

## RETOS HISTÓRICOS Y VIRTUDES CÍVICAS

**E**n el horizonte de un mundo abierto se encuentra hoy todo país, España incluida, y contra él ni cabe guarecerse ni es deseable intentarlo. Estamos donde estamos, en un campo abierto. Esta apertura radical, inherente a nuestra situación histórica y en particular a la de la nueva generación que se incorpora a la vida profesional y ciudadana, contiene riesgos y retos. Mi propósito en esta ocasión es preguntarme cuáles son las condiciones precisas para enfrentarnos a ellos con probabilidad de éxito, en el supuesto de que queramos vivir en un orden de libertad. Una primera respuesta, muy resumida, es que necesitamos un marco institucional y una cultura; pero ahora daré de lado el tema de la configuración de las instituciones y me centraré en dos aspectos de la cultura. Argüiré que nos hacen falta (a) ciertas virtudes a la vez cívicas y civiles, y (b) el entendimiento de estas virtudes (y aquel marco institucional) desde una amplia perspectiva histórica <sup>1</sup>.

Como verá el lector, quiero desarrollar un razonamiento complejo en pocas páginas. Lo intentaré confiando en su amable disposición de ánimo, y contando ya con ella, tal vez incluso abusando de ella, me permito empezar invitándole a dar un salto hacia atrás en la Historia, concretamente, hacia el final de la Grecia clásica.

---

Víctor Pérez-Díaz es catedrático de Sociología (Universidad Complutense de Madrid).

<sup>1</sup> Una versión de este texto ha sido mi lección inaugural del curso académico 2005/2006 del Centro de Estudios Garrigues, de Madrid.

## **EL FINAL DE LA GRECIA CLÁSICA**

Imaginémonos por un momento en la Atenas de en torno a 360/340 antes de Cristo. El país ha vivido en una democracia desde la época de Solón, durante dos siglos y medio, aunque con grandes altibajos y frecuentes contratiempos, que incluyen la derrota final en las guerras del Peloponeso y la crisis en la que tiene lugar la muerte de Sócrates <sup>2</sup>. Pero ahora la *polis* carece de recursos para enfrentarse con el imperio emergente de los macedonios. La ciudad está dividida; la democracia ha fomentado el desarrollo del espíritu litigioso de sus ciudadanos y del antagonismo partidista. Quebrantada su confianza en sí mismos por las secuelas de la guerra y el tejer y el destejer de las alianzas entre las ciudades helénicas, los atenienses oscilan entre reducir su horizonte al de la *polis* y a sus intereses inmediatos, o dejarse ir y sumarse al conjunto, y no son pocos quienes anticipan una misión para la Hélade como la matriz política y cultural de un mundo nuevo y más ancho, capitaneado quizá por los propios macedonios. Los atenienses están confusos y sin proyecto propio. La *polis* se ha quedado pequeña, la cosmópolis se vislumbra todavía sólo vagamente.

En estas circunstancias, la retórica de Demóstenes resulta patética. Sus estrategias políticas pueden ser más o menos complicadas o acertadas, dadas las circunstancias. Pero lo que la hace memorable es el rigor y la intensidad de su apelación al patriotismo cívico de sus ciudadanos. Sus discursos se sitúan en la estela de la Oración de Pericles, medio siglo antes. En ellos alienta la misma referencia emocionada a la armonía del bien público y el de los particulares, de los afectos dirigidos a personas y familias y los que se refieren a la comunidad. Sin embargo, en ese tiempo algo se ha perdido. Se ha perdido la tranquila confianza de Pericles en la tradición viva de una virtud cívica que reposa sobre el trípode de la prudencia en la deliberación, la energía en la acción y la solidaridad perseverante que se necesita para llevar la acción a su feliz término. Demóstenes no puede dar ya nada de esto por supuesto. Por el contrario, invoca las virtudes cívicas con un trémolo en la voz, como virtudes ausentes, que trata de traer de

---

<sup>2</sup> Por supuesto, cabe discutir que los límites temporales de la democracia ateniense sean precisamente la obra de Solón a comienzos del siglo VI y la batalla de Queronea en el 338. Sobre la situación de Atenas en esta última época vista desde la perspectiva de Demóstenes véase Jaeger (1986).

nuevo a la vida. Las busca sin estar seguro de encontrarlas. Las llama y teme recoger el eco de su propia voz. Intenta persuadir a su auditorio, pero en su fuero interno parece reprocharle que le obligue a intentar persuadirle de lo que debería saber por sí mismo. Tal vez teme perderle porque siente que ya lo ha perdido. Al final, sólo le quedará la derrota y la muerte; y el testimonio que nos deja.

Ahora bien, ¿es relevante este testimonio, en algún sentido y alguna medida, para nuestra sociedad moderna? Yo creo que en algunas de sus líneas fundamentales, sí puede ser relevante, incluso muy relevante. Pero quizá para percibir mejor esta relevancia convenga explorar, siquiera sea sucintamente, la analogía entre la ciudad clásica y la sociedad contemporánea, la democracia antigua y la moderna.

No hay por qué negar las diferencias, importantes, entre ellas <sup>3</sup>. Empezando por la esclavitud y la subordinación de la mujer; aunque lo cierto es que la sociedad moderna ha vivido con la esclavitud hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, y el voto femenino, por ejemplo, es una conquista democrática de apenas hace un siglo en algunos países y mucho más reciente en otros. La importancia relativa del mercado es bastante mayor en nuestro mundo actual, cierto también; pero Atenas tuvo una economía comercial poderosa, y ello explicó buena parte de su política exterior. Por lo demás, cuando Tucídides nos narra los conflictos económicos, sociales y políticos de las ciudades griegas no nos relata historias difícilmente comprensibles. Los horrores de la guerra civil <sup>4</sup>, que nos detalla con una meticulosidad en la que la objetividad se codea con un patetismo contenido, no nos pueden sonar, precisamente a los españoles y a los europeos de este siglo, como incomprensibles. Se entienden desgraciadamente muy bien, demasiado bien.

Se repite mucho la contraposición entre la libertad de los antiguos y la de los modernos; y quizá se abusa de ella. Como si los antiguos, al hacer de la *polis* el marco habitual de referencia de su conducta, se hubieran circunscrito a la búsqueda del bien común con la exclusión de otros horizontes. En realidad, el concepto de interés común de

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Finley (1985).

<sup>4</sup> Véase la descripción de la guerra civil de Corcira en el libro tercero de Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* (2000).

los atenienses encierra una gran complejidad, que no hace sino aumentar con el tiempo. Puede entenderse como basado en la *isegoría*, o el derecho de todos los ciudadanos a expresarse en la asamblea, y en la *isonomía* o igualdad de todos ellos ante una ley que es en parte una decisión política colectiva y en parte la norma de una justicia más antigua, tradicional, sagrada o natural, a respetar. Esto último implica contenidos diversos según tiempo y lugar, pero, apuntando siempre al ideal de una sociedad bien ordenada y proporcionada, suele incluir el respeto a la propiedad privada y a la familia, a la voluntad de las partes en los tratos sociales, y, claramente a partir de un momento, a la apelación a la conciencia personal. En otras palabras, suele contener muchos de los rasgos principales con los que se caracteriza el mundo moderno.

Por ello, la contraposición *estricta* entre la ciudad antigua y la de los modernos puede ser una simplificación demasiado fuerte que no resiste la lectura de los textos clásicos y se acomoda mal con las líneas de continuidad de la tradición occidental, cuyo impulso decisivo se da, precisamente, en torno a la lenta confluencia entre aquella tradición clásica y la tradición bíblica hace poco más de dos milenios.

## LA HOLANDA MODERNA

La reflexión que acabo de hacer puede servirnos de antecedente para el paso siguiente, a la sociedad moderna. De nuevo, apelo a su imaginación histórica, esta vez para situarnos en la Holanda del largo siglo XVII que va desde su insurrección contra Felipe II hasta el final de la Guerra de Sucesión española <sup>5</sup>.

¿Qué es lo que vemos en ese momento y ese lugar? Observamos el drama que enfrenta, por un lado, a un país articulado por una red de ciudades que han establecido un sistema político con una autoridad ejecutiva limitada por instancias representativas y autonomías locales poderosas, y, por otro, países como España y Francia que se van implicando en la transición de un Estado renacentista a una monarquía

<sup>5</sup> Cabe usar la expresión «siglo largo» parafraseando la referencia habitual al «largo siglo XIX» que va de la Revolución Francesa a la Gran Guerra.

absoluta, siguiendo una lógica de centralización política y administrativa *pari passu* con el desarrollo de su aparato fiscal y militar, e intentan establecer su hegemonía en Europa.

En esta extraordinaria confrontación histórica Holanda no cede, gracias a factores externos e internos. Gracias, en parte, a una especie de entendimiento histórico y geoestratégico a largo plazo con su gran rival marítimo, Inglaterra, cuyo broche final será, tras muchos choques y peripecias, el acceso del propio *Stadholder* de Holanda al trono inglés (como Guillermo III). Pero, sobre todo, gracias a la intensidad y el alcance del apoyo de la sociedad holandesa al proyecto histórico de la resistencia al absolutismo.

¿Cuál es el grupo humano que protagoniza esta resistencia, y, con ella, esta especie de *revival* de la ciudad clásica, configurando así una nueva forma de vida cívica en las condiciones de la modernidad? No es otro que el grupo prevaleciente en la estructura social de la red urbana que articula el país: el de los *burghers*. Éstos, como ha subrayado con acierto Simon Schama<sup>6</sup>, son, al tiempo, (a) por un lado, burgueses en tanto que agentes económicos atentísimos a sus trabajos y empresas o aventuras particulares, y padres de familia cuidadosos del bienestar material, moral y emocional de sus familias, así como miembros de vecindades, asociaciones y congregaciones religiosas diversas, porque todas esas dimensiones, económicas, familiares, asociativas y religiosas se dan cita en esta dimensión 'privada' de su condición de *burghers*; pero, además, (b) por otro lado, son burgueses en tanto que ciudadanos, miembros (inmediatamente) de su ciudad y (mediatamente) de la confederación de ciudades y provincias en la que consiste su país como entidad política propia, con sus instituciones políticas correspondientes, sus fronteras, sus políticas exterior e interior, y, sobre todo, su voluntad de resistencia a la hegemonía española o francesa de turno. Como tales ciudadanos, aportan su contribución económica, su deliberación política, su participación en el gobierno y, eventualmente, ponen en juego su vida y su fortuna por la causa común.

<sup>6</sup> En rigor, Schama insiste en la distinción entre *burgher* y *bourgeois* (en el sentido *habitual* del término); para él, los *burghers* son ciudadanos, primero, y *homo oeconomicus*, después. Véase Schama (1997, 7).

### *Cuadernos de pensamiento político*

Podría decirse que en estos *burghers* se da la confluencia de una virtud 'civil', *qua* particulares, y 'cívica', *qua* ciudadanos, a condición de que se tenga en cuenta la unidad última, y no la contradicción, entre ambas dimensiones, pues ambas se realizan en el marco unitario de un orden de libertad. Con esta confluencia, vivida como una experiencia real y no proclamada como una mera teoría, los holandeses de la época dieron un mentís definitivo (o, en otros términos, proporcionaron una experiencia recalitrante o un experimento crucial <sup>7</sup>), y refutaron anticipadamente las críticas posteriores (rousseauianas, marxistas, por ejemplo) que postularon un antagonismo esencial entre aquellas dimensiones.

Ahora bien, siempre ha habido un componente razonable en estas críticas posteriores, que tampoco cabe desdeñar. Porque lo que nos da la experiencia histórica es un *record* mixto en el que, junto con los tiempos en que las dos virtudes logran combinarse con mayor o menor acierto, están otros tiempos en los que tal cosa no ocurre. La posibilidad del logro de la virtud viene acompañada de la posibilidad de la caída en la tentación, la corrupción y la decadencia.

Pero «mientras dura, dura», podríamos decir con alguna mezcla de estoicismo y resignación, y en Holanda perduró durante más de un siglo; para decaer después, pero no del todo, y volver a resurgir aquí y allí sin que se abandonara nunca lo fundamental de sus instituciones representativas, su economía de mercado y su cultura de tolerancia, hasta hoy. Holanda ha constituido un foco fundamental en el proceso de establecer y difundir el orden de libertad de los tiempos modernos, en buena medida a través de su influencia en el curso de la historia de los países anglosajones, por la vía tanto de sus instituciones como de su influjo doctrinal, pues no cabe olvidar el papel determinante del medio cultural y universitario holandés en el desarrollo de las ideas de los protagonistas de la tradición liberal inglesa y escocesa de los siglos XVII y XVIII.

---

<sup>7</sup> Sobre el uso de la experiencia histórica como 'experiencia recalitrante' o como 'experimento crucial' véase mi ensayo «El proyecto moral de Marx cien años después» (en Rojo y Pérez Díaz, 1984, 95-180), o en «Los puntos débiles de la vida pública española», en *Papeles de Economía Española*, 100, I, pp. 10-30, con el trasfondo de una discusión de Morton White (1981, 29 y siguientes) y de Karl Popper (1972, 238 y siguientes).

## **LA ESCOCIA ILUSTRADA**

Los filósofos escoceses desarrollaron la concepción moderna de un orden de libertad, en amplia medida, dentro de una antigua tradición de jurisprudencia natural, tomando pie de las discusiones de Grocio y Pufendorf y otros maestros holandeses, y remontándose hacia atrás, siguiendo las trazas de una tradición humanista, escolástica y clásica de muchos siglos. En ese empeño encontramos a Smith y Ferguson, Hutcheson y Millar, y otros, incluyendo Hume y una larga serie de escritores ingleses de los siglos XVII y XVIII <sup>8</sup>.

A través de esa revisión de la tradición de la jurisprudencia natural, aquellos ilustrados tratan de entender las reglas de la evolución de la especie humana, dando cuenta tanto de sus invariantes, su naturaleza, como de sus mutaciones, como si aquella correspondiera a un diseño, y fuera susceptible de varios troquelados pero no estuviera dotada de una plasticidad ilimitada, y sugiriera, por tanto, un abanico de sendas de desarrollo posibles <sup>9</sup>. Para ello les era preciso atender al problema de la naturaleza humana y, al tiempo, al de su historia, y entrelazar un debate filosófico con otro empírico.

Su argumento se orienta a responder una pregunta que nosotros podríamos hoy reformular de la forma siguiente: ¿de qué manera hombres razonables, que albergan sin embargo los sentimientos y los deseos contradictorios que conocemos por la experiencia, pueden organizar su conducta de forma que el resultado de sus actividades y sus interacciones sea, o tienda a ser, un orden social que tenga la mayor capacidad posible de adaptación y manejo del medio y, al tiempo, conceda el mayor margen posible de libertad a los individuos? Y ello sabiendo que ambas cosas implican un aumento de la complejidad estructural y un incremento de la posibilidad de desorden o entropía. Y añadamos el supuesto de que, en el mejor de los casos, la balanza entre la ‘civilización’ (ese orden de libertad) y la ‘barbarie’

---

<sup>8</sup> La influencia de la tradición ‘civil’ de la jurisprudencia natural se combina con otras, incluida la de la tradición cívica. Véanse, sobre este tema, los ensayos recogidos en Hont e Ignatieff, eds.(1983), y, en particular, el ensayo introductorio de los coordinadores del volumen, y los de John Robertson, Nicolas Phillipson y J.G.A. Pocock.

<sup>9</sup> Sobre esta limitación en el abanico de las sendas posibles, véase Pinker (2002).

### *Cuadernos de pensamiento político*

(ese desorden) tenderá a estar en una posición de equilibrio precario, de modo que nunca quedará garantizado ni asegurado el triunfo de la civilización.

La respuesta práctica de los ilustrados escoceses es una apelación al cultivo de las tradiciones, la revisión prudente de las instituciones, la moderación en el uso de los poderes públicos, y *last but not least*, la apelación a aquellas virtudes cívica y civil antes mencionadas, con lo que esto supone de una expansión de una masa crítica de los *burghers*, los burgueses, o las *mingling classes*, las clases medias o intermedias.

En el análisis de estos estratos sociales, el realismo para ellos será de rigor. No hay lugar en su pensamiento para ilusiones ‘idealistas’: los burócratas no son vistos como una clase universal *more* hegeliano, ni se hace una apuesta por unos líderes carismáticos *more* weberiano, ni el proletariado es entendido como una clase universal *more* marxista. Pero tampoco ello supone una depreciación de los *civil servants* competentes y honestos que puedan existir; ni de los legisladores prudentes que puedan mejorar el diseño de las instituciones; y se es sensible a los recursos de energía, honestidad, sentido común, aguante y espíritu industrioso de las clases trabajadoras de la época. Pensadores como Smith o Millar, por ejemplo, intentan ver cada grupo al tiempo con distancia y con empatía, y hacerles justicia <sup>10</sup>.

Su actitud hacia las llamadas *mingling classes* es similar. No hacen de ellas una clase universal, portadora del proyecto histórico de un orden de libertad. Miran con ojo clínico sus pros y sus contras, y calibran en cada momento su estado de salud. Consultan su historial médico y les ven de salud oscilante, por lo general ni totalmente sana ni desesperadamente enferma.

La historia muestra a estas clases medias, a veces inclinadas a conspirar con los poderes públicos para defraudar al público y apoyando a los déspotas de turno, pero otras, jugando limpiamente en un marco institucional que contribuye a su vez a disciplinarles. Además, pueden estar motivados por buenos sentimientos morales, que han cultivado gracias a una educación cívica y humanista, que en Smith tiene unas fuertes connotaciones deístas y estoicas, pero que en otros

<sup>10</sup> Véase por ejemplo el ensayo de Ignatieff sobre Millar en Hont e Ignatieff eds. (1983, 317 y siguientes), *Wealth and Virtue*.

pensadores tiene unas raíces cristianas evidentes, todas ellas de un sabor muy tradicional.

Al final, se trata de anclar las virtudes no en una doctrina sino en una forma de vida o un *ethos* encarnado en una figura humana. En el caso de Smith, esta figura es la del espectador imparcial, no cerrado sobre sí mismo, sino en control de sí mismo y abierto a los otros y, por ello, dispuesto a ser tanto justo, y dar a cada uno lo suyo, como benévolo, y darle más de lo que merece y más de lo que el donante espera o desea recibir. Y con todo ello, dispuesto a cumplir sus deberes cívicos correspondientes.

¿Cómo, dada una lectura sabia y desapasionada de cómo han sido y son los seres humanos en realidad, cabe esperar que haya una masa crítica de seres humanos semejantes? ¿Es posible que de la ‘madera torcida’ de la humanidad, con su mezcla de razones, pasiones e intereses contrarios, salgan, en la cantidad y en la calidad precisas, las gentes capaces de hacer suya y de sostener la arquitectura institucional de un orden de libertad que, como tal orden, sea relativamente estable?

¿Es la respuesta a la pregunta anterior, la de ‘ilustración’ o ‘educación’? ¿Es la de una educación entendida no como un adoctrinamiento o una prédica de las virtudes, sino como el entrenamiento en la práctica habitual de aquéllas? ¿Y si es educación en el sentido de práctica habitual, como *techné* al modo griego, no será preciso asegurarnos de esa práctica gracias a las instituciones precisas, que a su vez informan y sancionan, recompensan o castigan, e incentivan así las conductas virtuosas? Pero, ¿podrán las instituciones por sí mismas asegurarnos nada? ¿Acaso la experiencia no nos enseña que las instituciones, con su información y sus sanciones, no bastan para garantizar la conducta, porque los agentes pueden ignorarlas o desafiarlas? Y ello sin contar con que las instituciones pueden ajustarse con dificultad unas a otras, o ser desmentidas por reglas de juego de segundo orden que sean mucho más efectivas en la experiencia real. Por no mencionar el dato, obvio, de que, en muchos casos, dada la complejidad de los procesos históricos y la acumulación consiguiente de estratos arqueológicos en el edificio institucional de la sociedad, las instituciones de un orden de libertad coexisten de manera problemática con instituciones de signo diverso u opuesto.

Desde la perspectiva problemática, inquieta e incluso atormentada, que sugieren estas preguntas y consideraciones, que son, aproxi-

madamente, las que se formularon los ilustrados escoceses del siglo XVIII, se entiende su prudencia y su estado de alerta cuando analizan tanto el marco institucional como la educación de las gentes, o la civilización de sus maneras y costumbres, teniendo en cuenta su complejidad. En efecto, dentro de la vasta arquitectura del orden de libertad hay ámbitos muy diversos. El suborden de las actividades y las interacciones económicas tiene una posición destacada pero limitada en el seno de aquel orden más amplio, y está envuelto en un sinnúmero de influencias recíprocas con los de la sociedad o la política. La formación de la virtud cívica y civil es, por tanto, una tarea complejísima a la que contribuyen las experiencias desarrolladas en todos y cada uno de los campos del orden general.

El éxito en una tarea semejante no está garantizado. Que el orden de libertad será siempre improbable, y la virtud cívica y civil, frágil, es una constatación central en una buena parte de los pensadores ilustrados, en especial los escoceses. Su optimismo es condicionado y prudente. Algunos de sus supuestos herederos, más tarde, exhibirán la *hubris*, el exceso de seguridad, de un Prometeo que osa retar a los dioses y se atreve incluso, en las palabras de Esquilo, a odiarles <sup>11</sup>. Se verán como su continuación y su culminación, y como quienes convierten el reto de Prometeo en, supuestamente, su propia victoria. Lo cierto es que los frutos de esta impiedad quedarán marcados, desde el comienzo, por la ira y, lejos de introducir la luz en el mundo, harán más espesas sus tinieblas, hasta llegar a los misterios de iniquidad de los totalitarismos del siglo XX.

## **ATENIENSES, HOLANDESES Y ESCOCESSES A LA BÚSQUEDA DE SU SITIO EN UN MUNDO EN EXPANSIÓN**

La circunstancia en la que se encontraba Demóstenes, en la situación evocada al comienzo de esta exposición, era, recordémoslo, la de una comunidad debilitada por las guerras intra-helénicas de un siglo, con-

---

<sup>11</sup> Una referencia al verso de Esquilo, con la confesión de Prometeo de su odio a los dioses, se encuentra, por ejemplo, en la introducción de Marx a su primera obra, su tesis doctoral (1840/1841); introducción que se termina con la apoteosis de Prometeo como «el santo y el mártir más eminente del calendario filosófico», «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie», en Karl Marx-Friedrich Engels (1968, 262-263).

fusa en el diagnóstico de su situación, dividida y carente de impulso ante el reto histórico de la hegemonía macedonia. Ésta podía ser interpretada bien como la amenaza de una sujeción a un poder exterior y ajeno, bien como la oportunidad de una forma de vida colectiva más amplia y más compleja, acompañada de una arquitectura institucional distinta, la de un gran imperio que aspiraba a la pacificación de un amplísimo territorio y permitía una gran diversidad en su interior.

Pero ésta era sólo la visión de dos mundos posibles. Cuando la situación se define realmente, en su momento, la *polis* griega sucumbe, reduce su horizonte a una vida cívica local y alejada de las decisiones políticas importantes, y desarrolla una cultura un tanto derivativa. El imperio se convierte, en la fase helenística, en una balanza de poder entre Estados con regímenes postconstitucionales, por utilizar los términos de Leo Strauss<sup>12</sup>. Éstos acabarán sometándose a una Roma que llevará adelante una experiencia de des-politización de la sociedad, y reducirá la condición de la ciudadanía a una meramente 'legal' o 'jurídica', en la que la categoría del deber cívico, infradimensionada, acabará por aplicarse, típicamente, a las tareas del evergetismo de las oligarquías locales: al deber de sufragar los gastos de las festividades y los monumentos, el equivalente de 'pan y circo', para el beneficio y entretenimiento de las masas del lugar<sup>13</sup>. Es obvio, por lo demás, que esta experiencia de hace casi dos milenios cobra una resonancia y una relevancia singulares para nosotros, a la luz de la experiencia europea reciente.

Consideremos ahora otros ejemplos, tomados de la historia europea moderna. ¿Qué hemos podido ver en la experiencia holandesa y anglosajona de los siglos XVII y XVIII a los efectos de esta discusión?

En el caso holandés, una sociedad de *burghers* define con claridad moral su situación, se afirma frente a un poder hegemónico que a sus ojos parece, al tiempo, una ideocracia intolerante, por utilizar los términos de Ernest Gellner<sup>14</sup>, y una *politeia* de Estado renacentista en camino de convertirse en monarquía absoluta, y con los atisbos de un

<sup>12</sup> O más bien, Estados en situaciones postconstitucionales: véase Strauss (1954, 286 y siguientes).

<sup>13</sup> Sobre el evergetismo de las élites romanas véase Paul Veyne «The Roman Empire» en Ariès y Duby (coordinadores generales) (1987, 110-115).

<sup>14</sup> Véase Gellner (1994).

activismo fiscal orientado a dar soporte a una máquina militar cada vez mayor, junto con un sesgo hacia la interferencia errática del poder político en los asuntos económicos. Esta pretensión hegemónica por parte de un poder ideocrático, dominante y errático despierta en la sociedad de *burghers* una mezcla de irritación, temor y, en el fondo, desprecio, que le hace resistirse y desarrollar una combinación de virtud civil y cívica como la base moral y emocional de su resistencia. Y mientras esto es así, y la tensión moral e intelectual correspondiente se mantiene, el país resiste y florece; y cuando la tensión se reduce, vienen los altibajos o la decadencia consiguiente.

¿Qué observamos en el caso escocés, o, más bien, el del medio social en el que se mueven los ilustrados: un medio de comerciantes, clérigos, funcionarios, aristócratas y líderes cívicos o políticos? Vemos la experiencia de gentes a la búsqueda de una *polis*, porque se niegan a encerrarse en el horizonte, a sus ojos estrecho, de la renovación, para ellos imposible, del Estado y la sociedad escocesas de su tiempo o tiempos anteriores, a la manera soñada por Andrew Fletcher<sup>15</sup>. Están dispuestos a hacer suyo el acto de la unificación con Inglaterra, y a subsumir sus poderes locales en el Reino Unido a cambio del acceso a mercados, la participación cívica y política y, en general, la ampliación sustancial de sus horizontes. Su escenario y su objetivo están claros. Las gentes de las tierras bajas, *lowlands*, de Escocia formarán parte de ese mundo, y tendrán que prepararse para ello; antes o después, las de las tierras altas, *highlands*, tendrán que acomodarse o emigrar al otro lado del mar o ambas cosas. Para ellos, esto no será su final sino el comienzo de un nuevo avatar, a ambos lados del Atlántico, pues, de una forma u otra, su vida transcurrirá en el marco de sociedades relativamente libres, más libres, en todo caso, que en otras sociedades de la época (Francia, España, Italia, Alemania, Polonia, Suecia o Rusia, por ejemplo).

Esta apuesta histórica será la de un marco institucional, pero también de una forma de vida basada en el cultivo de las virtudes civil y cívica, con sus tres componentes de prudencia, justa moderación, y coraje cívico.

<sup>15</sup> Véase John Robertson, «The Scottish enlightenment at the limits of the civic tradition», en Hont e Ignatieff eds. (1983, 141-151).

## **DIFERENCIA EN LAS EXPERIENCIAS DE VIDA: ¿PODRÍA SER LA ESPAÑA ACTUAL COMO UNA VERSIÓN DE LA HOLANDA DEL XVII?**

La Historia, decían los antiguos, es maestra de vida. Lo es más aún cuando los ejemplos del pasado pueden ser entendidos por nosotros porque el lazo entre el mundo mental de los antiguos y el nuestro no está roto. Para los romanos, los ejemplos de sus antepasados eran fáciles de asimilar; entendían sus mensajes, porque su vida cotidiana y pública estaba rodeada de tradiciones, monumentos, lenguajes y dioses comunes. Por su parte, los españoles actuales, como buenos europeos de hoy, comparten con los holandeses del XVII y los escoceses del XVIII casi el mismo mundo de significados.

Compartimos, en muchos casos, el ideal normativo de un marco institucional de libertades civiles y políticas, de mercado y de conciencia, aunque también sucede que en nuestro universo mental ha habido un cambio apreciable, y que el sentimiento de lo sagrado que nuestros ancestros tenían ha perdido arraigo en la vida de una gran parte de los europeos occidentales; es lo que se suele llamar, la secularización de la existencia.

Sigue siendo, por lo demás, nuestro problema, como lo fue el suyo, que ese orden normativo de la libertad no esté vigente más que a medias, o a tercias, y ello incluso en los mejores momentos. Las desviaciones del modelo han sido siempre manifiestas, y con frecuencia tumultuosas. Así, hoy día, sería absurdo describir nuestra experiencia como si se ajustara a él. Sería pecar de idealismo o ingenuidad, pretender que nuestras sociedades occidentales no contienen violencia, división, rasgos mezclados de apocamiento y de soberbia, de borrosidad de juicio y arrogancia intelectual. Tanto en la insistencia en la referencia ideal al orden de libertad como en el reconocimiento de la mezcla de logros y fracasos de la realidad a la hora de ajustarse al ideal, no estamos hoy tan lejos de como siempre han estado las sociedades occidentales, desde su impulso de los siglos XVII y XVIII, del que fueron testigos esos holandeses y escoceses de nuestra historia. Y quizá hoy con un aditamento que carga todavía más de tensión el paisaje. Porque siempre ha habido violencia entre nosotros, pero es ahora cuando el peligro del desencadenamiento de la violencia puede traer la destrucción de la especie humana, como obra de su propia mano.

### *Cuadernos de pensamiento político*

Es curioso. Por un lado, se ha perdido el sentimiento de lo sagrado y la sociedad occidental ha adoptado una versión del programa cultural de la modernidad según la cual se convertía en la creadora de sí misma, y, por otro, con sus actos, ha dejado claro que, si no creadora, lo que sí puede ser es destructora de sí misma. Quizá haya alguna relación entre ambos rasgos, la pretensión creciente a su capacidad de autocreación y la posibilidad en aumento de su capacidad de autodestrucción, pero es preferible dejar este tema para otra oportunidad.

En estas condiciones, ¿qué podría aprender la España de hoy de la Holanda de ayer? O en otros términos, ¿podría ser Holanda? Es difícil que pueda serlo, pero en todo caso nos interesa comprender que la causa de esa dificultad estriba en la diferencia, entre los dos países, en la duración y la intensidad de sus experiencias de conquista y defensa de un orden de libertad.

La Holanda del XVII es un grito de guerra contra un proyecto de ideocracia y de gobierno absoluto. La eficacia persuasiva de ese grito no reside en la vehemencia de la voz o en la coherencia del discurso. Se basa en la vida continuada, perseverante y razonada en sus detalles de una sociedad generación tras generación a lo largo de cien años, con su experiencia cotidiana de gobierno de ciudades libres, de redes comerciales e industriales dinámicas, y de conversación tolerante y curiosa sobre todas las cosas divinas y humanas. Le dan a Holanda su fuerza no tanto sus recursos económicos cuanto sus virtudes civiles y cívicas, gracias a las cuales desarrolla un tipo de sociedad humana de calidad superior a la de la española y francesa de su tiempo. La resistencia holandesa no es un alarde de magnates rodeados de cortesanos, funcionarios y clérigos que se opone a la empresa de unos reyes absolutos rodeados a su vez de sus cortesanos, funcionarios y clérigos, mientras cruzan sus armas sus soldados mercenarios en el campo de batalla, y sus ingenios los diplomáticos en las cortes de Europa. Son cien años largos de pulso histórico entre sociedades que encarnan formas de vida opuestas.

La España del siglo XX, incluida la de la Transición democrática, no ofrece unas características semejantes. La borrosidad del entendimiento que solemos tener de la Transición sugiere un acto de autocreación de la sociedad española, como si hubiera vuelto a nacer. La ficción jurídica y política de lo que se llama su 'acto constituyente' da

a entender algo parecido. La amnesia histórica respecto al pasado próximo y lejano, el descuido sistemático de la historia común son como un lapsus freudiano antes de ser un acto deliberado de astucia política de unos u otros. No se sabe qué hacer con una historia que es embarazosa. Enfrentarse con ella requiere virtudes de valor, humildad y paciencia de unos con otros, que nos faltan.

Nuestra Transición se asienta sobre una historia de al menos medio siglo, que arranca con una guerra civil entre dos colectivos inciviles, cada uno de ellos dominado por sectores políticamente iliberales, económicamente semicolectivistas y culturalmente intolerantes. Su odio recíproco fue un ejemplo de barbarie, que debería producir bochorno y tristeza si no fuera porque debemos controlar esas emociones, que llevarían a desviar la vista, para mirar las cosas con lucidez. Lo que viene luego se descompone en dos fases. La primera es de victoria de un bando y opresión del otro. La segunda, a partir de los 1950s, es más complicada y contiene una claridad y una ambigüedad. Por una parte, inicia una onda de largo plazo, unos treinta años, de cambios institucionales que primero se limitan a la economía, la sociedad y la cultura, y luego se traducen en alteraciones profundas del régimen político, que se cifran en la Transición democrática. Los cambios institucionales son graduales en unos terrenos y drásticos en otros; pero son claros y van en la dirección de construir el marco institucional de un orden de libertad. La ambigüedad estriba en que la forma de entender y enjuiciar esta experiencia, la conciencia de estos cambios, es confusa.

No hay forma de que, ni siquiera retrospectivamente, el país pueda entender su experiencia como una de lucha contra un enemigo totalitario que combine una ideocracia, un colectivismo económico y un régimen político fascista o comunista, porque no es así como el país ha vivido sus experiencias cotidianas ni políticas. El fascismo fue un aditamento del bando llamado 'nacional' durante la guerra, de importancia decreciente en el régimen franquista después. Su contrincante principal pudo ser el totalitarismo comunista o el anarco-sindicalismo revolucionario, dos personajes desaparecidos, por distintas razones, del discurso políticamente correcto de la izquierda de los últimos cincuenta años. Las luchas de los nacionalismos periféricos contra el franquismo durante y después de la Guerra Civil fueron, en general, ti-

bias. La convivencia de la mayor parte del país con el franquismo fue más bien pacífica, y su posición dentro de él, entre cómoda y aquiescente, al menos durante los últimos veinte años del régimen. Se acomodaron con él la iglesia, la comunidad de los negocios y las sucesivas generaciones de universitarios convertidos en su momento en profesionales o funcionarios, aunque esta acomodación real viniera acompañada de una disidencia cultural, a veces incluso de una segunda vida semi-clandestina de estalinistas, maoístas o cosas semejantes, un episodio que recordarían después mitad como una etapa heroica de sus vidas, mitad como un acné adolescente.

En definitiva, para poder adoptar ante sus propios ojos la persona, o la máscara, de un luchador por las libertades, el país tendría, o tiene, que falsear sus recuerdos, que es, quizá, por lo demás, lo que ahora algunos están intentando hacer <sup>16</sup>.

No es, no, una Holanda luchando, cien años, por un orden de libertad; sino una España, primero entrematándose y no precisamente en el altar de la libertad, sino en el de otros credos muy distintos, y luego viviendo, treinta, cuarenta años, siempre en el corto plazo de la adaptación prudente a un mundo que iba evolucionando de un modo oblicuo hacia un orden de libertad.

Una experiencia así da pie para un entendimiento limitado de lo que es una democracia liberal y una economía de mercado. El civismo de las gentes se resiente del hecho de haberse habituado al síndrome de la alienación política, de considerar al Estado como una entidad superior y exterior de la que esperan la solución de sus problemas o desesperan de ella, y de considerar su ciudadanía más como soporte de sus derechos que de sus deberes, más como justificación de sus quejas que como incentivo para su propia acción. Al mismo tiempo, el hecho de que las gentes hayan vivido una prolongada estancia en una fase de semidesarrollo económico, rodeadas de voces que ponían en cuestión la legitimidad del capitalismo, de la derecha y de la izquierda, ha promovido en ellas una visión esquizoide de la economía de mercado. Por un lado, imaginan que es una maquinaria casi automática, de la que esperan beneficios sin entender la lógica de su funcionamiento,

---

<sup>16</sup> Aludo a la manera de revisar, recientemente, la memoria de la guerra civil española; sobre este punto, puede verse mi ensayo «La casa dividida», en *Panorama Social*, n. 1, 2005, pp. 5-16.

que es a golpe de decisión libre, arriesgada y responsable de sus agentes. Por otro, cuando los efectos no les son beneficiosos, convierten la maquinaria en un fetiche animado de malignos impulsos y sometido a la influencia de una conspiración de poderosos. Como a sus ojos es un sistema externo a ellos y carece de valor moral propio, les resulta muy fácil transformar la máquina inerte en un agente responsable, en un chivo expiatorio al que se puede acusar de explotación.

Todas estas percepciones erróneas de los españoles (que encontramos, por lo demás, en un grado u otro, en muchos europeos), alimentadas por una mala educación ancestral, han sido atenuados por la experiencia práctica de las últimas décadas, pero no tanto que no sigan lastrando el proceso de maduración del país y, en particular, que no le hagan imposible el entendimiento de sí mismo como involucrado en la realización deliberada del modelo normativo del orden de libertad de los modernos. En realidad, el país no se siente involucrado en la realización de modelo normativo alguno. Simplemente da por sentado que quiere vivir en paz y ser próspero y feliz, con los menores costes posibles; y llama a esto, ser moderno.

### **DIFERENCIA EN LOS IMPULSOS: ¿PODRÍA SER LA ESPAÑA ACTUAL COMO UNA VERSIÓN DE LA ESCOCIA DEL XVIII?**

Pero si la España actual no puede ser la Holanda del XVII porque la calidad de su experiencia histórica es sustancialmente inferior, ¿podría ser la Escocia del XVIII? Mi respuesta es que tampoco es probable que lo sea. En este caso, la razón estriba menos en la calidad de la experiencia ya vivida cuanto en la debilidad del impulso hacia el futuro, y ello se traduce tanto en el impulso económico como en el educativo, ambos relacionados entre sí.

La Escocia del XVIII, vista desde la perspectiva de los medios ilustrados de los *lowlands*, apostó por su integración en un espacio económico lo más amplio posible. En las condiciones de la época, se trató para ellos de potenciar al máximo el comercio, las manufacturas y los servicios, buscando la manera de reforzar su presencia en el núcleo duro del capitalismo internacional del momento. Su gran estrate-

gia económica estuvo acompañada de una gran estrategia educativa, la apuesta por el inglés como lengua de comunicación universal, la reforma de las universidades escocesas como focos de excelencia intelectual, el impulso a las ciencias tanto morales como experimentales, y el desarrollo de una tupida red de asociaciones y centros (hoy diríamos quizá, *think-tanks*) de debate público y cultural <sup>17</sup>.

La España de estos años ha tenido un comportamiento económico bastante satisfactorio; pero su apuesta ha sido acompañar la coyuntura de las grandes economías de Occidente. La expansión en algunos sectores como las finanzas, la construcción y el turismo, el empleo temporal y el empleo público, no ha requerido incrementos sustanciales de investigación, ni mejoras significativas en la calidad de la educación, ni atención preferente a los problemas de productividad. Su sistema educativo, en particular, ha seguido la senda del menor esfuerzo. Ha aumentado sus efectivos, ha reducido los niveles de exigencia y ha debilitado el estímulo de la competencia <sup>18</sup>. Esto ha reducido, a su vez, el espíritu de cooperación; puesto que una sociedad poco exigente y poco competitiva tiende a generar entre sus miembros un sentimiento de inseguridad íntima, y este sentimiento es incompatible con la generosidad y el *fair play* (el juego limpio), que son necesarios para que se desarrolle un verdadero espíritu de cooperación. Al menos, el sistema educativo español no ha tratado de fingir que promovía el espíritu de cooperación, que es incompatible con su *modus operandi*.

### **AFINIDADES EN LA SITUACIÓN: ¿TAL VEZ HAY ALGO EN LA SITUACIÓN DE LA ESPAÑA ACTUAL QUE ES AFÍN A LA DEL FINAL DE LA GRECIA CLÁSICA?**

Sí, tal vez hay algo. En ambos casos, vemos una sociedad insegura, dividida y confusa en el proceso de cambiar su marco espacial de referencia y convertirse en parte de un todo más amplio.

<sup>17</sup> Véanse, por ejemplo, el ensayo de Peter Jones, «The Scottish professorate and the polite academy, 1720-1746», en Hont e Ignatieff eds. (1983, 89 y siguientes).

<sup>18</sup> Sobre este tema de la educación y la investigación en España, pueden consultarse, por ejemplo, los estudios de Pérez-Díaz y Rodríguez (2001 y 2003), y *Desarrollo tecnológico e investigación científica en España*, Fundación Iberdrola, Madrid, 2005.

Ambas sociedades aceptan, en términos generales, la relevancia de un modelo normativo de orden de libertad o sociedad abierta: el marco institucional de una democracia, una economía de mercado, una cultura bastante plural. Ambas barruntan lo mejor y lo peor de lo que se acerca. A veces lo ven como una Hélade, una Europa, capaz de una gran misión civilizadora en el mundo. A veces, como la inmersión en un mundo ancho y ajeno, en el que la *polis* ateniense, la España democrática, quedarán reducidas a una provincia gobernada desde lejos. Su economía será un apéndice del conjunto, su política tendrá un ámbito doméstico y su cultura se reducirá a ser una variación local de las grandes corrientes originadas allá lejos. Incluso parece, en ocasiones, que ese futuro ya ha llegado, si es que no mora entre nosotros desde hace tiempo.

Este último escenario es plausible y encaja bien con la deriva o la tendencia en curso. En estos momentos la propia Europa ha perdido el norte, solicitada por los problemas de la ampliación, la revisión de su arquitectura institucional y una redefinición de su política exterior. Justo en estos momentos, la atención española está centrada en cómo manejar un proceso de fragmentación territorial. Pero esta atención es, al tiempo, emocionalmente intensa y conceptualmente confusa. Una buena parte de las clases políticas vasca y catalana está planeando ya, claramente, la independencia de sus nacionalidades respectivas para mañana o pasado mañana, pero lo hace contra el telón de fondo de un clima de fatiga y desconcierto de la ciudadanía, y en medio de un debate caracterizado por un alto grado de borrosidad. Al mismo tiempo, la aportación española a la clarificación de los asuntos internacionales, en general, se reduce a un verbalismo moralizante.

Por otro lado, también en estos momentos, el avance de la globalización económica se traduce en una competencia cada vez mayor en la producción y distribución de bienes y servicios, y ya he indicado la renuencia de España para revisar un sistema de investigación y de educación deficiente. En general, los agentes políticos y sociales ni siquiera se plantean correctamente el problema. No ven que la clave para resolverlo está en el marco de incentivos institucionales y en la motivación de las personas. Se empeñan en resolverlo pidiendo al Estado más dinero, invirtiendo su energía mental en redactar programas y participar en seminarios, y negociar entre sí *ad nauseam* el reparto

de las competencias. Se parecen a lo que Edgar Allan Poe decía de la policía de París y sus métodos para recuperar «la carta robada»: que no se tomaban el tiempo ni ponían el interés necesarios para entender los rasgos específicos del problema en cuestión y aplicaban la rutina habitual; muy por debajo de lo que era capaz de hacer un niño atento a identificarse con su adversario, fijándose en sus expresiones y deduciendo de ellas los sentimientos y las ideas que le permitían adivinar sus propósitos <sup>19</sup>.

## CONCLUSIÓN

En estas condiciones, la borrosidad de los juicios, el enconamiento de las pasiones y el empequeñecimiento del horizonte sugieren un círculo vicioso. Las tres torpezas se refuerzan. El horizonte pequeño tensa los conflictos, porque los bienes a repartir resultan ser pocos, y las pasiones cainitas ofuscan la mirada, porque no permiten entender que la mayor parte de los juegos de la vida pueden ser juegos de suma positiva en los que todos ganan, o de suma negativa en los que todos pierden, según cómo apliquen su inteligencia.

Si el barco de la sociedad se empeña en girar en ese círculo, llevado de los vientos, a la deriva, y sus tripulantes se lanzan mutuamente gritos de «¡izquierdas!» y «¡derechas!» mientras entrecruzan insidias disfrazadas de gestos de paz cuya falsedad traiciona la mirada torva que les acompañan, y hacen apelaciones ocasionales a la «guerra civil» seguidas de los silencios ostentosos de quienes están atentos al hueco y la ocasión para introducir su arma, en este caso, las virtudes cívicas y civiles caerán por la escotilla y el barco rodará al abismo con un amasijo de gentes débiles, egoístas y confusas aferradas al mástil.

Lo curioso y desconcertante de este momento es que parece como si, antes de la tormenta, se hubiera hecho en el cielo un silencio como de media hora. En ese viaje a ningún lugar se ha instalado la calma de un anticiclón. Se vive al día, aunque sea de prestado. Se va tirando

---

<sup>19</sup> No puedo por menos de recomendar al lector esta narración («La carta robada»), y otras varias, de Poe, que pueden tener un valor de pedagogía cívica tanto como de entretenimiento, aprovechando que hay múltiples buenas traducciones y ediciones de su obra en español.

con la sensibilidad un tanto abotargada, en medio de un ruido informativo que no se acierta a colocar en perspectiva y en contexto. Las voces de alerta suenan alarmistas. Son voces de Casandra que los troyanos no quieren oír. Para que se escuchen habría que acertar en el tono y la dirección de la voz, como hacen esos actores que tienen que impostar la suya y proyectarla para que llegue al fondo del escenario.

Quizá haya que imitar a la figura divina que nos habla en voz baja. Quizá haya que reactivar las viejas virtudes cardinales de la prudencia, la fortaleza y la benevolencia basada en la templanza que nos unifica por dentro y la justicia que garantiza la unidad de la sociedad; que son las virtudes de nuestra tradición bíblica y clásica.

En todo caso, la prudencia, es decir, el entendimiento de las cosas, nos sugiere que lo que pretendemos es, lógicamente, arduo, y no debería sorprendernos su dificultad. La tarea de construir un orden de libertad, al fin y al cabo un remedo superficial de la *civitas dei* agustiniana, es una tarea intrínsecamente dudosa. El orden de libertad, por su complejidad y su apuesta por respetar las decisiones autónomas de los individuos, desafía la deriva de los órdenes naturales a la entropía. No debemos considerarle como la culminación 'natural' de la historia humana, sino, por el contrario, como *el menos probable* de los órdenes sociales. Requiere sumo esfuerzo.

Éste es un momento histórico muy comprometido para Europa y todo el Occidente, y lo es, en especial, para España, que es un eslabón relativamente débil (tampoco el más débil) en la cadena de sociedades que forman Europa y Occidente.

La sociedad española ha llegado a este punto de crisis profunda, autocomplaciente, descuidada y propicia a dejarse enredar en el cultivo de sus pequeñas diferencias. En su inseguridad, muchos se aferran a sus recuerdos desde la Transición y reiteran, como una retahíla de fórmulas mágicas, que el país ha ido bien, que va bien, y que está en el mejor o el menos malo de los mundos posibles: que nunca estuvo tan bien gobernada, nunca fue tan próspera, nunca ha estado tan bien educada o nunca ha sido tan decente<sup>20</sup>. Hay un componente razonable en esta ansiedad por las buenas noticias, porque pueden propiciar

<sup>20</sup> Todas estas frases suelen ser usadas (literalmente) por los dirigentes políticos españoles del momento (2003/2005), con las variaciones y matices de rigor.

## Cuadernos de pensamiento político

entre los españoles una actitud (que es imprescindible) de confianza en sí mismos y de esperanza. Pero también hay un contrapunto de pánico y de intento de negar la realidad. Por eso conviene compensarla añadiendo una dosis de realismo, y mencionar los puntos débiles de esta sociedad y los riesgos inherentes a la convergencia de un proceso de fragmentación interna y otro, muy complejo, de globalización, que pueden traer inseguridad y agobios económicos, una crisis política y otra de identidad, muy pronto y en proporciones masivas.

Finalmente, un moralista clásico también podría intentar elevar el ánimo del país para que se crezca ante la dificultad, recordándole su propio afán de perfección. Después de tantas décadas de quejas y desencantos, de ‘pasotismo’ y de críticas presuntamente radicales, y discretos apaños, queda mucho más que un rescoldo de ese afán: queda el fuego vivo de la aspiración a una sociedad humana de individuos libres pero también solidarios, con la templanza necesaria para manejar sus diferencias sin menoscabo de su vida en común. La realización de esta aspiración, secular, nunca se realizará mediante la exacerbación de las pasiones fratricidas ni mediante la simple reducción de la tensión emocional. Requiere un equilibrio y un esfuerzo. ¿Quizá una inyección de ‘morbo perfeccionista’? ¿O quizá una activación del instinto de supervivencia?

### BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, P. y Duby, G. (coordinadores generales) (1987): *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*, traducción de Arthur Goldhanmer, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Finley, M.I. (1985): *Democracy Ancient and Modern* (edición revisada), New Brunswick, Rutgers University Press.
- Gellner, E. (1994): *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Nueva York, Allen Lane/Penguin.
- Hont, I. e Ignatieff, M. eds. (1983): *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jaeger, J. (1986): *Demóstenes: La agonía de Grecia* (traducción Eduardo Nicol), México, Fondo de Cultura Económica [1938].
- Marx, K. y Engels, F. (1968): *Ergänzungsband: Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*, I, Berlín, Dietz Verlag.
- Pérez-Díaz, V. y Rodríguez, J.C. (2001): *Educación superior y futuro de España*, Fundación Santillana, Madrid.
- , (2003): *La educación general en España*, Fundación Santillana, Madrid.
- Pinker, S. (2002): *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Londres, Penguin.
- Popper, K. (1972): *Conjectures and Refutations*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Rojo, L. Á. y Pérez Díaz, V. (1984): *Marx, economía y moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- Schama, S. (1997): *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley, University of California Press.
- Strauss, L. (1954): *De la Tyrannie* (traducción de Hélène Kern), Paris, Gallimard.
- Tucídides (2000): *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Traducción y notas de J.J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos.
- White, M. (1981): *What is and what is to be done*, Oxford, Oxford University Press.