-se al nou estat).

Tot aquest procés hauria de conduir, en últim terme, a la celebració d'un referèndum d'autodeterminació organitzat per la mateixa societat civil. Si en aquest referèndum s'obtingués una majoria suficient de vots positius o si el govern espanyol n'impedís la celebració, el Parlament de Catalunya hauria de declarar formalment la constitució del nou estat i posar en funcionament les institucions provisionals del marc transitori definit a la Declaració Nacional Catalana, a fi de gestionar el procés d'independència política. Si el Parlament no ho fes, hauria de ser la mateixa societat civil, amb el lideratge de l'Assemblea Constitucional, la que prengués la iniciativa. Assumint que l'Assemblea Constitucional hagués adoptat unes institucions com les proposades a les tesis anteriors, caldria celebrar d'immediat unes eleccions a les Corts Catalanes, les quals escollirien un Govern Provisional d'Unitat Nacional, a fi d'implementar les mesures més urgents (consolidació de les estructures estatals, negociacions internacionals, pla nacional de capacitat). Al mateix temps, s'hauria de formar una assemblea pròpiament constituent que redactés el projecte definitiu de la Constitució a partir de la Declaració Nacional Catalana i el sotmetés a votació dels habitants de Catalunya. Una vegada aprovada la nova Constitució, s'hauria de dissoldre el Govern Provisional d'Unitat Nacional i convocar eleccions a la Presidència de la Generalitat. Amb posterioritat, caldria que les mateixes Corts es dissolguessin i convoquessin les primeres eleccions generals

ordinàries. A partir d'aquí, el nou estat hauria d'haver assolit ja l'estabilitat institucional.

En la pràctica, com és evident, tot aquest procés és força més complicat del que pot suggerir un simple esbós com el que estic proposant aquí. Tampoc no estic dient que aquesta sigui l'única via per assolir la independència política de Catalunya, ni tan sols que sigui la millor o la més efectiva. Em sembla, però, que és l'estratègia que millor pot garantir que el procés sigui inclusiu i condueixi realment a una nació-hàbitat, o a alguna configuració semblant de la comunitat política. Sigui quina sigui l'estratègia que se segueixi, tant si és la societat civil qui assumeix la iniciativa com si es deixa en mans dels partits polítics, la prioritat indiscutible ara mateix és assolir la independència i encetar el procés per constituir, en el termini més breu possible, un estat català sobirà a dins d'Europa. En tot aquest procés, els habitants de Catalunya no poden assumir, però, un paper passiu, sinó que han de participar-hi activament, a fi d'assegurar-se que les institucions del nou estat no siguin una simple prolongació dels actuals mecanismes polítics, sinó que estableixin els fonaments d'una nació més justa i més democràtica. La transició institucional cap a l'estat propi serà un moment clau que definirà la Catalunya dels propers cinquanta anys, determinant els equilibris de poder i les estructures bàsiques de la societat. Sense la implicació directa de tots els habitants, aquesta transició quedarà en mans dels grups d'interès més ben organitzats i hipotecarà greument la sostenibilitat de la cohabitació futura.

No cal dir que hi ha sectors de la societat catalana, alguns de particularment influents, que s'oposaran fermament a un procés com aquest i faran tot el que puguin per esgarriar-lo o reconduir-lo cap a una situació més favorable als seus interessos. Tampoc no podem oblidar, és clar, l'oberta hostilitat de l'estat espanyol, que farà servir tots els instruments legals, i segurament també alguns que no ho siguin tant, per fer fracassar el procés constituent de la nació catalana. Davant d'aquestes amenaces, però, és imprescindible que els catalans i les catalanes ens mantinguem fermes en la determinació d'assolir una comunitat d'habitants lliures, una nació fonamentada en els principis de la justícia i en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació. Aquells que ens ho volen impedir poden tenir més poder i més recursos, però nosaltres som la majoria i defensem una causa justa. Aquesta és, al capdavant, la nostra força. Els altres pretenen mantenir-nos dividits i subjugats. Nosaltres escollim deliberadament viure junts i amb dignitat.

CATALUNYA, INDIGNADA I DIGNA

La nació, com la natura, només té sentit en la mesura que permeti la regeneració de les condicions de la vida a partir de la vida mateixa. Tots els habitants naixem en el si d'una comunitat biològica i d'una comunitat social, sense que puguem aïllar-nos-en, excepte per la violència conceptual de les nostres abstraccions. Tots tenim una llar, i aquesta llar no és només l'hàbitat natural d'on traiem la nostra subsistència, sinó també la comunitat que constituïm amb la resta d'habitants, amb els quals compartim hàbits i formes d'habitació. Els habitants, per definició, cohabitent i ens sostenim els uns als altres per poder preservar i regenerar les condicions naturals d'aquesta cohabitació. La natura, en tant que articulació complexa de la comunitat biològica, no demana cap intervenció humana per sostenir-se a si mateixa, per néixer i renéixer constantment a partir de les capacitats que li són pròpies. La nació, en canvi, en tant que articulació de la comunitat social, només pot regenerar-se en la mesura que els humans siguem capaços de sostenir-ne les institucions, les pràctiques i els principis de la convivència. Sense els hàbits socials que caracteritzen els habitants humans, com l'autonomia, la reciprocitat i l'amistat, no hi hauria, en principi, la possibilitat de desenvolupar cap comunitat política en el nostre planeta. Aquests hàbits, però, no garanteixen que aquestes comunitats polítiques significatives, les nacions, tinguin suficient coherència ecològica i social com per sostenir una societat organitzada d'acord amb els principis de la justícia. La nació-hàbitat, fonamentada en el bé comú de la sostenibilitat de la cohabitació, es postula com un model d'articulació de la comunitat política que incorpori de manera efectiva la llibertat, l'equitat i la cura de tots els habitants, sense distinció de gènere, d'edat, de religió, de llengua, d'origen o d'espècie. Són els habitants, en la mesura que escullin deliberadament viure junts, els únics que tenen la legitimitat per organitzar-se políticament i dotar-se de les institucions polítiques, econòmiques i socials de la nació-hàbitat.

Catalunya, en tant que comunitat biològica i social significativa, té el potencial per esdevenir una d'aquestes nacions-hàbitat, en el context d'una Europa i d'un món que comença a deixar enrere el model de l'estat-nació i la necessitat de construir estats cada vegada més grans, més distants i més ineficients. Mentre continuem integrats per la força en una d'aquestes unitats polítiques disfuncionals, el Regne d'Espanya, els catalans serem incapaços de bastir unes institucions democràtiques i participatives, de desenvolupar una economia pròspera i sostenible, de posar les condicions per a la formació d'una societat dinàmica, cohesionada i justa. Mentre Catalunya continuï lligada a Espanya, els catalans serem literalment incapaços de constituir-nos com una comunitat d'habitants lliures i haurem de continuar patint la indignitat d'una organització social, la del gran estat, que ens condemna a viure en la injustícia.

Indigna és una economia amb una taxa d'atur del 20% i una taxa d'atur juvenil del 46% (7% i 14% respectivament a les nacions dignes). Indigne és un règim de democràcia representativa que només compta amb el suport d'un 35% dels votants potencials (almenys un 60% a les nacions dignes). Indigne és un sistema de partits polítics que governa amb nivells de participació electoral del 55% i nivells d'afiliació inferiors al 2% (85% i 9% respectivament a les nacions dignes). Indignes són unes institucions corporativistes i unes pràctiques socials que extreuen almenys el 10% del PIB cada any en forma d'ingrés immerescut (0% a les nacions dignes). Indigne és un sistema educatiu amb una taxa de fracàs escolar del 32% (10% a les nacions dignes). Indigna és una societat amb una taxa de risc de pobresa del 20% de la població (12% a les nacions dignes).

La indignació de molts catalans està més que justificada i és una resposta legítima i racional davant de la incapacitat manifesta dels responsables polítics, econòmics i socials del país per donar respostes efectives a una situació que és clarament insostenible des de tots els punts de vista. El problema real, però, no són les persones, sinó les institucions. Els indignats tenen raó de protestar i d'exigir solucions, però aquestes solucions no poden limitar-se a un simple canvi de persones o de grups polítics. És necessari exigir una transformació en profunditat de les institucions fonamentals de Catalunya, començant per la insostenible dependència d'un estat espanyol intolerant, ineficient i discriminatori. La constitució d'un estat català independent i sobirà, en el si d'una Europa confederal, és l'única via possible perquè els habitants de Catalunya puguem configurar-nos efectivament com una comunitat d'habitants lliures.

Amb això, però, no n'hi haurà prou per avançar cap a una autèntica nació-hàbitat. Si realment volem una Catalunya digna, caldrà portar a terme una sèrie de reformes estructurals i institucionals que responguin a les necessitats i a les exigències dels seus habitants. Les deu mesures que caldria emprendre amb més urgència són potser les següents: (1) constituir-se com a estat independent, (2) promulgar una constitució amb una separació real dels poders, (3) desarticular l'actual sistema de partits i reemplaçar-lo per un model mixt de representació i participació directa, (4) establir normes estrictes per al finançament de les campanyes electorals i de les associacions polítiques, (5) eradicar totes les formes d'extracció de rendes que no estiguin justificades pels seus beneficis socials, (6) abandonar el model corporativista de la negociació col·lectiva i adoptar un marc laboral que garanteixi al mateix temps la mobilitat i la seguretat de tots els treballadors, (7) establir un sistema tributari equitatiu, flexible i eficaç que afavoreixi el dinamisme econòmic i social, (8) reformar en profunditat el sistema educatiu per assegurar la capacitació i la igualtat d'oportunitats de tots els catalans, (9) reformar en profunditat el sistema judicial per assegurar l'eficàcia, la diligència i la independència dels seus serveis, (10) reformar els incentius públics per afavorir un desenvolupament sostenible del sistema productiu i la preservació dels ecosistemes catalans.

La paciència d'una majoria d'habitants de Catalunya ja fa temps que s'ha esgotat i la indignació n'és la conseqüència més palpable. Ja no és hora de més paraules, de més promeses i de més sortides en fals. Catalunya, com qualsevol altra nació del món, té el dret, fins i tot el deure, de constituir el seu propi estat i de desenvolupar unes institucions que responguin de manera efectiva a les demandes de llibertat, d'equitat i de cura dels seus habitants. Ara és hora doncs de fer un pas decidit endavant, amb serenitat i amb coratge. En aquest camí, els indignats catalans, com els segadors, han d'estar alerta i tenir una participació molt més activa, assegurant-se que ningú no caigui en la temptació de prendre dreceres o d'aturar-se allà on millor li convingui. Només així s'arribarà a crear un estat que sigui, no només sobirà i independent, sinó també legítim per a tots els seus habitants. La força de la indignació és, no cal oblidar-ho, la força de la justícia. I no hi ha aspiració més justa que la de viure en una comunitat d'habitants lliures, una nació on tots i cadascun dels habitants comparteixin el bé comú de la cohabitació i tinguin la capacitat efectiva de contribuir a la seva sostenibilitat. De la Catalunya indignada pot néixer, tal vegada, la Catalunya digna.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London, 2006 [1983].
- Angelopoulos, Konstantinos, Apostolis Philippopoulos i Vangelis Vassilatos. "The social cost of rent seeking in Europe", *European Journal of Political Economy* 25, 2009, pp. 280-299.
- Alesina, Alberto i Enrico Spolaore. *The Size of Nations*. MIT Press, Cambridge, 2003.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin, New York, 1993 [1961].
- Bailey, Robert. *Ecosystem Geography. From Ecoregions to Sites*. Springer, New York, 2009 [1996].
- Barberà, Oscar, Astrid Barrio i Juan Rodríguez. "Cambios políticos y evolución de los partidos en Cataluña (1995-2007)", *Institut de Ciències Polítiques i Socials*, WP núm. 277, Barcelona, 2009.
- Barro, Robert i Xavier Sala-i-Martin. *Economic Growth*. MIT Press, Cambridge, 2004.
- Baxter, Brian. *A Theory of Ecological Justice*. Routledge, London, 2005.
- Begon, Michael, Colin Townsend i John Harper. *Ecology. From Individuals to Ecosystems*. Blackwell, Oxford, 2006.
- Bel, Germà i Teresa Garcia-Milà. "Dotació i gestió d'infraestructures de transport", a Generalitat de Catalunya-BBVA, *Economia catalana. Reptes de futur*. Barcelona, 2007, pp. 295-319.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, vol. 1.2. Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
- Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. Sage, London, 1995.

BIBLIOGRAFIA

- Boix, Carles. *Democracy and Redistribution*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1977 [1972].
- Bourdieu, Pierre. *Le Sens pratique*. Éditions de Minuit, Paris, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *Sociology in Question*. Sage, London, 1993 [1984].
- Bowles, Samuel i Herbert Gintis. *A Cooperative Species. Human Reciprocity and Its Evolution*. Princeton University Press, Princeton, 2011.
- Braudel, Fernand. *On History*. Weidenfeld and Nicolson, London, 1981 [1969].
- Brown, Donald. *Human Universals*. McGraw-Hill, New York, 1991.
- Brunckhorst, David. *Bioregional Planning. Resource Management Beyond the New Millennium*. Routledge, London, 2000.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009 [1996].
- Buchanan, Allen. *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Westview Press, Boulder, 1991.
- Bury, John. *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*. Macmillan, London, 1920.
- Byrne, Janet. *The Occupy Handbook*. Little, Brown and Company, New York, 2012.
- Cain, Bruce, Russell Dalton i Susan Scarrow (ed). *Democracy Transformed? Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Calhoun, Craig. *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Routledge, London, 2007.
- Capello, Roberta i Peter Nijkamp (ed.). *Handbook of Regional Growth and Development Theories*. Edward Elgar, Cheltenham, 2009.
- Castells, Manuel (ed). *The Network Society. A Cross-Cultural Perspective*. Edward Elgar, Cheltenham, 2004.
- Commission for Environmental Cooperation. *Ecological Regions of North America. Toward a Common Perspective*. Montreal, 1997.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT Press, Boston, 1965.

BIBLIOGRAFIA

- Colomer, Josep. *Great Empires, Small Nations. The Uncertain Future of the Sovereign State*. Routledge, London, 2007.
- Connor, Walker. "Nation-building or Nation-destroying?". *World Politics* 24:3, 1972, pp. 319-355.
- Consell Assessor per al Desenvolupament Sostenible. *Reptes per a la sostenibilitat de Catalunya. Setmana del CADS'09: conclusions del procés participatiu*. Barcelona, 2009.
- Cousins, Mel. *European Welfare States. Comparative Perspectives*. Sage, London, 2005.
- Dahl, Robert. *A Preface to Economic Democracy*. Polity, Cambridge, 1985.
- Dalton, Russell. *Democratic Challenges, Democratic Choices. The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*. Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Daly, Herman i Joshua Farley. *Ecological Economics. Principles and Applications*. Island Press, Washington, 2011 [2004].
- Degler, Carl. *In Search of Human Nature. The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*. Oxford University Press, New York, 1991.
- Diamond, Jared. *Guns, Germs and Steel. A Short History of Everybody for the Last 13,000 Years*. Vintage, London, 2005 [1997].
- Dobson, Andrew. *Green Political Thought*. Routledge, London, 2007 [1990].
- Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique*. Flammarion, Paris, 1988 [1895].
- Einhorn, Eric i John Logue. *Modern Welfare States. Scandinavian Politics and Policy in the Global Age*. Praeger, Westport, 2003.
- Elster, Jon (ed). *Deliberative Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press, London, 2010 [1994].
- Esping-Andersen, Gøsta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Polity, Cambridge, 1990.
- European Communities. *European Social Statistics 1997-2005*. Office for Official Publications of the European Communities, Luxembourg, 2008.
- Foucault, Michel. "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France 1975-1976*. Gallimard, Paris, 1997.

BIBLIOGRAFIA

- Fundació Jaume Bofill. *L'estat de l'educació a Catalunya. Anuari 2008*. Editorial Mediterrània, Barcelona, 2009.
- Gausà, Manuel (ed.). *Cap a un habitat(ge) sostenible*. Generalitat de Catalunya-Consell Assessor per al Desenvolupament Sostenible, Barcelona, 2011.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- Generalitat de Catalunya. *Llibre blanc de la funció pública catalana*. Departament de Governació i Administracions Públiques, Barcelona, 2005.
- Generalitat de Catalunya. *Resultats de la balança fiscal de Catalunya amb el sector públic central 2006-2009*. Departament d'Economia i Coneixement, Barcelona, 2012.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press, Cambridge, 2003 [1982].
- Guibernau, Montserrat. *Nacionalisme català: franquisme, transició i democràcia*. Pòrtic, Barcelona, 2002 .
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol. Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- Hardiman, Niahm. "Politics and Social Partnership. Flexible Network Governance", *The Economic and Social Review* 37:3, 2006, pp. 343-374.
- Harris, Judith. *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do*. Free Press, New York, 1998.
- Hayek, Friedrich. *The Road to Serfdom*. Routledge, London, 1976.
- Hearn, Jonathan. *Rethinking Nationalism. A Critical Introduction*. Palgrave, London, 2006.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 2006 [1927].
- Hessel, Stéphane. *Indignez-vous!*. Indigène éditions, Paris, 2010.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Norton, New York, 1996 [1651]
- Hruschka, Daniel. *Friendship. Development, Ecology, and Evolution of a Relationship*. University of California Press, Berkeley, 2010.
- Ichijo, Atusko i Gordana Uzelac. *When is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism*. Routledge, London, 2005.
- Idescat. *Comptes de la protecció social a Catalunya, 2003-2007*. Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2009a.

BIBLIOGRAFIA

- Idescat. *Enquesta d'usos lingüístics de la població, 2008*. Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2009b.
- Ignatieff, Michael. 'The Myth of Citizenship', *Queens Quarterly* 94/4, winter 1987.
- Jensen, Hans and Jørn Neergaard Larsen. "The Nordic Labour Markets and the Concept of Flexicurity", dins Carlos Buhigas Schubert i Hans Martens (ed.). *The Nordic Model. A Recipe for European Success?*. EPC Working Paper 20, European Policy Centre, Brussels, 2005.
- Keating, Michael. *Plurinational Democracy. Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Keynes, John Maynard. "National Self-Sufficiency", dins *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 21. Macmillan, London, 1933.
- Kohlberg, Lawrence. *Essays on Moral Development*. Harper & Row, New York, 1984.
- Kohr, Leopold. *The Breakdown of Nations*. Routledge, London, 1986 [1957].
- Krickus, Richard. *Showdown. The Lithuanian Rebellion and the Breakup of the Soviet Empire*. Brassey's, Washington, 1997.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Clarendon, Oxford, 1995.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*. Harvard University Press, Cambridge, 1972.
- Lehning, Percy (ed.). *Theories of Secession*. Routledge, London, 1998.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac. With Essays on Conservation*. Oxford University Press, Oxford, 2001 [1949].
- Lijphart, Arend. *Patterns of Democracy*. Yale University Press, New Haven, 1999.
- Locke, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Yale University Press, New Haven, 2003 [1690].
- López-Casasnovas, Guillem. "Les polítiques de benestar i la seva sostenibilitat", a Generalitat de Catalunya-BBVA, *Economia catalana. Reptes de futur*, Barcelona, 2007, pp. 389-417.
- Lovelock, James. *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press, Oxford, 1979.

BIBLIOGRAFIA

- Löwith, Karl. *Meaning in History*. University of Chicago Press, Chicago, 1949.
- Madison, James, Alexander Hamilton i John Jay. *The Federalist Papers*. Palgrave Macmillan, New York, 2006 [1787-8].
- Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class*. Cambridge University Press, Cambridge, 1950.
- Marten, Gerald. *Human Ecology. Basic Concepts for Sustainable Development*. Earthscan, London, 2001.
- Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. International Publishers, New York, 1979 [1852].
- Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. PUF, Paris, 1989 [1950].
- Mead, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. William Morrow, New York, 1963 [1935].
- Michels, Robert. *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Transaction Publishers, New Brunswick, 1999 [1915].
- Midgley, Mary. *Beast and Man. The Roots of Human Nature*. Routledge, London, 2002 [1978].
- Mill, John Stuart. *On Liberty and Considerations on Representative Government*. Blackwell, Oxford, 1946 [1859].
- Miller, David. *On Nationality*. Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Miller, David. *Principles of Social Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Mirandola, Giovanni Pico della. *De hominis dignitate*. Meiner, Hamburg, 1990 [1486].
- Molina, Valèria. "L'IRPF i la distribució de la renda", Nota d'economia 93-94, Departament d'Economia i Finances, Generalitat de Catalunya, 2009, pp. 283-286.
- Montesquieu, Charles Secondat de. *De l'esprit des lois*, vol 1. Flammarion, Paris, 1993 [1748].
- Moreno, Luis, Ana Arriba i Araceli Serrano. *Multiple Identities in Decentralized Spain: The Case of Catalonia*. Instituto de Estudios Sociales Avanzados (CSIC), Madrid, Working Paper 97-06.
- Moran, Emilio. *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*. Westview, Boulder, 2000.
- Mouffe, Chantal. *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship and Community*. Routledge, London, 1992.

BIBLIOGRAFIA

- Mulhall, Stephen i Adam Swift. *Liberals and Communitarians*. Blackwell, Malden, 1996 [1992].
- Muñoz, Francesc. *UrBANALización. Paisajes comunes, lugares globales*. Gustavo Gili, Barcelona, 2008.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Blackwell, Oxford, 2001 [1974].
- Norris, Pippa (ed.). *Critical Citizens. Global Support for Democratic Government*. Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Nussbaum, Martha. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Harvard University Press, Cambridge, 2011.
- Olson, David et al. "Terrestrial Ecoregions of the World: A New Map of Life on Earth". *Bioscience* 51:11, 2001.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Ozkirimli, Umut. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Palgrave, London, 2010 [2000].
- Paine, Thomas. *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Oxford University Press, Oxford, 1992 [1796].
- Painho et al. *Digital Map of European Ecological Regions (DMEER). Its Concept and Elaboration*. Second Joint European Conference (JEC) & Exhibition on Geographical Information, Barcelona, 1996. <http://www.eea.europa.eu/data-and-maps/data/digital-map-of-european-ecological-regions>
- Pateman, Carole. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Pierson, Christopher. *Beyond the Welfare State?* Polity Press, Cambridge, 2006 [1991].
- Pinker, Steven. *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Penguin, New York, 2002.
- Pocock, J. G. A. "The Ideal of Citizenship Since Classical Times". *Queen's Quarterly* 99/1, primavera 1992, pp. 33-55.
- Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. Beacon Press, Boston, 1957.
- Putnam, Robert. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Raič, David. *Statehood and the Law of Self-Determination*. Kluwer Law International, The Hague, 2002.

BIBLIOGRAFIA

- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge, 1999 [1971].
- Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?* Mille et une nuits, Paris, 1997 [1882]
- Requejo, Ferran. *Multinational Federalism and Value Pluralism. The Spanish Case*. Routledge, London, 2005.
- Richerson, Peter i Robert Boyd. *Not By Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Riesenberg, Peter. *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques. *L'Emile*. Flammarion, Paris, 1966 [1762].
- Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Mozambook, 2001 [1762].
- Saint-Paul, Gilles. *The Political Economy of Labour Market Institutions*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998 [1982].
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Allen & Unwin, London, 1976 [1942].
- Schutkowski, Holger. *Human Ecology. Biocultural Adaptations in Human Communities*. Springer, Berlin, 2006.
- Sen, Amartya. "The Living Standard", *Oxford Economic Papers* 36, 1984, pp. 74-90.
- Shiva, Vandana. *The Violence of the Green Revolution. Third World Agriculture, Ecology, and Politics*. Zed Books, London, 1991.
- Singer, Peter. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton University Press, Princeton, 2011 [1981].
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Modern Library, New York, 1937 [1776].
- Smith, Anthony. *National Identity*. Penguin, London, 1991.
- Smith, Anthony. *The Cultural Foundations of Nations*. Blackwell, Oxford, 2008.
- Smith, Michael, Karlson Hargroves i Cheryl Desha. *Cents and Sustainability. Securing Our Common Future by Decoupling Economic Growth from Environmental Pressures*. Earthscan, London, 2010.

BIBLIOGRAFIA

- Sunstein, Cass. *Going to Extremes. How Like Minds Unite and Divide*. Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Tainter, Joseph. *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Taylor, Charles. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, vol. II*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Van den Berghe, Pierre. *The Ethnic Phenomenon*. Praeger, Westport, 1987 [1981].
- Weber, Eugen. *Peasants Into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870-1914*. Stanford University Press, Stanford, 1976.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2002 [1922].
- Wilson, Edward O. *Biophilia*. Harvard University Press, Cambridge, 2003 [1984].
- Wright, Ronald. *A Short History of Progress*. Anansi Press, Toronto, 2004.
- Zimbardo, Philip. *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*. Random House, New York, 2008.

