

Genealogía de lo social

Hacia una filosofía de la historia de la clase media

Gonzalo VELASCO ARIAS

Universidad Camilo José Cela

Introducción: resemantizar el concepto de “clase media”

La presente comunicación nace con el objetivo de integrar en un esquema de análisis filosófico tres conceptos político-sociales muy presentes en el sentido común contemporáneo, como son las nociones de “clase media”, “lo social” y, por último, de “reformismo”.

La noción de “clase” ha perdido su otrora validez tanto para designar a los principales agentes colectivos que operan en el plano histórico como en tanto categoría de análisis social. Sin embargo, la noción de “clase media” sigue siendo empleada de modo indiscutido sea en el lenguaje técnico como en el vulgar. Un uso paradójico del concepto si paramos mientes en que busca hacer referencia a la práctica totalidad de la población de las sociedades occidentales, siendo los restos inasumibles bajo esta categoría residuos ajenos al sistema y, por tanto, no susceptibles de constituirse en clase social en tanto tal. La clase media sería, según este empleo generalizado, la clase única, carente de antagonistas, en cuya tendencia a la universalización se mide el signo del progreso histórico. No en vano, la filosofía más reciente ha tendido a recuperar los conceptos referidos a la subclase para representar a los individuos incapaces de incorporarse al tren de la clase media: el lumpen, los parias, el musulmán. Un objetivo de esta comunicación sería discutir la necesidad histórica que nos aboca a constituirnos como sujetos de la clase media, y discutir la representación de la distribución social como un segmento vertical ocupado en toda su longitud por la clase media, con la sola excepción de un pequeño vértice dedicado a la élite, y una delgada base indicativa de los residuos sistémicos.

En lo que concierne a la idea de “lo social”, esta comunicación trata de compensar la falta de atención crítica que le ha dedicado la filosofía contemporánea, en comparación a la idea misma de “lo político” o a otras formas de significar el vínculo intersubjetivo como “lo común”. La filosofía ha cedido en este aspecto al sentido adjetivo de su uso común, que

califica la mera prelación del todo frente a la parte individual, siempre con una tonalidad ética identificada en la cartografía política normalizada con las posiciones de izquierda. Trataremos de ofrecer un esquemático cuadro de las condiciones históricas que permitieron la consolidación de la idea de “lo social” en el discurso político contemporáneo, así como de los procesos de subjetivación que lleva aparejados.

Tanto la clase media como la idea de “lo social” tienen en el reformismo su práctica política consustancial. De insistente recurrencia en el discurso de los partidos políticos representantes de la clase universal, trataremos de entender desde un punto genealógico su lógica y el modo en que rotula el espacio de las posibilidades políticas.

Nota metodológica: el dispositivo foucaultiano como herramienta para una filosofía de la historia

Para explicar la articulación de estas tres nociones que voy a proponer, es necesaria una aclaración previa sobre la noción de “dispositivo”, tal como es empleada en las investigaciones genealógicas de Michel Foucault. En el procedimiento arqueológico, la *episteme* hacía referencia a las condiciones históricas que posibilitan —trascendental histórico— que un determinado enunciados o conjuntos de enunciados adquieran valor de verdad en un momento histórico dado. Foucault emplea el término “veridicidad” (*véridicité*) para significar ese valor de verdad condicionado epistémicamente. Como advierte en una de las últimas secciones de la *Arqueología del saber*, este trascendental histórico puede estar referido no solo a los enunciados veridicibles, sino a “lo que de la política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan”¹. En lugar de analizar solamente el nivel discursivo, este trascendental histórico condicionaría la práctica política, las luchas, conflictos y tácticas adoptadas en un momento histórico dado. La importancia de este enfoque para el análisis de lo social que propongo radica en que —como el propio Foucault indica en este pasaje— para analizar la articulación de una práctica y una teoría política, no sería necesario pasar por la conciencia de sus agentes —individuales o colectivos—, sino que prioritariamente habría que estudiar la formación y transformaciones del saber que las condiciona².

En la evolución del pensamiento foucaultiano, la politización de las formas de saber da paso al procedimiento genealógico. La noción de “dispositivo” tiene como función explicar el modo en que una forma de saber condiciona y es condicionada por un determinado campo de fuerzas enfrentadas. Por decirlo de forma sintética, una determinada forma de saber, generada para resolver un problema concreto, experimenta una “sobredeterminación funcional” que es “completada estatégicamente” para dentro de un campo de relaciones de poder. El dispositivo designa así un conjunto heterogéneo de formas de saber y prácticas políticas, institucionales y discursivas que se condicionan entre sí en un marco previo de relaciones de poder.

Este procedimiento, en consecuencia, nos permite una definición de los límites de la intervención política de la filosofía: se trataría de establecer un juicio trascendental sobre las condiciones históricas que posibilitan que una determinada práctica política, así como sus correlatos institucional y subjetivo, adquieran valor de verdad o validez. El papel de la filosofía consistiría por tanto en enmarcar esas prácticas, los discursos que las legitiman y los

¹ Foucault, Michel, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, 2002, p. 254.

² *Ibid.*, p. 245.

sujetos que las llevan a cabo en un dispositivo concreto, y evidenciar cuál el campo de relaciones de poder en el que se inserta. Al hacerlo, por lo tanto, no proponemos hacer política con la filosofía, sino entender la filosofía como una política de la verdad o del sentido.

El dispositivo de “lo social”

En base a este método, propongo un análisis genealógico de lo social como dispositivo. Su origen estará en una determinada forma de objetivar la población a través de la estadística, nacida para compensar el desigual reparto de la riqueza generado por la industrialización durante el siglo XIX, y reutilizado estratégicamente en el marco de la lucha de clases para despolitizar a las clases subalternas mediante una práctica de justicia compensatoria y un discurso de solidaridad social que encubrió la preservación de la desigual propiedad de las fuerzas productoras de riqueza³.

La génesis del dispositivo de lo social puede representarse como una disputa por el sentido de la responsabilidad ante la pobreza de los trabajadores. El fenómeno del pauperismo de la clase trabajadora supuso una suerte de falsación en la práctica del principio de responsabilidad regulador de la racionalidad liberal, según el cual el derecho objetiva y juzga solamente las conductas individuales⁴. En el orden del discurso del liberalismo decimonónico, nadie puede descargar sobre otra persona el peso de su existencia o de los infortunios⁵ que pueda padecer. En términos del principal baluarte de la escuela clásica de economía en Francia, Jean-Baptiste Say, “la sociedad no debe ningún socorro o medio de subsistencia a sus semejantes [trad.: G.V.A.]”. La pobreza, en ese esquema epistémico, es un defecto de la virtud imputable individualmente. Esta determinada *episteme* es la causa directa del antagonismo de clases ya que, si el propietario capitalista acusaba al trabajador por su irresponsabilidad en su previsión personal y familiar, los trabajadores, reunidos en una conciencia de clase, imputaban a los propietarios de los medios de producción la responsabilidad de su desgracia.

El “desbloqueo epistemológico” de esta situación de antagonismo fue posibilitado por la objetivación sociológica de la población y la concepción de una causalidad colectiva de los *hechos* sociales, considerados como inherentes a la organización industrial del trabajo. Si en la *episteme* liberal clásica, la previsión es la virtud que permite imperar sobre la infortuna, la idea de una causalidad social de la pobreza habilita la concepción de una necesaria intervención sobre el *medio de vida* que condiciona y limita la libertad de los individuos. En lo que concierne a la genealogía de lo social, el factor clave de esta nueva tecnología de gobierno —que, dicho sea de paso, es la base del nacimiento de la biopolítica— estriba en el cambio en el régimen de responsabilidad que acarrea: si la pobreza es un hecho social inherente al modo industrial de organizar la producción y el trabajo, la responsabilidad de la miseria debe ser igualmente socializada. Si el régimen liberal de responsabilidad se deduce de

³ Las fuentes de esta genealogía son tres de las más importantes obras en torno a la crisis del estado social escritas en Francia en los años ochenta por François Ewald, Jacques Donzelot y Pierre Rosanvallon. Respectivamente, *L'État providence*, Grasset, 1986; *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* [trad. esp. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2011], 1984; *La crise de l'État providence*, 1992.

⁴ Ewald, François, *L'État providence*, op. cit., pp. 64 y ss.

⁵ Pese a la muy prosaica resonancia de estos términos, se trata en realidad de una de las cuestiones más clásicas a las que se ha enfrentado la filosofía clásica, a saber: cuál es la responsabilidad ante los infortunios en condiciones de libre albedrío. Su actualización en el corazón de la sociedad industrial concierne a los accidentes laborales, aquellos que imposibilitaban trabajar al obrero que no contaba con más propiedad que su fuerza de trabajo

una concepción jurídico-filosófica de la libertad individual, el social parte una constatación sociológica de los hechos que son producto de la sociedad con independencia de la libre voluntad de los individuos.

En la clave genealógica, esta revolución epistémica fue “completada estratégicamente” por los programas reformistas implementados en las principales potencias industriales europeas del último tercio del siglo XIX. Como demuestran las obras citadas, los reformistas no eran en origen los sindicatos ni los partidos socialistas en su oposición a la clase propietaria, sino los propios inversores capitalistas en su denuedo por neutralizar una hostilidad de clase que sustraía la fuerza de trabajo de las relaciones de producción. El reformismo utilizó estratégicamente esta nueva objetivación de la población para implementar repartos alternativos de la responsabilidad que descargaran a los trabajadores y neutralizaran la lucha de clases. La representación de la sociedad a través de la categoría de “riesgo” permitió esta descarga de la responsabilidad individual. Que un trabajador se accidente y no pueda emplear su fuerza de trabajo no es, desde esta percepción, responsabilidad del propio trabajador, sino un riesgo profesional constatable estadísticamente. Dado que esa actividad profesional ha de mantenerse, la responsabilidad del riesgo ha de solidarizarse entre todos aquellos que se benefician de ella. En último término, si todos los componentes de la sociedad se benefician de la actividad industrial de la que aquella es un subproducto, entonces la responsabilidad de las cargas del riesgo debe ser distribuida proporcionalmente entre toda la sociedad. Así, volviendo al ejemplo de los accidentes, desde su consideración como un “riesgo social” necesario para el progreso del sistema productivo del que todos son beneficiarios, la responsabilidad de financiar las indemnizaciones es igualmente social. Esta mutualización de la responsabilidad es sistematizada y legitimada *a posteriori* por el discurso *solidarista* que, partiendo de la interdependencia propiciada por la división social del trabajo sostiene que el vínculo interpersonal inherente a la sociedad industrial es la “solidaridad orgánica” —lazo estructural no dependiente de la voluntad de los individuos—.

Al eliminar la posibilidad epistémica de compensación tanto individual como de clase, este régimen de responsabilidad neutraliza el antagonismo entre trabajo y capital que articulaba la cuestión social, pero sin eliminar la desigualdad de base en la propiedad de los medios de producción. El resultado es un régimen de justicia que renuncia al objetivo de la igualdad por la seguridad de la reparación o la compensación social de los daños. Lo que queremos destacar con este sucinto recorrido es que esta noción de justicia reparatoria no es la guía deontológica de una práctica política reformista, sino el resultado de una serie de tecnologías de compensación destinadas a la neutralización del antagonismo de la clase trabajadora. La idea de justicia compensatoria y de la responsabilidad social es el resultado de ese objetivo estratégico de la clase capitalista: se produce así una clase trabajadora que renuncia a la revolución por la igualdad a cambio de la seguridad de una compensación social por los males inherentes al trabajo⁶. El vínculo *solidarista* dota *a posteriori* de validez ético-normativa una mutualización de la responsabilidad que sustituye la reclamación de igualdad por una seguridad socialmente garantizada ante los riesgos inherentes al sistema productivo.

Socialdemocracia reformista e invención de la clase despolitizada

La elisión de la noción de responsabilidad, por tanto, desdramatiza los problemas sociales implicando a toda la sociedad en el proceso de su reparación, que reemplaza así la voluntad de

⁶ Cfr. Donzelot, Jacques, *La invención de lo social*, op. cit., p. 127.

una justicia absoluta. Corresponde ahora sintetizar cuáles el modelo de subjetividad constituido en este dispositivo de seguridad social.

Como se puede colegir de lo anterior, se trata de una subjetividad despolitizada. La suspensión de la exigencia inmediata de justicia que persigue el dispositivo social se implementa eficazmente en los sujetos mediante la promesa de progreso, individual y colectivo. La crítica más izquierdista⁷ denuncia que, de este modo, la promesa de progreso aminora el valor de uso de la libertad a cambio de incrementar su valor de intercambio⁸. El efecto subjetivo de esta lógica es la resignación ante el decurso de la política estatal, sobre la que se renuncia a tener incidencia alguna⁹. Como resultado, la única movilización política se da en forma de reivindicación hacia el Estado para que cumpla su promesa de progreso y bienestar, formulada desde colectividades locales, sindicatos y asociaciones. Una reivindicación por la que la ciudadanía se autoexcluye de los procesos de decisión estatal. Surgen además luchas internas a la misma clase media por la disputa del reparto de los beneficios del progreso. La inversión de energía emocional en la política, por tanto, no se dirige al cuestionamiento del desigual reparto de esa riqueza, sino al modo en que se distribuye la parte correspondiente a la clase media, generando hostilidades sectoriales (ej.: contra los funcionarios, inmigrantes). Claus Offe describe esta lógica como “una transacción de intercambio, donde se conceden beneficios materiales a los necesitados, a cambio de que ellos reconozcan sumisamente el “orden moral” de la sociedad que engendra esa necesidad”¹⁰. Por ejemplo, en la crisis, actual, para obtener el subsidio del desempleo es necesario aceptar las condiciones laborales ínfimamente inferiores ofrecidas por parte de los empleadores¹¹.

Esta despolitización preparara el advenimiento de la racionalidad neoliberal en la actualidad imperante. No sin un punto paradójico, esta tesis contradice el relato socialdemócrata dominante, que defiende una discontinuidad radical entre el dispositivo social y la era neoliberal. Esta ruptura sí se dio en el ámbito británico, donde existía una fuerte cultura del trabajo que producía un tipo de subjetividad consciente, activo e implicado¹². En los países donde no se dio esta base industrial para una cultura fuerte del trabajo, la socialdemocracia ha preparado las condiciones para la hegemonía neoliberal mediante un discurso obsesionado por escapar de la clase trabajadora y ampliar la clase media. Por el violento desmantelamiento de la cultura del trabajo ejercida por el thatcherismo, el ejemplo británico evidencia los mismos fines políticos que los modelos reformistas han tratado de llevar a cabo de un modo progresivo y subrepticio. Es seguramente este el motivo por el cual que un libro de marcado carácter nacional en sus referencias y ejemplos como *Chavs. La demonización de la clase obrera*, ha tenido una enorme repercusión en países como España.

La principal premisa del ensayo de Owen Jones puede sintetizarse en la idea de que la clase trabajadora firmó un tratado de paz con los conservadores sin comprender que estos no lo habían firmado. No en vano, Thatcher no disimulaba que su intención no era acabar con

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 135, así como las explicaciones de Offe, Claus, *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1990.

⁸ Donzelot, Jacques, *La invención de lo social*, op.cit., p. 138.

⁹ D ahí que mayo del 68, como acierta en puntualizar Donzelot, deba interpretarse principalmente como un rechazo a la estrategia temporal del progreso, una insurrección contra la organización del tiempo.

¹⁰ Offe, Claus, *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, op. cit., p. 154.

¹¹ El endeudamiento generalizado por vivienda o estudios es el paradigma. Cfr. sobre esta cuestión Mirowski, Philip, *Never let a serious good crisis to waste. How neoliberalism survived the financial meltdown*, Verso, London, 2012.

¹² Sobre la solidaridad de las comunidades británicas en torno al trabajo, cfr. Jones, Owen, *Chavs. La demonización de la clase obrera*, Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 19.

las clases sociales, sino evitar la existencia de un sentimiento de clase. La clase media habría sido el recurso histórico para eliminar el sentimiento de pertenencia a la clase trabajadora. El libro de Jones ausculta de modo riguroso las estrategias económicas (el cambio de un modelo productivo industrial a un capitalismo cognitivo y financiero) y culturales (valores de heroísmo aspiracional, individualismo, identificación de bienestar con la propiedad, y ridiculización del trabajador) que la racionalidad neoliberal implementa para crear una clase media renuente de su pasado trabajador. Si bien estos procesos están siendo actualmente universalizados, en los países donde el mayor arraigo del reformismo o la menor presencia de la producción industrial había ya eliminado la cultura del trabajo, esta estrategia neoliberal se suma a la despolitización iniciada previamente por el dispositivo social generador de la clase media despolitizada. Mi principal objetivo con este recorrido genealógico, así es denunciar el carácter ideológico del discurso de fuente social-reformista que denuncia sin alternativa el neoliberalismo como la causa única de la actual crisis política y social con el que, al contrario, su proyecto histórico político es cómplice.

5.

Queda así esbozada la genealogía del reformismo social como práctica política y de la clase media como su producto, lo cual refuta la idea de una clase media como agente de la política reformista. Buscamos con ello una destitución o devaluación de la apelación sentimental al reformismo como la única forma de hacer política posible, templada en el justo medio entre cualquier forma de extremismo político. Una apelación que está investida de una nostalgia acrítica del modelo fordista del capitalismo (“cuando aun fabricábamos cosas”, como se lamenta en la serie de culto *The Wire*) y al pacto de tres guerras entre lo que David Harvey ha llamado el gran movimiento obrero, el gran capital y el gran gobierno.

No es este lugar para discutir la categoría que deberíamos utilizar para representar la acción política apropiada en nuestro tiempo, una vez hemos sumado a las ya bien sabidas aporías de la revolución las que dimanan del discurso y la práctica reformista. Desde hace unos años, a partir de un debate iniciado en el marco de la *New Left Review* en 2012, se viene discutiendo sobre una suerte de “reforma sin reformismo” que está tratando de dar forma a esta nueva forma de hacer en el plano de la economía política. Nuestro objetivo con esta ponencia era propedéutico para este debate posterior: hemos intentado ofrecer algunas bases para un juicio crítico de una racionalidad política que goza de la legitimidad conferida por una falsa cartografía sociopolítica que sitúa a la clase media como único modo posible de ser, y al reformismo como la única praxis política susceptible de evitar los extremismos. Este desvelamiento genealógico tiene como objetivo permitir un gesto pre-político, como es el de la desidentificación con la identidad de la clase media, una vez hemos evidenciado su utilidad histórico-estratégica. En su obra *La noche de los proletarios*¹³, Rancière deja entrever que el obrero decimonónico no se despolitizaba en el momento del mensaje o de la violencia, sino previamente, en el gesto de desidentificación con la etiqueta, con la parte que le ha sido asignada en el reparto policial de lo sensible. La modesta finalidad emancipatoria que puede anidar en estas reflexiones se cifra en nuestra desidentificación con la inexorabilidad de la clase media y el distanciamiento con la falsa prudencia reformista.

¹³ Rancière, Jacques, *La nuit des prolétaires*, Fayard, Paris, 1981.