

Ética pública y resiliencia democrática
Public Philosophy and Democratic Resilience

José María Hernández Losada

Doctor en Filosofía

UNED, Madrid, jhernandez@fsof.uned.es

RESUMEN

Partiendo primeramente de una reconsideración de algunas fechas claves de nuestra historia presente (caída del Muro de Berlín, 11-S, Gran Recesión y crisis sanitaria producida por la covid-19), propongo explorar en segundo lugar la relación entre ética y resiliencia, tal y como este último concepto ha sido reintroducido en nuestro vocabulario por una nueva generación de teóricos de las Relaciones Internacionales y los Estudios de Seguridad. La idea es mostrar que la resiliencia debe concebirse como algo más que una capacidad individual para recuperarse del trauma y superar las dificultades, aspectos que podrían exponerla a la crítica de ser un discurso más de la gobernabilidad del nuevo orden neoliberal. En la tradición filosófica, la resiliencia apunta a una ética que resulta especialmente importante para la vida política. Trataré de conectar en tercer y último lugar la idea de resiliencia con la de razón pública, mostrando algunos de sus límites, que hoy se manifiestan en la irrupción de las nuevas tecnologías de la comunicación. La resiliencia podría aportar un nuevo *ethos* para el debate sobre el futuro de la democracia.

Palabras clave: liberalismo; democracia; nuevas tecnologías; comunicación; ética; resiliencia.

ABSTRACT

First, taking into account some of the key events in our recent history (the Fall of the Berlin Wall, 9/11, the Financial Crisis, and the Covid-19 pandemic) I explore in a second place the relation between ethics and resilience, a concept that has been reintroduced in our vocabulary by a new generation of writers on IR and Security Studies. My intention is to point that resilience has to be considered as something more than an individual faculty to recover from trauma or overcoming difficulties in daily life. Indeed, this could expose discourse on resilience to the criticism of being another strategy for governability in a neoliberal order. In order to build my argument I will connect in a third place the idea of resilience with that of public reason, as this concept has developed in democratic thought, taking into account some of its actual problems, which are related with the new technologies of communication. Resilience, so understood, could offer us a new ethos for the future of democracy.

Keywords: liberalism; democracy; new technologies; communication; ethics; resilience.



1. La crisis en las democracias liberales

El año 1989 fue el de la caída del Muro de Berlín y el triunfo de la democracia liberal. En 1989, como dijo entonces Francis Fukuyama, todo hacía presagiar un final feliz para las democracias occidentales. Tras el derrumbe de la antigua Unión Soviética, la economía mundial creció sin parar por tres décadas. Hasta que llegó la Gran Recesión de 2008, y, con ella, y tras ella, los nuevos populismos, remedos de aquellas ideologías que habían sido derrotadas en la Guerra Fría. Es como si una vez consumidos los años de bonanza hubiésemos dejado de proclamar el triunfo de la democracia liberal sobre sus competidores más directos, fascismo y comunismo, y empezado a interrogarnos por sus posibilidades y límites. Cada día son más quienes –siguiendo a Steven Levitsky y Daniel Ziblatt (2018)– se hacen esta pregunta en el contexto de una nueva polarización. De un lado se habla de las democracias “iliberales”, que nos invitan a abrir los ojos ante los peligros asociados al liberalismo y cosmopolitismo visibles en la crisis de soberanía nacional y las avalanchas migratorias; del otro, de un nuevo enfrentamiento de bloques entre EEUU y China. Inquietan tanto la crisis económica como las nuevas rivalidades internacionales; pero también otros peligros que no estaban en el horizonte de la Guerra Fría, como el terrorismo islamista, que hizo su aparición pública con los atentados del 11-S del año 2001, aunque hacía tiempo que venía incubándose en la sombra, o el peligro del cambio climático, una amenaza apenas visible entonces, y, ahora mismo, inquietan las consecuencias de la crisis sanitaria producida por la covid-19 y el anuncio de futuras (y al parecer inevitables) pandemias.

Son estos riesgos los que han venido a poner en cuestión el pronóstico de Fukuyama sobre el carácter irreversible de aquella victoria de las democracias liberales. Y no porque la democracia haya dejado de resultarnos atractiva. En realidad, siguen gustando las libertades que suelen acompañarla; pero, tal y como nos recuerda el politólogo David Runciman (2019), la perspectiva de una catástrofe –ecológica, sanitaria o terrorista– nos traslada a un escenario distópico en donde se verían orilladas nuestras preferencias por el mejor de los regímenes en estado de seguridad y abundancia. En ese hipotético escenario tendríamos que centrarnos en la supervivencia del planeta, de la especie y del modo de vida. Tres objetivos no siempre compatibles. Así que una cosa es que las libertades nos gusten y otra muy distinta que puedan ser más importantes que las condiciones para su realización. En definitiva, las nuevas emergencias en el campo de la seguridad humana podrían acabar con esa inclinación hacia la democracia que salió vencedora de la batalla de las ideas del siglo pasado.

Desde luego, esta no es la única forma de presentar la actual crisis de credibilidad por la que atraviesa la democracia liberal. Es más común la que insiste en la emergencia de los populismos tras

la recesión del año 2008 o la ensayada por Ivan Krastev y Stephen Holmes (2019) en su estudio de la *imitación* impuesta (o auto-impuesta) tras la Guerra Fría a los vencidos. De esta imposición habría surgido el actual resentimiento hacia los valores de las democracias occidentales en sociedades que no disponían de una cultura de la libre competencia como Rusia, Polonia y Hungría. Un resentimiento que se habría trasladado después del campo de los vencidos al de los vencedores, los EEUU de Donald Trump y el Reino Unido del Brexit, igualmente expuestos, como todas las naciones del mundo, a las consecuencias de una competencia global en el terreno económico. Los vencedores tampoco habrían sido capaces de estar a la altura exigida por el modelo de liberalismo que se autoimpusieron.

La ventaja del enfoque del riesgo para introducirnos en la crisis de las democracias liberales es que, a diferencia de quienes analizan esta crisis de credibilidad a partir del malestar que surge con la recesión y la imitación de un modelo social y económico inalcanzable y, en última instancia, irreal, quienes se enfocan en el miedo ante una futura catástrofe –económica, sanitaria o de seguridad– parecen devolvernos al punto de partida desde el cual realizaba sus predicciones Fukuyama. Para el antiguo asesor de la Oficina de Planificación Política del gobierno de los EEUU, la ventaja del liberalismo sobre otras ideologías estaba en su habilidad para conectar dos cosas: el modelo de gobierno en donde destaca el respeto a la ley, la libertad de mercado y la pluralidad política, por un lado, y la idea fundamental de la modernidad, idea de la cual eran deudoras todas las ideologías, la idea democrático-igualitaria que define al individuo moderno como un ser cuya esencia consiste en ser reconocido por sus semejantes como igual, con valor y dignidad irrenunciables, y estar dispuesto a poner su vida en peligro por ese mismo reconocimiento (Fukuyama 1992)³⁹.

Siguiendo a Hegel, Fukuyama pensaba que ninguna ideología futura podría renunciar a esta idea. Para el norteamericano, la democracia liberal encajaba mejor que ningún otro modelo de gobierno hasta entonces conocido en ese ideal democrático-igualitario, y, por tanto, los ciudadanos de las democracias que se estaban consolidando entonces por todo el mundo no querían renunciar a ese modelo de gobierno. Ahora, a diferencia de Hegel, para quien la lucha por el reconocimiento implicaba integrar el peligro de muerte en esa misma idea de la dignidad humana, para Fukuyama el peligro ya no se concebía como una lucha a vida o muerte, sino como un riesgo medido y convenientemente integrado en la productiva y civilizada competencia económica. Después de todo, Fukuyama no sólo era un admirador de Hegel sino también de la fértil tradición liberal que arranca con Adam Smith.

³⁹ El artículo original de 1989 *The End of History?*, así como la respuesta de Fukuyama a quienes cuestionaron su tesis a raíz de los acontecimientos de la siguiente década, puede encontrarse en versión castellana en Fukuyama (2015).

Fukuyama también dijo que la rivalidad principal para las democracias liberales vendría de la mano algunos regímenes paternalistas, como los presentes en los países del sudeste asiático, que por un lado disponían de economías de mercado exitosas y por el otro de tradiciones políticas de tendencia autocrática. Con todo, subestimó el significado de otro hecho que ocurrió pocos meses antes de la caída del Muro de Berlín: la violenta represión de un movimiento que demandaba libertades al estilo occidental en la Plaza de Tiananmén y su decisivo papel en la historia. Resulta tristemente paradójico pensar que la China que rechazó violentamente entonces la introducción de los derechos y las libertades occidentales haya sido después la mayor beneficiaria del triunfo del liberalismo económico a nivel global. Quizá la clave de este éxito esté, como señalan Krastev y Holmes, en que la República Popular China se negó tanto a integrar los valores occidentales como a relacionarse con el resto del mundo desde la presuposición de algo así como unos valores políticos globales (Kastev y Holmes 2019, p. 265).

En efecto, si la Guerra Fría modeló durante un tiempo la ética pública de las democracias occidentales frente a sus rivales ideológicos, la desaparición de la rivalidad las dejó como proveedoras únicas de los valores políticos que iban a dominar la historia durante las tres décadas siguientes. Quienes más se alegraron por este hecho inesperado no se tomaron muy en serio la crítica que la teoría económica clásica dirige a los proveedores en una situación de monopolio. La idea es que, al verse libres de la presión competitiva, éstos comienzan más pronto que tarde a comportarse de manera abusiva y muy poco considerada con las consecuencias negativas que puedan tener sus expectativas de beneficio en los consumidores de lo que solo ellos ofrecen.

Primero, los sucesos del 11-S nos introdujeron de forma abrupta en un nuevo escenario. La respuesta de las democracias occidentales fue declarar la guerra global contra quienes –según Tony Blair– querían destruir “nuestros” valores, que ahora incluían también los valores globales. Pero si los atentados cuestionaban de hecho el futuro de la democracia en los términos que había utilizado Fukuyama no era por la emergencia de una nueva rivalidad ideológica⁴⁰, sino más bien por el modo en que las democracias liberales reaccionaron frente a este nuevo reto. Dicho con otras palabras, si estos hechos cuestionaban el futuro del liberalismo era porque devolvían a los ciudadanos de las democracias avanzadas al dilema existencial entre libertad o seguridad que, como sabemos, está en la

⁴⁰ Al fin y al cabo la base era en una ideología pre-moderna, una interpretación del islam medieval, si bien el uso de la violencia podía recordar episodios del terror moderno. Cfr. la interpretación del terrorismo islamista como un producto más de la modernidad que hace entre otros John Gray (2003).

base de la Modernidad desde que Hobbes hiciese del miedo una categoría más decisiva incluso que el consenso para entender la política. El miedo había jugado un papel muy significativo en la ética pública de las democracias que se enfrentaron al peligro de la destrucción mutua asegurada durante la Guerra Fría. Por ello, desde el punto de vista de la evolución de esa misma ética pública, la reacción de las democracias occidentales suponía un paso atrás en la historia. Las emociones irracionales regresaban al centro de nuestra cultura democrática, y, de todas ellas, sin duda el miedo iba a ocupar el lugar principal.

Segundo, si la reacción de las democracias occidentales tras el 11-S recuperó la disyuntiva entre libertad o seguridad en el ámbito de la política exterior, dando lugar a la emergencia de un nuevo imperialismo liberal (Hernández Losada 2016), la respuesta ante la Gran Recesión relocalizó el miedo en el interior de las propias democracias. De esta forma, la ética pública cedió finalmente a la tentación de servirse del miedo como una herramienta más para la comunicación política: miedo al colapso de los bancos, miedo a las consecuencias del endeudamiento, miedo a la avalancha migratoria, miedo a perder el empleo, etc (Nussbaum 2019).

Según lo expuesto hasta aquí, la actual crisis de credibilidad de las democracias liberales, que no es la primera ni será la última, no solo puede explicarse como resultado de la recesión, la emergencia del populismo o la frustración ante la imitación de un liberalismo irrealizable, también puede entenderse como un retroceso en la ética pública. Por supuesto, los populistas surgen tras el mensaje del miedo y ayudan a difundirlo. Para ellos el peligro está en los otros, los terroristas, los inmigrantes, quienes cometen delitos o abusan de nuestras redes de protección social, y, por supuesto, en los otros políticos, incapaces de defendernos de esos peligros. A partir de aquí utilizan todos los recursos retóricos a su alcance para señalar a los culpables y cuestionar las instituciones democráticas. Y cuando consiguen ocuparlas, no tardan en maniobrar para suprimir sus mecanismos de control, apelando a la legitimidad de unos valores superiores, a una misión histórica que había sido desterrada de nuestro vocabulario político tras el supuesto final de la historia.

Desde este punto de vista, el populismo sería una consecuencia más del retroceso en la ética pública de las democracias liberales⁴¹. Cuando pienso en una ética pública en este contexto no me estoy refiriendo a ninguna de sus formas académicas (dialógicas, pragmatistas, utilitaristas, etc.) sino a ese intento del filósofo público por explicar de forma sencilla a sus conciudadanos cuestiones

⁴¹ Por su puesto, no se trata de demonizar el populismo. La filosofía también puede contribuir a su comprensión. En los últimos años se han realizado estudios muy importantes al respecto, como, por ejemplo, Pierre Rosanvallon (2020).

complejas. No se trata de decirles qué tienen que pensar. La filosofía no tiene una función edificante. Se trata de ayudarles a dibujar un mapa con el que orientarse y entender qué sucede a nuestro alrededor. Una ética pública anti-dogmática no busca dominar a través del miedo sino hacer comprensible ese complejo mundo social y político que habitamos. De ahí que la reintroducción del miedo suponga, en cierto modo, un paso atrás en la ética pública que salió vencedora de la Guerra Fría.

En la filosofía que surgió con Hobbes, el miedo no está reñido con la razón, como tampoco lo estuvo para Hegel; pero en la teoría política más reciente el miedo se convirtió en una emoción irracional. Los acontecimientos derivados de la covid-19 podrían reforzar este escenario. Es cierto que muchas democracias desde la India a Latinoamérica han demostrado estar muy mal preparadas para afrontar un riesgo que, de hecho, sabíamos que podía ocurrir y del que nos advertía de forma periódica la OMS. La covid-19 ha puesto en evidencia las debilidades de nuestros sistemas de protección y salud y las profundas desigualdades entre países. También ha hecho aflorar tensiones que venían acumulándose desde la Gran Recesión, tensiones entre regímenes autoritarios y democráticos de un lado y entre enfoques nacionales e internacionales del otro. ¿Es preferible un régimen autoritario como el de China, que se enfrenta a la crisis sanitaria con decisión pero limitando el derecho a la privacidad y las libertades de expresión de sus ciudadanos u otro democrático con políticos como Trump, Orbán y Bolsonaro que incurren de manera reiterada en el negacionismo y la crispación? ¿Hasta qué punto el papel de los estados en la protección de los ciudadanos ha sido decisivo? ¿Acaso lo decisivo no ha estado en el terreno de la cooperación en la investigación científica? Sabemos que en esta pandemia la colaboración entre gobiernos, incluyendo a EEUU y China, fue pésima. Pero la velocidad y la eficacia con la que científicos de todo el mundo identificaron el virus son un ejemplo de situaciones en las que la cooperación desplaza a la competencia. Lo cierto es que la crisis producida por la covid-19 amenaza de un lado con aumentar esa competencia y del otro nos empuja en la dirección de un cambio radical.

Desde este último punto de vista, la crisis de la covid-19 apunta en la dirección de una ética pública que renuncie al monopolio de los valores globales sin desentenderse de los problemas que afronta la humanidad, como son la falta de un modelo productivo que sea compatible con los retos del cambio climático, la extensión de la pobreza y la brecha entre países ricos y pobres, el crecimiento imparable de la población mundial, la desigualdad entre hombres y mujeres, la ausencia de una conducta ejemplar en la esfera del poder y la gestión pública, incluyendo la gestión de la salud y protección de los ciudadanos, etc. Estas y otras muchas cuestiones deben ser objeto de una ética pública que no se deje nublar por el espejismo de un supuesto monopolio de los valores políticos

globales, espejismo que generalmente se desvanece tras años de guerras infructuosas, abandonos reiterados de los países en vías de desarrollo y vergonzosas retiradas de aquellos lugares elegidos precisamente para defender esos valores políticos globales, como ocurrió en Irak primero y ahora en Afganistán tras más de veinte años de guerra contra los talibanes.

2. Los estudios de la resiliencia

Una ética pública que no esté basada en el monopolio de unos valores políticos globales se puede apoyar, como de hecho ha ocurrido hasta ahora, en conceptos como la vulnerabilidad o el cuidado. El objeto de este trabajo es mostrar cómo otro de esos conceptos puede ser el de resiliencia, que ha sido recuperado para el debate público por una nueva generación de teóricos de la seguridad y las relaciones internacionales en los últimos años. Hasta hace relativamente muy poco, la palabra definía la capacidad que tienen los materiales para recuperar su forma original después de un impacto o tratamiento extremo. Este es el significado que tiene la resiliencia en la física y la ingeniería. Lo que hicieron algunos ecologistas fue trasladarlo a la lucha contra el cambio climático (Holling 1996). La psicología y la medicina, por su parte, también han hecho un uso extenso del término aplicándolo al tratamiento de individuos con cuadros postraumáticos (Southwich y Charney 2012). Lo que plantea ahora la teoría política, siguiendo los Estudios de Seguridad, es tratar de aplicar la idea de resiliencia a la gobernanza de un mundo cada vez más complejo.

Un ejemplo clásico es el libro de David Chandler (2014), *Resilience*, así como la creación de la revista con el mismo nombre un año antes (mayo de 2013) y cuyo objetivo declarado no es otro que “abrir un foro para el desarrollo e intercambio de ideas en torno a la resiliencia y su papel tanto en la práctica política como en la comprensión teórica” (Chandler 2013, 1-2). Otro ejemplo lo proporciona la revista *Ecology & Society*, que fue presentada al público en su número inaugural “como una revista de ciencia integrada para la resiliencia y la sostenibilidad” (Folke y Gunderson 2004, p. 19). Como señalaría Chandler diez años después, para estos investigadores la resiliencia se manifiesta a lo largo y ancho de todo el espectro de la política y se traduce en una invitación a examinar con mirada crítica el mundo que nos rodea, haciendo las preguntas necesarias y superando las tradicionales y muchas veces arbitrarias divisiones dentro del mundo científico. Las preguntas que se plantean estos investigadores van de la ecología, la biología y la geografía a la seguridad, la cooperación, el desarrollo y la economía (Walker y Salt 2006).

En la actualidad, instituciones como el *Stockholm Center for Resilience* proporcionan un buen ejemplo de cómo combinar estas diferentes perspectivas. También la llamada *Resilience Alliance*, una organización de investigación establecida en 1999 por el eminente ecologista canadiense Crawford S. Holling junto con otras figuras claves en la definición inicial y difusión posterior del término en las Ciencias Sociales. La resiliencia, en definitiva, sería una aproximación de carácter interdisciplinar en manos de quienes buscan entender la política como una forma de resistencia frente a las malas prácticas de gobierno.

Precisamente en este último sentido, como lucha contra el mal gobierno, encontramos otro temprano ejemplo de esta forma de ver la resiliencia. Nos la proporciona el antiguo coordinador de inteligencia y seguridad de los gobiernos de Tony Blair, Sir David Omand. En un libro titulado *Securing the State*, Omand dice que el mayor reto que afronta la ética pública contemporánea no es otro que la creación de resiliencia en la ciudadanía (Omand 2010, p. 5). La idea de Omand es proponer una serie de principios éticos que sirvan para conducir el escrutinio público sobre temas “delicados”, es decir, temas que por su naturaleza tienen que ser tratados con la necesaria discreción y secreto de Estado. La propuesta del que fue coordinador de los espías británicos es trasladar la tranquilidad y la confianza individuales –las mismas fuerzas con las que deberíamos conducirnos en la vida privada– a la lucha contra el mal gobierno. La alegoría del buen y mal gobierno de Ambrosio Lorenzetti juega un papel muy importante en su invitación a conectar con los temas más candentes de la ciberseguridad y el ciberespionaje.

Todo esto podría resultar bastante irrisorio para algunos filósofos sino fuese por la insistencia con que Omand, a través del lenguaje, vincula la resiliencia con la filosofía, especialmente con la filosofía del Renacimiento y la filosofía Moderna de carácter neo-estoico. Esto es algo que debería hacernos pensar. No en vano, la resiliencia es la virtud de la fortaleza, la *fortitudo*, y la constancia con que los filósofos neo-estoicos trataron de conectar ética y política. Hace tiempo que autores como Dilthey, Cassirer o Oestreich nos advirtieron de que si el tema de la definición de la *autoridad* fue clave para la concepción del Estado moderno, la virtud de la *constancia*, inspirada en una psicología estoica, jugó un papel muy similar en la constitución paralela de un sistema de valores sobre el que se sostuvo esa revolución política de la Modernidad. En ese terreno se movieron autores como Lipsio, Montaigne, Grocio, Selden y, por supuesto, Hobbes, hasta que otros, como Locke y Kant, trasladaron las virtudes morales neo-estoicas del ámbito humanista de la *fortitudo* y la constancia al de la confianza social y económica y el deber ciudadano (Oestreich 1982).

Los teóricos contemporáneos de la resiliencia nos abren la puerta ahora a trasladar los valores de ésta más allá de las imprescindibles virtudes individuales, apuntando a las fortalezas de un público capaz de reconocer y reaccionar de forma casi rutinaria, podíamos decir, ante las manifestaciones del mal gobierno en sus vidas, tanto en el ámbito de la seguridad como en el de la economía, la ecología y la política. Esta posibilidad me parece interesante dado que una de las críticas más duras que se ha hecho a los estudios de la resiliencia es que con su énfasis en la responsabilidad y el deber de adaptación constante dirigida a los individuos parece perpetuar la doble moral de muchas de las políticas neoliberales (Evans y Reid, 2014). Es decir, por un lado, el discurso de la resiliencia podría estar urgiendo a los individuos a asumir su propia responsabilidad por el éxito o el fracaso de sus decisiones y, por el otro, les inhabilita como posibles agentes transformadores de esa misma realidad. Según Evans y Reid, la apelación a la resiliencia podría convertirse entonces en una manifestación más de la precariedad y la vulnerabilidad que dominan la biopolítica (un término acuñado por Foucault) y la gobernanza neoliberal del mundo actual (Evans y Reid 2014, 16-18). En *Resilient Life: The Art of Living Dangerously* se esfuerzan por documentar lo que consideran el nuevo y desapasionado compromiso de los estudios de la resiliencia con las mutantes cartografías del poder liberal, presentando este discurso como parte de una ontología en la que los individuos aparecen permanentemente expuestos al peligro y, por tanto, abducidos por un nihilismo que hace inviable cualquier agenda de transformación de su propia condición social.

Otros teóricos de la resiliencia, por el contrario, aun aceptando la posible instrumentalización de este discurso para impulsar agendas neoliberales, se han servido de la noción para examinar su potencial transformador en una línea mucho más reformista y hasta revolucionaria. Algunos de estos autores han llegado a plantear el potencial de la idea de resiliencia para desbaratar las estructuras hegemónicas de poder en una era de transformación social y económica sin precedentes, así como los mismos regímenes de la propiedad privada (cfr., Hornborg 2013 y Nelson 2014).

En definitiva, como vemos, el discurso de la resiliencia puede utilizarse tanto para denunciar situaciones de explotación como para revertir esas tendencias. No se trata aquí de tomar partido por unos u otros, sino más bien de mostrar que la resiliencia ha servido para renovar la ética pública. Para bien o para mal, el discurso de la resiliencia hace tiempo que abandonó el ámbito puramente académico. Es fácil encontrar la palabra en la redacción de leyes, directrices internacionales, discursos políticos y columnas de opinión. Un antecedente notable del uso de la palabra resiliencia en la ética de la gestión pública podemos encontrarlo en el documento elaborado por la Agencia para el Desarrollo

Internacional del gobierno de EEUU (USAID, 2012). En España se han redactado tras la pandemia varios decretos en el marco del Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia de 27 de abril de 2021, siguiendo sus cuatro ejes fundamentales –transición ecológica, transformación digital, cohesión social y territorial e igualdad de género– y las diez políticas que deberían determinar la evolución positiva del país,

desde la agenda urbana, la lucha contra la despoblación y el desarrollo de la agricultura hasta la modernización y refuerzo del sistema fiscal y de pensiones, pasando por la resiliencia de infraestructuras y ecosistemas, la transición energética, la modernización de la Administración, del tejido industrial y de la pyme y la recuperación del turismo, la apuesta por la ciencia y el refuerzo del Sistema Nacional de Salud, el impulso de la educación y la formación profesional continua, el desarrollo de la nueva economía de los cuidados, las nuevas políticas públicas del mercado de trabajo o el impulso de la industria de la cultura y el deporte (Gobierno de España 2021, p. 9).

Aquí la resiliencia aparece asociada a la prevención de las catástrofes y su efecto multiplicador debido a una mala gestión pública. Resiliencia significa en este contexto la respuesta rápida y coordinada de las administraciones con el fin de evitar una “cronificación de la vulnerabilidad” y promover un “crecimiento inclusivo” (USAID 2012, p. 5). Algo que contrasta con las afirmaciones de Evans y Reid, quienes inspirados por Foucault y Deleuze afirman que el abandono del individuo a su suerte y la ocultación de la responsabilidad social son las dos características aparejadas a este discurso. No resulta fácil aceptar que la resiliencia tiene un significado para los gobernados, a quienes se pide que asuman la precariedad de la vida y traten de capear las dificultades, y otro para los gobernantes, a quienes se protege de los efectos traumáticos de un trato directo con las víctimas y sus inevitables contaminaciones emocionales (Reid 2012). En realidad, ambos tienen un papel que cumplir, individuo y Estado, y sin el concurso de ambos no puede hablarse propiamente de la democracia en un sentido auténtico y relacional, como pretenden estos agudos críticos.

Por eso me parece importante aclarar si la resiliencia puede concebirse no tanto como una capacidad individual sino como la fortaleza de un público. Esta es la cuestión que quiero explorar brevemente en las páginas que siguen: ¿podría la idea de resiliencia ayudarnos a reconstruir el papel de la ética pública en las sociedades democráticas? Propongo abandonar el terreno de la ecología y las catástrofes y adentrarnos en el de la comunicación y sus retos actuales. Quizá sea algo más fácil apreciar desde este terreno la importancia que tiene este concepto para una ética pública que no aspira al monopolio de los valores políticos globales. De este modo, el retorno del miedo a la teoría política,

esas apelaciones a los *unknown unknowns* de Donald Rumsfeld en la sala de prensa de la Casa Blanca, el 12 de febrero de 2002, podrían ser contrarrestado por las capacidades de un público capaz de avanzar en el ejercicio cotidiano de la democracia. El valor de la democracia está en su uso día tras día, no en una fórmula mágica exportable a todo el mundo. Así que para abordar esta última cuestión me gustaría poner en conexión la idea de resiliencia con la de opinión pública. Y para ello me serviré primero de un referente de carácter histórico y después de algunas breves observaciones sobre los dilemas a que se enfrenta la opinión pública contemporánea, con sus fortalezas y debilidades, en una era caracterizada por la transformación digital. El tema, por supuesto, es mucho más complejo de lo que pueda desarrollar aquí; pero un pequeño mapa puede servir, como he dicho antes, para orientarnos en un territorio que es vital para el futuro de las democracias liberales.

3. Democracia y comunicación

Como hemos visto un poco más arriba, el enfoque filosófico de la resiliencia apuntó desde un principio al *ethos* del Estado, es decir, a la constitución de un sistema de valores que hiciese posible la autoridad política. Pero tanto Lipsio como su contemporáneo Montaigne y después Hobbes piensan en la psicología del súbdito de un Estado absoluto. En 1962 Jürgen Habermas describió el proceso mediante el cual la razón pública (originariamente razón de Estado) se había ido transformando en uso de la razón en la esfera pública (Habermas, 1981). La tarea de la democracia liberal era precisamente reforzar esa idea de una razón pública democrática, es decir, la razón que insta a construir la sociedad desde el diálogo y el acuerdo entre quienes se reconocen como interlocutores válidos. El libro de Habermas había sido brevemente precedido por otro del historiador Reinhart Koselleck en el que este último planteaba cómo la idea de un público formado por individuos autónomos – inicialmente concebida por el propio Estado absolutista como lo indiferente a la autoridad pública– se convirtió finalmente en una auténtica amenaza para el poder del Estado. En resumen, si Habermas insistía en que el ejercicio de la crítica –lejos de poner en peligro al poder democrático– era la única instancia que lo hacía posible, Koselleck desconfiaba de la distorsión que puede sufrir la razón pública en ese trajín de intereses, gustos y opiniones privadas (Koselleck, 1965).

La reconstrucción que hicieron Habermas y Koselleck ha sido retomada y modificada por otros más tarde. Las narrativas que ambos propusieron para explicar la emergencia del público moderno tenían demasiados sesgos de género, geográficos y religiosos. Otros estudios surgieron con intención de explicar mejor la dinámica que se establece entre “los” públicos y la democracia liberal.

Pero es obligado reconocer que tras el interés de ambos por el público latía una preocupación que muchos seguimos compartiendo. No se trata sólo de tener una idea general de la democracia sino también de la calidad de las democracias, una cuestión que tiene mucho que ver con esa otra idea de una resiliencia que supere el *ethos* de un Estado autoritario, una resiliencia que nos proteja de quienes se sirven del miedo, los bulos o las noticias falsas como un recurso más de la comunicación política.

Recordemos que en los años de la Guerra Fría había en el mundo muchas democracias que ahora podríamos considerar “iliberales” y que entonces se conocían como “populares”. Era preciso, pues, hallar un criterio que permitiese hablar de la calidad de las democracias. Habermas y Koselleck, cada uno a su modo, plantearon que la “crítica” era el núcleo y, al mismo tiempo, el aspecto más delicado de la calidad democrática. No es extraño que su trabajo tomase un nuevo impulso con la disolución de la Unión Soviética, un acontecimiento que fue retransmitido en directo y observado por una incipiente sociedad civil global. Esta sociedad civil global era impulsada por otra revolución que estaba teniendo lugar en el ámbito de las tecnologías de la comunicación en ese mismo momento. Es imposible exagerar la importancia de esas dos revoluciones pacíficas. Desde que el 12 de marzo de 1989 Tim Berners describiese el protocolo de transferencias de hipertextos que daría lugar a la primera *World Wide Web*, hemos dado un salto de gigantes desde las primeras 100 páginas web que había en el año 1993 hasta la cifra de 1.700 millones de la actualidad. Es curioso que internet naciese también como resultado del final de la Guerra Fría. En su origen era un proyecto militar para asegurar las comunicaciones entre distintos puntos de EEUU en caso de una interrupción de gran magnitud o ataque nuclear. Hoy en día es una herramienta imprescindible en nuestras vidas. Hubo quienes vislumbraron rápidamente los cambios que las nuevas tecnologías iban a introducir⁴². La mayoría lo hizo insistiendo en los aspectos positivos, es decir, en las posibilidades educativas, culturales y sociales de las tecnologías digitales. No fue hasta algún tiempo después cuando empezamos a pensar en sus problemas.

Un ejemplo muy importante de este cambio de actitud fue la publicación de *Republic.com* de Cass Sunstein (2002)⁴³. En este libro del que llegaría a ser director de la Oficina de Información y Asuntos Regulatorios del gobierno de Barack Obama se plantea por primera vez con luz meridiana

⁴² Pierre Lévy fue de los primeros en abordar desde la ética pública las nuevas tecnologías de la información con libros como *Les Technologies de l'intelligence* (1990), *Qu'est-ce que le virtuel?* (1995), *Cyberculture* (1997) o *Cyberdémocratie* (2002), traducidos ahora a un buen número de idiomas. Ver, también, Authier y Lévy, 1992.

⁴³ El libro tiene varias ediciones y el argumento ha sido desarrollado por el autor en otros muchos lugares. Una actualización del mismo puede verse en Sunstein, 2018.

que frente a las promesas iniciales de quienes habían dicho que las plataformas digitales eran espacios para el libre intercambio de ideas, sin cesura alguna y abiertos a todo tipo de posibilidades, la realidad que imponían las nuevas empresas tecnológicas era muy distinta. El modelo de negocio de estas empresas consiste en la recogida masiva de datos sobre nuestros gustos, hábitos y desplazamientos y en su venta a otras empresas, que se sirven a su vez de esta información para ofrecernos sus productos. En pocas palabras, lo que decía Sunstein en el año 2002 es que en lugar de aumentar nuestra libertad las nuevas empresas tecnológicas la estaban limitando. Las empresas que ofrecían servicios a la carta con contenidos de ocio como Amazon o televisiones por cable como la CNN, por ejemplo, anclan los perfiles de sus usuarios a determinados contenidos y esto hace que acaben recibiendo noticias de productos muy similares a los que ya consumen. Si ahora trasladamos esta pauta al consumo de noticias, lo que ocurre es que aquello que no nos gusta es tratado como contaminación.

En realidad, decía Sunstein, la gente prefiere consumir lo que conoce y rechaza todo lo desconocido, un sesgo que potencian las nuevas empresas tecnológicas. De este modo, bajo el pretexto de satisfacer nuestras preferencias nos van haciendo más intolerantes en una *infosfera* poblada por redes sociales como Twitter, TikTok, Instagram y otras muchas plataformas donde los contenidos fundamentales son el humor y el sexo. Y lo peor es que quienes quieren ofrecer otros contenidos se dan de bruces con el sectarismo primero y la polarización después. Sunstein desplegó todo un vocabulario para explicar este proceso: la burbuja informativa, el público inerte, las cámaras de eco, la tribu digital, la espiral del silencio, etc⁴⁴. Lo que se proponía hacer Sunstein con este vocabulario era mostrar que la llamada “soberanía del consumidor” que defienden las empresas tecnológicas debilita en realidad la “soberanía del ciudadano”, esto es, la soberanía en que se sostiene la democracia y su frágil núcleo, que no es otro que la deliberación mediante el ejercicio de la crítica, o dicho con Habermas, el uso de la razón en la esfera pública (Sunstein, 2002, p. 6). Las preocupaciones de Sunstein se centran en esta última cuestión.

No podemos cuestionar las buenas intenciones de los jóvenes universitarios que a comienzos de los noventa se lanzaron a explorar las infinitas posibilidades que ofrecía internet. Pero, como dice el refranero, de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno. Unos soñaban con “una

⁴⁴ Algunas de estas expresiones habían sido acuñadas por otros autores años antes. Por ejemplo, en 1974 Elisabeth Nöell-Neumann desarrolló la idea de “la espiral del silencio” que ella definía como “ese temor al aislamiento (no sólo el temor que tiene el individuo de que lo aparten sino también la duda sobre su propia capacidad de juicio) [presente en] todos los procesos de opinión pública” (Nöell-Neumann 1991, 200). Basándose en este concepto concebía la opinión pública como una mezcla entre la capacidad de análisis individual y la presión conformista. Este argumento fue desarrollado por la propia autora más adelante en forma de libro con el mismo título.

bicicleta para la mente” (Steve Jobs), otros con “conectar el mundo” y crear “comunidades” (Mark Zuckerberg), y los más ambiciosos, con un mundo sin maldad, como los creadores de Google, Sergey Brin y Larry Page, para quienes la expresión *Don't Be Evil* era mucho más que un simple slogan. Se trataba de toda una declaración de intenciones y un compromiso de no utilizar los datos con fines malvados. Al principio esto incluía también la publicidad (Foroohar, 2019).

Cuando Zuckerberg decidió que Facebook saliese a Bolsa se dirigió a sus futuros accionistas mostrando su orgullo por hacer que la gente pudiese expresarse sin intermediarios ni censuras. Richard Costolo, por entonces CEO de Twitter, presentaba su red social como una gran Asamblea global y defendía ese mismo principio: permitir toda clase de opiniones sin censuras de ningún tipo. Ni que decir tiene que la tarea contraria parecía especialmente complicada cuando se publican millones de audios, textos, fotos y vídeos al día en ambas redes sociales. Como ha sido señalado después, estas redes no dudaron en apropiarse de un rol esencial para la democracia, el rol asociado al foro público (eg. Pérez-Soler 2017 y Peirano 2019)⁴⁵. Los políticos y los medios de comunicación contribuyeron decisivamente a ello. También podríamos preguntarnos si no había en ese repentino éxito de las redes sociales algo del culto a la adaptación y la precarización que promueve el credo neoliberal. Pues, después de todo, las nuevas tecnologías reducían enormemente el coste en la producción de las noticias. Presidentes como Obama primero y Trump después podían enviar sus *twitts* sin tener que convocar aparatosas ruedas de prensa. Y las televisiones podían obtener noticias sin desplazar a sus periodistas al lugar de los hechos. La Primavera Árabe y el movimiento Occupy Wall Street demostraron el éxito del nuevo y acelerado modelo informativo. Digamos que ese fue su momento dulce.

Pero pronto llegaron los problemas. Las redes se llenaron de odio y desinformación. Si las empresas tecnológicas se habían mostrado inicialmente reticentes a moderar sus contenidos —a pesar de que siempre lo habían hecho de una manera u otra a la hora de proteger sus propios intereses comerciales—, su actitud cambió tras las elecciones presidenciales de 2016 en EEUU. Entonces se las acusó de no haber hecho nada para contener la difusión de bulos y la manipulación. Se habló de injerencia por parte de potencias extranjeras, se las señaló como responsables de la creciente polarización y se denunció la falta de transparencia y la degradación del debate en las redes. Fue el año de las *fake news* y la posverdad. De pronto las redes dejaron de ser vistas como una herramienta

⁴⁵ Dos libros en castellano que inciden en mostrar las posibilidades y límites de las redes sociales para la libertad de expresión.

privilegiada para el debate y aparecían plagadas de toxicidad. Algunas se avinieron a moderar sus contenidos, creando comités de expertos y consultores, bloqueando a quienes incitaban al odio o difundían noticias falsas, entre otros al mismísimo presidente de los EEUU, en un giro dramático de los acontecimientos que se saldó con el asalto al Capitolio en enero de 2021. La verdad es que esto tampoco gustó del todo a quienes estaban en contra. Algunos se preguntaron después qué hubiera pasado si esas mismas empresas hubieran decidido no bloquear esas cuentas en Facebook y Twitter. Ceder la iniciativa sobre el debate público a las empresas privadas tiene un coste. ¿No estaremos otorgándoles de nuevo un papel que no les corresponde, renunciando con ello al núcleo de la democracia?

En resumen, en este tiempo hemos aprendido que las redes sociales no son la panacea, que son muy capaces de ignorar el daño al consumidor para proteger su cuenta de beneficios; nos hemos percatado de los riesgos que entraña vivir en el mundo de las “No-cosas”, como afirma el filósofo Byung-Chul Han, buscando torpemente ser felices, sin descanso, sin redención y sin un anclaje a los objetos reales (Han, 2021). La ventaja, quizá, es que ahora muchos han empezado a desconfiar de las buenas intenciones de quienes gestionan un negocio centrado en hacer crecer los ingresos, aunque sea mediante el tráfico que generan las noticias falsas y las teorías de la conspiración. Son muchos los que han empezado a advertir que “[l]a democracia liberal no puede seguir siendo tutelada, y amenazada, por una soberanía tecnológica que opera con absoluta independencia de la política” (Lasalle, 2021, p. 187). Es cierto que las plataformas deberán autorregularse en el futuro, como lo hacen otras muchas empresas de la información; pero urge someter a la democracia la soberanía digital de las corporaciones tecnológicas. Los gobiernos deberán exigir cambios en sus diseños, y estas corporaciones no pueden seguir amparándose en la excusa de que son un mero canal para el desarrollo de la libertad personal y la economía colaborativa. Aun así, también hemos sido testigos del impacto positivo que tienen las redes en campañas como Black Lives Matter, Fridays for Future y el Me Too. Las nuevas tecnologías de la información dan voz a gente que no podría hacerse oír por otros medios. Por tanto, no todo es cuestión de regulación. Los públicos deberán velar por los contenidos que contribuyen a difundir, aislando el irracionalismo que –no podía ser de otro modo– también opera en las redes. En definitiva, el enfoque de la resiliencia cobra especial sentido aquí. No se trata de añorar el pasado, rechazando el progreso y la técnica, sino de aprender a relacionarnos con nuestro entorno y alcanzar una cierta serenidad.

Ha llegado el momento de preguntarse en qué medida la resiliencia del público puede contribuir a decidir qué vale la pena y qué no sin otro tipo de intermediarios, sin esa minoría selecta que nos guíe, como en su momento lo hicieron los intelectuales burgueses o la *intelligentsia* de los partidos comunistas. El tema tiene un largo pedigrí. Platón en *La República* insistió en que no se puede confiar en la opinión del pueblo porque ahí no hay más que inestabilidad e incertidumbre. Walter Lippman escribió dos libros tras la Primera Guerra Mundial, *The Public Opinion* (1922) y *The Phantom Public* (1925), reclamando que los expertos fuesen los nuevos reyes-filósofos capaces de dirigir a sus respectivas audiencias hacia una nueva república neoplatónica de paz y sabiduría, y John Dewey le respondió en una de sus últimas obras, *The Public and Its Problems* (1927), que los problemas de la democracia solo se resuelven con más democracia. De un modo similar, Habermas respondería a Koselleck que el ejercicio de la crítica —el uso de la razón en la esfera pública— es la única base para abordar los efectos indeseados de esta crítica en una sociedad democrática. Sunstein, como hemos visto, recupera el tema en su reflexión sobre la República digital. De un lado insiste en la importancia del papel de los expertos y la acción legislativa como intermediarios del bien común y del otro en que la auténtica decisión democrática ha de tener un cierto grado de incertidumbre. La calidad democrática depende tanto de la calidad de la información como del grado de incertidumbre que comportan todas las decisiones. Si sabemos de ante mano cuál será el resultado, entonces no es una decisión democrática. De ahí la necesidad para la democracia de fortalecer sus públicos, como diría un teórico de la seguridad como Omand.

Los problemas derivados del gobierno de la opinión pública solo se pueden resolver reforzando la calidad democrática. En este momento, los retos que plantea la transformación digital de la sociedad apuntan en dos direcciones: una es la regulación, y la otra la incertidumbre. Sobre la primera cuestión la pregunta no es si hay que regular o no, sino más bien qué tipo de regulación hay que hacer en cada caso. La irrupción de las nuevas tecnologías no puede traducirse en un retroceso de los derechos y libertades (Zuboff 2020). Por supuesto, no es lo mismo una tecnología que sirve para predecir la cesta de la compra que otra que sirve para el reconocimiento, la vigilancia o el espionaje. En este terreno se han hecho progresos, especialmente en la UE, con la creación del Grupo de Expertos sobre Inteligencia Artificial, el Reglamento General de Protección de Datos y la Carta de Derechos Digitales, y sería deseable que estos avances se trasladasen a otros lugares, haciendo valer el principio de no territorialidad de esta legislación y la protección de los derechos humanos internacionales. En Europa todavía estamos pendientes de una Ley de Servicios Digitales, que fije la

responsabilidad de las empresas, y una Ley de Mercados Digitales, que facilite la libre competencia. Pero ninguna legislación puede hacer que los dilemas desaparezcan. Aquí nos encontramos con la segunda cuestión: la incertidumbre. La experiencia democrática nos dice que será necesario desarrollar una aproximación crítica a los procesos automáticos mediante los cuales se toman decisiones en los campos de las nuevas tecnologías, especialmente en aquellos casos que pueden poner en cuestión los valores democráticos (Eubanks, 2021). Y esta aproximación no puede fijarse de antemano. La aproximación crítica depende de las fortalezas del público. Es a través de la ética pública como deberemos abordar los problemas a medida que se van presentando, desde la manipulación genética y la robótica a la economía y la inteligencia artificial (Liautaud, 2021). Por tanto, la calidad de la democracia depende más que nunca de esas fortalezas, y, por consiguiente, los estados harían muy bien reforzándolas. De lo contrario, el Behemoth tecnológico, amparado en la supuesta defensa de los intereses y las opiniones privadas, acabarán siendo un peligroso rival de la razón pública, algo que ya intuía Koselleck siguiendo a Hobbes. No debemos olvidar que, hoy por hoy, las empresas tecnológicas, y no solo en el campo de la información sino también en el de la salud, la seguridad y la economía, poseen una información más amplia y en la práctica ejercen un control más efectivo de sus clientes que cualquier Estado democrático.

4. Conclusiones

Llegamos así al final de este modesto trabajo que gira en torno a la relación entre ética y resiliencia. En realidad, ambas nociones están conectadas con una tradición que se remonta a la obra de Tocqueville. Como he recordado en otro lugar, Tocqueville fue un aristócrata que comenzó observando la experiencia americana con cierto desdén y terminó ofreciéndonos la mejor guía para entender qué es la resiliencia democrática (Hernández Losada, 2020, p. 273). Según él, los americanos se habían percatado de que no servía de nada tratar de sujetar sus decisiones a un determinado tipo de valores políticos globales. Lo que servía en Europa era un estorbo en América. La democracia aparecía ante sus ojos como una sociedad en construcción, agitada por un movimiento continuo. En realidad, la genialidad de Tocqueville estuvo en darle la vuelta al argumento platónico y mostrar que en el movimiento y la incertidumbre estaba la fuerza misma de la política democrática. La democracia no podía proporcionarnos nada parecido al gobierno perfecto, nada que sirviese como antídoto ante la incertidumbre; pero sí era capaz de ofrecer, como se vería después a lo largo de historia, algo que ningún otro tipo de gobierno había tratado de ofrecer hasta entonces, una disposición constante para aprender y rectificar a partir de las propias limitaciones y los propios errores (cfr. Runciman, 2018, 1-34).

Esa misma disposición es la que tratan de revivir los teóricos de la resiliencia. En un momento en que los cambios tecnológicos apuntan a una transformación sin precedentes del planeta, la especie y nuestro modo de vida, los estudios sobre la resiliencia pueden contribuir a reactivar una ética pública no dogmática. Por tanto, si no queremos que la resiliencia sea un nuevo discurso dirigido a atemorizar al sujeto precario con un escenario de catástrofes, como alertaban Evans y Reid, tenemos que pensarla como la interiorización de las reglas de conducta que impone la misma idea democrático-igualitaria al proceso por el cual esos riesgos van cambiando a medida que nos enfrentamos a ellos. Porque aunque la idea democrático-igualitaria no sea reversible –como dice Fukuyama–, todos sabemos que sus avances sí lo son. Una cultura de la resiliencia democrática sería aquella en que disfrutar de seguridad jurídica, elegir a nuestros representantes, cambiar de gobierno, acceder al mercado laboral, disponer de servicios públicos que garanticen una existencia digna, disfrutar de las oportunidades para la formación y el aprendizaje a lo largo de toda la vida sin discriminación alguna por razones de origen, género, sexo o religión debería poder concebirse como parte de una simple rutina moral. Si los avances en la historia de la democracia se han logrado gracias a la suma de los esfuerzos individuales, su consolidación es tarea de la ética pública.

Los nuevos teóricos de la resiliencia nos convocan a reinventar la democracia ejerciendo un conjunto de virtudes olvidadas: la fortaleza, la constancia, la serenidad, la confianza, la solidaridad y el deber ciudadano. Aunque no lo sepan, estas son las virtudes de la ética pública. La clave del éxito, como sabían los clásicos de la filosofía, está en que las cosas van mejor cuando los mecanismos de adaptación, revisión, participación y control forman parte del *ethos* comunitario. Por eso estos teóricos de la resiliencia necesitan integrar la perspectiva de la ética en sus trabajos. Del mismo modo, los filósofos morales no pueden hacer de menos a quienes, desde la ecología, la geografía o la teoría política redescubren ahora estas antiguas virtudes. Por eso hablamos de una resiliencia que dejando atrás el monopolio de la razón pública aborde los problemas del mundo haciendo uso de la razón en el mundo. Esta resiliencia es especialmente necesaria, como he tratado de mostrar aquí, a la hora de abordar los retos que plantea la revolución digital en el terreno de la opinión pública. Un concepto clave para la democracia. De ahí mi apelación a eso que he llamado resiliencia democrática. Pues, en definitiva, como han sostenido entre otros autores Tocqueville, Dewey, Habermas y Sunstein, los problemas de la democracia sólo se pueden resolver con más y mejor democracia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Authier, M. y Lévy, P. (1992). *Les Arbres de connaissances*. La Découverte.
- Calhoun, C. (Ed.) (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Harvard University Press.
- Chandler, D. (2013). Editorial. *Resilience: International Policies, Practices and Discourses*, 1(1), 1-2.
- Chandler, D. (2014). *Resilience. The Governance of Complexity*. Routledge.
- Dewey, J. (1927). *The Public and Its Problems*. Ohio University Press. (Hay trad. cast. en Editorial Morata).
- Eubanks, V. (2021). *La automatización de la desigualdad*. Capitán Swing.
- Evans, B. y Reid, J. (2014). *Resilient Life. The Art of Living Dangerously*. Polity.
- Folke, C. y Gunderson, L. (2004). Challenging Complexities of Change -The First Issue of Ecology and Society. *Ecology & Society*, 9(1), 19.
- Foroohar, R. (2019). *Don't Be Evil. The Case Against Big Tech*. Allen Lane.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*. The Free Press.
- Fukuyama, F. (2015). ¿El final de la historia?. En F. Fukuyama, *¿El final de la historia? y otros ensayos*. Alianza Editorial (primera edición en inglés 1989).
- Gray, J. (2003). *Al Qaeda. What it Means to be Modern*. Faber & Faber.
- Gobierno de España (27 de abril del 2021). *Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia*.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili (primera edición en alemán 1962).
- Han, B-C. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.
- Hernández Losada, J. M. (2016). El nuevo y el viejo imperialismo liberal. En I. González, V. Méndez y L. Pla (eds.), *La voluntad de coherencia* (pp. 125-134). Horsori.
- Hernández Losada, J. M. (2020). Europa, América y el miedo. En busca de la resiliencia democrática. En F. Colom (coord.), *Paisajes del pensar* (pp. 253-276). Universidad de Deusto.
- Holling, C. S. (1996). Engineering Resilience versus Ecological Resilience. En L. Gunderson, C.R. Allen y C. S. Holling (eds.), *Foundations of Ecological Resilience* (pp. 51-66). Island Press.
- Hornborg, A. (2013). Revelations of Resilience: From the Ideological Disarmament of Disaster to the Revolutionary Implications of (P)anarchy. *Resilience: International Policies, Practices and Discourses*, 1(2), 116-129.
- Koselleck, R. (1965). *Crítica y crisis del mundo burgués*. Rialp (primera edición en alemán 1959).
- Krastev, I. y Holmes, S. (2019) *La luz que se apaga. Cómo Occidente ganó la Guerra Fría pero perdió la paz*. Debate.

- Lacy, M. J. y Wilkin, P. (eds.) (2005). *Global Publics in the Information Age*. Manchester University Press.
- Lasalle, J. M. (2021). *El liberalismo herido*. Arpa.
- Levitsky, S y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ariel.
- Lévy, P. (1990). *Les Technologies de l'intelligence*. La Découverte.
- Lévy, P. (1995). *Qu'est-ce que le virtuel?* La Découverte.
- Lévy, P. (1997). *Cyberculture*. Odile Jacob.
- Lévy, P. (2002). *Cyberdémocratie*. Odile Jacob.
- Liautaud, S. (2021). *The Power of Ethics. How to Make Good Choices in a Complicated World*. Simon & Schuster.
- Lippman, W. (1922). *The Public Opinion*. Harcourt, Brace & Co. (Hay trad. cast. en Editorial Cuadernos de Langre).
- Lippman, W. (1925). *The Phantom Public*. Routledge.
- Nelson, S. H. (2014). Resilience and the Neoliberal Counter-revolution: From Ecologies of Control to Production of the Common. *Resilience: International Policies, Practices and Discourses*, 2(1), 1-17.
- Nöell-Neuman, E. (1991). La espiral del silencio. En D. Wolton y J. M. Ferri (eds.), *El nuevo espacio público* (pp. 200-210). Gedisa.
- Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós.
- Oestreich, G. (1982). *Neostocism and Early Modern State*. Cambridge University Press.
- Omand, D. (2010). *Securing the State*. Hurst & Co.
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema*. Debate.
- Pérez-Soler, S. (2017). *Periodismo y redes sociales*. OUC.
- Reid, J. (2012). The Disastrous and Politically Debased Neoliberal Subject of Resilience. *Development Dialogue*, 58(1), 67-79.
- Rosanvallon, P. (2020). *El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica*. Galaxia Gutenberg.
- Runciman, D. (2019). *Así termina la democracia*. Paidós.
- Runciman, D. (2018). *The Confidence Trap. A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present* (ed. revisada). Princeton.

- Southwick, S. M., & Charney, D. S. (2012). *Resilience: The Science of Mastering Life's Greatest Challenges*. Cambridge University Press.
- Sunstein, C. (2002). *Republic.com*. Princeton University Press.
- Sunstein, C. (2018). *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press.
- USAID (2012). *Building Resilience to Recurrent Crisis: USAID Policy and Program Guidance*. Washington, D. C., diciembre de 2012.
- Walker, B. y Salt, D. (2006). *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*. Island Press.
- Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. Lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.