

**¿Es posible aún que la democracia
permita gobernar bien?**

John Dunn

John Dunn

Miembro del King's College, Cambridge, desde 1966; Profesor de Teoría Política en la University of Cambridge, Reino Unido, desde 1987 hasta 2007; y Profesor Emérito en esta universidad desde el año 2008. Profesor Visitante en las universidades en Ghana, India, Japón, Canadá, Italia y Estados Unidos; Miembro de la Academia Británica, presidiendo su Sección de Estudios Políticos desde 1994 hasta 1997 y formando parte de su Consejo durante tres años; Académico de la Academia de las Ciencias Sociales; y Miembro Honorario Extranjero de la Academia Americana de Artes y Ciencias. Está especialmente interesado en la política de Japón y Corea y fue consultor de la Kim Dae-Jung Peace Foundation. Entre sus libros se encuentran los siguientes: *Interpreting Political Responsibility* (1990), *The History of Political Theory* (1996), *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics* (2000), *Setting the People Free* (2005) y *Breaking Democracy's Spell* (2014).

Las comunicaciones con el autor pueden dirigirse a:
E-mail: jmd24@cam.ac.uk

El puñado de formas claras de pensar y hablar de política que tenemos hoy en día presuponen que la pregunta, de una u otra manera, debe tener una respuesta clara y decisiva. En este fundamental aspecto, tales formas se equivocan porque no permiten plantear cuestiones políticas candentes.

¿Es posible aún que la democracia permita gobernar bien?*

La pregunta de si todavía se puede hoy en día gobernar bien en democracia se ha convertido en el punto central de valoración política en la mayoría de los países del mundo. El momento aún no ha llegado para Arabia Saudita o para un reducido conjunto de los Emiratos del Golfo (Dunn, 1979). Pero para casi todo el resto del mundo ya se hace evidente, y la bien fundada inquietud política que despierta se agita en la conciencia de todo el que piensa acerca de la política con verdadera urgencia y mínima honestidad. No es, por supuesto, una cuestión que esté dentro de las preocupaciones políticas de los actuales titulares del poder político, y está lejos de serlo de aquellos que, independientemente de los sistemas políticos en los que operan, viven de la política y lo seguirán haciendo durante tanto tiempo como les sea posible: Silvio Berlusconi (Ginsborg, 2004), Vladimir Putin, y Bashar Assad están entre los ejemplos más optimistas y alentadores. Se adopta esta posición no porque la mayor parte de los países estén bien definidos como democracias, o porque algunos estén evidentemente bien gobernados, sino porque el puñado de formas claras de pensar y hablar de política que tenemos hoy en día presuponen que la pregunta, de una u otra manera, debe tener una respuesta clara y decisiva. En este fundamental aspecto, tales formas están equivocadas. Se equivocan porque no permiten plantear cuestiones políticas candentes. Algunas de esas formas de pensamiento han sido desarrolladas con una inteligencia impresionante. Construyen estructuras académicas de asombrosa complejidad y desconcertante dimensión.

La pregunta acerca de si es posible aún que la democracia permita gobernar bien es de naturaleza práctica. También es una cuestión en la que, adoptando la más optimista de las perspectivas entre las potencialmente sensatas, podría estar dependiendo el futuro de la especie humana (Dunn, 2014a). Las más imponentes construcciones

Recibido: 01-08-2013. Aceptado: 23-08-2013.

(*) Conferencia Magistral presentada en el XVIII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Montevideo, Uruguay, 29 de octubre al 1º de noviembre de 2013.

Traducido del inglés por **Antonio Quintin**. Título original: "Could Democracy still Govern Well?".

intelectuales que ha habido se vuelven insignificantes en la medida que obstruyen el intento de hacer frente a la ferocidad de esa pregunta. El impulso académico de presuponer que la pregunta debe tener una respuesta clara y alentadora se extiende a través de una variedad de disciplinas que van desde la economía y sociología política, hasta la ciencia política e incluso la filosofía política. Dicho impulso nos causa un gran daño. Deteriora nuestra capacidad para juzgar qué hacer (O'Mahony, 2013; Bourke y Geuss, 2010). Nos perjudica intoxicando nuestro sentido de reciprocidad en un mundo que debemos compartir. Nos perjudica casi letalmente al agotar nuestra limitada capacidad para ser honestos con nosotros mismos o francos con los demás. Nos enreda infinitamente sin tener idea de cómo salir de ese enredo. Lo que le descalifica es su insinuación de que hay un punto de descanso ilusorio, un lugar de calma y relajación favorables, en consecuencia que ese lugar no existe, y la idea de relajación es simplemente una forma de negación, una falla fundamental para reconocer y enfrentar la situación que siempre nos encontramos (Dunn, 2000).

La pregunta acerca de si es posible todavía que la democracia permita gobernar bien implica plantear otras dos preguntas al mismo tiempo, no por pereza o confusión, sino para salirnos de la formidable trampa en la que hemos estado durante siglos por las confusiones acumuladas, sedimentadas en el lenguaje que hablamos y las categorías a través de las cuales tratamos de pensar (o evitar el agobio de pensar).

La primera de esas dos preguntas es si el buen gobierno es aún una idea causalmente coherente en el mundo en que vivimos actualmente. O, en vez de ello, ¿es quizás tan solo un resultado agradable de imaginar? ¿Sigue siendo (y realmente ha sido) una condición que podríamos normalmente alcanzar mediante el diseño de instituciones bien concebidas y operándolas de una manera totalmente apropiada?

Si la respuesta a la primera pregunta es negativa, y la idea de buen gobierno ya no tiene sentido debido a que lo impide la arquitectura del mundo humano tal como es ahora, la segunda pregunta, acerca de la democracia específicamente, resulta inútil. Si no es posible alcanzar un resultado mediante estrategias coherentes de actuación y niveles normales de juicio humano, sino solo por la casualidad, la osadía preternatural y la perspicacia, no tiene realmente sentido preguntarse si una forma particular de gobierno se interpone entre una población y la posibilidad de alcanzar ese resultado, y es simplemente fatuo imaginar que cualquier forma de gobierno pueda garantizar por sí misma que podamos alcanzarlo y que realmente lo haremos. Lo

Existen poderosas razones que subyacen a la convicción de que la democracia debe ser la forma correcta de orden político. Pero ninguna contribuye a aclarar el desafío político del buen gobierno. A menos que nos liberemos, aunque sea temporalmente, de su potente fuerza inhibitoria no podremos pensar directamente lo que significa ese desafío.

que no puede lograrse sino por la casualidad, no puede ser impedido mediante una u otra forma de gobierno. Es la meta misma que se cierra, en ningún caso el medio para alcanzarla.

Para ver por qué en la actualidad es tan urgente la pregunta de si el buen gobierno todavía es posible a través de la democracia, se debe suspender el principio normativo central benigno de configuración política que existe en el mundo y abrirse a aquellos elementos que específicamente han colocado siempre a la democracia como una forma de gobierno bajo sospecha. Muchos tendrían que suspender sus espontáneas convicciones políticas que han hecho hoy casi una cuestión de instinto la ascendencia normativa de la democracia: un compromiso político previo que hace que otras conclusiones sean prácticamente impensables. Esto no es en ningún caso un asunto ligero, como han descubierto recientemente los ciudadanos de Egipto, Hungría y Turquía. Parece casi indecente ponerlo en duda especialmente en América Latina, donde la sombra de regímenes militares brutalmente represivos ha caído tan angustiosamente en tantas tierras y pueblos durante largos períodos de tiempo. Existen poderosas razones generales que subyacen a la convicción de que la democracia debe ser la forma correcta de orden político. Son estas razones las que han dado a la democracia su alcance ecuménico y poder. Hay una profunda y dolorosa experiencia histórica detrás de la fuerza que tiene para los pueblos de América Latina en particular. Pero ninguno de los factores de peso contribuye a aclarar el desafío político del buen gobierno en el mundo contemporáneo. A menos que nos liberemos, aunque sea temporalmente, de su potente fuerza inhibitoria no podremos pensar directamente lo que realmente significa ese desafío.

El problema del buen gobierno

Hace más de dos mil años, cuando el pensamiento político crítico comenzó por primera vez en Europa, y que aún podemos recuperar con toda intimidad y fiabilidad (Williams, 2006a y 2006b), la pregunta acerca de cómo se puede ejercer un buen gobierno que no sea por accidente fue reconocida por tener dos componentes distintos. Los grandes pensadores políticos de Grecia, uno tras otro, llegaron a ver lo difícil que es sopesar la fuerza de ambos y cuánto más difícil aún es articularlos coherentemente. Los dos componentes son bastante obvios, y ninguno de ellos ha caído en el olvido por mucho tiempo desde entonces. Uno de los componentes es el diseño y la construcción de instituciones a través de las cuales gobernar, identificar la información práctica que

Gobernar bien es un juego de habilidad y suerte. Por muchas razones, el pensamiento bajo el formato de las modernas ciencias sociales ha perdido contacto con esta imagen simple y obviamente precisa, y en su lugar se han desarrollado formas que lo hacen extraordinariamente difícil de reconocer.

deben tener en cuenta quienes gobiernan (Ober, 2008; Hansen, 1991), juzgar cómo actuar a la luz de esa información y asegurar que dicho juicio se vea reflejado en el mundo.

Todas las demandas de comprensión, todas las exigencias y las debilidades de una decisión, todos los obstáculos a la eficacia, se agolpan sin cesar ante el desafío fundamental de cómo gobernar bien. Gobernar bien es lograr que un grupo humano, cualquiera sea su escala, pueda actuar por sí mismo de manera colectiva para mejor. Es tener la habilidad para darse cuenta que, a través de las reacciones de la gama de tipos humanos que conforman esa colectividad, estos siempre podrán actuar en diversos grados para frustrar los resultados esperados. Es un juego de habilidad y suerte, en el cual la dimensión de la habilidad nunca podrá determinarse por adelantado, y los caprichos de la suerte deben ser resistidos con destreza y mucha audacia.

Por muchas razones, el pensamiento bajo el formato de las modernas ciencias sociales ha perdido contacto con esta imagen simple y obviamente precisa, y en su lugar se han desarrollado formas que lo hacen extraordinariamente difícil de reconocer tanto en su simplicidad como en su exactitud. Las ciencias sociales contemporáneas han apostado cognitivamente o bien en las instituciones y las causalidades que, en una inspección cuidadosa, se pueden razonablemente imputar a ellas, o en teorías más acabadas y drásticamente más abstractas, que reducen toda actuación humana a tautologías vacías, y no iluminan nada que ya no hayamos comprendido por otras vías, como los modelos de elección racional que se encuentran en la escuela de economía de Chicago o en gran parte de la ciencia política norteamericana contemporánea (Shapiro, 2005; Green y Shapiro, 1996).

En incómoda yuxtaposición con esa opción normativamente amenazadora, los filósofos políticos han centrado sus objetivos en un dominio bastante separado, impedidos por prescripción conceptual de penetrar en cualquiera de las dos estructuras. Así, despreocupados del mundo, han decidido iluminar y poner orden acudiendo a la teoría ideal en la tradición de John Rawls. El problema es cómo puede ser posible una teoría ideal -la teoría acerca de lo que sería realmente bueno-, cuando el mundo al que debemos aplicarla ya no existe o tiene propiedades causales que impiden su aplicación (Geuss, 2008 y 2010; North, 2010; Floyd, 2010; Floyd y Stears, 2011; Forrester, 2012)¹. La ética de la teoría ideal es cómodamente hipotética en cuanto a la forma; pero la bondad humana sobre la que hipotetiza no es ideal en absoluto. Desde un punto de vista humano es tan material como cualquier cosa.

La ética de la teoría ideal es cómodamente hipotética en cuanto a la forma; pero la bondad humana sobre la que hipotetiza no es ideal en absoluto. Desde un punto de vista humano es tan material como cualquier cosa.

¿Cómo es posible reconocer la gravedad y la profundidad del problema del buen gobierno para todas las sociedades invariablemente, si hasta ahora ha sido focalizado para cada sociedad individualmente, y se insiste en la pregunta acerca de cuáles son los elementos producto de nuestra comprensión y prácticas de la democracia que contribuyen o impiden la solución a dicho problema? No hay razón para asumir que debe ser resoluble siempre en cualquier momento y menos aún que ha de ser posible resolver en todo lugar. Hay una manera trivial de ofrecer una solución a ello: la receta utilitarista, muy adecuadamente representada en gran parte del pensamiento de los economistas, e invocada, aunque instrumentalmente, por todas las agencias de energía y organizaciones con responsabilidades políticas o económicas, que necesitan de sus prácticas para que sean al menos defendibles dentro de la retórica de la economía contemporánea. Lo mejor que se puede hacer, así como el mejor resultado que es posible esperar, dada la previa historia causal del universo, es todo aquello que genere el resultado menos malo y que todavía siga siendo práctico. Nada de ese pensamiento, o el resultado que prevé, garantiza (o incluso hace remotamente probable) que cualquier conjunto de seres humanos en realidad puedan actuar unidos por un bien que genuinamente compartan.

La mayor felicidad para los más es alcanzar un resultado bastante decente que apunte a lo individual, junto con objetivos que sean conciliables para los miembros de una sociedad que acuerde seguir solidariamente unida, lo que también es absolutamente inmanejable en términos prácticos: un campo vacío en el que cualquiera puede proyectar todo contenido que considere creíble; y nadie puede pedir que se posterguen los proyectos de otros bajo ningún argumento. Es más una manera de precisar un campo para la discusión que una manera de resolver un posible conflicto. No contiene ningún material del que se pueda generar una forma coherente y convincente de autoridad. No puede explicar por qué alguien en particular debería estar en situación de mandar a otros o hacer leyes para ellos, o por qué los demás en la sociedad en cuestión deben obedecer a aquellos que den órdenes, u observar las leyes que hicieron y tratan de hacer cumplir. Tampoco puede reconocer en qué consiste propiamente la política (Dunn, 2000), o explicar cómo puede en la práctica mejorar su funcionamiento en lugar de empeorarlo.

Hasta ahora, la democracia ha significado muchas cosas a diferentes pueblos (Dunn, 2014a; Shaffer, 1998); pero, a menos que

Para juzgar si un Gobierno todavía es bueno bajo y a través de la democracia, no es posible solo mirar la democracia y ver la respuesta en ella, porque en gran medida casi siempre y con toda seguridad no hay nada que mirar.

estos pueblos estén simplemente confundidos, siempre debe haber significado por lo menos dos cosas: que existen personas con derecho a dar órdenes en nombre de la democracia, a las que todos deben obedecer, y leyes vigentes a las que todos quienes caen en su ámbito de aplicación deben observar, cualquiera sea su sentimiento al respecto, a menos que tengan sus propias razones, especiales y poderosas, para suspender dicha obligación vigente y negarse en este caso a acatarlas. Democracia no es anarquía y nunca lo ha sido. En su sentido contemporáneo es una teoría acerca de cómo la norma puede ser válidamente justificada y llevada a cabo para mejor, a través de formas claramente especificadas y adecuadamente consideradas. Ello implica coherencia y validez de la autoridad (Stanton, 2011), y que, en este caso al menos, la autoridad en cuestión no es la de una ley que rige desde afuera y por encima, sino la autoridad de una ley en sí misma, la cual es hecha para que a través de ella, y en grados muy considerables, se ejerza su dominio².

Así visto, la democracia se ha convertido, en efecto, en nuestra teoría del buen gobierno en la mayor parte del mundo. Significa cosas diferentes para diferentes pueblos del mundo, no porque algunos de ellos sepan exactamente lo que significa, mientras que otros, debido a sus historias sumidas en la ignorancia o los propósitos malvados de sus gobernantes, lamentablemente no. Es así porque la democracia como concepto de buen gobierno, o como receta para llegar a él, es más una reafirmación de un rompecabezas que una declaración para su solución, y el rompecabezas en cuestión aún requiere ser resuelto por cada agrupación humana que tome la democracia para sí. No es un rompecabezas que podría ser resuelto para el resto del mundo a través de las tradiciones políticas de alguna comunidad en particular, o mediante las conclusiones intelectuales que una comunidad procura sacar de su propia experiencia histórica acumulada.

Para juzgar si un Gobierno todavía es bueno bajo y a través de la democracia, no es posible solo mirar la democracia y ver la respuesta en ella, porque en gran medida casi siempre y con toda seguridad no hay nada que mirar. Para juzgar si un gobierno aún podría ser bueno bajo la democracia (como bajo cualquier régimen alternativo), es necesario mirar primero no a la democracia sino al mundo en el que actualmente vivimos, las cosas que hacemos en conjunto y las maneras de hacerlas, y los abismos de intereses y experiencias que nos separan unos de otros, tanto dentro de las comunidades políticas a las que pertenecemos como los que existen en los intersticios y conflictos entre esas comunidades.

Es necesario pensar frontal y arduamente acerca de los desafíos que aquellos abismos plantean a la idea precisa de buen gobierno, y ver cuánto de las formidables exigencias de la democracia como concepción de gobierno pueden ser rescatadas frente a esos abismos. Lo que se requiere son ideas prácticas sobre cómo los seres humanos pueden beneficiarse mutuamente viviendo y eligiendo juntos en la escala de esas comunidades políticas, sin frases que extienden una membrana impenetrable sobre gran parte de la vida práctica de la mayoría de los seres humanos que viven dentro de sus espacios muy concretos. Lo que se requiere son prácticamente bienes compartibles, no una neblina de edificante verborrea.

¿Cuáles son los componentes del problema de buen gobierno en el mundo en el que hoy vivimos? ¿Qué hace del buen gobierno un problema particular para ese mundo tan particular? El problema tiene tres componentes principales y se le concibe mejor como la superposición permanente de esos componentes, y sobre todo como la lógica excesivamente compleja de las interacciones que resultan de esa superposición.

Los componentes se pueden reconocer fácilmente, pero no forman parte de una única imagen, patrón o texto legibles. El intento más audaz para verlos e interpretarlos sigue siendo aún la visión que imaginara y abordara Karl Marx, quien dio al menos una descripción creíble del terreno sobre el que un buen gobierno debería darse en la actualidad, si es que se da: las relaciones materiales entre los componentes del universo físico y las actividades humanas que lo han transformado en el pasado, y que continúan haciéndolo a un ritmo cada vez más acelerado, derritiendo la capa de hielo del Ártico, transformando el clima, inundando extensas zonas del mundo en el que cientos de millones de personas habían aprendido a vivir (Whiteman, Hope y Wadham, 2013; *The Financial Times*, 2013). Está suficientemente claro de dónde provienen esas relaciones, aunque es menos claro cómo alcanzaron su forma actual. Es evidente que ellas están arraigadas en la conciencia y en los propósitos actuales de la población mundial, pero permanece en la inescrutable oscuridad cómo llegaron exactamente a ser lo que ahora son.

No tenemos una explicación precisa de cómo y por qué son así y nunca ha sido ofrecida seriamente. Siempre fue una cuestión de afirmación, nunca con base en la experiencia. La afirmación es la moneda más corriente en el lenguaje humano: no hay una razón en sí para creer que algo sea verdadero o falso. En sí mismo, ello no es

La estructura interactiva, y el sentido de vivir y actuar en ella, puede llegar a estar muy cerca de suprimir todo aquello que se reconozca como bien potencialmente común para cualquier comunidad.

razón para desconfiar de los juicios particulares sobre los componentes de este problema, o los mecanismos causales que lo han generado. Pero para analizar el problema de forma provechosa es necesario centrarse en determinados aspectos del mismo, y preguntar de la manera más cuidadosa y vigilante por qué estos son como son, y qué es precisamente lo que asegura o excluye su presencia.

Dentro de este mundo existen profundos conflictos de intereses y apasionados contrastes de emociones que palpitan en ellos, amenazando la idea misma de buen gobierno y obstruyendo visiblemente toda tendencia dirigida a reducirlos, y mucho menos a eliminarlos. Independientemente del contenido de la política, cualquiera sea, en nuestro mundo también está constituida indefectiblemente tanto por estructuras de incentivos a las que están afectos todos quienes actúan en ella, de cara a este mundo abrumadoramente mercantilizado, como por ámbitos de competición, en gran medida entre políticos profesionales, también altamente mercantilizados, que les permite a estos vivir de esos espacios tan generosamente como les sea posible (cualquier sea lo que aquellos profesionales decidan hacer a lo largo de su desempeño).

Esta estructura interactiva, y el sentido de vivir y actuar en ella, puede llegar a estar muy cerca de suprimir todo aquello que se reconozca como bien potencialmente común para cualquier comunidad, incluso para aquella que sus habitantes puedan adoptar por su cuenta y tomarlo como objetivo de sus acciones. Esto no es una arrogancia intelectual sofisticada sino una característica cada vez más destacada y amarga de la experiencia política contemporánea en todas las sociedades en el mundo. Obliga, a quienes intentan juzgar las consecuencias de esta experiencia, a elegir entre el sentimentalismo fatuo, a la deriva entre el cinismo sin fin y, algo inquietante de asumir, el cinismo propio. ¿Cuál es la mejor creencia: la de lo absurdo y decepcionante o la de un realismo totalmente desengañado, libre de cualquier persuasiva concepción acerca de lo que es decente u honorable, incluso para tratar de comportarse ante otras personas, más allá de lo estrictamente doméstico?

¿Puede existir realmente el bien común, aun para una familia, una calle, una aldea, un pueblo, una ciudad del mundo, para un país, un Estado, un imperio, un continente, incluso, en caso extremo, para una civilización? (Huntington, 1996). Algunas de estas categorías suponen una respuesta positiva a riesgo de fraude precisamente por ello. ¿Acaso no es la idea misma de país, de Estado, de imperio o, aún más, de

civilización, intolerablemente presuntuosa, portadora de una amarga e ineludible falsedad, una mentira descarada desde el comienzo?

Y si lo es, o la medida en que lo es, ¿puede existir una verdad sobre la política en absoluto? *De omnibus dubitandum*, el lema de Karl Marx³, es lo suficientemente convincente como advertencia política; pero no es más que un grito de guerra⁴, ya sea para un compromiso mutuo o para un pacto racional. El trasfondo político que deja abierto es el de una política de *sauve qui peut* [“sálvese quien pueda”]: todo encaja históricamente tanto como el permafrost se disuelve, el meta-no asciende y el mundo de los humanos se tensa en sus costuras. Y aunque puede existir el bien común para las familias, las aldeas, los países o los Estados (lo que es bastante obvio), hay otras preguntas más complejas aún. ¿Puede haber realmente un bien común para todos los seres humanos que viven en el mundo? ¿Puede existir el bien común para los seres humanos aún por venir, pronto o en un futuro lejano? (Stern, 2006; Parfit, 1984 y 2011; Scanlon, 1998). Una vez que se despoja a cualquier ser humano de su valor, se pone en riesgo el valor de todos. La “parroquialización” del valor para cualquier grupo o en cualquier aspecto, es poner en cuestión el concepto de una métrica común que puede tener motivos que se extienden más allá de la parroquia.

Hay dos ejes que pueden confundir ante estas cuestiones tan vertiginosas, y que expresan diferentes niveles de amenaza a diferentes audiencias. Uno de ellos corresponde a la dimensión de orientación cognitiva, que sitúa el valor de las personas dentro de una concepción general de inteligibilidad humana, y establece o rechaza la idea de que dicho valor puede contener una fuerza distinta de y con autoridad sobre los impertinentes deseos del presente más inmediato. El otro eje corresponde al campo de valor individual en el cual las impertinencias tremendamente contradictorias del deseo a lo largo de la historia de la humanidad de alguna manera se intercambian por algo lejanamente parecido al equilibrio. Los economistas, incluso los economistas del desarrollo, están existencialmente mucho más a gusto con el segundo de los ejes. Los entusiastas menos inhibidos por el mercado se deleitan abiertamente en él. ¿Por qué no todo lo humano debería ser comercializado a cambio de cualquier cosa y terminar vendiendo finalmente donde quiera que haya un mercado? (Sandel, 2012). ¿Sexo, drogas y *rock and roll*, los esclavos, las toxinas y la propia mortalidad, el último tigre, y hasta el “Último Hombre” (Fukuyama, 1992) si alguien se quedara para negociar en él? ¿Por qué

debería importar quién estaba dónde y cuándo se inició la negociación, o cómo y por qué algunos cuántos llegaron hasta allí? ¿Qué no requiere consentimiento, o incluso veneración, en este gran mecanismo como tal? ¿Qué puede fallar a efectos de santificar y darle validez?

Pero el promedio de los economistas del desarrollo están un poco menos a gusto con los resultados obtenidos que la mayoría de sus colegas. Considerando que su foco está en la transformación de las sociedades a través del tiempo, y puesto que asumen la responsabilidad de ayudar a estas sociedades a cambiar para mejor desde el punto de vista de sus miembros, difícilmente pueden ignorar el carácter arbitrario de la perspectiva histórica y espacial en la que comienzan sus propios trabajos, las temibles externalidades negativas que son naturales en muchas de las decisiones que los consumidores toman dentro de estos contextos, y la posibilidad de mejora latente que hay en algunos tipos de inversión en lugar de otros -que son los principales temas de Amartya Sen (1992 y 1999) como teórico de la elección social-, las capacidades humanas (Nussbaum, 2011), las mejoras masivas que se obtienen de la educación femenina y de algunas formas de salud pública profiláctica, ciertamente los beneficios del simple consumo, todos los cuales manan en última instancia de la razón pública y los reclamos de justicia (Sen, 2009).

La mayoría de las personas que han vivido tanto hoy como en el pasado, no han pretendido ni por un instante que haya un solo orden estable de valores para los seres humanos que muestre que sus propios entusiasmos y repulsiones más inmediatos sean inapropiados. Saben que pueden juzgar mal, por supuesto, porque lo hacen con mucha frecuencia evidentemente, pero no pueden pensar que todos sus juicios estén equivocados: todo aquello que les interesa y tratan de hacer, cada objetivo vacilante y luz intermitente por los que intentan vivir. Ellos asumen el valor de ser bastante provincianos, y no se sorprenden que las personas puedan tener valores diferentes, especialmente si viven en lugares remotos. Esto produce más inconvenientes hoy en día en la medida que las comunidades humanas actúan entre sí con mayor cohesión y celeridad, y presionan con insistencia en la vida de los demás. Las estructuras interactivas que claman por un tratamiento más relajado de los economistas, el abandono sin resistencia de la nostalgia por la pérdida de la solidaridad y comodidad con las que sin duda habían siempre fantaseado, y la aceptación de la vida colectiva, una vida con otras personas, como proceso de regateo incesante y por lo general bastante amargo. ¿Existe

El terreno en el que los políticos deben competir entre sí y en el que los electores deben elegir en torno a los temas de asignación y distribución es uno en el que muy poco se puede decir de manera unívoca y clara, y no es posible en absoluto adoptar decisiones con base en una comprensión compartida y confiable.

realmente algo así como una sociedad, y quién puede determinar con fiabilidad lo que es, aun cuando existiera? ¿Simplemente porque debemos confiar en ellos?

En la conciencia y argumentación políticas, por supuesto, nunca figuran estas preguntas de manera explícita en todo su peso metafísico. En cambio, tienen un sentido bien fundado de las valoraciones hechas sobre cada uno de nosotros desde fuera: lo que Bernard Williams acertadamente denominara “razones externas”. El discurso profesional de la economía proporciona una especificación técnica de valor altamente controvertida, pero más allá de la profesión, y con fines políticos, esta especificación, cuidadosa y consciente de sí misma, estipula en su lugar unos valores imperceptiblemente evasivos e invoca sucedáneos que sean compartidos en lugar de expresar las diferencias reales e irresolubles. El terreno en el que los políticos deben competir entre sí y en el que los electores deben elegir en torno a los temas de asignación y distribución es uno en el que muy poco se puede decir de manera unívoca y clara, y no es posible en absoluto adoptar decisiones con base en una comprensión compartida y confiable.

Seguramente, la causa última de la cuestión acerca de qué es de valor para los seres humanos podría radicar en la firme mirada de una deidad omnipotente y omnisciente (Dunn, 1984), lo que sería una causa externa para ellos, un origen que está más allá de las personas. Pero esa idea no tiene ningún sentido para la especie humana (Blakburn, 2001 y 2003). La razón pública no puede ser una heurística para esa elusiva mirada externa, menos aún un sustituto absoluto de ella. Por el contrario, debe ser un intercambio de las razones por las que los ciudadanos se las ingenian para encontrar y decidir dar, dicho en términos de Benjamin Franklin: “para lo que tengamos ganas de hacer”⁵. A lo mejor no es más que un amable y tranquilizador *modus vivendi* (Rawls, 1993). La gracia y el consuelo son buenos logros en la convivencia (Dunn, 2013). Podría decirse que es lo mejor a lo que los seres humanos pueden razonablemente aspirar en la práctica: el mejor de los mundos posibles en lo social, en lo político o, ciertamente, en lo económico. Consumidores y economistas, al igual que Oliver Twist, siempre pueden pedir más, pero nunca podrán distribuir o compartir más de lo que hay, y todos deben decidir siempre cómo debe ser distribuido lo que hay. Tan pronto como se enfrentan a esta cuestión y tienen que decidir, todo el potencial pacificador de la comunicación compartida se desvanece.

Las estructuras de incentivos que subyacen a la política altamente mercantilizada en un mundo abrumadoramente mercantilizado que vincula bajo crecientes tensiones a la gran mayoría de los seres humanos, le dan una enorme prominencia al fraude, inherente a toda competencia por gobernar sobre otros para su supuesto bien, al tiempo que les aseguran mucho menos del valor que ellos confían recibir de manos de sus gobernantes. No se necesita ser un sensible lector del Príncipe de Maquiavelo para preguntarse por qué nunca se debe creer en todo lo que algún aspirante a gobernante quiera decir. Simplemente hay que ver la televisión o conversar con atención y franqueza razonable con el vecino.

A pesar de la relevancia de los motivos para desconfiar de los líderes políticos ello no reduce en nada el impacto causal de cómo las personas deciden actuar. No les muestra peores de lo que son ni les afecta en la mala reputación que tratan de evitar. Pero lo que sí se logra es mostrar lo poco que puede hacer el concepto de democracia para aclarar la idea de gobernar bien. Y lo que ni siquiera se puede aclarar, se puede obtener sensatamente mediante formas más inciertas y aleatorias. Si el mercado no puede santificar, la propia democracia está un poco mejor posicionada para efectuar ese milagro. No ofrece resultados confiables ni estabilidad y claridad de perspectivas: solo una mejor barrera frente a la prolongada tiranía de la más seductora y vindicada de las autocracias, reproducida en cualquier período de tiempo.

¿Cuál es la relación entre los abismos que existen entre los seres humanos que viven en el mundo y la política democrática, tal como la concebimos y practicamos actualmente en todo el mundo? Ciertamente no es una pregunta ante la cual el propio Karl Marx suministró una respuesta clara y convincente, y si no él, mucho menos aún Lenin o Stalin o Gorbachev, o Mao o Pol Pot, para no decir de Lukacs, Althusser o Gramsci. Es el tipo de pregunta que Deng Xiao Ping deliberadamente decidió eludir (Vogel, 2011). La respuesta real a ello no es una que la democracia contemporánea esté en condiciones de suministrar. Su propia respuesta sincera y verdadera, como si fuera la del propio Marx, es simplemente no preguntes.

Existe hoy en día una poderosa, generalizada y absolutamente realista sensación de que la práctica de la democracia, tal como hoy la entendemos, está fallando de manera gradual en todo el mundo. Esto no ocurre al mismo ritmo en todos los escenarios y todo el tiempo. De hecho, su eficacia varía asombrosamente en ciertos contextos en períodos de tiempo bastante cortos; por ejemplo, recientemente en

Es así porque el propio *demos* ha decidido que fuera de esa forma: no es que hubieran actuado de otra manera si hubieran tenido plena conciencia de lo que está ocurriendo en su hábitat, sino que deciden principalmente no mirar, o se limitan a miradas de reojo, por lo que no ven gran parte de lo que ocurre.

Brasil, Suecia o Turquía (ni qué hablar de Egipto y Túnez), mientras que en Gran Bretaña bajo Tony Blair, antes de que decidiera unirse a la invasión de Irak, y en Suiza o Noruega, la democracia representativa en acción ha sido ampliamente reconocida y apreciada desde hace mucho tiempo. La democracia falla hoy en día, en parte, porque se enfrenta al desafío más feroz al que jamás las capacidades políticas humanas se habían enfrentado antes: la tarea de reconocer, y al menos comenzar a tratar de reparar, los estragos que los seres humanos han infligido a su único hábitat.

En general, sin embargo, esa no es la razón por la que la democracia está fallando tan abiertamente en la actualidad. Si fuera solo eso, el fracaso sería exógeno, y lo mejor es entenderlo como producto del empequeñecimiento del ya modesto poder del ser humano para actuar colectivamente en función del bien común dada la magnitud del monstruo desatado por la transformación que hemos hecho de la naturaleza. La política democrática en Europa y América del Norte todavía puede manejar ese monstruo principalmente ignorándolo, apartando resueltamente la mirada. Es así porque el propio *demos* ha decidido que fuera de esa forma: no es que hubieran actuado de otra manera si hubieran tenido plena conciencia de lo que está ocurriendo en su hábitat, sino que deciden principalmente no mirar, o se limitan a miradas de reojo, por lo que no ven gran parte de lo que ocurre.

Resulta anticuadamente moralista visualizar nuestras actuales circunstancias en esos términos, aunque no es necesariamente malo que sea así, especialmente ante rivales tan advenedizos. Pero ese elemento de negación está lejos de ser el único elemento a tener en cuenta. No se trata solo de que el mundo de la competencia política profesional nos refleje sin piedad en su espejo, culpándonos por el daño que le provocaremos en nuestro nombre. También existe la sensación de que hay algo más operando, que hace que el espejo nos ofrezca representaciones más duras y distorsionadas, mostrando nuestros vicios y limitaciones con mayor eficacia que nuestra virtud e inteligencia.

¿De quién es la culpa, y por qué ocurre exactamente? La virtud y la inteligencia limitadas se reconocen como nuestras. Pero lo que se puede decir acerca de las prácticas contemporáneas de la democracia es que estas son mucho más eficaces en transigir con aquellas limitaciones en lugar de ayudarnos a remediarlas. Ello, ciertamente, no puede ser un mérito en un orden político. Por lo menos tal orden nos debe permitir aprender a cómo hacerlo mejor. Es una expectativa

Hoy en día, como a lo largo de su trayectoria histórica, ningún régimen llamado propiamente democrático puede hacer un buen gobierno a menos que Nosotros el Pueblo, en nuestros diferentes Estados a través del mundo, tengamos la voluntad de hacerlo.

razonable para cualquier Estado con un moderno sistema de educación aspirar (además de pretender) a que se nos permita aprender el cómo. La idea de Estado es una idea correctiva y remedial, no solo un pagaré para la seguridad, la beneficencia y la oportunidad para un arreglo atractivo de libertades personales. Se trata de una demanda de los ciudadanos tanto como una promesa para suministrarles bienes: ni más ni menos.

En general, en la Atenas clásica se manejaban estas tensiones con notable éxito (Finley, 1983; Hansen, 1991), al menos en comparación con sus actuales habitantes. Los intelectuales contemporáneos tienden a pensar mal del mayor crítico de aquella Atenas -Platón- porque parecía tan ciego a sus logros y tan desmedido en sus acusaciones. Pero si tomamos la idea pionera de democracia ateniense en su elegante elaboración y la trasladamos a la política intensamente mercantilizada y profesionalizada de un mundo capitalista global, la fuerza de la crítica de Platón se convierte en un duro regreso a casa. El más profundo y desconcertante de los filósofos políticos de Europa, quien sin duda fue también su primer gran filósofo político, predijo esto desde el principio. Allí donde la educación ha fracasado, la democracia no puede esperar tener éxito en su lugar (Platón, 1930: 35). Hoy en día, como a lo largo de su trayectoria histórica, ningún régimen llamado propiamente democrático puede hacer un buen gobierno a menos que Nosotros el Pueblo, en nuestros diferentes Estados a través del mundo, tengamos la voluntad de hacerlo. Mientras no tengamos esa voluntad, imprimirá los errores y la miopía que saturan nuestros gustos políticos e infectan nuestras percepciones políticas. Sus corrupciones y estupideces serán nuestras corrupciones y estupideces. Nada se puede hacer para modificarlas. Simplemente hará los arreglos para que se hagan en nuestro nombre (y tal vez incluso es necesario que lo haga). Pero eso es solo la mitad del diagnóstico que se requiere.

La política democrática contemporánea simplemente no ofrece ninguna solución para aquello que con urgencia requiere soluciones muy prácticas en la organización ecológica, económica y social de nuestras vidas, y, a través de su continua actividad, sostiene y perpetúa los abismos entre los seres humanos. También invoca, define y profundiza esos abismos mediante su principal *modus operandi*, lo que se ha puesto ya plenamente de manifiesto en la operación en las últimas décadas del organismo económico que está a su servicio. Ese resultado en sí mismo, como era de esperar, disminuye el nivel modal

La fuerza legitimadora de la democracia es tensada además por algo mucho más cotidiano y sistémico: el impacto de la deslegitimación que se va acumulando como consecuencia de la percepción que tienen de sus intervenciones aquellos que las observan desde fuera.

de confianza ciudadana a través de los electorados de la mayoría de las democracias contemporáneas. Pero el malestar y el descontento no son expresión únicamente del fracaso económico y la injusticia distributiva. Parecen también provenir, al menos en gran parte, de ese ensamblaje de prácticas intensamente mercantilizadas y las evidentes consecuencias que genera su funcionamiento.

La fuerza que legitima la idea de democracia está hoy en día bajo tensión de tres formas diferentes. En primer lugar, está tensionada debido a la magnitud del desafío que en definitiva debe enfrentar, y al cual persistentemente le ha dado la espalda. Ese desafío es lineal y extraordinariamente acumulativo. Su fuerza legitimadora es tensada, en segundo lugar, por las características específicas de la profunda crisis económica y por el carácter inestable, vejatorio y prolongado de las políticas orientadas a la superación de dicha crisis (suficiente para haber llevado al Estado japonés a una virtual narcolepsia por casi dos décadas). Esta tensión es esencialmente cíclica en cuanto a su origen e incidencia, incluso a nivel global. Llega a ser particularmente dolorosa allí donde las estructuras de coordinación política y económica son débiles y mal concebidas, como en la Unión Europea y, sobre todo, en el núcleo de la Eurozona. En tercer lugar, la fuerza legitimadora de la democracia es tensada además por algo mucho más cotidiano y sistémico: el impacto de la deslegitimación que se va acumulando como consecuencia de la percepción que tienen de sus intervenciones aquellos que las observan desde fuera. Dado que casi todos los ciudadanos la ven desde este ángulo, y puesto que en gran medida es ante ellos que más necesita ser legítima (Dunn, 2014b), esta última presión sobre ella es tan destructiva como la más conspicua de las depredaciones infligidas por las lentas y prolongadas secuelas de la crisis económica.

Tras esta falla sistémica subyacen dos características muy diferentes de esta forma de gobierno. Primero, está permanentemente bajo presión por la aguda tensión que se produce en su interior entre los requerimientos y mecanismos políticos de autorización y las exigencias opuestas de gobernarse a sí misma, que no dejan de ser desconcertantes. Segundo, esas presiones permanentes se acumulan y se intensifican en extremo como consecuencia de la merma constante en la credibilidad de su propia representación. Debe actuar en el escenario como una efectiva estructura de servicio de un bien colectivo, confiable cognitivamente para discernir lo que es bueno, e igual de confiable éticamente en cuanto a hacer todo lo posible para proveer

por sí misma ese bien sin escatimar esfuerzos y con determinación. Simplemente, en el plano de los hechos, otorgar cualquier tipo de confianza es más que ingenuo.

Prodigarse en ambas características debería ser un error absurdo. Era difícil para el *demos* (y bastante difícil para cualquiera) juzgar en aquel entonces qué tan bueno o malo era en realidad el juicio de un gobierno acerca del contenido de un bien común, aunque puede y suele ser demasiado evidente en retrospectiva.

La más reciente y potencialmente mayor debilidad fatal de esta forma política es su cada vez más evidente falta de credibilidad en cuanto a su imagen pública. En muchos sentidos, la inquietud que despierta excede en gran medida el desasosiego que generan las rivalidades en el comercio. En esta última esfera, la publicidad negativa está en gran medida prohibida por la ley, mientras que la actual competencia política, especialmente en los Estados Unidos, se vale en su mayor parte de los fondos privados que se vierten al mercado político, dominando cada vez más el impacto de estos recursos (Dworkin, 2006). Si se indaga acerca de qué hacen ahora los políticos de carrera dentro de la misma, y por qué hacen lo que hacen, cómo operan los *lobbies* dentro de ella y quién paga para que se les permita hacerlo, de dónde provienen las iniciativas de las leyes y cómo adquieren su forma definitiva, nada de esto es del dominio público por lo que no hay ningún motivo para estar tranquilo, y es razonable inferir que no hay nada que se pueda hacer para llenar ese vacío. Los propios políticos parecen enfermizamente preocupados, y muchos de ellos manifiestamente lo están, por proyectar una imagen encantadora, mientras respecto de sus oponentes muestran el lado que más los pueda perjudicar.

Ellos discuten trivialidades, y a menudo necedades, y aun cuando su propia relación con los flujos de recursos a través de las cuentas públicas es jurídicamente irreprochable y totalmente al margen de cualquier aprovechamiento (un resultado tan improbable en los políticos de carrera que dejan a su suerte la asignación de su propia remuneración como lo es con los ejecutivos de negocios, o con cualquier otra persona), el carácter fundamental de su rol no puede ser razonablemente considerado como si estuviera al servicio altruista de un bien compartido por todos (o en muchos casos, por la mayoría) de sus conciudadanos. Es un punto interesante si el reciente impacto deslegitimador fuera mayor de lo que se ha divulgado acerca de la conducta y motivación de los políticos de carrera o de lo que se ha

Los aspectos adictivos del mercado están potencialmente siempre en feroz tensión con sus características repulsivas. La dialéctica de la vinculación y la escisión, la atracción y la separación, que gobierna la ecología de la interacción humana a través de este vasto espacio no es posible verla con claridad o con imparcialidad desde ningún lugar en particular.

evidenciado en torno a las persistentes fuerzas encubiertas del cabildeo comercial. En Gran Bretaña, probablemente, todavía es más lo primero como consecuencia de las sensacionales revelaciones acerca de la perjudicial intimidad de las relaciones entre el imperio mediático de Murdoch y miembros destacados del Gobierno, incluyendo al propio Primer Ministro, y debido a detalles más banales relacionados con los hábitos de los miembros del Parlamento en el manejo de sus derechos a gastos.

Pero en Europa, en los últimos meses, el resultado ha sido más notable a partir del choque frontal entre las voraces demandas de las gigantes y fabulosamente ricas empresas de Internet de los Estados Unidos, aliadas con el conveniente espionaje del Estado norteamericano, por un lado, y las susceptibilidades de las poblaciones europeas en torno a la privacidad, especialmente en aquellos países que habían estado sometidos a regímenes comunistas o fascistas, por el otro. Allí, la respuesta del *demos*, como se supone que debería ser, ha inclinado la balanza de alguna manera contra el enorme peso político y económico que presiona sobre Europa desde el exterior. Lo hizo mediante la galvanización de políticos y electores para que los primeros actúen como lo exigen estos últimos. Debido a que aquel choque frontal debería concretarse en el diseño de una legislación de efecto inmediato, o fallar en el intento, bien podría tener consecuencias más duraderas que en el caso británico. Lo que no puede hacer es inclinar la balanza entre las difusas y dispersas preocupaciones y preferencias del ciudadano y el fulminante poder de fuego de los *lobbies* desatado permanentemente en todo el proceso de gobierno por las gigantescas concentraciones de capital.

Para ver este proceso principalmente como una contribución informativa por parte de los grupos de interés, no basta la pura fuerza desplegada por los intereses involucrados, relativamente integrados e intensamente motivados, y la relativamente más vulnerable estructura gubernamental de la mayor parte de los actuales Estados europeos después de tres décadas de reformas a favor del mercado.

Lo que amenaza la idea de interés común dentro de este entorno de miasmas son principalmente los elementos perceptibles en las vidas de todas aquellas personas que mantienen cierta distancia afectiva, fragmentan la estructura de intercambio y aseguran que toda estructura de mercado siempre puede degenerar en odio virulento e impulso vengativo. Los aspectos adictivos del mercado están potencialmente siempre en feroz tensión con sus características repulsivas. La dialéctica de la vinculación y la escisión, la atracción y la separación,

que gobierna la ecología de la interacción humana a través de este vasto espacio no es posible verla con claridad o con imparcialidad desde ningún lugar en particular (Dunn, 2000). Ofrece tan solo una muy floja metáfora para una red de interacciones que nadie tiene la menor idea de cómo verlas como un todo, y mucho menos analizarlas de manera convincente en sus componentes fundamentales, los seres humanos individualmente o agrupados en sus intrincados entornos sociales y económicos, quienes la conforman.

Cuanto más amplia y profunda sea la resultante del mercado, menor es la posibilidad de someterlo a lo que el propio Adam Smith llamaba los Sentimientos Morales (Smith, 1976). Ningún mercado tan amplio como el mundo tiene muchas posibilidades de apaciguar los sentimientos morales de alguna comunidad humana, por no hablar de toda comunidad humana. Dentro de este espacio inquietante, las políticas competitivas por parte de la autoridad electoral permiten obtener una infinidad de datos acerca de la amplitud de los abismos entre los ciudadanos; y ante la exigencia de que el gobierno llame a la solidaridad y a la identificación con el otro, en nombre de los bienes compartidos por muchos, la mayoría, e idealmente todos, sus electores a menudo empujan en una dirección exactamente opuesta. La creciente sensibilidad a las demandas de elección del consumidor choca de forma irreconciliable con los bruscos e inflexibles deberes de la ciudadanía. Los resultados producto de ese encuentro lucen feos desde casi cualquier ángulo.

Todas estas deformidades se acentúan como consecuencia de la grave crisis cíclica. Las prácticas y los manifiestos propósitos de los aspirantes a representantes se ven más estridentes y difícilmente perdonables; y los llamados a la solidaridad de aquellos que dicen representar parecen burdos y presuntuosos. Ellos despiertan un agudo resentimiento y provocan escasa lealtad o confianza, si las hubiere. ¿Cómo, en un mercado como este, se puede diferenciar la sensibilidad cívica de la credulidad socio-económica? ¿Cómo, en el lenguaje de la teoría de los juegos, se puede hablar de un buen ciudadano a partir de un incauto? Cuanto más dura sea la apelación al servicio cívico, menos consumidores desearán ir a su encuentro. Es difícil juzgar analíticamente si el desorden resultante solo muestra más descarnadamente lo que siempre ha existido, o si hace imposible lo que siempre ha sido una interpretación muy forzada e inverosímil de lo posible. La crisis plantea con claridad la fuerte necesidad de un buen gobierno, suponiendo incluso que esté más aislado que nunca.

La cuestión política central en la mayor parte de la superficie del planeta seguirá siendo quién va a pagar por el desastre que hemos hecho juntos. En realidad, no hay suficiente benevolencia latente en la categoría de democracia para santificar la magnitud del desastre bajo ningún concepto.

Tal vez aún sea posible gobernar bien en democracia (en algún lugar, en algún momento), pero será toda una proeza siempre y cuando se haga. Mientras tanto, la cuestión política central en la mayor parte de la superficie del planeta seguirá siendo (como lo ha sido durante gran parte de la historia de la especie humana) quién va a pagar por el desastre que hemos hecho juntos. En realidad, no hay suficiente benevolencia latente en la categoría de democracia para santificar la magnitud del desastre bajo ningún concepto.

Notas

(1) La exploración más sistemática y de gran alcance acerca de la influencia y las consecuencias políticas del establecimiento de la democracia electoral representativa contemporánea en todo el mundo se encuentra en la obra de Adam Przeworski, bien resumida en Przeworski (2010).

(2) No es muy claro cuán cierto es esto en el sentido clásico ateniense (Hansen, 1991); pero Hansen (2005) insiste que la versión de la democracia ateniense del siglo IV aC. es esencialmente una teoría del gobierno mixto, cuidadosamente adaptada y realizada en la práctica.

(3) Lema favorito de Marx, extraído de sus “Confessions” en el juego de salón de la época victoriana llamado “Consequences” (McLellan, 1973: 457).

(4) Comparar, en toda su imposibilidad práctica, la expresión “Trabajadores del mundo, ¡uníos!”

(5) “*Qué conveniente es eso de ser criaturas razonables, ya que nos permite encontrar o inventar una razón para cada cosa que tengamos ganas de hacer*” (Franklin, 1986, cap. 4).

Bibliografía

- Blackburn, Simon (2001), *Being Good*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2003), *Ethics: a Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Bourke, Richard y Geuss, Raymond (eds.) (2010), *Political Judgment: Essays for John Dunn*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dunn, John (1979), *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1984), *Locke*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2000), *The Cunning of Unreason: Making Sense of Politics*, London, HarperCollins.
- _____ (2013), “The Grounds for Toleration and the Capacity to Tolerate”, en *Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment*, Jon Parkin y Timothy

- Stanton (eds.), Oxford, British Academy.
- _____ (2014a, en imprenta), *Breaking Democracy's Spell*, New Haven, Yale University Press.
- _____ (2014b, en imprenta), "Legitimacy and Democracy in the World Today", en *Legitimacy and Criminal Justice: an International Exploration*, Alison Liebling y Justice Tankebe (eds.), Oxford, Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald (2006), *Is Democracy Possible Here?*, Princeton, Princeton University Press.
- Finley, Moses I. (1983), *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Floyd, Jonathan (2010), "Should Political Philosophy be More Realistic?", en *Res Publica*, Vol. 16 N° 3, pp. 337-47.
- Floyd, Jonathan y Stears, Marc (eds.) (2011), *Political Philosophy versus History: Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Forrester, Katrina (2012), "Judith Shklar, Bernard Williams and Political Realism", en *European Journal of Political Theory*, Vol. 11 N° 3, pp. 247-272.
- Franklin, Benjamin (1986), *Autobiography: an Authoritative Text*, J. A. Leo Lemay y Paul Zall (eds.), New York, Norton.
- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, London, Hamish Hamilton.
- Geuss, Raymond (2008), *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- _____ (2010), *Politics and the Imagination*, Princeton, Princeton University Press.
- Ginsborg, Paul (2004), *Silvio Berlusconi: Television, Politics and Patrimony*, London, Verso.
- Green, Donald y Shapiro, Ian (1996), *Pathologies of Rational Choice Theory*, New Haven, Yale University Press.
- Hansen, Mogens H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, Blackwell.
- _____ (2005), *The Tradition of Ancient Greek Democracy and Its Importance for Modern Democracy*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Science and Letters.
- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Shuster.
- McLellan, David (1973), *Karl Marx: His Life and Thought*, London, Macmillan.
- North, Richard (ed.) (2010), *European Journal of Political Theory*, Vol. 9 N° 4, Special Issue (Realism and Political Theory), pp. 379-512.

- Nussbaum, Martha C. (2011), *Creating Capabilities*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- Ober, Josiah (2008), *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton, Princeton University Press.
- O'Mahony, Dominic (2013), *Conceptualising Judgement in Politics*, Cambridge, University of Cambridge. Department of Politics and International Studies. Ph.D. Dissertation.
- Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- _____ (2011), *On What Matters*, Oxford, Clarendon Press. 2 v.
- Platón (1930), *The Republic*, Cambridge, Harvard University Press. 2 v.
- Przeworski, Adam (2010), *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Sandel, Michael (2012), *What Money Can't Buy: the Moral Limits to Markets*, London, Penguin.
- Scanlon, Thomas M. (1998), *What We Owe Each Other*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1999), *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Shaffer, Frederick (1998), *Democracy in Translation: Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*, Ithaca, Cornell University Press.
- Shapiro, Ian (2005), *The Flight from Reality in the Social Sciences*, Princeton, Princeton University Press.
- Smith, Adam (1976), *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael y A. L. Macfie (eds.), Oxford, Clarendon Press.
- Stanton, Timothy (2011), "Authority and Freedom in the Interpretation of Locke's Political Theory", en *Political Theory*, Vol. 39 N° 1, pp. 6-30.
- Stern, Nicholas (2006), *The Economics of Climate Change: the Stern Review*, London, HM Treasury.
- The Financial Times (2013), <http://www.ft.com/home/uk>, 25-08-2013.
- Vogel, Ezra F. (2011), *Deng Xiaoping and the Transformation of China*, Cambridge, Harvard University Press.

Whiteman, Gail; Hope, Chris; y Wadham, Peter (2013), "Vast Costs of Arctic Change", en *Nature*, N° 499, pp. 401-403.
Williams, Bernard (2006a), "The Legacy of Greek Philosophy", en *The Sense of the Past*, Bernard Williams y Myles

Burnyeat (eds.) Princeton, Princeton University Press.
_____ (2006b), "Plato: the Invention of Philosophy", en *The Sense of the Past*, Bernard Williams y Myles Burnyeat (eds.) Princeton, Princeton University Press.