

¿Son los derechos temporales concesiones temporales? Ensayo de genealogía

Are social rights temporary concessions? Outline of genealogy

Gonzalo VELASCO ARIAS

Universidad Camilo José Cela

Recibido: 30/11/2012

Aprobado: 23/04/2013

Resumen:

El presente artículo trata de caracterizar la “invención de lo social” como una estrategia para neutralizar el antagonismo capital trabajo que domina el siglo XIX. Para ello, se sigue un método arqueológico y genealógico, que toma en consideración las transformaciones epistemológicas que posibilitaron el advenimiento de la racionalidad social, así como las luchas de poder en las que estas transformaciones deben ser enmarcadas.

Palabras clave: genealogía, dispositivo, bloqueo epistemológico, liberalismo, responsabilidad, accidente, riesgo, seguros (tecnología de), solidaridad.

Abstract:

This paper attempts to outline the “invention of the social” as a strategy whose goal was to neutralize the XIXth century work-capital antagonism. With this purpose in mind, we follow an archeological and genealogical procedure that takes into account both the epistemological transformations which made possible the advent of the new social rationality, and the power struggles in which those may be enshrined.

Keywords: genealogy, dispositive, epistemological block, liberalism, responsibility, accident, risk, insurance (technology of), solidarity.

La naturalización de los derechos sociales en el relato normalizado

Todo ejercicio de memoria, individual o colectivo, alberga una intención performativa¹. El presupuesto de una continuidad entre una serie de acontecimientos históricos precedentes y el presente implica ya una retroactividad de la mirada, que opera así una selectividad de lo pasado en función de intereses actuales. En ese sentido, la dimensión política de la memoria colectiva alude a su manipulabilidad de principio. Ya Halbwachs hablaba de una «reconstitución mágica del pasado»², para significar los abusos que el uso político de la memoria provoca, con el propósito de reforzar continuidades, legitimar instituciones o inculcar valores. La memoria colectiva, en definitiva, tiende a ser una instancia de legitimación que recrea una autoimagen favorable del presente y su pasado.

Que la memoria histórica tenga una función política lleva aparejado el consentimiento implícito de una relación de poder, en función de la cual las memorias fuertes u oficiales consiguen imponer su relato sobre el pasado al resto de las memorias que concurren con ella, haciendo pasar por elaboración consensual lo que sirve primordialmente a sus intereses y valores³. Desde una lectura de raíz marxista, podríamos incluso hablar de la existencia de memorias hegemónicas, calificativo que, a su vez, puede desgranarse en dos versiones distintas: una fuerte, por la cual un grupo o clase social dominante impone sus propios valores e intereses a la clase dominada; otra débil, que no impide la formación de una ideología de los dominados pero, en cambio, extiende una naturalización del orden que lleva a colegir la imposibilidad del cambio y, por ende, la inutilidad de la movilización⁴.

Desde estas coordenadas, resulta significativo constatar que nuestra memoria colectiva intuitiva acerca de los derechos sociales parece reflejar un triunfo histórico de las reivindicaciones propias de las clases trabajadoras: los términos asociados a este relato intuitivo son tales como «conquistas» sociales, o «logros» de las luchas obreras, como si en esta parcela concreta de la memoria el relato vencedor, capaz de imponer por tanto su selectividad de recuerdos, de cadenas causales entre acontecimientos, incluso de mitos fundadores, hubiera sido aquel sector de la población destinado a permanecer subordinado en el sistema global de producción capitalista. A la vez natural y contraintuitivo, la normalización de este relato —que en efecto es el transmitido por la historiografía normal enseñada en las instituciones de enseñanza media— data de la explosión de la «sociedad de la abundancia» en los años sesenta y setenta, fechas en las que la ecuación keynesiana y la edificación de los Estados de bienestar europeos alcanzan su culminación (e inicio de su declive, como hoy podemos corroborar). La extensión de la capacidad de consumo, motor de la productividad y alimento de la utopía del pleno empleo, adquiere entonces el estatuto de la normalidad hegemónica incuestionada. Podemos incluso añadir que la versión de los hechos de este relato opera una suerte de legitimación rawlsiana retroactiva, al caracterizar

1 Debo estas reflexiones preliminares acerca de las políticas de la memoria colectiva a Evaristo Prieto Navarro, a través de su artículo «Las tareas de la política y la memoria del mal», en C. de Gamboa Tapias, A. Uribe Botero, Bogotá D. C., *Fuentes del mal*, Universidad del Rosario, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

2 M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, trad. de M. A. Baeza y M. Mújica, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 105-122.

3 Muchos son los resortes, en esta clave, de los que las identidades fuertes se valen para su peculiar puesta en servicio de las memorias colectivas: la imposición de recuerdos y versiones del pasado, la obstaculización de memorias desfavorables, la invención de mitos y tradiciones, la manipulación de asociaciones entre acontecimientos, la proyección de culpas en los enemigos, reales o fabricados, o el desplazamiento de la responsabilidad al contexto, entre otros muchos ejemplos. Cfr. al respecto T. Todorov, *Memoria del mal, Tentación del bien*, trad. de M. Serrat Crespo, Barcelona, Península, 2002.

4 Para un contraste crítico de ambas teorías de la hegemonía, cfr. J. C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, trad. de J. Aguilar Mora, Tafalla, Txalaparta, 2003, p. 126 y ss.

a la clase trabajadora como el agente histórico que, por haber recibido en suerte la peor parte en la distribución de los recursos naturales y sociales, estuvo en posición de enunciar la regla de justicia más equitativa. La consecuencia de todo ello es que no solo el relato es *normalizado* institucionalmente, sino que la serie de derechos sociales estatalmente garantizados son *naturalizados*. Que el derecho social sea considerado una suerte de derecho natural explica la repugnancia intuitiva que experimentamos ante las políticas que, en nuestra actualidad, están obrando un indisimulado desmantelamiento del Estado de bienestar, y que valoramos como «antinaturales», «anormales», manifestaciones de una suerte de mal que cae fuera del ámbito de lo político.

Mi objetivo en este artículo es someter a crítica esa visión naturalizadora de los derechos sociales. Con ello no pretendo justificar el citado desmantelamiento de la impronta social del paradigma político hoy en crisis. Se trata más bien de caracterizar el derecho social como un régimen de verdad, de justicia, y de responsabilidad, que tiene su origen como estrategia en el marco de determinadas relaciones de poder históricas. El fin último de esta demostración es permitir una valoración *política* de la circunstancia actual, que no es posible desde esa suerte de «iusnaturalismo social» que excluye como amoral, anormal o antinatural las posiciones antagónicas. Esta postura no permite una reacción propiamente política ya que, al excluir como excepcionalmente inmoral a su antagonista, se limita a reclamar la *restauración* del orden precedente. Al propiciar esta otra forma de pensar la actual crisis de lo social, aspiramos a posibilitar una reacción política activa capaz de construir políticamente un régimen de verdad, justicia y responsabilidad que no se refugie en la invocación de un supuesto orden moral de validez universal y atemporal.

El presupuesto teórico desde el que enuncio esta hipótesis es la tesis foucaultiana según la cual no existe una verdad universal ni eterna, ni tampoco una regla de justicia de validez universal, sino distintos regímenes de verdad y de justicia —y, en relación con estos dos (pseudo)trascendentales, de responsabilidad— resultantes de un determinado campo de fuerzas. No se trata de que no haya verdad alguna. Al contrario, siempre hay verdad, siempre hay una economía de lo justo y lo injusto, de lo tolerable y lo intolerable, cuyo origen puede ser explicado tomando en consideración las relaciones de poder que confluyeron en su constitución. En ese sentido, concuerdo con Foucault en afirmar que la filosofía, en la medida en que se ocupa de la verdad, es siempre una política de la verdad⁵.

5 “... lo que hago, en resumidas cuentas, no es ni historia, ni sociología, ni economía. Es algo, en cambio, que tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad, pues no veo otra definición de la palabra filosofía salvo esa. [...] Y bien, en cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha”, M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. de H. Pons, Madrid, Akal, 2008, p. 15.

La ruptura del derecho y la versión traumática de la «cuestión social»

Avanzado este preliminar metodológico, podemos aclarar que nuestra exposición va a tratar de demostrar que la dimensión de lo social nace como un dispositivo, es decir, como un régimen de verdad, justicia y responsabilidad, que tiene como finalidad neutralizar la reclamación política que dimanaba de lo que la historiografía ha venido en llamar la «cuestión social», a saber: el hecho insoslayable de la desigualdad social producida por el desarrollo del capitalismo industrial durante el siglo XIX, con la subsecuente conflictividad y el peligro que ello suponía para la estabilidad del orden social, necesario para la pervivencia y el progreso de ese sistema productivo. La historiografía francesa de lo social suele cifrar en las revueltas parisinas de 1848 el acontecimiento⁶ inaugural de este conflicto: constituida la Segunda República, el 25 de febrero fue aprobado el derecho al trabajo y se instauraron los llamados Talleres Nacionales, instituciones encargadas de su materialización en la práctica. No obstante, en junio de ese mismo año, la Asamblea constituida por primera vez por sufragio universal masculino clausuró los Talleres, lo cual fue interpretado por el pueblo de París como un desprecio de la Asamblea a su capacidad política, en la medida en que anteponía los intereses particulares de la clase capitalista mayoritaria en la Asamblea a la aplicación de un derecho efectivamente aprobado. Como acierta a valorar Jacques Donzelot, la población obrera parisina veía en la disolución de la única institución que había reconocido su derecho al trabajo un desprecio a su capacidad política, el rechazo de hecho a incorporar en la sociedad lo que sin embargo se encontraba incorporado de derecho en la política. En suma, una traición de la Asamblea hacia el ideal republicano. El derecho al trabajo no unificó, entonces, como se podía esperar, la sociedad y la política, el pueblo y la Asamblea, sino que los puso uno contra otro, con la certeza para ambas partes de estar representando el buen derecho republicano⁷.

Como resultado, la población trabajadora pasó a considerar el marco constitucional como una farsa legitimadora de una práctica política que les negaba lo que el derecho les reconocía. Convenimos con Donzelot en considerar esta «fractura del derecho», como una suerte de trauma inaugural⁸ de la condición política contemporánea: a partir de entonces, el derecho ya no representa un elemento de unión, sino un objeto de una lucha de poder entre intereses antagónicos. Esta lectura psicoanalítica de la historia presenta una gran potencia explicativa: el trauma⁹, en efecto, plantea una discontinuidad radical, una ruptura fundamental, entre el pasado y el presente de una colectividad. Impone la evidencia incontestable y dolorosa de que las cosas no podrán volver a ser como lo eran antes, pues la biografía del grupo se ha visto alterada de modo irrevocable por la irrupción de una violencia intestina tan grave y excepcional, que no puede reconducirse a los patrones de definición y tratamiento de las desviaciones de que el grupo dispone frente a las amenazas que eventualmente intentan desestabilizarlo y quebrar su continuidad narrativa. Para ello, el suceso amenazante del pasado puede reprimirse, imponiendo un necesario olvido

6 Con «acontecimiento» referimos aquí a aquellos procesos históricos que, al consumarse en un hecho concreto, «escanden y ordenan todos los demás hechos». Son por ello, como ha indicado Félix Duque siguiendo la raíz del término alemán *Begebenheiten*, «donaciones de sentido» que permiten que haya una narración. Cfr. al respecto F. Duque, *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1999.

7 J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 30.

8 *Ibid.*, p. 52.

9 Para esta traslación al ámbito de la historia del discurso psicoanalista sobre el trauma, cfr. E. Prieto, «Las tareas de la política y la memoria del mal», op. cit.; así como P. Ricoeur *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.

institucional o político sobre su acaecimiento o sobre los efectos que produce en el presente. Ahora bien, desde Freud¹⁰, sabemos que el olvido, caso de producirse o prescribirse, nunca es impune: lo reprimido amenaza con retornar bajo la forma del síntoma, de la compulsión a la repetición patológica, desbordando esa normalidad impostada. A la postre, la venganza del pasado acaba realizándose sobre el presente, y lastrando gravemente las posibilidades del porvenir.

Según esta lectura del cisma social surgido en 1848, podemos interpretar toda forma de lo político constituida a partir de entonces como intentos de neutralizar la llamada “cuestión social”. Desde esta misma clave, la conflictividad latente y cíclicamente emergente no sería sino el compulsivo retorno patológico de lo reprimido. El mapa político contemporáneo, por tanto, puede leerse como síntoma de este trauma inaugural. En ese marco de interpretación de la experiencia histórica, *lo social* surge como el *dispositivo* capaz de reabsorber el antagonismo político para el cual el derecho no era ya solución sino, al contrario, el objeto privilegiado de los intereses en lucha¹¹.

Proto-capitalismo e improductividad de la pobreza

Lo social, en efecto, va a ser el dispositivo que permitirá neutralizar el antagonismo entre trabajo y capital. Pero su formación no responde a una estrategia intencional por parte de alguno de los agentes del conflicto, sino a una serie de transformaciones epistémicas que fueron aprovechadas estratégicamente por los distintos intereses del campo. Desde esta clave, de hecho, la fecha que nos sirve de referencia no es 1848, sino alrededor de 1830. En esa década la historiografía data la evidencia del fenómeno del «pauperismo», neologismo de origen inglés con el que se trató de nombrar la nueva faz que había adquirido la pobreza en ese primer tercio del siglo XIX. Antes, durante el XVIII, la pobreza se manifestaba en la forma de la mendicidad o del vagabundeo: se trataba de una pobreza cíclica, en buena medida relativa a la calidad de las cosechas; una pobreza nómada, que generaba inestabilidad social y absorbía parte de la riqueza a través del robo y la limosna improductiva. El sociólogo Robert Castel, en su estudio ya clásico sobre la historia del trabajo asalariado, señaló en la problemática del vagabundeo el precedente de la cuestión social: «La cuestión del vagabundeo consiste de hecho en la manera en que *se formula y a la vez se oculta* la cuestión social en la sociedad preindustrial. El vagabundeo oculta la cuestión social, porque la desplaza hasta el límite extremo de la sociedad, hasta convertirla casi en una cuestión policial»¹². En el diagnóstico que comparten Castel y Foucault, este tratamiento policial de la pobreza a finales del siglo XVIII

10 Muy en especial, para este tema, S. Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, tomo V, pp. 1683-1688; así como “Duelo y melancolía”, en el tomo VI, pp. 2091-2100.

11 Donzelot constata significativamente cómo tanto para la Escuela Liberal como para el socialismo revolucionario el problema residía en el *vacío social* creado por el Estado, consecuencia del cual el ideal republicano quedaba reducido a *ideología*. Para la racionalidad liberal, mediante la eliminación de las mediaciones entre individuos y las instituciones propugnada por la soberanía rousseaniana, el Estado anula la sociedad civil. La consecuencia de ello era o bien el *temor* ante la amenaza que la intervención del Estado suponía para la propiedad y las transacciones comerciales, o bien la *expectativa* ante la acción estatal como ejecutor de la justicia social. Para el socialismo, el Estado capitalista suprime el *tejido social* necesario para la constitución de un sujeto político colectivo que se opusiera a la burguesía capitalista. Desde ambos puntos de vista, *lo social* emerge con fuerza como forma de neutralizar el antagonismo trabajo-capital. Cfr. J. Donzelot, *La invención de lo social*, op. cit., p. 37 y ss.

12 R. Castel, *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. de J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 108.

cumple la función de permitir la justificación de la acumulación primitiva de la mano de obra, que es condición de posibilidad del proto-capitalismo industrial, mediante mecanismos policiales y disciplinarios. Ambos citan como referencia paradigmática la *Memoria sobre los vagabundos y los mendigos* redactada por Guillaume-François Le Trosne en 1764:

La sociedad se contentaría con que el perjuicio que le causan los vagabundos se redujese a la privación del trabajo de un número tan grande de súbditos, pero lo que ocurre es que *los que solamente tiene su fuerza de trabajo* y, en cambio, se niegan a trabajar, acaban siendo alimentados por aquellos que sí trabajan. Desde este punto de vista, los vagabundos son para el campo la peor de las plagas. Son insectos voraces que *infectan*, devastan y devoran la subsistencia de los campesinos. Son, por decirlo literalmente, batallones de *enemigos* repartidos por la superficie del territorio, que viven a su discreción como si se tratase de un país conquistado, y que roban verdaderas contribuciones bajo el título de la limosna [trad. y cursivas: G. V. A.]¹³.

Si tanto Foucault como Castel destacan la descripción de Le Trosne es, sin duda, por la confluencia de la estigmatización del vagabundo como «enemigo interno», su descripción biológica como una plaga infecciosa, y el coste económico que consiste en la fuerza de trabajo no *empleada* más el montante de las limosnas dedicados a su subsistencia. La idea de una estabilización espacial de la fuerza de trabajo a fin de poder emplearla e integrarla en el sistema productivo y fiscal, hoy —en la época de la flexibilidad y la movilidad— una vieja añoranza de la clase trabajadora, fue en principio una condición de posibilidad del desarrollo del capitalismo industrial¹⁴.

Moralización de la pobreza en la episteme liberal

El pauperismo que se hizo palpable a partir de los años treinta del siglo XIX, en cambio, refiere a un tipo de pobreza persistente con independencia de los ciclos económicos; específicamente urbana, asociada a las aglomeraciones industriales; y, sobre todo, asociada al trabajo. No se trataba, como en el caso de los vagabundos, de fuerza de trabajo *inempleada*, sino de trabajadores empleados víctimas de una miseria que afectaba globalmente a un sector de la población de las ciudades. Dada su contigüidad espacial, esta población depauperada era considerada un foco de infección epidémico, en el sentido biomédico literal, y también en el metafórico, referido a la conflictividad social generada. De ahí que surgiera entre la incipiente burguesía capitalista la necesidad de estudiar este fenómeno poblacional para detectar sus causas y poner así remedio a una enfermedad que amenazaba con poner en crisis todo el sistema productivo¹⁵.

13 G.-F. Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et les mendiants*, Paris, P. G. Simon, 1765, p. 4. Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France : <http://gallica.bnf.fr/Search?ArianeWireIndex=index&p=1&lang=EN&q=M%C3%A9moire+sur+les+vagabonds+et+les+mendiants>.

14 En términos de Y. M. Boutang, “para volver a poner en marcha el motor de la política revolucionaria [es] preciso sacar a la clase obrera de su amnesia respecto a su acumulación primitiva”, *La abeja y el economista*, trad. de M. Pérez Colina y S. Simón Pulido, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012, p. 23.

15 «Se podría afirmar que la sociología comenzó coexistiendo con una especie de pauperología, es decir, con el estudio de las diferentes expresiones de la miseria social y de sus remedios», F. Alvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, Madrid, Manantial, 2004, p. 47.

Es en este contexto donde podemos empezar a trazar la anunciada arqueología de lo social. El fenómeno del pauperismo significó una suerte de falsación en la práctica de la racionalidad liberal. El liberalismo de la primera mitad del siglo XIX no podía pensar sin contradicción la idea de legalizar el socorro a los pobres. Jean-Baptiste Say, el principal representante francés de la Escuela Clásica de economía, sintomatiza este bloqueo al afirmar que «la sociedad no debe ningún socorro o medio de subsistencia a sus semejantes [trad.: G. V. A.]»¹⁶. El dispositivo social va a surgir por la necesidad de superar ese bloqueo epistemológico ejercido por los principios y categorías liberales. Este bloqueo se concretaba en dos principales factores: en primer lugar, en una economía de las pasiones que estimaba que el socorro a los nuevos pobres no podía ser estatalmente organizado. Al contrario, el verdadero valor de la beneficencia voluntaria no era, para la mentalidad liberal, el bien en sí que aportaba al favorecido, sino la institución de una socialización de clases de otro modo antagónicas. Un vínculo social que, además, tendría la ventaja de tener una naturaleza moral, de tal modo que, lejos de implicar necesariamente ruptura, las desigualdades serían la fuente de un vínculo social virtuoso. De hecho, la asistencia no estaría justificada por el mal del que sufre, sino por el *pathos* del que, contemplando desde la seguridad de la distancia material el espectáculo de la pobreza, experimentaba el sentimiento positivo de socorrer al pobre¹⁷. Si se juridificara, esa misma relación generaría pasiones antisociales en ambos sujetos de la relación: el resentimiento en unos, que no verían jamás colmadas sus necesidades; el rencor y la avaricia en otros, que no querrían verse obligados a ceder parte de su riqueza¹⁸.

No obstante, con independencia del cálculo de las pasiones negativas que generaría la institución legal del socorro al pobre, el verdadero «obstáculo epistemológico» —en términos de Gaston Bachelard— para la representación de su viabilidad viene dado por el «principio de responsabilidad» a partir del cual la visión liberal del derecho objetiva y juzga las conductas individuales¹⁹. Nadie, según reza este principio más o menos explícito en el orden del discurso del liberalismo decimonónico, puede descargar sobre otra persona el peso de su existencia, de los golpes de la fortuna o de la mala suerte que puede padecer. La razón liberal es, de este modo, un operador general de moralización: cada uno debe ser, salvo excepción, el único y definitivo blanco de imputación de lo que le acontezca. Como correlato, la pobreza se interpreta como una conducta individual sobre la que no hay una responsabilidad económica o social: si, como expresa Duchâtel, «en la primera línea de las virtudes figura la previsión, que no es sino *el imperio ejercido sobre nuestra propia fortuna* [cursiva mía: G. V. A.]»²⁰, la pobreza y, con ella, la ruptura del orden social, son un defecto de virtud imputable individualmente. Desde este punto de vista, que fue también el de Malthus en su interpretación de la pobreza en la Inglaterra de la Revolución Industrial, la solución a los males sociales debe pasar por una mayor moralización²¹, para la cual era

16 J.-B. Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, T. II, Paris, Rapilly, 1829, p. 358. http://books.google.fr/books?id=yPE-AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

17 F. Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, p. 77.

18 M. T. Duchâtel, *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, Paris, Alexandre Desnier, 1829, p. 21; Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83392n.r=M+T+Duchatel.langEN>

19 Cfr. F. Ewald, *L'État providence*, op.cit., p. 64 y ss.

20 M. T. Duchâtel, *De la charité dans ses rapports avec l'état moral et le bien-être des classes inférieures de la société*, op. cit., p. 177.

21 «El pobre debe dedicarse a ejercitar sus propias fuerzas, desplegar toda su energía y toda su previsión, y considerar sus virtudes como su único recurso, considerando que si llegan a faltarle, los otros medios de socorro no son más que un objeto de esperanza. Y es preciso también que esta misma esperanza le parezca fundada en su buena conducta y en el pensamiento de que no ha caído en la miseria por imprevisión o por indolencia [...]. Es una

menester sustituir tanto las políticas sociales estatales como las políticas caritativas de las parroquias —a quienes las *poor laws* habían concedido especial protagonismo— por políticas filantrópicas de carácter voluntario y científicamente fundadas en el estudio de la población trabajadora²².

El desbloqueo estratégico de la episteme liberal en la economía social patronal

Esta determinada episteme es la causa directa del antagonismo social, ya que al igual que el capitalista acusa al trabajador de su falta de responsabilidad a la hora de prever y prevenir la posibilidad del accidente, los trabajadores, reunidos en una conciencia de clase, imputaban a los propietarios de los medios de producción la responsabilidad de su caída en desgracia. En lo que sigue nos corresponde demostrar cómo el dispositivo social de reparto de la responsabilidad nace con la finalidad de diluir ese antagonismo que derivaba de la concepción liberal de la responsabilidad.

La ineficacia del principio de responsabilidad para solucionar los problemas del pauperismo, con el consecuente aumento de la conflictividad y de la organización de una conciencia de clase en los trabajadores, propició los primeros pasos hacia el desbloqueo epistemológico liberal, concretamente a través del reconocimiento del pauperismo como un *hecho* inherente a la organización industrial del trabajo: «El pauperismo se debe a la organización industrial que es propia de nuestra edad contemporánea, reside en la manera de ser y de vivir de los obreros de las manufacturas: “¿Qué es una manufactura? Es una invención que produce tanto algodón como pobres” [trad.: G. V. A.]»²³. Aparece así la idea de una causalidad económica y social de la pobreza, condición de posibilidad de la transformación epistémica porque descarga al pobre de toda responsabilidad respecto a su estado, que recae en el principio de organización de la producción. Si, en la episteme clásica liberal, la previsión era la virtud que permitía imperar sobre la fortuna, el cambio epistemológico conduce hacia una paulatina comprensión del accidente laboral como un hecho social objetivo, independiente de la previsión y de la voluntad del trabajador.

La consideración intuitiva de la pobreza como un subproducto de la industrialización condujo a un tipo de intervención que no se basaba en la educación de la virtud del pobre, sino en la intervención en el *medio de vida*, con objeto de garantizar una dignidad mínima en las condiciones de existencia de los trabajadores que fuera suficiente para aquietar la disconformidad revolucionaria. Esta ampliación de la objetivación de la pobreza y, por tanto, del ámbito de intervención de su gobierno, fue propiciada fundamentalmente por los autores reunidos en torno a la *Société internationale des études pratiques d'économie sociale*, fundada en 1856²⁴. La radical novedad introducida por la economía social

verdad indudable que en la distribución de nuestras limosnas debemos inculcar estas máximas a los pobres», T. R. Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población*, Madrid, Akal, 1990, p. 511.

22 Esta nueva moralización de la pobreza es resumida por Foucault en su *Historia de la locura*: “A partir de entonces, la miseria ya no está enredada en una dialéctica de la humillación y de la gloria, sino en cierta relación del desorden y el orden, que la encierra en su culpabilidad. La miseria que, ya desde Lutero y Calvino, llevaba la marca de un castigo intemporal, en el mundo de la caridad estatizada va a convertirse en complacencia de sí mismo y en falta contra la buena marcha del Estado. De una experiencia religiosa que la santifica, pasa a una concepción moral que la condena. Las grandes casas de internamiento se encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria”, M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1967, p. 45.

23 E- Chevallier, «Paupérisme», op. cit. Citado por F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 92.

24 Corriente reformista cuyo autor más representativo es M. F. Le Play, autor de *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*, Henri Plon, Paris, 1864, Bibliothèque Numérique de la

defendida por los economistas sociales radica en que es el patrón el que asume la total responsabilidad en relación a la vida de sus asalariados. En ese sentido, el principio fundamental del poder patronal consiste en no reducir el vínculo entre patrones y trabajadores a un mero intercambio de un salario por un servicio: el patrón debe garantizar la seguridad del empleado en el ejercicio de su trabajo y, más en general, garantizar la seguridad de su plena existencia. Lo que debemos destacar en este cambio de régimen de responsabilidad es que, si el principio de responsabilidad liberal se basaba en la igualdad formal de todos los hombres a pesar de sus diferencias, la economía social se fundamenta en la desigualdad de hecho entre grupos sociales. Si el régimen de responsabilidad liberal está fundamentado en una concepción jurídico filosófica del individuo, el reformismo patronal lo está en una constatación *sociológica* de la desigualdad *de hecho*²⁵. Dicho de otro modo, no se trata de una concepción ética de la justicia y la responsabilidad, sino de una solución estratégica para la circunstancia social *de facto*.

Dada esa desigualdad en las condiciones de vida, los reformistas consideraron que no se podía exigir de los trabajadores que escaparan por sí mismos de su condición de miseria. Por ello, se instituyeron cajas de ahorros y cajas de socorros mutuos que obligaban²⁶ al ahorro de los trabajadores, de modo tal que contasen con un seguro en caso de accidentes, y se crearon cajas de jubilación; se concedían créditos para alquilar las viviendas creadas en las incipientes ciudades industriales, en las que se disponían escuelas para garantizar la educación de la prole; se facilitaba la creación de economatos patronales para permitir la autonomía de su abastecimiento²⁷. Se establece, además, un sistema de subvenciones que no retribuyen solamente el cumplimiento del trabajo, sino el modo de llevarlo a cabo, la disposición y la fidelidad del trabajador. En suma, se garantizaba un mínimo de condiciones de vida tanto para el trabajador como para su familia. El poder patronal, remedando a Foucault, es productor de una nueva subjetividad obrera que se constituye en la sujeción a todos esos mecanismos de aseguración, por los cuales tanto el trabajador como su familia se prestan a una relación de total dependencia. El poder patronal gestiona la absoluta inseguridad y precariedad de la existencia de aquellos que no poseían más que su fuerza de trabajo para garantizar su sujeción²⁸, su asentamiento estable en el lugar de trabajo que proporcione una reserva de fuerza de trabajo, así como el «encauzamiento» y la disciplina que los torne productivos.

Lo que queremos destacar con esta sucinta caracterización del régimen de justicia implantado por la economía social patronal, es que su regla de justicia, fundamentada en una consideración *sociológica* de la desigualdad de hecho, nace no por una convicción ética universal, sino por la comprobación de que la mera igualdad formal generaba un antagonismo social insostenible. La idea de justicia que lleva aparejada esta economía social, en suma, no es la guía deontológica de la serie de prácticas e instituciones patronales que sirven para implementarla, *sino su resultado*. El reformismo rompe con el bloqueo epistemológico que operaba la episteme liberal para impedir el cumplimiento del pronóstico marxista: mediante esa serie de prácticas patronales, que tienen su «diagrama» en la ciudad industrial, se produce una subjetividad trabajadora indisputada a la revolución, con lo que se

Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6106030f.r=.langEN>.

25 Reconocimiento de la desigualdad de hecho, que es el punto de partida de cualquier comprensión compensatoria de la justicia, la cual, por tanto, tiene su matriz en el dispositivo de la economía social patronal.

26 Sobre la larga serie de luchas y transformaciones epistemológicas necesarias para que se diera esta obligación, cfr. H. Hatzfeld, *Du paupérisme à la question sociale (1850-1940)*, Paris, Armand Colin, 1971.

27 F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 119.

28 Ibid., p. 120.

despolitiza el antagonismo que vertebra la cuestión social. El régimen patronal significaba ya un divorcio práctico entre la lógica jurídica y las necesidades de la industria. Se logra de este modo optimizar la empleabilidad de la fuerza de trabajo, al tiempo que se neutraliza el potencial revolucionario asociado a su acumulación.

Condiciones históricas de posibilidad de la socialización de la responsabilidad

El paso hacia la socialización total de la responsabilidad viene dado por la confluencia de un factor propiamente genealógico, relativo a los conflictos de poder en juego, y una transformación epistemológica que es aprovechada como solución estratégica para el mentado conflicto. Los estudios de historia social francesa aludidos coinciden en señalar que el régimen patronal no logró garantizar la paz social debido a que pronto fue reconocida la responsabilidad del patrón en los casos de accidentes laborales, lo cual supuso un refrendo jurisprudencial al antagonismo de clases vehiculado por este conflicto de responsabilidad. Por otro lado, las limitaciones del conocimiento tecnológico impedían la imputación de responsabilidad a accidentes cuya causa no podía ser conocida: ¿de quién era la responsabilidad de la explosión de una máquina de vapor? Esta aporía suponía un enjuiciamiento del sistema productivo en su conjunto. Nace entonces la necesidad de un nuevo reparto de la responsabilidad que permitiera justificar la accidentalidad inherente al proceso industrial y que exonerara a los patronos de la responsabilidad asumida.

La condición de posibilidad de este nuevo régimen fue un acontecimiento epistemológico que, en un segundo momento, sería «sobredeterminado funcionalmente» y «completado estratégicamente»²⁹: el advenimiento de la objetivación estadística de la población propiciado por la física social probabilística, como la de Adolphe Quételet, permite aprehender cada accidente individual desde la perspectiva del todo:

Antes de nada, debemos perder de vista al hombre tal como es comprendido de forma aislada, y empezar a considerarlo como fracción de una especie. Despojándole de su individualidad eliminaremos todo lo que es accidental, y las particularidades individuales que no tienen ningún efecto sobre la masa se borrarán por sí mismas y permitirán aprehender los resultados generales [trad.: G. V. A.]³⁰.

En el régimen liberal de responsabilidad, el accidente era un efecto de la imprevisión. Desde la perspectiva socialista, era una consecuencia de las condiciones estructurales de explotación, lo cual conlleva una responsabilidad de clase. *Desde una clave estadística*, en cambio, ese accidente singular es un caso de un fenómeno más amplio. En tanto caso, ese accidente individual es la manifestación de una regularidad cuantitativa que, al mismo tiempo, contribuye a formar. La noción de causalidad del mal social se diluye epistemológicamente, sustituida por la de «tendencia» o «inclinación» a que un determinado fenómeno (el crimen, una enfermedad, el suicidio, el accidente, etc.) se manifiesten³¹.

29 En referencia a la definición del nacimiento y la función estratégica de los dispositivos indicada por M. Foucault en "Le jeu de Michel Foucault", *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, pp. 298 y ss

30 A. Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, t. 1., Paris, Bachelier, 1835, pp. 94-95; Bibliothèque Numérique de la Bibliothèque Nationale de France, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k81570d.r=Qu%C3%A9telet.langES>.

31 F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., pp. 153.

En síntesis, esta relación entre el todo (la sociedad) y las partes (individuos) anula en un plano epistemológico el principio de responsabilidad. El problema puede plantearse expresivamente a través de la célebre constatación de Quételet, según la cual «la sociedad alberga los gérmenes de todos los crímenes que se cometerán»³². De ahí la regularidad — constataba el sociólogo belga— del presupuesto anual que una sociedad dedica a los gastos generados por los crímenes. De este modo, el crimen es un predicado *de* la sociedad que no es aplicable a los individuos. Desde el punto de vista de la racionalidad liberal, esta comprensión del caso individual como manifestación de un «hecho social» es contradictorio: aludiendo al célebre ensayo de Émile Durkheim sobre el suicidio, el individuo no sería libre de suicidarse, pues estaría cumpliendo la regularidad constatada del todo social. Y, en alusión directa al «mal social» que aquí nos concierne, de un modo análogo la objetivación físico-social de la población permitirá aprehender el accidente laboral como un «hecho social» sujeto a un comportamiento normal *impersonal*.

La objetivación de la población a través del riesgo y la tecnología de los seguros

El nuevo reparto de la responsabilidad posibilitado por la objetivación estadística de la población está mediado, a su vez, por la categoría de riesgo. En esta nueva episteme, riesgo no es sinónimo vago, como en el uso que del término hace el lenguaje común, de peligro o de la posibilidad de que un acontecimiento desafortunado ocurra y afecte a un cierto individuo. En sí mismo, nada es un riesgo: el riesgo es relativo al modo en que representemos la realidad. Dicho en términos kantianos, el riesgo es una «categoría del entendimiento» que no podría obtenerse a través de la sensibilidad o de la intuición³³. El riesgo permite aprehender el acontecimiento desafortunado como parte de una regularidad poblacional.

Esta forma de percibir la población se refleja en una práctica de saber determinada: la *tecnología* de los seguros. Los seguros, a través de la categoría de riesgo, objetivan todo acontecimiento como accidente, representa a través de esta categoría acontecimientos que previamente eran percibidos o como factores fortuitos que había que padecer con resignación, como defectos imputables a una clase social³⁴. La racionalidad aseguradora, por tanto, modifica la naturaleza de acontecimientos preexistentes al dotarles de un valor que muta un contratiempo indeseado en una posibilidad. Ello es así porque la física social, como hemos constatado, introduce una nueva forma de objetivar a los seres humanos en su interrelación que desbarata la objetivación liberal basada en la imputación individual del propio destino. Al contrario, La categoría del riesgo permite que la vivencia individual del accidente desgraciado sea concebida como un fenómeno colectivo. La tecnología de la aseguración es la práctica que lleva a efecto la interpretación de la población basada en la distribución del riesgo, de modo que cada caso lo sea de un fenómeno colectivo en el que interviene y, a la vez, recibe su sentido.

Además de ser un operador de colectivización de la experiencia (desgraciada) individual, el riesgo convierte el daño accidental en un capital compensable financieramente. Para ello, el riesgo desdobra el daño en sí del capital indemnizado. El mismo acontecimiento, de este modo, adquiere un doble estatuto, por un lado como daño cuyo carácter único es irreparable (el ejemplo más paradigmático es la vida, propia o

32 A. Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, op. cit., p. 97.

33 F. Ewald, *L'État providence*, op. cit., p. 173.

34 *Ibid.*, p. 174.

ajena); y, por otro, como riesgo indemnizable. Del criterio establecido para valorar la indemnización depende el tipo de justicia instituido por la tecnología aseguradora. Como argumenta Ewald, si bien la valoración de la indemnización por pérdidas materiales es inequívoca, no lo es la de daños inmateriales de especial interés biopolítico, como son la misma vida, la enfermedad, la lesión. Si la reparación jurídica tomaba en consideración la integridad del daño producido, el valor de la reparación proporcionada por la aseguración responde a un precio alzado, fijado de antemano a través de tablas configuradas a partir del cálculo de la regularidad del tipo de accidente, y que fijan así el valor del cuerpo, de la salud, de la vida³⁵. Para el asegurado, la indemnización garantizada por el seguro será necesariamente injusta. Como contrapartida, su prestación estará asegurada y, por tanto, no estará condicionada por el éxito de la lucha política. Si el accidente es la secularización industrial del mal metafísico o teológico, la aseguración proporciona el mismo sentimiento de seguridad global que proporcionaba la fe religiosa³⁶.

Lo que nos interesa destacar, con ello, es el nacimiento de una noción *reparatoria* de la justicia que, gracias a su certidumbre, sustituye a la reclamación política de justicia estructural. La tecnología de los seguros es por ello una condición de posibilidad de esa invención de la mediación social que, con Donzelot, hemos identificado como un dispositivo estratégico para neutralizar el antagonismo político en el que cristalizó la cuestión social. El análisis de Ewald nos permite fundamentar esta interpretación: antes de que los accidentes de trabajo fueran indemnizados por los seguros sociales, los asalariados reclamaban justicia contra sus patronos, a los que imputaban la responsabilidad del mal padecido. El conflicto, por tanto, no concernía a la reparación por el daño padecido, sino a la injusticia política estructural derivada de la escisión entre trabajo y capital. Al imputar la responsabilidad al patrón, lo que se reclamaba era el reconocimiento de esta desigualdad. Con la aseguración del accidente, esta lucha cambia de naturaleza: el trabajador tratará de obtener la máxima indemnización posible³⁷, pero no se pondrá ya en cuestión la desigualdad inherente al sistema de producción en el que está inserto.

Sería largo desarrollar los distintos hitos políticos, legislativos y jurisprudenciales a través de los cuales esta tecnología de los seguros logró adquirir una institucionalización avalada por el Estado. Baste decir que la mediación epistemológica en este proceso viene dada por el paso de la categoría de «riesgo profesional» a la de «riesgo social». La primera designa una manera de abordar el problema de los accidentes laborales tal que la reparación no tiene que pasar por el examen de la conducta ni de los obreros ni del patrón: se trata de un hecho profesional, de un fenómeno social relativo a esa actividad productiva determinada, con un comportamiento regular al que es posible asociar una indemnización. El tránsito a la categoría de «riesgo social» se fundamenta en la consideración de que la sociedad, en su conjunto, es un subproducto de la actividad industrial: su estructura es relativa a la división industrial del trabajo y todos sus componentes se benefician de los resultados de la interdependencia de actividades. Por tanto, según esta línea de razonamiento, el riesgo no es solamente relativo a cada sector profesional, sino que es relativo a la sociedad en su conjunto. La responsabilidad de las cargas del riesgo, en consecuencia, debe de ser distribuida proporcionalmente entre toda la sociedad. Al objetivar los accidentes como un «riesgo social» necesario para el progreso del sistema productivo del que todos son beneficiarios, la responsabilidad de financiar las

35 Ibid., p. 178.

36 Ibid., p. 181.

37 Ibid., p. 179.

indemnizaciones es igualmente social. En conclusión, la tecnología de los seguros y la categoría del riesgo social³⁸ llevan aparejada un reparto social de la responsabilidad que, al eliminar la posibilidad de una imputación de la responsabilidad individual o de clase, neutraliza el antagonismo entre el trabajo y capital que articulaba la cuestión social.

La proclamación de la ley de accidentes laborales de 1898 en Francia, por la cual se establece la obligatoriedad³⁹ de contar con un seguro que financie la indemnización en caso de incapacidad para emplear la propia fuerza de trabajo, es considerada por la historiografía como la puerta de entrada para la estatalización de la tecnología de los seguros⁴⁰.

La función estratégica del discurso solidarista

Recapitemos por última vez para acercarnos así a la reflexión final. Contamos con un conflicto político y social, vehiculado por el conflicto de responsabilidades al que abocaba la racionalidad liberal. La necesidad de un nuevo régimen de responsabilidad que neutralizara este estado de guerra social fue posibilitado por la objetivación estadística de la población: a través de ella, y gracias a la noción de riesgo, las causas del conflicto de responsabilidades fueron consideradas «hechos sociales» impersonales, resultantes de una sistema productivo y una organización industrial de la sociedad de la que toda la sociedad era beneficiaria. Contamos además con una tecnología, que lleva a la práctica este tipo de objetivación de la población y atribuye a esos «riesgos sociales» un valor monetario. Todo ello produce una subjetividad trabajadora que renuncia a la protesta política por la injusticia y la desigualdad estructural, siempre sometidas a la incertidumbre y al sacrificio existencial, a cambio de la certidumbre que conlleva la estatalización de esa indemnización determinada por la tecnología de los seguros.

38 La producción industrial, comprendida a través de la categoría del «riesgo social», sería objetivada como un patrimonio común, resultado de la interdependencia de las actividades, del que todos podrían ser beneficiarios. Toda riqueza, toda propiedad, sería así desdoblada a la vez como propiedad individual y como parte de una riqueza colectiva. Con la aseguración de la vejez y las jubilaciones, se introduce, además, una concepción intergeneracional de lo social

39 El hecho de la obligatoriedad supone el definitivo abandono de todo resto de la episteme liberal. Prueba del carácter decisivo de este factor en el desbloqueo epistemológico ejercido por el liberalismo, es que solamente en junio de 2012, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos dictó sentencia en favor de la constitucionalidad de la reforma sanitaria impulsada por el Presidente Barack Obama, que incluía la obligación de suscribir un seguro médico para todo ciudadano. De hecho, en todo rigor, los magistrados reconocieron que, sobre la base del artículo de la Constitución que limita la actuación federal en materia de comercio, el Congreso no tiene la autoridad para obligar a los ciudadanos a adquirir un seguro. En cambio, sí reconoce el derecho del Legislativo a imponer una multa a todo aquel que no tenga un seguro de salud, entendiendo esa atribución dentro de la autoridad de los congresistas para regular impuestos y tasas. Cfr. al respecto la sentencia 11-393 del 28 de junio de 2012, <http://www.supremecourt.gov/opinions/11pdf/11-393c3a2.pdf>.

40 Una década antes, la Prusia del Canciller Bismarck había recogido las recomendaciones de los llamados «socialistas de cátedra» reunidos en la Asociación para la Política Social (*Verein für Sozialpolitik*), partidarios de instaurar una política de seguros sociales como único medio para resolver la «cuestión social»: en 1881, Bismarck, en boca del Emperador Guillermo I, declaraba que: «La superación de los males sociales no puede encontrarse exclusivamente por el camino de reprimir los excesos socialdemócratas, sino mediante la búsqueda de fórmulas moderadas que permitan una mejora del bienestar de los trabajadores. Consideramos como un deber imperial encomendar de nuevo esta tarea al Reichstag. [...] En ese sentido, se enviará en primer lugar al Reichstag una refundición del proyecto de ley que fue enviado a la sesión anterior por los gobiernos federados, sobre seguro de los trabajadores en casos de accidentes de trabajo [...]. Completándolo se adjuntará un proyecto de ley que propondrá una organización paritaria del sistema de «Cajas de Enfermedad» en la industria. También se contemplará la situación de quienes por edad o invalidez resulten incapacitados para trabajar [...]», citado en F. Álvarez-Uría, J. Varela, *Sociología, capitalismo y democracia*, op. cit., p. 156.

Nos falta un solo elemento para terminar la caracterización del dispositivo. Tenemos un tipo de saber-poder, la tecnología que lo implementa, las medidas legislativas que lo institucionalizaron. Nos falta un discurso que le de coherencia sistemática y lo legitime. Ese discurso es el del *solidarismo*. El argumento que lo articula ha sido sugerido ya en más de una ocasión: dado que los beneficios de la industrialización recaen en el conjunto de la sociedad, también deben ser socializadas las cargas. El carácter social del riesgo, así, hace que la solidaridad respecto a las cargas se convierta en el factor que permite la existencia de un vínculo social.

La división social del trabajo (1893), tesis doctoral de Émile Durkheim, encierra la primera gran sistematización teórica de la solidaridad: según el sociólogo francés, la división social del trabajo generada por el capitalismo industrial y la consecuente acentuación de la especificidad de las tareas aumentaba la dependencia de cada uno de sus integrantes respecto de todos los demás. Con ello, el vínculo inherente a la sociedad capitalista es la «solidaridad orgánica», lazo estructural, independiente de la voluntad de los agentes sociales, y por ello más efectivo que el abstracto contrato libre entre los individuos, defendido por el liberalismo como fundamento de la sociedad civil⁴¹. La tesis de la «solidaridad orgánica» como hecho necesario en torno al que se organiza la sociedad, fue trasladada al ámbito del derecho por los teóricos colectivistas como León Duguit, para quien la arbitrariedad de la soberanía estatal debía reducirse en proporción al agotamiento de su ejercicio en su realización como servicio público. Del mismo modo, para Duguit la acumulación privada de capital solamente es legítima si cumple una función social⁴². Empero, fue con el político socialista León Bourgeois con quien el solidarismo se convirtió en la primera filosofía de Estado que se dio en la Tercera República⁴³. Bourgeois defendía que el vínculo social está constituido por un pseudo-contrato, según el cual la solidaridad vendría a pagar la deuda que cada individuo contrae con la sociedad por el mero hecho de nacer en ella. Esa solidaridad serviría para prevenir y garantizar la seguridad de los futuros ciudadanos ante los daños que el progreso inevitablemente contrae. Lo que se desprende de la tesis de Bourgeois, por tanto, es que la solidaridad, y no el liberalismo, es la racionalidad política que en mayor medida permite optimizar el progreso del capitalismo industrial.

Desde el punto de vista de la historia lineal de las ideas, el discurso solidarista podría ser comprendido como la formulación de una teoría de valores éticos universales, como una teoría de la justicia social de valor normativo. Sin embargo, desde el punto de vista arqueológico y genealógico que hemos defendido, el solidarismo no es un producto del pensamiento en su intento de dar con una regla de justicia equitativa. La solidaridad es la noción que expresa el modo en que se reparte la responsabilidad en la tecnología de los seguros. La impronta ética del discurso solidarista sirve, además, para legitimar esa distribución de la responsabilidad. Pero la tecnología de los seguros, como hemos demostrado, no nace como fórmula de una regulación deontológica ideal, sino como respuesta a los problemas generados por el régimen de responsabilidad previo — liberalismo—. En conclusión, las prácticas e instituciones que articulan el Estado social solidarista no son la realización efectiva de un ideal ético y político. Al contrario, el discurso que sostiene ese ideal expresa el reparto de responsabilidad establecido mediante esa determinada tecnología con el único fin de despolitizar el conflicto social latente en el contexto del capitalismo industrial del siglo XIX. El régimen de responsabilidad que

41 E. Durkheim, *La división social del trabajo*, Madrid, Akal, 2001 (4ª), pp. 163-207.

42 J. Donzelot, *La invención de lo social*, op. cit., p. 70.

43 Ibid., p. 56.

expresa la noción de solidaridad, al impedir la imputación de la responsabilidad a una clase o a los individuos, logra al fin neutralizar el antagonismo social latente. Ese es su sentido: se trata de uno de los elementos heterogéneos que conforman un dispositivo nacido para neutralizar el potencial revolucionario del trabajo, y que se asienta por «sobredeterminación funcional» a lo largo del siglo XX como la racionalidad capaz de optimizar el desarrollo del sistema productivo industrial. El Estado social, en suma, no se fundamenta en principios normativos fundamentales, sino en objetivos político-estratégicos: los del capitalismo industrial.

Conclusión

El dispositivo social, en síntesis, crea una subjetividad trabajadora que renuncia a reclamar una justicia de carácter estructural a cambio de la certidumbre de una justicia reparatoria, la otorgada por la tecnología de los seguros y justificada por el concepto de solidaridad. A partir de la aseguración del accidente, el trabajador trata de obtener la máxima indemnización posible: su movilización persigue que el valor de la indemnización otorgado al grupo de riesgo al que pertenece se incremente, pero no pone ya en cuestión la desigualdad inherente al sistema de producción en el que está inserto. Es lo que Donzelot ha denominado «la fetichización del estatuto laboral»⁴⁴, en virtud de la cual el antagonismo social entre trabajo y capital se vehicula al interior del todo social, de lo que es buen ejemplo la hostilidad hacia inmigrantes y funcionarios como principales rivales en el reparto de la solidaridad social. Lo social, en conclusión, es un dispositivo que nace con el objetivo estratégico de despolitizar una reclamación de justicia estructural que queda así diluida en el Estado social, reforzado tras la Segunda Guerra Mundial y hasta los años setenta del siglo XX por el triunfo de la ecuación keynesiana —los llamados «treinta años gloriosos del capitalismo»—.

Mi objetivo con esta recreación genealógica del dispositivo social —y con él, del pensamiento social que lo sistematiza: el solidarismo socialdemocrático—, en definitiva, ha sido tratar de dislocar nuestra percepción de la los derechos sociales como una regla de justicia universal trabajosamente conquistada por la clase obrera, único agente histórico que habría sido capaz de descubrir su carácter ético universal. Frente a este relato heroico, defiendo que los derechos sociales están dentro de un régimen de justicia y responsabilidad que tiene un origen estratégico concreto. Ello nos debe permitir explicar por qué el orden social, instaurado a lo largo del siglo XX por los Estados de bienestar europeos, está siendo desmantelado con una ausencia de resistencia tan pasmosa: la socialdemocracia, y no el liberalismo, fue la racionalidad que logró optimizar las condiciones de realización del capitalismo industrial. Una vez esas condiciones se han visto modificadas, la socialdemocracia es un sistema huero, sin una utilidad estratégica ni un referente social real.

44 Ibid., p. 159.

