

PROBLEMAS DEL MUNDO, MOVIMIENTOS SOCIALES Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

WORLD PROBLEMS, SOCIAL MOVEMENTS AND CITIZEN PARTICIPATION

Imanol Zubero¹

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

RESUMEN: Las situaciones sociales problemáticas existen y pueden ser identificadas y caracterizadas en función de indicadores objetivos. Sin embargo, para que estas situaciones se conviertan en problemas sociales es imprescindible que sean considerados como tales, que sean definidos, asumidos y planteados en la agenda pública por un número suficiente de individuos organizados y movilizados. Con este objetivo, las tareas de enmarcamiento y de elaboración del malestar social son esenciales.

Términos-clave: Metodología de las Ciencias Sociales, problemas sociales, enmarcamiento, movimientos sociales

WORLD PROBLEMS, SOCIAL MOVEMENTS AND CITIZEN PARTICIPATION

ABSTRACT: There are problematic social situations that can be identified and characterized in terms of objective indicators. However, for becoming social problems is imperative to consider these situations as real problems, defined, accepted and raised in the public agenda by a sufficient number of organized and mobilized individuals. To this end, framing and processing social distress are essential tasks.

Keywords: Methodology of Social Sciences, social problems, framing, social movements

PROBLÈMES MONDIAUX, LES MOUVEMENTS SOCIAUX ET PARTICIPATION CITOYENNE

RÉSUMÉ: Il y a des situations sociales problématiques qui peuvent être identifiées et caractérisées en termes d'indicateurs objectifs. Cependant, pour devenir des problèmes sociaux il est impératif qu'ils soient considérés comme des problèmes réels, définis, acceptés et inscrits dans l'agenda public par un nombre suffisant d'individus organisés et mobilisés. À cette fin, l'encadrement et le traitement de la détresse sociale sont des tâches essentielles.

Mots-clés: Méthodologie des sciences sociales, les problèmes sociaux, cadres, mouvements sociaux.

¹ Doutor em Sociologia e professor titular do Departamento de Sociologia I da Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea UPV/EHU. E-mail: imanol.zubero@ehu.es

Todos queremos hacer lo mejor para nuestros hijos. Pero, ¿qué es la educación sino el proceso por el que la sociedad inculca sus normas, estándares y valores –en pocas palabras, su cultura- a la generación siguiente, con la expectativa de que, de este modo, guiará, canalizará, influirá y configurará en líneas generales las acciones y creencias de las generaciones futuras, de acuerdo con los valores y las normas de sus padres y el sistema de valores predominante en la sociedad? ¿Qué es esto sino una reglamentación: el gobierno moral de la cultura?” (Stuart Hall, citado en Giroux, 2003: 149).

Problemas del mundo, movimientos sociales, participación ciudadana: tres realidades que, si engranaran correctamente, constituirían un perfecto artefacto sociopolítico: hay problemas en el mundo, y porque hay problemas nos organizamos colectivamente para actuar sobre ellos. Pero este engranaje no siempre funciona. Y si lo hace, nunca es de manera natural o automática. Hay problemas en el mundo: no cabe ninguna duda. La relación de los mismos, aun cuando quisiera ser somera, resultaría interminable. Y, sin embargo, esta abundancia de problemas no parece verse acompañada de una crítica (ni teórica ni práctica) a la altura del desafío que tales problemas plantean.

[1] “El problema más intrigante que hoy afrontan las ciencias sociales puede formularse del siguiente modo: viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?” (Santos, 2003: 23; 2005: 97). Santos afronta desde esta pregunta su monumental reflexión sobre la que denomina *transición paradigmática*, que caracteriza así: “Las promesas de la modernidad, al no haber sido cumplidas, se transformaron en problemas para los cuales no parece haber solución. Entre tanto, las condiciones que produjeron la crisis de la teoría crítica moderna no se convirtieron aún en las condiciones de superación de la crisis. De ahí la complejidad de nuestra posición «transicional», la cual puede resumirse así: nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas” (Santos, 2003: 30). En cierto modo, esto es lo que expresaba coloquialmente aquella pintada que –cuenta Galeano- podía leerse en una pared de Bogotá: “Ahora que teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas”.

Ciertamente, sobreabunda el dolor, abunda la indignación y menudea el grito. Siempre ha sido así, *deo gratia*; y aunque ha habido momentos históricos en los que la travesía del desierto, ya de por sí fatigosa, nos ha pillado particularmente desfondados, desde hace unos años (digamos que desde las movilizaciones de Seattle de 1999) la realidad está siendo pródiga en iniciativas de protesta y de resistencia, particularmente en una perspectiva mundial/global. Pero, con ser imprescindibles, la protesta y la indignación son insuficientes. Como advertía Monedero mucho antes del 15M, “el malestar también hay que elaborarlo” (2005: 39). [2] Más adelante nos ocuparemos de esa “elaboración del malestar”. Pero antes recogeremos el envite de Santos. ¿Cómo

explicar el déficit actual de teoría crítica, habiendo tantísimo para criticar? Interesante cuestión a cuyos desarrollos más prácticos y aplicados llegaremos después de asomarnos a otra no menos interesante (particularmente en un foro como este), que formularemos así: ¿cómo surgen los problemas científicos? Es esta una cuestión controvertida, que se planteó de manera canónica en aquel célebre congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tübingen, en 1961, en el que Adorno y Popper confrontaron sus respectivas propuestas metodológicas: ambas antipositivistas, ambas críticas, sí, pero abiertamente enfrentadas en su epistemología en la medida en que cada una se construye sobre muy distintas concepciones de la historia y de la sociedad (Adorno, Popper *et al.*, 1972).

Antipositivistas ambas, decimos. Si para el positivista lógico el edificio de la ciencia se construía con los ladrillos de los enunciados elementales, básicos, protocolarios, cuya certeza venía dada por la percepción inmediata de los sentidos (observación), Popper advertirá a los hombres del Círculo de Viena que su ideal verificacionista estaba ligado a un dogma empirista imposible de sostener: la certeza última proporcionada por la percepción de los sentidos. Pero no hay percepción de los sentidos que no suponga una interpretación. La ciencia deja así de ser un saber absolutamente seguro para convertirse en conocimiento hipotético, conjetural; deja de seguir un camino exclusivamente inductivo para tomar otro deductivo/inductivo; abandona el criterio de verificación para seguir el de falsación. Al principio de la ciencia no hay fundamentos infalibles, sino problemas que, en el planteamiento de Popper, surgen de una permanente tensión entre conocimiento e ignorancia. En esta tensión entre saber y no saber sitúa el origen del conocimiento:

El conocimiento no comienza con percepciones u observación o con la recopilación de datos o de hechos, sino con *problemas* [...] Todo problema surge del descubrimiento de que algo no está en orden en nuestro presunto saber; o, lógicamente considerado, en el descubrimiento de una contradicción interna entre nuestro supuesto conocimiento y los hechos; o expresado quizá más adecuadamente, en el descubrimiento de una posible contradicción entre nuestro supuesto conocimiento y los supuestos hechos (Adorno, Popper *et al.*, 1972: 102-103)

No es de extrañar que Popper conceda tan poca importancia a la cuestión de la *neutralidad axiológica*, a la posible (e indeseada, desde la perspectiva positivista) influencia de valores e intereses extracientíficos en el proceso de investigación. En su opinión, es imposible excluir tales intereses de la investigación científica. Aún más, piensa Popper que pretender privar al científico de su partidismo sería tanto como privarle de su humanidad: “Nuestras motivaciones y nuestros ideales puramente científicos, como el ideal de la pura búsqueda de la verdad, hunden sus raíces más profundas en valoraciones extracientíficas y, en parte, religiosas. El científico objetivo y «di-

bre de valores» no es el científico real. Sin pasión la cosa no marcha, ni siquiera en la ciencia pura. La expresión «*amor a la verdad*» no es una simple metáfora” (Adorno, Popper *et al.*, 1972: 111). Teniendo esto presente, lo que sí es fundamental es diferenciar "entre aquellos intereses que no pertenecen a la búsqueda de la verdad y el interés puramente científico por la verdad", para lo cual es preciso distinguir entre *contexto de descubrimiento* (cómo llega a plantearse una teoría) y *contexto de justificación* (cómo se experimenta). Una persona puede querer demostrar cualquier cosa sobre la sociedad (porque tiene prejuicios, o intereses políticos, etc.) y para ello elabora una determinada teoría: esto es algo que carece de relevancia científica. La única pregunta de importancia científica es ésta: "¿Cómo *experimentó* usted su teoría?" (Popper, 1973:150). Si has sido capaz de no introducir en el proceso de análisis tus intereses, si has aplicado correctamente el método científico y si das completa publicidad a tu investigación, la validez o no de tu teoría se hará evidente.

Adorno acepta de entrada la tensión entre saber y no saber popperianos. También sitúa el problema en el comienzo de la ciencia, pero no acepta su reducción a problemas intelectuales, epistemológicos, mentales, sino que considera que los problemas que dan lugar a la búsqueda de conocimiento científico son, esencialmente, problemas prácticos, reales, “porque el objeto de la sociología misma, la sociedad que se mantiene a sí misma y a sus miembros en vida y que amenaza con hundirse a un tiempo, es problema en sentido enfático”, de manera que “en Popper el problema es algo de naturaleza exclusivamente epistemológica en tanto que en mí es a un tiempo algo práctico, en último término una circunstancia problemática del mundo” (Adorno, Popper *et al.*, 1972: 124-125). Desde la perspectiva de Adorno, al principio de la ciencia no está el problema mental, sino el problema real, es decir, la contradicción no entre conocimiento e ignorancia (resoluble mediante un esfuerzo por “mejorar” nuestro conocimiento), sino entre la sociedad tal cual es y una sociedad que se desea distinta:

La experiencia del carácter contradictorio de la realidad social no puede ser considerada como un punto de partida más entre otros posible, sino que es el motivo constituyente de la posibilidad de la sociología en cuanto tal. Únicamente a quien sea capaz de imaginarse una sociedad distinta de la existente podrá ésta convertirse en problema; únicamente en virtud de lo que no es se hará patente en lo que es, y ésta habrá de ser, sin duda, la materia de una sociología que no desee contentarse –como, desde luego, la mayor parte de sus proyectos- con los fines de la administración pública y privada (Adorno, Popper *et al.*, 1972: 137).

Lo que distingue a la Teoría Crítica de Adorno del Racionalismo Crítico de Popper, es el interés que la anima: el interés emancipador o, como dijera Horkheimer en su ensayo seminal de

1937, el “interés en la supresión de la injusticia social” (2000: 77). El propio Popper parece reconocerlo así cuando, según cuenta Adorno, en la correspondencia que ambos mantuvieron previamente al encuentro de Tübingen, aquel definió la diversidad de sus posiciones en los siguientes términos: en opinión de Popper, “vivimos en el mejor de los mundos jamás existentes”, mientras que Adorno se niega a creerlo así (Adorno, Popper *et al.*, 1972: 136).

En su ya clásica aproximación al oficio de sociólogo, Bourdieu, Chamboredon y Passeron advierten de que el conocimiento empieza siempre con un movimiento de *ruptura*: “El descubrimiento no se reduce nunca a una simple lectura de lo real, aún del más desconcertante, puesto que supone siempre la ruptura con lo real y las configuraciones que éste propone a la percepción. Si se insiste demasiado sobre el papel del azar en el descubrimiento científico, como lo hace Robert K. Merton en su análisis del *serendipity*, se corre el riesgo de suscitar las representaciones más ingenuas del descubrimiento, resumidas en el paradigma de la manzana de Newton” (1989: 29). Porque si hay que esperar a que los problemas nos caigan (directa y literalmente) sobre la cabeza para considerarlos como tales. [3] Pero la perspectiva adorniana no resuelve el problema del surgimiento de los problemas (sociales), tan sólo sitúa la pregunta en otro lugar: ¿cómo surge el interés por la transformación del mundo? Hay problemas en el mundo, pero ¿de quién son esos problemas que hay en el mundo? ¿quién se siente concernido por ellos? Recurriendo a la célebre paradoja de Hume –“Si un árbol cae en medio del bosque y no hay nadie que lo escuche, ¿hace ruido al caer?”-, deberíamos preguntarnos: ¿puede existir un problema en el mundo si nadie lo califica como tal?

Abordamos esta cuestión diferenciando entre el *qué* y el *cómo* de los problemas. Son términos que en demasiadas ocasiones se mezclan, complicando sobremanera la reflexión. Cuando preguntamos “cómo” estamos planteando una reflexión orientada hacia la práctica. Pensamos en medios, en modos, en herramientas, en instrumentos, en procesos, en metodologías, en instituciones... Ya sabemos *que* tenemos que actuar: esto es algo que ni se plantea; incluso sabemos, mejor o peor, *qué* tenemos que hacer. De lo que se trata es de buscar la mejor manera de hacer eso que sabemos que tenemos que hacer. Pero en demasiadas ocasiones nos planteamos problemas aparentemente técnicos (aparentemente son “cómos”) que, en realidad, encubren problemas sustantivos (realmente son “qués”). Parecen *problecómos*, pero en realidad son *problequés*. O *probleporqués*. Cuando ocurre esto, lo que en realidad estamos preguntándonos es: “¿Por qué preocuparnos por los problemas del mundo?”. Y cuando nos hacemos esta pregunta ya tenemos la respuesta rondándonos la mente y el corazón: “¿Por qué preocuparnos... cuando la situación es tan complicada, o tan grave; si somos tan pocos, o tan pequeños, o tan débiles?; si los resultados de nuestro trabajo son tan limitados, si llevamos tanto tiempo trabajando sin solucionar nada, si las

cosas parecen ir cada vez a peor? En definitiva: ¿de qué vale preocuparse por los problemas del mundo? ¿Merece la pena? ¿Sirve para algo? O incluso: ¿De verdad tenemos que hacerlo? ¿Por qué razón?

En mi opinión, la principal dificultad a la que se enfrenta la acción social no es, casi nunca, un problema de medios, de poder, sino un problema de compromisos, de *querer*. La acción social es el último estadio de un proceso que se compone de cuatro momentos consecutivos y firmemente interrelacionados: 1º Saber. 2º Querer. 3ª Poder. 4º Hacer. Esta es la cadena que desemboca en la acción social, al menos en la buena acción social: en la acción social reflexionada, orientada, medida y evaluada. Una cadena que se retroalimenta generando un círculo virtuoso: saber más, querer más (y, sobre todo, mejor), poder más, hacer más.

Volvamos, entonces, a la pregunta que nos convoca: ¿Por qué interesarnos en los problemas del mundo? Ya hemos dejado claro que estamos hablando de un “cómo-cómo” y no de un “cómo-por qué”. Lo que nos preocupa es cómo actuar de manera más adecuada y eficaz en favor de las personas más frágiles y de los colectivos más vulnerables y en contra de los procesos sociales, las estructuras institucionales y los marcos culturales que provocan, permiten, mantienen o justifican esa fragilidad y esa vulnerabilidad. No estamos buscando razones para trabajar en esta dirección. No las necesitamos. Pero es que sería inútil buscarlas, porque no las hay:

No hay, seamos francos, ninguna «buena razón» para que debamos ser guardianes de nuestros hermanos, para que tengamos que preocuparnos, para que tengamos que ser morales, y en una sociedad orientada hacia la utilidad los pobres y dolientes, inútiles y sin ninguna función, no pueden contar con pruebas racionales de su derecho a la felicidad. Sí, admitámoslo: no hay nada «razonable» en asumir la responsabilidad, en preocuparse y en ser moral. La moral sólo se tiene a sí misma para apoyarlo: es *mejor* preocuparse que lavarse las manos, es mejor ser solidario con la infelicidad del otro que indiferente, es muchísimo mejor ser moral, aun cuando ello no haga a las personas más ricas y a las empresas más rentables (2001: 98).

“La moralidad –insiste Bauman- es endémica e irremediablemente *no racional*, en el sentido de que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse” (2004: 72). No hay razón *per se* que valga para justificar nuestro compromiso con nuestras hermanas y hermanos más frágiles. O sí la hay es una razón sobrevenida, una razón a posteriori, una razón que sólo es razonable porque se alimenta de una *narración*. [4] Como señala Ignatieff, el actual clima de desencanto frente a las grandes filosofías del compromiso y a sus propuestas coincide con la desaparición o, al menos, con el debilitamiento de aquellas *narraciones morales* que servían para dotar de significado a los acontecimientos en los que se juega nuestra propia condición humana y en las que se fundamentaba el compromiso: “La ausencia de narraciones explicati-

vas erosiona la ética del compromiso” (1999: 96-97). Parábolas, historias ejemplares, cuentos, relatos, mitos... Nuestra ecología moral se construye narrativamente. Necesitamos ejemplos que simbolizen aquello que queremos ser, aquello que creemos que es lo bueno. Sin historias compartidas no hay sociedad. Mediante el lenguaje -que no es sino construcción humana, artificio- creamos y mantenemos la realidad. Hasta que las cosas no son nombradas, podemos decir que no existen. De ahí la importancia que adquiere el manejo del lenguaje. Por eso la ausencia de narraciones adecuadas erosiona continuamente la ética del compromiso al volver crecientemente argumentativo (¿por qué debo comprometerme?) lo que, al menos en términos ideales, debería fundarse en la convicción. La ausencia de narraciones hace que los que debería ser “problecómicos” se conviertan en “problequés”.

“Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”, responde enojado Caín cuando Dios le pregunta dónde está Abel. Por el relato del Génesis sabemos que cuando Caín responde así acaba de asesinar a su hermano, por lo que sus palabras pueden parecernos un intento de ocultar su crimen, algo así como un “No sé de qué me hablas”, o un “Yo no he sido”, o un “A mí qué me cuentas”, con el que eludir su responsabilidad tras el crimen. En realidad, el evasivo interrogante de Caín no es consecuencia de su fratricidio, sino causa del mismo. Sólo cronológicamente sucede al crimen: en realidad, el asesinato de Abel sólo es posible porque previamente Caín había decidido que no era el guardián de su hermano, que entre ellos no existía vínculo de interdependencia ninguno, que el destino de Abel no era algo de lo que debería sentirse responsable. Pero la comunidad humana sólo es posible si respondemos positivamente a la pregunta de Caín: “Sí, soy el guardián de mi hermano”. Más aún, la comunidad humana es posible sólo si no nos hacemos esta pregunta, sólo si no necesitamos hacernos esta pregunta, al considerarla plena y legítimamente respondida. Bauman lo ha expresado con luminosa rotundidad: “La aceptación del precepto de amar al prójimo es el acta de nacimiento de la humanidad. Todas las otras rutinas de la cohabitación humana, así como sus reglas preestablecidas o descubiertas retrospectivamente, son sólo una lista (nunca completa) de notas al pie de página de ese precepto. Si este precepto fuera ignorado o desechado, no habría nadie que construyera esa lista o evaluara su completud” (2005: 106).

En palabras de Simone Weil, “hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna” (1996: 24). Esta obligación no se basa en una convención, es eterna e incondicionada. “Es preciso reconocer -escribe por su parte Crespi (1996)- que la relación con el otro no depende de una elección personal; tenemos una *deuda* con él que hemos contraído aún antes de reconocer su existencia”. En efecto, existe una trama de vinculaciones entre los seres humanos derivada de nuestra naturaleza social que nos compromete con unas obligaciones cuya

ignorancia no exime de su cumplimiento. No cabe, pues, elegir el descompromiso, la irresponsabilidad hacia las necesidades vitales del otro, salvo que al hacerlo elijamos también despojarnos de nuestra propia humanidad. Es por ello que el compromiso no es algo que se escoja, sino algo que nos escoge. No tenemos compromisos, sino que son los compromisos los que nos tienen. Sólo si somos capaces de reconocernos deudores del otro, sólo si, como dice Reyes Mate, aceptamos que “el otro lleva una contabilidad que no coincide con la nuestra”, podremos abrirnos a la exigencia de ponernos al servicio de sus necesidades.

Estos planteamientos resultan extemporáneos en una época calificada de *posmoralista*, en la que se ha levantado acta de defunción de la cultura sacrificial del deber, tanto en su versión religiosa como laica. La cultura moral de la deuda ha entrado en crisis, como ha entrado en crisis la cultura económica de la deuda: nada más simple hoy que vivir permanentemente endeudados, incluso como opción, en estos tiempos de tarjetas de crédito y de préstamos a bajo interés. En palabras de Berger (2006), “hoy en día no sólo están desapareciendo y extinguiéndose especies animales y vegetales, sino prioridades humanas que, una tras otra, están siendo sistemáticamente rociadas, no de pesticidas, sino de *eticidas*: agentes que matan la ética y, por consiguiente, cualquier idea de historia y de justicia”. *Eticidas* que se ceban muy especialmente con todo aquello que tenga que ver con “la necesidad humana de compartir, legar, consolar, condolerse y tener esperanza”.

Por eso es imprescindible insistir una y otra vez en que nuestra responsabilidad hacia el otro es previa incluso a nuestra propia libertad. Somos porque somos con otros. No es posible la comunidad humana sin comunidad moral, sin reconocimiento del otro, de nuestra mutua dependencia y de la responsabilidad que de ella se deriva. Y en esta tarea el papel de la educación resulta esencial. Una educación que, siguiendo la propuesta de Martha C. Nussbaum (1999, 2005, 2010), ponga especial énfasis en el desarrollo del pensamiento crítico, en la capacidad de trascender las lealtades nacionales y abrazar una identidad cosmopolita, en la capacidad de imaginar la experiencia del otro, en reforzar el sentido de la responsabilidad individual. Una educación esencialmente narrativa y sólo secundariamente argumentativa pues, como señala Nussbaum, la *patología de la repugnancia* que divide el mundo entre “un «nosotros» sin falla alguna y un «ellos» con carácter contaminante, sucio y malo” se ha nutrido también “de numerosas historias ancestrales relatadas a las niñas y los niños, las cuales dan a entender que el mundo se salvará cuando las brujas y los monstruos feos y repugnantes sean asesinados por alguien, o incluso cocinados en sus propios hornos” (2010: 61-62).

[5] Porque los relatos mueven el mundo. Que nadie lo dude. Su importancia a la hora de orientar las políticas públicas y, en concreto, las políticas sociales y económicas de los gobiernos, está ampliamente contrastada (Hirschman, 1991; Lakoff, 1996; Schmidt 2002; Béland, 2007; Atkins, 2010). No por sí solos. Es preciso un determinado contexto social e institucional. Pero las ideas configuran marcos (*frames*) que delimitan en un momento dado el espacio de lo pensable y de lo impensable, de lo posible y de lo imposible, de lo deseable y de lo indeseable. Como nos advirtió William Thomas, “si los hombres definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”. Pero la mentalidad progresista se volvió, hace ya demasiado tiempo, burdamente leninista, olvidándose de la propuesta de Gramsci; obsesionada con el poder, se ha olvidado de la hegemonía. Hace ya muchos años que los mejores lectores de Gramsci se encuentran en la derecha. Por el contrario, desde los Sesenta la izquierda orientada a la gestión del poder en las sociedades democráticas ha arrojado por el sumidero, junto con el agua sucia de la crisis de la clase obrera como sujeto histórico, el niño de la construcción de hegemonía. “¿Por qué nos resulta tan difícil siquiera *imaginar* otro tipo de sociedad ¿Qué nos impide concebir una forma distinta de organizarnos que nos beneficie mutuamente?”, se pregunta Judt. “Nuestra incapacidad es *discursiva*: simplemente ya no sabemos cómo hablar de todo esto. Durante los últimos treinta años, cuando nos preguntábamos si debíamos apoyar una política, una propuesta o una iniciativa, nos hemos limitado a las cuestiones de beneficio o pérdida –cuestiones económicas en el sentido más estrecho” (2010: 45-46).

Naomi Klein subraya con acierto la importancia trascendental que ha tenido esta capacidad de la “nueva derecha” para generar discurso durante la travesía del desierto que para el pensamiento conservador fueron las décadas de los años Cincuenta, Sesenta y Setenta. En 1962, Milton Friedman escribía en su libro *Capitalismo y libertad*: “Sólo una crisis –real o percibida- da lugar a un cambio verdadero. Cuando esa crisis tiene lugar, las acciones que se llevan a cabo dependen de las ideas que flotan en el ambiente. Creo que esa ha de ser nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes, para mantenerlas vivas y activas hasta que lo políticamente imposible se vuelve políticamente inevitable” (Klein, 2007: 27). Era un tiempo en el que tanto Friedman como sus mentores intelectuales, Hayek y Von Mises, “parecían condenados a ser marginales cultural y profesionalmente” (Judt, 2010: 104). ¡Si hasta Keynes debía ser superado por la izquierda en aquellos años Sesenta! Pero llegó la crisis, la real (la del petróleo de 1973 y la del cambio del modelo tecnológico y productivo fordista que la siguió) y la percibida o imaginada (la crisis del miedo y la desconfianza que dio al traste con cualquier cultura del compromiso y del pacto). Y la crisis generó la estructura de oportunidad política para el “libertarianismo” más radical.

Así pues, ¿por qué, viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar, se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Pues tal vez porque un día, hace ya muchos años, nos creímos a pies juntillas aquello de que había que dejarse de interpretar de diversas maneras el mundo y que lo que había que hacer era transformarlo. Pero mientras unos actuaban en el escenario eran otros los que escribían los guiones.

[6] Como señala Cohen, la tradición igualitaria ligada al marxismo ha despreciado históricamente las cuestiones relacionadas con la moralidad. Ello es debido a la característica *concepción obstétrica* del marxismo. Surgido de una serie de ideales juzgados etéreos (socialismo utópico), a partir de Marx y de Engels el socialismo descansaría sobre unos fundamentos sólidos: lo que una vez fuera utopía, en adelante sería ciencia. Desvelados los mecanismos fundamentales de la explotación y de la liberación, el marxismo se despreocupó de los valores de igualdad, comunidad autorrealización humana, a pesar de ser parte integrante de la estructura de creencias organizada en torno al marxismo. En lugar de eso, “dedicaron su energía intelectual al duro caparazón de hechos que rodeaban sus valores” (Cohen 2001: 138-139). ¿Y cuáles eran esos hechos que conformaban el “duro caparazón” del marxismo? Básicamente dos: (1º) La existencia de una clase trabajadora cuyos miembros constituían la mayoría de la sociedad, producían la riqueza de la sociedad, eran los explotados de la sociedad, no tenían nada que perder con la revolución, al contrario, estaban interesados en la misma, y tenían la capacidad de transformar la sociedad. (2º) La convicción de que el desarrollo de las fuerzas productivas “daría como resultado una abundancia material tan grande que cualquier cosa que alguien necesitase para desarrollar una vida satisfactoria podría tomarlo de la tienda sin coste alguno para nadie” (Cohen 2001: 140, 145). Ante la densidad de los hechos, ¿quién necesita valores?

Porque creía que la igualdad era históricamente inevitable, el marxismo clásico no se preocupó de argumentar “*por qué* esa igualdad era moralmente correcta, qué era exactamente lo que la hacía obligatoria desde un punto de vista moral”. Si el capitalismo incubaba, necesariamente, el comunismo -si, por decirlo con el genio poético de Silvio Rodríguez, “la era está pariendo un corazón”-, resulta una pérdida de tiempo teorizar sobre por qué ese tiempo nuevo ha de ser bienvenido; antes bien, de lo que se trata es –parteros, al fin y al cabo- de trabajar por hacerlo llegar tan rápido como sea posible (Cohen 2001: 140). Y para ello prácticamente bastaba con ser obrero con conciencia de serlo. Conciencia práxica, no moral. Porque el viento de los intereses de la clase empujaban naturalmente el barco de la emancipación del género humano. Lo que era bueno para la clase obrera era igualmente bueno para la Humanidad en su conjunto. No podría ser de otra manera. Pero la era del capitalismo industrial, de la modernidad sólida y del socialismo real acabó por parir no un corazón, sino un puño. El fantasma que a mediados del siglo XIX

recorría Europa y desde ahí se extendió por todo el mundo no fue el del comunismo -aunque también este fantasma, transmutado en el espectro estalinista, contribuyó grandemente a *partirnos* el corazón- sino el del imperialismo –corazón de las tinieblas-, bisabuelo del globalitarismo actual.

[7] Lo diremos recurriendo a un concepto ampliamente extendido: el capitalismo globalista es *insostenible*. La existencia de límites al crecimiento supone la impugnación de cualquier propuesta de desarrollo que aspire a elevar los niveles de bienestar de los colectivos y pueblos más pobres simplemente mediante el recurso de invitarles a seguir los pasos de las sociedades más desarrolladas: en un mundo limitado no hay recursos suficientes para que todo el planeta sea un privilegiado “barrio Norte”. La existencia de límites supone una inexorable enmienda a la totalidad al modelo de desarrollo capitalista, basado en el crecimiento permanente. Como advierte Seabrook el discurso desarrollista oculta un detalle fundamental, cual es el hecho de que “Occidente se enriqueció gracias a la explotación de los territorios y de los pueblos a los que ahora anima a seguir sus pasos”. Y continúa: “El secreto mejor guardado del «desarrollo» es que se basa en un concepto colonial, un proyecto de extracción. Dado que la mayoría de los países carecen de colonias de las que extraer riqueza, deben ejercer una presión intolerable sobre su propia población y entorno” (2004: 79). Pero ya no hay espacios vacíos (o “vaciables” por la expeditiva vía de la aniquilación de sus habitantes originarios). O, en todo caso, los espacios a conquistar por las mayorías que quieren sobrevivir son los que nosotros ocupamos: los países ricos.

Según Bobbio, la verdadera razón de ser de la izquierda está en comprometerse por “realizar el paso de la «cuestión social» dentro de cada uno de los Estados a la «cuestión social» internacional” (1996: 90). Se trata de afrontar el *rompecabezas de la extensión*: “Se nos pregunta si es posible extender criterios o principios de justificación, elaborados, preparados y defendidos en relación a la cara interna de las comunidades políticas, más allá de los confines, al escenario internacional. Se nos pregunta incluso: si ello es posible, ¿cómo es posible?, ¿cómo satisfacer todo lo exigido por la máxima «globaliza la justicia social?»” (Veca 1999: 162-163). Nuestro reto es pensar la igualdad radical de todos los seres humanos en condiciones de escasez, de manera que si hay alguna forma de salir de esta crisis sistémica ha de pasar por un menor consumo material del que ahora existe y, como resultado de ello, por cambios no deseados en el estilo de vida de quienes habitamos el barrio Norte del planeta.

Y es aquí cuando el músculo moral se vuelve imprescindible. “¿Cómo puede un técnico de la Boeing de Seattle concebir «estar junto» a un trabajador de una planta de té de India?”, se pregunta Cohen. Esta es su respuesta: “Para que hubiera alguna forma de solidaridad que uniera a esas personas, es necesario, una vez más, el estímulo moral que parecía tan innecesario para que

se diera la solidaridad proletaria en el pasado. Los más ampliamente favorecidos en el proletariado del mundo deben convertirse en gente sensible en gran medida a los llamamientos morales para que haya algún progreso en esta línea” (Cohen 2001: 152). Hoy vivimos en una situación que algunos describen como *apartheid global* (Alexander, 1996). ¿Seremos capaces de desoír los cantos de sirena del neoliberalismo globalitario que nos invitan a adaptarnos para no morir (en realidad, para que sean otros los que mueran)?

[8] En estas condiciones, hoy la solidaridad va contra nuestros intereses materiales inmediatos. Glotz ha expresado con absoluta lucidez el planteamiento constitutivo de un *nuevo modelo de solidaridad*: “La izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente” (1987: 21).² Pero esta cuestión ética, fundamento esencial de cualquier modelo de sociedad justa, deviene inmediatamente en cuestión sociológica y política cuando de llevarla a término se trata. En palabras de Bauman, “los factores que propician y los factores que obstruyen las posibilidades de asumir la responsabilidad hacia Otros reconocidamente más débiles y menos explícitos (precisamente por su debilidad y por lo inaudible de su voz) no constituyen un problema que pueda desenmarañarse teóricamente a través del análisis filosófico ni resolverse prácticamente a través de esfuerzos normativos/persuasivos de los filósofos” (2001: 81). *Todo es según el dolor con que se mira*, nos recuerda Benedetti. Para analizar la realidad con voluntad transformadora es absolutamente imprescindible que *cambieemos nuestra mirada*, que aprendamos a mirar la realidad con una perspectiva nueva para poder así sentir el dolor de todas las otras personas que sufren.

Así pues, para resumirlo con las palabras de Nussbaum: “Sean cuales fueren nuestros vínculos y aspiraciones, deberíamos ser conscientes, independientemente del coste personal o social que ello implicase, de que todo ser humano es humano y que su valor moral es igual al de cualquier otro” (1999: 161). Pero un auténtico compromiso a favor del igual valor moral de todos los seres humanos implica costes personales y sociales. Y porque aspiramos y deseamos en el marco cultural de este capitalismo humanicida el interés propio, la autoafirmación, la autorrealización, que en principio no tienen por qué enfrentarse a la solidaridad y al reconocimiento, en la práctica sí lo hacen. Y en este marco la caridad bien entendida empieza (y, casi siempre, termina) por uno mismo. Es por eso que la tarea fundamental a realizar por los movimientos sociales a favor de la justicia global es una tarea que bien podemos calificar como de *educación del deseo*.

² En una línea similar, ver también Habermas (1993: 73-74) y Bauman (2001: 81).

[9] En su biografía de Wiliam Morris, reflexiona Thompson sobre las consecuencias que el fracaso del socialismo utópico tuvo en relación con el desarrollo posterior del marxismo. La utopía mantenida por estos socialistas, entendida como *educación del deseo*, suponía abrir una espita a la imaginación, “enseñarle al deseo a desear, a desear mejor, a desear más, y sobre todo a desear de un modo diferente”. En opinión de Thompson, el utopismo de socialistas como Morris, de haber triunfado, hubiera supuesto la liberación del deseo para cuestionar sin tregua nuestros valores, y también a sí mismo. De ahí su conclusión:

El "deseo", no educado excepto en la enconada praxis de la lucha de clases, podía tender -como advirtió frecuentemente Morris- a ir a su aire, a veces para bien, a veces para mal, pero recayendo una y otra vez en el "sentido común" o valores habituales de la sociedad anfitriona. Así que lo que puede estar imbricado en "el caso Morris", es todo el problema de la subordinación de las facultades imaginativas utópicas dentro de la tradición marxista posterior: su carencia de una autoconsciencia moral o incluso de un vocabulario relativo al deseo, su incapacidad para proyectar imágenes del futuro, incluso su tendencia a recaer, en vez de eso, en el paraíso terrenal del utilitarismo, es decir, la maximización del crecimiento económico (Thompson 1988: 727-728).

El reto es colosal: ¿cómo desarrollar la expresión colectiva de necesidades nuevas, cuya satisfacción rebase los límites de compatibilidad del sistema capitalista, si la población de las sociedades desarrolladas no desea otra cosa que más de lo mismo? No estoy queriendo decir que nadie pueda arrogarse la capacidad de definir los deseos de los demás, que nadie pueda legítimamente sostener la superioridad de su perspectiva sobre los intereses y necesidades de los demás. En esta cuestión, de entrada no cabe la coerción, sino la invitación; no la imposición, sino la educación. La historia nos ha enseñado, sobre todo en los últimos años, que no hay posibilidad alguna de animar “por decreto” propuestas emancipatorias. Estas propuestas, estas formas emancipadas de vida, sólo tienen sentido en la medida en que surgen de las posibilidades que la misma realidad ofrece. Pero en demasiadas ocasiones, las propuestas emancipatorias que surgen "de abajo" carecen de plausibilidad. Se trata de propuestas que confunden la concienciación con la creación de mala conciencia, o que proponen modelos de vida y alternativas sociales objetivamente inasumibles. Por ello, es preciso mostrar en la práctica que desde ahora mismo es posible, para la mayoría de las personas, empezar a vivir de otra manera.

La tarea que hoy nos desafía es la de crear "espacios verdes" en los que se ponga de manifiesto la posibilidad de otro estilo de vida; "nichos ecológicos" en los que pueda sembrarse y madurar una alternativa cultural y de valores a esta sociedad del tener: *Zonas liberadas* en las que sea realmente posible hacer que florezca lo inédito viable de la realidad. Es la única manera creíble de mostrar en la práctica que nuestras propuestas de transformación son posibles. Esto es lo que

defiende Riechmann cuando asegura que “no necesitamos vanguardias omniscientes; pero en cambio son inexcusables las minorías ejemplares”. Los "buenos ejemplos", las actitudes y conductas "testimoniales", rompen con la presión social al conformismo, rompen las unanimidades, estimulan actitudes y conductas deseables. Y es que las virtudes se aprenden con la práctica: “Adquirir una virtud es como aprender a tocar la flauta. Nadie aprende a tocar un instrumento musical por leer un libro o asistir a una clase. Hay que practicar”, recuerda Sandel. La práctica de la virtud moral es, esencialmente, un hábito (Sandel, 2011: 223-224).

[10] En su último libro Touraine advierte que las transformaciones sociales y culturales actuales bien pudieran conllevar “la desaparición real de los actores” –cita expresamente la situación en que se encuentran sindicatos y partidos de izquierda en Europa- pero también abre la posibilidad de que aparezcan “nuevos actores, que ya no sean sociales, sino más bien morales”, unos actores “que opongan los derechos de todos los hombres a la acción de quienes sólo piensan en incrementar sus beneficios” (2011: 17-18). “Debemos llegar a la conclusión –afirma más adelante- de la pérdida de importancia o incluso de la desaparición de actores propiamente sociales, pero éstos dejan paso a otros actores, no sociales, en la medida en que ponen en juego orientaciones culturales fundamentales” (2011: 30). El fundamento de su actuación es “la defensa de unos derechos que deben ser directamente humanos, y no solamente sociales” (2011: 43).

Se trata de un libro sugerente pero complejo, a ratos desconcertante y contradictorio. Para comprenderlo habría que poner esta reflexión en relación con sus trabajos de dos décadas atrás, como el titulado *Crítica de la modernidad* (1993). En este trabajo Touraine sostiene que la modernidad se ha constituido como un diálogo complejo entre dos dimensiones, la *racionalización* y la *subjetivación*. Como consecuencia de la confusión entre la Modernidad –proceso histórico cuya raíz está en la sustitución de un mundo concebido como creación de la voluntad divina, la Razón o la Historia por otro en el que el individuo emerge como actor de la historia- con un modo particular de modernización, aparentemente el más exitoso, el modelo capitalista, definido por la “extrema autonomía de la acción económica” (1993: 261), la modernidad “sólo ha sido definida por la eficacia de la racionalidad instrumental, el dominio del mundo vuelto posible por la ciencia y la técnica (1993: 264-265). “La modernidad –señala más adelante- triunfa con la ciencia, pero también a partir del momento en que las conductas humanas son reguladas por la conciencia, llamemos o no alma a ésta, y no por la búsqueda de la conformidad con el orden del mundo. Los llamamientos a servir al progreso y a la razón, o al Estado que es su brazo armado, son menos modernos que el llamamiento a la libertad y a la gestión responsable de su propia vida” (1993: 266-267).

Relacionemos esta reflexión con conceptos como los de *sociedad individualizada* (Bauman, 2001) o *individualismo institucionalizado* (Beck y Beck-Gernsheim 2003). Beck advierte que la individualización, en la actualidad, no significa –necesariamente– atomización y aislamiento, ni tampoco emancipación y autonomía; lo que significa es la *disolución* y el *desmembramiento* de las formas de vida características de la sociedad industrial/estatonacional (organizadas en función de identidades y roles estables asociados a la ciudadanía nacional, la clase, la familia, la profesión o el sexo), que son crecientemente sustituidas “por obra de otras en las que los individuos tienen que montar, escenificar e improvisar sus propias biografías”. En esta situación, la biografía “normal” es cada vez más una biografía necesariamente *elegida* o *construida*, casi siempre de manera artesanal. En este escenario, la noción de *estilo de vida* adquiere una particular relevancia:

A medida que la tradición pierde su imperio y la vida diaria se reinstaura en función de la interrelación dialéctica entre lo local y lo universal, los individuos se ven forzados a elegir estilos de vida entre una diversidad de opciones. Naturalmente, existen también influencias normalizadoras (sobre todo en forma de mercantilización, dado que la producción y distribución capitalistas son componentes nucleares de las instituciones de la modernidad). Pero, debido a la «apertura» de la vida social actual, la pluralización de ámbitos de acción y la diversidad de «autoridades», la elección de un estilo de vida tiene una importancia creciente para la constitución de la identidad del yo y para la actividad de cada día (Giddens 1995: 14).

Nos encontramos ante la paradoja de la acción social: la acción colectiva es resultado del actuar individual. No hay nada que un ser humano individual pueda lograr, pero no hay nada que pueda lograrse si no es mediante la participación del ser humano individual. ¿De cada ser humano? ¿De cuántos seres humanos? No hay una respuesta. Lo que sí sabemos es que la historia está llena de momentos en los que la acción de un solo individuo ha marcado la diferencia. Igual que sabemos que “la indiferencia es el peso muerto de la historia” (Gramsci, 2011: 19 [e.o. 1917]).

[11] Es bien conocida la distinción de Gusfield (1981, 1989) entre *problemas sociales* y *problemas públicos*, advirtiéndole que no todos los problemas sociales se transforman necesariamente en problemas públicos. Según este autor, los problemas públicos son aquellos problemas sociales que, una vez que se plantean como tales en el seno de la sociedad civil, se convierten en objeto de debate en el interior de un determinado espacio político-administrativo. Esta primera distinción nos permite plantear una segunda, entre *problema público* y *política pública*: “Toda política pública apunta a la resolución de un problema público reconocido como tal en la agenda gubernamental. Representa pues la respuesta del sistema político-administrativo a una situación social juzgada

políticamente como inaceptable” (Subirats *et al.*, 2008). De manera que debemos matizar aquella afirmación inicial referida a los problemas del mundo, presentada como indubitable: los problemas no existen en cuanto tales, solo en la medida en que son elaborados como tales. Ahora sí, podemos retomar aquello de “elaborar el malestar”. Si algo son los movimientos sociales es factorías de elaboración del malestar social. Las aproximaciones más comunes al fenómeno de la acción colectiva asumen una de las siguientes perspectivas, o una ecléctica combinación de algunas de ellas: a) el análisis de la base económica o de clase del movimiento en cuestión, desde donde explicar sus intereses y sistema de ideas; b) el enfoque de la movilización de recursos; c) la perspectiva de la elección racional; d) la perspectiva de la privación relativa; e) la teoría de la sociedad de masas; etc. Ninguna de estas aproximaciones permite dar cuenta del variado y rico fenómeno de la acción colectiva. Como se ha dicho con acierto, en el análisis de los movimientos sociales “pernos y tuercas han reemplazado a mentes y corazones” (Wuthnow *et al.*, 1988). No voy discutir la relevancia de los procesos políticos a la hora de explicar y, sobre todo, de posibilitar la movilización colectiva; pero la mera existencia de oportunidades políticas para la acción no implica necesariamente que dicha acción tenga lugar. Recordemos, a este respecto, la provocadora pregunta planteada por Santos. O pensemos en la oportunidad perdida de empezar “refundar el capitalismo” que la actual crisis ha supuesto.

Crear cultura no es crear teorías, sino construir realidades. Desarrollar visiones de la realidad no es edificar superestructuras ideológicas, sino preparar el terreno sobre el cual luego unos proyectos políticos y económicos puedan enraizar y otros no. La relevancia de la expansión de las oportunidades políticas es inseparable de los procesos de definición colectiva por medio de los cuales se percibe y difunde el significado de estos cambios que se producen en el ámbito político. Desde esta perspectiva los movimientos sociales actúan, a la manera de una horma, ensanchando el espacio cultural de las sociedades, mostrando las radicales insuficiencias derivadas de la “cultura normal”, del marco cultural dominante, que llegado un determinado momento se convierte en obstáculo para descubrir y aprovechar las posibilidades de transformación contenidas en la realidad.

Parafraseando a Kuhn, nada en la “cultura normal” está dirigido al descubrimiento de elementos de transformación; en realidad, a los fenómenos que no encajan en el marco cultural dominante *ni tan siquiera se les ve*. La tarea fundamental de los movimientos sociales es, por tanto, la de dar lugar al nacimiento de nuevos *marcos dominantes de protesta*: un conjunto de nuevas ideas que legitiman la protesta y llegan a ser compartidas por una variedad de formas de acción colectiva. En palabras de Petrella, la transformación social tiene como primera batalla la deslegitimación de la retórica dominante: “se centra en las ideas, las palabras, los símbolos, bases sobre las que se

construyen nuestras visiones del mundo, nuestros sistemas de valores, y sobre los que se afirman y mueren nuestras expectativas, nuestros sueños, nuestras esperanzas y nuestras ambiciones” (1997: 138). En este sentido, siempre me ha parecido sugerente el planteamiento de Ann Swidler (1986) según el cual conviene concebir a los movimientos sociales como una trama más o menos estructurada de redes y organizaciones que se encuentran inmersas en *persistentes subculturas activistas*, capaces de mantener vivas las tradiciones emancipatorias necesarias para sostener y, llegado el caso, revitalizar el activismo a pesar de los periodos de inactividad que a menudo sufren los movimientos. Estas subculturas activistas funcionan como auténticas cajas de herramientas, como reservas de elementos culturales a los que las sucesivas generaciones de activistas pueden recurrir para poner en marcha sus movimientos en cada momento histórico.

La mayoría de los análisis sobre los movimientos sociales prescinden de tomar en consideración esta perspectiva “subterránea”, la única que nos permite descubrir el hilo rojo que relaciona entre sí iniciativas y movilizaciones procedentes de estructuras organizativas diversas al permitirnos superar esa *miopía de lo visible* “propia de un enfoque que se concentra exclusivamente en los aspectos mensurables de la acción colectiva —es decir, en la relación con los sistemas políticos y los efectos sobre las directrices políticas, mientras que descuida o infravalora todos aquellos aspectos de esta acción que consisten en la producción de códigos culturales; y todo ello a pesar de que la elaboración de significados alternativos sobre el comportamiento individual y colectivo constituye la actividad principal de las redes sumergidas del movimiento, además de la condición necesaria para su acción visible” (Melucci, 1994: 125). Sólo desde esta perspectiva podremos superar las visiones coyunturales e inmediatistas de la movilización social, incapaces de percibir otra cosa que los “picos” de movilización, que los momentos de explosión movilizadora, sin caer en la cuenta de que tales momentos de acción son el resultado “objetivado” (en ocasiones, además, objetivado a través de su reflejo en los medios de comunicación) de toda una auténtica *fábrica de relaciones y significados*, de un proceso interactivo que es la base imprescindible de la acción colectiva visible.

Se trata de reivindicar eso que Paulo Freire (1980: 142) llamaba en su *Pedagogía del oprimido* el *inédito viable*: descubrir posibilidades de transformación viables, pero cuya posibilidad no es percibida. Esto no tiene nada que ver con operaciones de ilusionismo o con miradas de color de rosa hacia la realidad; la capacidad de descubrir el inédito viable de la realidad es todo lo contrario del simple voluntarismo, por más bienintencionado que este sea. O, si la referencia a Freire parece poco “académica”, de lo que se trata es de comprender el *efecto de teoría* que cumplen los movimientos sociales contemporáneos, efecto propiamente político que consiste, en palabras de

Bourdieu, en mostrar una “realidad” que no existe completamente mientras no se la conozca y reconozca (Bourdieu, 1997). De nuevo la idea de “ruptura”, pero ya no simplemente teórica.

[12] Escribe Roberto Saviano: “Ésta es la fuerza de la narración: cuando se escucha, se vuelve parte de quien la siente como propia, y actuará, por tanto, sobre lo que no ha ocurrido todavía. Todo relato tiene este margen de indeterminación, que reside en la conciencia de quien escucha. Escuchar un relato y sentirlo propio es como recibir una fórmula para arreglar el mundo. A menudo concibo el relato como un virólogo un virus, porque también un relato puede convertirse en una forma contagiosa que, transformando a las personas, transforma el propio mundo” (2011: 24). *Contra los eticidas, narraciones virales. Para tomar en nuestras manos el gobierno moral de la cultura* (Hall).

Referências

- ADORNO, T.W., POPPER, K.R. *et al.* (1972). **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Barcelona: Grijalbo.
- ATKINS, J. (2010). Moral argument and the justification of policy: New Labour’s case for welfare reform. **The British Journal of Politics and International Relations**, 12, pp. 408-424.
- BAUMAN, Z. (2001). **La sociedad individualizada**. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2004). **Ética posmoderna**. Argentina: Buenos Aires.
- BAUMAN, Z. (2005). **Amor líquido**. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (2003). **La individualización**. Barcelona: Paidós.
- BÉLAND, D. (2007). The social exclusion discourse: ideas and policy change. **Policy & Politics**, 35(1), pp. 123-139.
- BERGER, J. (2006). El coro que llevamos en la cabeza. **El País**, 26 de agosto.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J-C. y PASSERON, J.C. (1989). **El oficio de sociólogo**. Madrid: Siglo XXI (2ª).
- BOURDIEU, P. (1997). **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**. Barcelona: Anagrama.
- COHEN, G.A. (2001). **Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?** Barcelona: Paidós.
- CRESPI, F. (1996). **Aprender a ser**. Madrid: Alianza.
- FREIRE, Paulo (1980). **Pedagogía del oprimido**. Madrid: Siglo XXI (8ª).
- GIDDENS, A. (1995). **Modernidad e identidad del yo**. Barcelona: Península.
- GIROUX, H.A. (2003). **La inocencia robada. Juventud, multinacionales y política cultural**. Madrid: Morata.

- GLOTZ, P. (1987). **Manifiesto para una nueva izquierda en Europa**. Madrid: Siglo Veintiuno.
- GRAMSCI, A. (2011). **Odio a los indiferentes**. Barcelona: Ariel.
- GUSFIELD, J. (1981). **The Culture of Public Problems**. Chicago: University of Chicago Press.
- GUSFIELD, J. (1989). Constructing the Ownership of Social Problems: Fun and Profit in the Welfare State. **Social Problems**, 36(5), pp. 434-441.
- HABERMAS, J. (1993). ¿Qué significa hoy socialismo? R. Blackburn (ed.). **Después de la caída**. Barcelona: Crítica.
- HIRSCHMAN, A.O. (1991). **Retóricas de la intransigencia**. México: Fondo de Cultura Económica.
- HORKHEIMER, M. (2000). **Teoría tradicional y teoría crítica**. Barcelona: Paidós.
- IGNATIEFF, M. (1999). **El honor del guerrero**. Madrid: Taurus.
- JUDT, T. (2010). **Algo va mal**. Madrid: Taurus.
- KLEIN, N. (2007). **La doctrina del shock**. Barcelona: Paidós.
- LAKOFF, G. (1996). **Moral politics: how liberals and conservatives think**. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- MELUCCI, A. (1994). ¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales? E. Laraña y J. Gusfield (eds.). **Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad**. Madrid: CIS
- MONEDERO, J.C. (2005). Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos. B.S. Santos. **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**. Madrid: Trotta.
- NUSSBAUM, M.C. (1999). **Los límites del patriotismo**. Barcelona: Paidós.
- NUSSBAUM, M.C. (2005). **El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal**. Barcelona: Paidós.
- NUSSBAUM, M.C. (2010). **Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades**. Buenos Aires: Katz.
- POPPER, K. (1973). **La miseria del historicismo**. Madrid: Alianza.
- RIECHANN, J. (1991). **¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas en Holanda, Alemania y Francia**. Madrid: Revolución.
- SANDEL, M.J. (2011). **Justicia**. Barcelona: Debate.
- SANTOS, B.S. (2003). **Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SANTOS, B.S. (2005). **El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política**. Madrid: Trotta.
- SAVIANO, R. (2011). **Vente conmigo**. Barcelona: Anagrama.
- SEABROOK, J. (2004). **El mundo pobre**. Barcelona: Intermón Oxfam.

SCHMIDT, V.A. (2002). Does discourse matter in the politics of Welfare State adjustment? **Comparative Political Studies**, 35 (2), pp. 168-193.

SUBIRATS, J. *et al.* (2008). **Análisis y gestión de políticas públicas**. Barcelona: Ariel.

SWIDLER, A. (1996). Culture in Action: Symbols and Strategies. **American Sociological Review**, 51, pp. 273-286.

THOMPSON, E.P. (1988). **William Morris. De romántico a revolucionario**. Valencia: Alfons El Magnànim.

VECA, S. (1996). La igual dignidad. G. Bosetti (comp.). **Izquierda punto cero**, Barcelona: Paidós.

WEIL, S. (1996). **Echar raíces**. Madrid: Trotta.