

DEMOCRÀCIA I CIÈNCIES SOCIALS *

Norberto Bobbio

Les definicions de democràcia, com tothom sap, són moltes. De totes elles, m'estimo més la que la presenta com «el poder en públic». Faig servir aquesta expressió sintètica per indicar tots aquells mitjans institucionals que obliguen els governants a prendre llurs decisions a la llum del dia i permeten als governats «veure» com i on les prenen. A la memòria històrica dels pobles europeus la democràcia es presenta per primer cop a través de la imatge de l'àgora atenenca, on els ciutadans es reunien a l'aire lliure per escoltar els oradors i expressar després llur opinió tot alçant la mà. En el pas de la democràcia directa a la democràcia representativa (de la democràcia dels antics a la democràcia dels moderns) desapareix la plaça però no l'exigència de «visibilitat» del poder, que se satisfà d'una altra manera, amb la publicitat de les reunions parlamentàries, amb la formació d'una opinió pública mitjançant l'exercici de la llibertat de premsa, amb la incitació adreçada als líders polítics a fer llurs declaracions a través dels mitjans de comunicació de masses... Amb una confiança que potser avui no podem ja compartir, François Guizot, el primer gran historiador del govern representatiu, va escriure: «La publicitat dels debats a les Cambres sotmet els poders a l'obligació de perseguir la justícia i la raó als ulls de tothom, amb el propòsit que tot ciutadà estigui convençut que aquesta recerca s'ha fet de bona fe (...) i pugui indicar-ne els remeis.» La representació en si mateixa, tal i com ha estat

* Traducció d'Assumpta Camps.

dit molt encertadament, «només pot tenir lloc dins l'àmbit de la publicitat»; «No hi ha cap representació que es desenvolupi en secret o en privat»; «Representar significa fer visible i present un ésser invisible per mitjà d'un ésser present en públic».

La definició de la democràcia com a poder en públic no exclou naturalment que pugui i hagi de caracteritzar-se també d'altres maneres. Però aquesta definició recull bé un aspecte gràcies al qual la democràcia representa una antítesi de totes les formes autocràtiques de poder. El poder té una tendència irresistible a amagar-se. Elias Canetti ha escrit de manera lapidària: «El secret està en el nucli més intern del poder.» També s'entén per què: qui exerceix el poder està molt més segur d'obtenir els efectes desitjats quan més invisible es fa a aquells qui pretén dominar. Un dels termes principals de la tractadística política dels segles en què prevalen formes de govern autocràtiques és el dels *arcana imperii*.

La raó principal de l'esmentada necessitat del poder d'evitar l'esguard del públic rau en el menyspreu del poble, considerat incapaç de comprendre els supremes interessos de l'Estat (que serien, segons el parer dels poderosos, llurs propis interessos) i presa fàcil dels demagogs. Un dels temes recurrents de la crítica a la democràcia, que ressegueix tota la història del pensament polític, des de les famoses pàgines de la *República* de Plató fins a Nietzsche, és la incapacitat del poble per a guardar els secrets que són necessaris per a conduir millor la cosa pública. Dins de la tradicional disputa sobre la millor forma de govern, un dels arguments més sovint adduïts a favor de les autocràcies és que a les democràcies, tal com es llegeix en un dels més grans escriptors polítics italians de l'època de la Restauració, «el perill de la violació dels secrets és més greu (que a les monarquies) i per aquest motiu són les menys idònies als grans projectes, dels quals el secret és la seva ànima».

Quan parlo de «poder en públic» em refereixo, cal que sigui ben clar, al públic actiu, informat, conscient dels seus drets (a aquell públic del naixement i el desenvolupament del qual, de l'època de l'illuminisme ençà, Jürgen Habermas n'ha reconstruït la història en una obra molt famosa i discutida), al públic en el significat en què Kant parlava, en un cèlebre escrit sobre l'illuminisme, del dret i el deure dels filòsofs de fer un «ús públic de la pròpia raó». Fins i tot el monarca absolut, l'autòcrata, el dictador modern, es presenta en públic perquè li cal mostrar els senyals visibles de la seva potència. Però el públic a qui es presenta és una munió anònima, indiferenciada, cridada a escoltar i a aclamar, no a expressar una opinió sinó a acomplir un acte de fe. A aquesta visibilitat purament exterior del senyor de la vida i de la mort dels seus propis súbdits, cal que s'hi oposi l'opacitat de les decisions de què depenen llurs vida i mort.

A aquest radical capgirament entre poder visible i poder invisible, hi concorre un canvi igualment radical, típic de la filosofia il·luminista, en l'àmbit del coneixement i de l'actitud de l'home davant els *arcana naturae*, no menys impenetrables que els *arcana imperii*. Kant va sintetitzar l'essència de la nova filosofia en el lema horacià, ja desenterrat per Gassendi, «*Sapere aude*», i feliçment el va traduir així: «Tingues el valor de servir-te de la teva pròpia intelligència.» Aquesta actitud de l'home de raó s'oposava a l'actitud de l'home de fe, tan ben expressada per la dita paulina: «*Noli autem sapere sed time*» (Rom., 11,20). El temor de Déu havia servit durant segles per a justificar el temor del sobirà; els *arcana imperii* havien estat considerats com una còpia dels *arcana Dei*. La transgressió del secret diví i del secret natural no podia deixar de tenir com a conseqüència la transgressió del secret polític.

Gran part de la història del pensament polític es pot interpretar com un intent continuat per part dels súbdits d'arrençar els vels o els caputxons o les màscares darrere els quals s'amaguen els qui detenen el poder, d'ampliar l'àrea del poder visible respecte a la del poder invisible. Partint de la definició de democràcia amb què he començat, hom podria redefinir-la idealment com la forma de govern en què fins i tot els darrers baluards del poder invisible han estat expugnats i el poder, com la natura, no té ja cap secret per a l'home. Sabem que aquesta meta ideal és inassolible. Amagar-se pertany a l'essència mateixa del poder. Però això no impedeix que la diversa extensió de les dues esferes, del poder visible i del poder invisible respectivament, sigui un dels criteris que permet una clara distinció entre govern democràtic i govern autocràtic.

A l'estratègia del poder autocràtic pertany no solament el fet de no dir, sinó també el de dir allò que és fals: a més del silenci, la mentida. Quan es veu obligat a parlar, l'autòcrata pot servir-se de la paraula no per a manifestar en públic les seves intencions reals, sinó per a amagar-les. Pot fer-ho amb més impunitat com menys disposin els súbdits dels mitjans necessaris per a controlar la veracitat d'allò que se'ls ha dit. És part de la preceptística dels teòrics de la raó d'Estat la màxima segons la qual al sobirà li és lícit mentir. Que al sobirà li fos lícita la «mentida útil» no ho havia dit només el «diabòlic» Maquiavel, sinó també Plató, també Aristòtil, també Xenofont. Una de les virtuts del sobirà ha estat sempre la de saber simular, és a dir, fer aparèixer allò que no és, i saber dissimular, és a dir, no fer aparèixer allò que és. Jean Bodin, tot i que es proclama ardentment antimachiavèl·lic, reconeix que Plató i Xenofont permetien als magistrats mentir com es fa «amb els infants i els malalts». La comparació dels súbdits amb els infants i els malalts es comenta per ella mateixa. Les dues imatges més freqüents en què el governant auto-

cràtic es reconeix és la del pare i la del metge: els súbdits no són ciutadans lliures i sans. Són o bé menors d'edat que cal educar, o bé malalts que cal curar. Un cop més l'ocultació del poder troba la seva justificació en la incapacitat, si no és fins i tot en la indignitat, del poble. El poble, o bé no ha de saber, perquè no està en condicions d'entendre, o bé ha de ser enganyat, perquè no suporta la llum de la veritat.

* *

Per tal que es pogués orientar al descobriment dels *arcana imperii* l'imperatiu «*Sapere aude*», calia un complet capgirament de la imatge del poder, començar a mirar-lo no ja de dalt sinó de baix estant.

Seria un error creure que el govern autocràtic exclou qualsevol forma de saber orientada a l'estudi de la societat i de l'Estat. En realitat és sempre veritat que saber és poder, que hom pot més com més sap. Però, tanmateix, queda en tot moment oberta la pregunta: el poder de qui? Durant segles, els escriptors polítics han observat el fenomen del poder més des del punt de vista del governant que no pas del governat, *ex parte principis* més que no pas *ex parte populi*. L'anomenada ciència de la política ha estat més que una ciència, en el sentit que té avui la paraula, és a dir, una investigació desinteressada, *wertfrei*, objectiva i portada a terme amb mètode, un art de govern, o sia, una sèrie de preceptes, adreçats als qui desitgen el poder, sobre la millor manera de conquerir-lo i de conservar-lo després d'haver-lo conquerit. Els problemes clàssics de la política, des de Plató, passant per Aristòtil, Ciceró i els escriptors medievals, fins a Maquiavel, Bodin, Hobbes, els teòrics de la raó d'Estat i, per què no?, Hegel i els elitistes contemporanis, fan referència essencialment als drets i als deures dels governants, la natura i la distribució dels diversos càrrecs de l'Estat, l'estabilitat o inestabilitat dels governs, i les diferents maneres d'assegurar-ne la primera o d'evitar-ne la segona. A la compilació dels drets i dels deures dels sobirans no corresponia mai habitualment una igualment acurada compilació dels drets i dels deures dels individus. El problema dels límits del poder sobirà s'examinava no tant en relació als eventuais límits dels drets dels individus per separat com en relació a altres poders sobirans com són els dels altres Estats o, dins la llarga controvèrsia medieval sobre les dues Potestats, de l'Església com a institució també dotada de sobirania.

Per posar un exemple qualsevol, la ciència règia a què Plató dedica el diàleg *El Polític* és la ciència que ha d'ensenyar al sobirà com exercir el poder tot fent justícia: el governant es compara al teixidor, és a dir, a un artesà, l'èxit del qual depèn exclusivament de la pròpia habilitat. La com-

paració habitual entre el governant i el timoner ilustra encara millor, d'una banda, l'assimilació de l'acció del polític a la d'una habilitat, la convicció difusa que la política és una tècnica i com a tal es pot ensenyar i transmetre, i per l'altra la natura de la relació entre qui té el dret de manar perquè en coneix l'ofici i qui no té cap altre deure que el de seguir ordres. Si el governant és el pilot, els governats són la tripulació. Hi ha un cèlebre passatge al sisè llibre de la *República* on Plató descriu eficaçment què passa quan els mariners volen reemplaçar llur capità. Hobbes s'interessa pels súbdits només per posar en guàrdia el sobirà contra el llibertinatge del poble o per suggerir-li la millor manera de posar-li les regnes al coll: Hobbes es considera el primer a construir una ciència política veritable i veritablement demostrada (*doctrina civilis vera et vere demonstrata*) i voldria que s'ensenyés a totes les universitats per bandejar d'una vegada per totes les teories sedicioses que inciten el poble a la desobediència. Tal com es pot veure, a una concepció absolutista del poder l'acompanya una concepció absolutista del saber. A les seves lliçons de filosofia del dret a la Universitat de Berlín, Hegel, que presenta la seva filosofia com un saber absolut, afirma que amb la paraula «poble» hom designa una part especial dels components d'un Estat, «la part que no sap el que vol»: saber el que un vol exigeix «una consciència i una penetració més profunda que no correspon al poble».

Per tal que la ciència política comencés a mirar el problema del poder també des de l'altra banda, és a dir, des de la banda dels individus, fou necessària una veritable revolució copernicana, la mateixa revolució copernicana que es va produir en el camp de la ciència natural quan hom va començar a mirar la natura no des del punt de vista de Déu, que n'és el creador i el senyor, sinó des del punt de vista de l'home, que s'esforça a desxifrar-ne el misteri.

El capgirament va ser abans que res moral, abans moral que intel·lectual, tot i que hi va contribuir la primera ciència social, l'economia política, el punt de partida de la qual no va ser ja la societat en conjunt, on l'Estat, dins la concepció orgànica de la societat que predomina, n'és el cap o la ment o l'ànima, sinó l'individu per separat, l'*homo oeconomicus*, que es relaciona amb els altres individus per intercanviar els seus béns i proveir-se per al seu manteniment. Aquest capgirament moral s'inicià amb el cristianisme i va trobar la seva expressió filosòfica o racional a les doctrines jusnaturalistes, les reflexions de les quals s'iniciaren en considerar l'individu per separat com a persona moral, dotada de drets que li pertanyen per natura i com a tals són inalienables i inviolables, en contrast amb les doctrines polítiques dels antics, que consideraven l'home social, car vivia des de l'origen en una societat natural com és la família. La primera

conseqüència d'aquest punt de vista diferent va ser la concepció de l'Estat no com un fet natural sinó com el producte de la voluntat unànime dels individus que lliurement decideixen que neixi i s'hi sotmeten voluntàriament. Considerat l'Estat com el producte artificial d'una voluntat comuna, se'n deriva que d'ara endavant el veritable protagonista del saber polític serà no ja l'Estat sinó l'individu.

Sobre aquesta base individualista neix la democràcia moderna. En un principi l'individualisme és una ontologia i una ètica: una ontologia perquè es fonamenta en una concepció atomística de la societat (i de la natura) oposada a la concepció orgànica predominant, una ètica perquè l'individu humà, a diferència de tots els altres éssers del món natural, té un valor moral, per dir-ho en termes kantians, una dignitat, i no solament un preu. Al final del procés, és a dir, en els nostres dies, l'individualisme s'ha convertit en un mètode (em refereixo a l'anomenat «individualisme metodològic» defensat pels sociòlegs i economistes aquests anys), val a dir l'expressió de la preferència, amb totes les conseqüències que se'n deriven, per l'estudi dels fenòmens socials partint de les accions individuals abans que de les diferents formes de societat en el seu conjunt. Aquí m'interessa de subratllar sobretot que, tant en l'una com en l'altra d'aquestes formes, la teoria individualista de la societat acompanya la formació de la democràcia moderna.

Una teoria de la democràcia és, segons el meu parer, inseparable d'una concepció individualista de la societat. Que després aquest individualisme s'expressi en la teoria dels drets de l'home o bé en la teoria utilitarista de la felicitat del més gran nombre de persones (per esmentar breument l'antiga demolicció que Bentham va portar a terme en les Declaracions dels drets, i la disputa d'aquests anys entre els qui han reprès i aprofundit els principis de l'utilitarisme i els qui protesten en nom dels drets que «han de ser presos seriosament») és un problema que aquí pot deixar-se de banda, perquè no té especial incidència sobre el tema que se m'ha proposat. N'hi ha prou amb dir que la doctrina dels drets de l'home i la filosofia utilitarista són les dues vies mestres per mitjà de les quals s'arriba a posar els fonaments teòrics de la democràcia moderna.

* *

El poder autocràtic obstaculitza el coneixement de la societat; el poder democràtic, en canvi, en tant que exercit pel conjunt dels individus als quals una de les regles principals del règim democràtic atribueix el dret de participar directament o indirecta en la presa de les decisions polítiques, l'exigeix. El ciutadà ha de «saber», o com a mínim cal que estigui

en condicions de saber. No sense un cert èmfasi, a la ciència política, en el moment del seu naixement, en un moment d'entusiasme il·luminístic que avui ha desaparegut en part, se li ha atribuït fins i tot la tasca de l'«educació dels ciutadans». No és casualitat que el conjunt de coneixements, aplegats amb els mètodes propis de la «ciència», de l'economia a l'antropologia, de la política a la sociologia, que avui incloem sota el nom de ciències socials, s'hagi desenvolupat i difós en concomitància amb el desenvolupament i la difusió dels governs lliures, començant per Anglaterra, on John Stuart Mill va escriure el 1843 el primer gran tractat de lògica inductiva, on va recollir i examinar, juntament amb les ciències físiques més antigues, les més recents ciències morals (com es deien aleshores). Va ser a Anglaterra on Marx va escriure la seva obra fonamental de crítica de la societat capitalista. A l'època contemporània, els països que han tingut governs autoritaris són els països on les ciències socials no s'han desenvolupat o, fins i tot allà on havien aparegut des de feia temps, llur desenvolupament ha estat aturat. Quan s'ensenyen, es transformen en instruments de propaganda i, desviades d'aquesta manera de llurs fins naturals, són pervertides, en una paraula. (Quan era estudiant, a les nostres universitats la ciència política havia estat substituïda per la doctrina del feixisme, amb examen obligatori, i no solament per als estudiants de les facultats humanístiques. Als països sotmesos als règims comunistes s'ensenya el marxisme-leninisme.)

Fins ara he parlat sobretot de ciència política, però no ho he fet només per deformació professional. Durant segles l'única ciència social ha estat la ciència política, el nom de la qual es remunta als grecs. El terme «sociologia», com tothom sap, va aparèixer amb Comte a començament del segle passat. En realitat, per als grecs no hi havia diferència entre l'àmbit «polític» i l'àmbit «social». La «polis» era la societat per excel·lència. Dels grups socials, de les societats particulars, que avui constitueixen el principal objecte de la sociologia, Aristòtil se n'ocupa en el capítol de l'*Ètica Nicomaquea* dedicat a l'amistat. Els escriptors medievals, començant per sant Tomàs, tradueixen l'expressió «*politikón zóon*» com «*animal politicum et sociale*». La societat política o civil ha estat durant segles la societat per excel·lència. S'oposava no a una societat natural sinó a l'estat de natura asocial, com si entre les societats sense Estat i l'Estat no hi hagués cap esfera intermèdia. L'única societat intermèdia coneguda era la família, interpretada com un Estat en embrió, mentre que l'Estat era interpretat al seu torn com una gran família. Juntament amb la ciència política, l'única altra ciència reconeguda era l'economia entesa precisament com a ciència familiar i considerada sempre, d'Aristòtil a Hegel, com un capítol de la ciència o de la filosofia política. Per a Hegel el punt de vista polític era

encara tan exclusiu com per a induir-lo a traçar les línies generals de la filosofia de la història segons la successió de les formes de govern (despotisme, república, monarquia), quan ja s'havia traçat una altra història de les fases per on havia passat la humanitat des del punt de vista de les formes econòmiques (ramadera, agrícola, mercantil).

El naixement de la ciència social, en quant diferent en un primer moment de la societat política, i en un segon moment (per exemple amb Marx) compresa també dins la societat política, es produeix amb l'emancipació de la societat burgesa respecte a l'Estat, la primera manifestació de la qual és la formació de la ciència econòmica, ja no entesa com a ciència de la casa o de la família. És ben coneguda quina va ser l'aportació de Marx a aquesta operació, sense oblidar d'una banda Saint-Simon, el saint-simonisme i el desenvolupament del lliure associacionisme que apareix com a antítesi del poder estatal, i de l'altra les famoses anàlisis de Tocqueville sobre la importància de les associacions voluntàries en la formació de la democràcia americana.

Però aquesta emancipació es va produir lentament, tan lentament que arreu on s'han instituit, en el segle passat i en aquest, facultats dedicades a l'estudi dels fenòmens socials, diferents del tradicional estudi del dret, han estat anomenades generalment facultats de ciències polítiques, com a Itàlia. A mi em sembla un senyal positiu, una prova d'una comprensió més gran de la relació entre política i societat, i per tant entre política i ciències socials, el fet que la facultat que avui s'inaugura hagi estat anomenada facultat de ciències polítiques i de sociologia. En realitat, les facultats de ciències polítiques són avui, i no poden deixar de ser-ho, facultats de ciències socials i polítiques.

No faig aquesta afirmació a tall de «*captatio benevolentiae*». La impossibilitat de diferenciar l'àmbit polític de l'àmbit social és una vella convicció meva. Quan el 1972 se'm va invitar a fer un discurs després de la institució a Itàlia de les facultats de ciències polítiques, em queixava que totes les tendències havien estat presentades com una especificació de la categoria política en general (político-administrativa, político-econòmica i com aquestes d'altres). Vaig dir que en ensenyar ciència política sempre havia sentit la necessitat de fer un pas enrere cap a la societat que la fonamentava, de la mateixa manera que els historiadors que havien passat de la societat només política a la societat social. Destacava el fet que un dels trets de la societat moderna, especialment de les societats democràtiques, que havien propiciat l'aparició de l'estudi dels fenòmens socials, era la caiguda del «primat» de la política. Explicava que «caiguda del primat de la política» no significa de cap manera afebliment, i molt menys extinció de l'Estat, tal com havien afirmat unànimement totes les teories utòpiques.

tes del segle passat. Volia dir que les relacions de poder existents en una societat qualsevol no són tan sols relacions de poder polític, i que les institucions polítiques constitueixen només una xarxa que lliga els diferents components socials els uns amb els altres. Si hom vol copsar què és una societat humana en la seva història i en la seva estructura, no n'hi ha prou amb mirar el vèrtex, sinó que cal baixar de l'anomenada «classe política» a les classes socials. No n'hi ha prou amb estudiar els mecanismes institucionals, sinó que cal observar en quines condicions funcionen, i si la dinàmica d'aquests mecanismes no es fa molt més difícil de comprendre per la real influència de poders no immediatament visibles però substancialment determinants.

Allò que uneix totes les ciències socials, d'on es deriva l'oportunitat, si no és la necessitat, d'incloure-les totes plegades en l'univers d'una facultat o d'un departament, és el model de ciència en què s'inspiren, que és el model tradicional de les ciències empíriques, revisat i corregit gràcies a les crítiques que l'epistemologia empirista ha rebut de diferents fronts, sense haver quedat, segons el meu parer, traspalsada. Quan parlo de model de les ciències empíriques no l'entenc en el sentit del vell positivisme per a qui «el fet és diví». Avui sabem molt bé que «en el saber científic les dades no es poden separar de les teories, ni es pot parlar d'un llenguatge de l'observació rigorosament diferent del llenguatge teòric», i per tant les dades poden ser interpretades diversament segons les teories que hom adopti. Tot i que això ens ha d'induir a abandonar la confiança cega en els resultats del saber científic, que ha constituït tanta part de la filosofia de la ciència a l'Edat Moderna, del racionalisme del sis-cents i del set-cents al positivisme dinovè, no ens ha d'empènyer a renunciar a aquesta gran aventura del pensament humà que anomenem ciència, i encara menys al model de les ciències empíriques, la realització, encara que imperfecta, de les quals ens permet abandonar allò que hom ha anomenat l'univers del «si fa no fa», i no deixar les nostres decisions pràctiques en mans de la intuïció, de l'opinió, de la veritat acceptada per fe simplement.

En aquests darrers anys s'ha passat amb massa facilitat, amb massa desimboltura, amb massa fúria iconoclàstica, de la crítica a aquesta o a aquella altra tesi que pretenia ser científica a la crítica de la ciència en general. La crisi del positivisme, del seu ideal de ciència i del marxisme com a resultat de les seves previsions fetes en nom d'una pretesa ciència infal·lible, no té res a veure amb la proclamada crisi del saber científic. Positivisme i marxisme són dues filosofies o concepcions del món que poden haver conduït l'empresa científica en una direcció abans que en una altra, però no l'han alterada. La ciència com a tal no és ni positivista ni marxista. Cap «isme», sigui el que sigui, no escau a la ciència: l'«isme» és

estàtic, la ciència està sempre en moviment. L'«isme» respon a la nostra necessitat de desitjar, la ciència únicament al nostre desig de conèixer. Que la recerca científica sigui susceptible de ser emprada per a fins immorals (però fa referència més a la tècnica que no pas a la ciència) no depèn de la ciència, que és un conjunt de regles per a conduir millor la nostra intel·ligència, sinó d'aquest o d'aquell altre grup de científics que aplica o co-beja aplicar les tècniques de la investigació científica a l'estudi de problemes la solució dels quals pot produir efectes socialment perjudicials. Tot el que hom ha dit i escrit sobre la impossible valoració de la ciència sempre m'ha semblat una munió de bajanades. La ciència és per definició el conjunt de les tècniques d'investigació que han de servir-nos per a suprimir al màxim la intervenció de les nostres preferències o dels nostres judicis de valor. Que per al científic social aquesta actitud sigui més difícil que per a un físic o un biòleg no vol pas dir que les ciències socials puguin aspirar a la qualificació de ciència pressuposant o incloent subreptíciament judicis de valor. Que després el científic social tingui els seus ideals i empri els resultats de la recerca per defensar-los o per combatre els dels adversaris, és un problema totalment diferent que no fa referència a la ciència sinó als resultats pràctics que se'n poden derivar.

* *

Els resultats pràctics. Aquest és el gran problema, amb el qual voldria acabar el meu discurs.

L'ideal d'una política científica, val a dir, d'una acció política conduïda per la ciència, recorre tota la història del pensament polític. Començant per Plató, que imaginava, lliure de desenganys després de les desil·lusions de Sicília, el govern dels filòsofs. En el segle passat hi van creure fermament tant els positivistes, de Comte als darwinistes socials, com Marx i els marxistes. L'ideal de la política científica estava íntimament relacionat amb el mite del progrés irreversible, la prova irrefutable del qual era el progrés de la ciència, que hom considerava la condició necessària del progrés polític i moral de la humanitat.

Gaetano Mosca, que era filosòficament parlant un positivista, creia que els progressos de les ciències històriques i socials ja havien assolit un nivell suficient per a «fer possible a la generació present i a les immediatament successives la creació d'una veritable política científica». Atribuïa a la ciència política dues tasques, una de negativa, netejar el camp de la política de les teories errònies, corruptores i instigadores, i una altra de positiva, que consistia a formular propostes basades en la investigació escrupolosa dels fets que permetés a la majoria governada demanar a la minoria go-

vernant que concedís només reformes raonables. Entesa d'aquesta manera, Mosca atribuïa a la ciència política una funció essencialment antirevolucionària. En una idea de la tardana vellesa, quan Itàlia havia tingut l'amarga experiència d'un pas sobtat d'una revolució amenaçada a una contrarevolució amb èxit, es va abandonar a aquest veritable «Somni d'un visionari»: «Finalment el segle vint, i potser també el vint-i-u, podrà fer progressar fins a tal punt les ciències socials que hom trobarà la manera de transformar lentament una societat sense que decaigui i evitar les crisis violentes que sovint acompanyen la decadència.» No ignorava, però, que la lliçó de la història mostrava tot el contrari. En efecte, també deia: «És cert que totes les doctrines religioses o polítiques que han canviat la història del món (...) no s'han fonamentat en la veritat científica. La veritable causa de llur triomf o de llur ràpida difusió cal cercar-la sobretot en l'actitud que han mostrat en satisfer certes tendències intel·lectuals o morals de les masses.» No aconsegueixo comprendre com podia conciliar la confiança en la política científica amb la convicció que les masses es mouen només empeses per mites irracionals. En realitat, les dues afirmacions no són conciliables: la primera expressava una certesa, la segona només una esperança.

Més que una esperança, una il·lusió. No existeix una relació immediata entre coneixement i acció, entre teoria i praxi. El científic i el polític obeeixen a ritmes diferents: el primer es pot concedir temps llargs; el segon cal que decideixi gairebé sempre en situació de necessitat i d'urgència. També llurs responsabilitats són diverses. La responsabilitat del científic és aclarir els termes d'un problema, la del polític és resoldre'l amb una decisió, que no pot ser ajornada indefinidament (generalment la decisió de no decidir no és una bona decisió, tot i que es practica sovint). El científic es pot permetre dir: «aquest problema és, en l'estat dels nostres coneixements, insoluble», o bé: «es pot resoldre però em calen anys d'investigació». El polític està obligat per les circumstàncies a prendre una decisió qualsevol. Però una decisió d'aquesta mena és totalment contrària a l'ètica del científic. Sobretot és diferent llur funció: la del polític és resoldre els conflictes que, no resolta, condueixen una societat a la perdició; la del científic és no solament aclarir els termes d'un problema, sinó educar directament tots aquells qui es dediquen a aquests estudis i, indirectament, al públic en general, educar de cara pel judici ponderat, per la llibertat crítica, pel rebuig a les idees transmeses, per l'exigència de conèixer abans de deliberar. Que és un procés, com tothom pot veure, de llarg termini, els efectes del qual no són ni immediatament ni fàcilment valorables.

Desconfiat respecte a la utopia platònica del filosofar, però també a la contrària del rei-filòsof, m'he inclinat sempre amb respecte davant l'afirmació kantiana: «No és d'esperar que els reis filosofin i els filòsofs es-

devinguin reis, ni tampoc és desitjable, atès que la possessió de la força corromp inevitablement el lliure judici de la raó.» Aquesta afirmació em sembla molt bonica. La possessió de la força (i encara més l'ús) corromp. És bo que a totes les societats hi hagi persones que puguin fer lliure ús de llur raó sense tenir cap altra força que la que es deriva dels bons arguments. Són els «profetes desarmats» de qui es reia Maquiavel. Summament desitjable és aquella societat on els profetes desarmats no solament són tolerats sinó que estan protegits per les autoritats públiques. Però, ¿quina autoritat pública els pot tolerar i protegir de debò si no és la que es fonamenta en el reconeixement dels drets de l'home, entre els quals el primer, d'on es deriven tots els altres, és el de la llibertat d'opinió?

És cert, la relació entre ciència lliure i política no és immediata. Però govern democràtic i ciència lliure no poden trobar-se l'un sense l'altra. La democràcia permet el lliure desenvolupament del coneixement de la societat, però el lliure coneixement de la societat és necessari per a l'existència i la consolidació de la democràcia per una raó fonamental. John Stuart Mill va escriure que, mentre que l'autocràcia necessita ciutadans passius, la democràcia sobreviu només si pot comptar amb un nombre cada cop més gran de ciutadans actius. Personalment estic convençut de la contribució decisiva que poden aportar les ciències socials a la formació d'aquests ciutadans i, per tant, en darrer terme, al bon funcionament d'un règim democràtic.

He començat dient que hom pot definir la democràcia com el poder en públic. Però hi ha públics i públics. Si repreníem l'afirmació menyspreadora de Hegel segons la qual el poble no sap el que vol, hom podria dir que el públic que necessita la democràcia és el que és compost pels qui saben el que volen. Doncs bé, la formació d'aquest públic és la gran obligació a què us acareu. No em queda res més que afegir: «*Quod bonum faustum felix fortunatumque sit.*»