

Universidad Nacional Autónoma de México
Posgrado de procedencia: Filosofía de la Ciencia
Seminario: La revolución de lo común
Profesora: Dra. María Teresa Muñoz Sánchez
Estudiante: Aura Rosalía Cruz Aburto

Común

Un trabajo arqueológico de lo común en la propuesta de Christian Laval y Pierre Dardot

Introducción

A continuación, se presentará de manera sintética el trabajo de Laval y Dardot desarrollan alrededor de diversas concepciones de lo común. La finalidad de esta inspección consiste en desarticular cualquier vestigio de estas concepciones que no permita desarrollar una visión propia mucho más estratégica y operativa para hacer frente al neoliberalismo y producir una transformación con valor en sí misma.

Como veremos, en un principio dirigirán su atención al carácter fundamental de la coactividad y las coobligación propios de la concepción antigua del común. Esta referencia no será gratuita, de hecho, será esencial en el desarrollo de su propuesta. A continuación, expondrán tres concepciones que suelen estar presentes como vestigios bastante vivos cuando se habla de común: la de la utilidad pública o bien común, la de los bienes comunes o la “reificación de lo común” y la de lo común como lo universal. Finalmente, presentarán las propuestas más contemporáneas de lo(s) común(es), encontrando y recogiendo ciertas ideas que abren la posibilidad a un principio más prometedor que emergerá también de la crítica de estas propuestas, tales como la de los *Commons* y la del Común de Hardt y Negri. Finalmente, aparecerán ciertos ejes fundamentales para la concepción de otro principio de lo común.

Coactividad y coobligación

En un inicio, Laval y Dardot remitirán lo común hasta su origen etimológico en la antigüedad grecolatina. Esta reminiscencia no es casual y mucho menos obedece a un mero orden cronológico. En realidad, señalarán este origen ya que su propuesta de común como principio

descansará, en gran medida, en la relación originaria entre lo común y la coactividad/coobligación.

Lo común en el origen: *munus, koinon*

De lo común, el término etimológico *munus* remite a un fenómeno social en concreto basado en las obligaciones y prestaciones producidas por el ejercicio de un cargo; es decir, posee un doble aspecto que se compone de prestaciones y contraprestaciones en correspondencia, deuda y don. Es cierto que este término, a su vez, se relaciona con la idea de reciprocidad de *mutuum*, aunque le excede ya que, a diferencia de éste –que se refiere meramente a la reciprocidad– *munus* además supone un carácter colectivo y político y no a un mero intercambio de mutua correspondencia, por ejemplo, entre parentela.

De esta manera, al articular *cum* y *munus*, tenemos no solamente una puesta en común sino cargos que suponen responsabilidades en correspondencia con los derechos compartidos; es decir, hablamos de una coobligación también. De esta manera se hablará de “un *actuar común* para designar el hecho de que haya hombres que se comprometen juntos en una misma tarea y produzcan actuando, de este modo, normas morales y jurídicas que regulan la acción” (Laval y Dardot, 2014). Por lo tanto, debe quedar claro que la coobligación establecida en la coactividad no se funda en ninguna pertenencia independiente de ésta, sino en la actividad colectiva misma.

En el contexto griego existe un término en resonancia con el latín que es *koinon*. Para Aristóteles, *koinon* se relaciona con la actividad de “vivir juntos” que no es meramente la coexistencia en un espacio, sino que consiste en la deliberación conjunta de los ciudadanos para determinar lo que conviene hacer por la ciudad. Lo que se pone en común en este caso, son las palabras y las ideas con la finalidad de producir reglas de vida compartidas.

Sin embargo, para poder hacer una elaboración propia de un principio de lo común, Laval y Dardot advierten la necesidad de desmontar la tradición que se acumula tras dicha noción que excede la reminiscencia grecolatina. Para ello reconocerán, en primera instancia tres grandes líneas de dicha tradición a visibilizar: la vía de origen teológico del “bien común”, la de origen jurídico que se cristalizará en la idea de “bienes comunes” y, finalmente, la de origen filosófico que para por la identificación de lo “común” con lo “universal”.

Adicionalmente, los autores expondrán y se distanciarán de una propuesta de cuño

contemporáneo acerca de lo común que encontramos en los pensadores Hardt y Negri que, a su vez, tienen su raíz en el pensamiento tanto de Proudhon como de Marx.

La utilidad pública, el bien común: ¿una idea de la razón?

En esta vía, el paso importante que se da en torno a la concepción de lo común consiste en el desplazamiento de su naturaleza de negociación “horizontal” entre actores, hacia una manera “vertical” –de arriba hacia abajo– de comprender lo común como bien común y, de ahí como “utilidad pública”. El problema que se encarará consistirá en que el discernimiento de qué es de utilidad pública se centralizará en la figura de un experto, un sabio... la Iglesia, un hombre de Estado, en vez de la ciudadanía que en la acepción anterior era quien debía actuar en conjunto para establecer reglas de operación compartidas.

Sin embargo, este desplazamiento no ocurrirá de un momento a otro. En un primer momento será Cicerón quien, al traducir la expresión griega *koiné sinferón*, acuñará la noción de utilidad pública concerniente al deber de quienes gobiernan en el desempeño de su función. Este deber deberá corresponder, precisamente con la utilidad pública que debe entenderse con el beneficio de la sociedad misma. Ahora bien, dado que el funcionario es el sujeto que ejerce visibilizando en qué consiste en concreto esta utilidad común, éste deberá ser el sabio y honrado, hombre ejemplar y no cualquier hombre. Es decir, en esta nueva acepción del común, ya no es la práctica que se fija colectivamente para establecer reglas compartidas, sino que se trata del ejercicio de un individuo con conocimiento experto o exclusivo propio del “mejor hombre” quien es capaz de discernir en qué consiste tal beneficio común. Sin embargo, a pesar de que el mismo Cicerón ya da pie a esta concentración del común en las manos de ciertos individuos –que además deja de ser entendido como una práctica para convertirse en una especie de “idea de la razón”–, aún distingue entre utilidad pública y utilidad de la “cosa pública”. Esta última, seguirá involucrando a la comunidad, a diferencia de la utilidad pública plenamente identificada con el Estado. Sin embargo, con el paso del tiempo, la utilidad de la cosa pública –que si bien supone una oposición con el dominio privado no necesariamente se liga al Estado– será subsumida en la utilidad pública donde, citando a Laval y Dardot: “Es cuando la utilidad de la comunidad es menos importante que los intereses de los servicios estatales”.

Las vías teleológica y la Estatista

De la subsunción hecha a través de la “utilidad pública”, se obtiene la noción de bien común que se desdoblará en dos vías: la de la estatalización de lo común y la del bien común cristiano.

En el primer caso, la subsunción la hará el Estado al concentrar en él, como figura única la representación de la voluntad común en su totalidad. Por otra parte, en el caso del bien común cristiano, se entenderá a éste como un fin último identificado con Dios, que sería a su vez una unidad originaria perdida a la que se debe volver a través del acceso a su reino divino, es decir, toda la vida se ordenará para la consecución de esa consagración y, por tanto, la vida pública no será más que un paso para ello. Será entonces Dios, y por supuesto que las instituciones de su representación, las que concentrarán la caracterización del bien común que darán, finalmente, acceso a la beatitud divina. En esta segunda vía llama la atención el desplazamiento del uso común –entendido como la conversión de lo privado en común por medio de la legislación– hacia el bien común que, en tanto finalidad, no cancela y, de hecho, consiente el uso de lo privado.

Los bienes comunes o “la reificación de lo común”

Hablar de la reificación de lo común significa que esta noción ha sido atribuida a una cosa exterior al ser humano: a una cosa. Sin embargo, esta caracterización no se reduce a este simple proceso de reificación, sino que además distingue entre dos tipos de “cosas” (*res*): la *res nullius* y la *res communis*. En este sentido, las primeras consisten en los bienes que, aunque carentes de propietario, son susceptibles de ser apropiados. En el segundo caso, el término se refiere a aquéllos que son inapropiables, bien por su abundancia, bien por su inaccesibilidad.

Por otro lado, en el caso de la *res communis*, nos encontramos a su vez con dos géneros posibles: las cosas comunes que lo son por una supuesta naturaleza y las que, por otro lado, lo son por una determinación positiva del derecho, es decir, que son declaradas expeditamente como inapropiables. A este respecto, es fundamental señalar que, de acuerdo con esta comprensión, las cosas comunes por naturaleza resultan previas a derecho y, de esta manera, se encuentran en el límite de lo jurídico y, por tanto, esta concepción procede de un naturalismo. El problema que lo anterior recusa es que, si seguimos esta concepción resulta que son muy acotados los bienes que pueden considerarse comunes ya que, además, hacemos

de lo común una propiedad de ciertos bienes y nos desposeemos de esta noción como una facultad propia para organizarnos.

Lo común como lo universal

Ahora bien, además de la comprensión del bien común o la utilidad pública como una especie de idea de la razón y de lo común como una cualidad de las cosas, existe una tercera vía de la tradición que lo convierte en una cualidad propia de la humanidad en la que descansa lo que se comparte por todos en nuestra propia naturaleza: se trata de un esencialismo de lo humano que deriva en una copertenencia. Dicha copertenencia antecedería, entonces, a la formación de la comunidad, digamos que sería el prerequisite para que éstas fueran posibles.

Sin embargo, en la historia de la filosofía se llevará a cabo un desplazamiento de lo común por lo universal. Lo común *–koinon–* habrá de ser comprendido como aquello que se comparte por diversos géneros, a decir de Aristóteles, a diferencia de lo universal *–katholou–* que es lo que se comparte por género. Es decir, el primero es compartido por un número mayor de miembros y es indeterminado, mientras que el segundo *–lo universal–* es determinado y, lo que pierde en extensión lo gana en precisión. De esta manera, lo común parecería altamente contingente, incluso, desde esta perspectiva, vacío, a diferencia de lo universal que alcanza el nivel de la validez conceptual. Desde Kant, hasta Hegel esta será la demarcación de la distinción entre lo vulgar (común) y lo universal que, en el primer caso, al proponer la noción de *sensus communis* en la Crítica del Juicio estará buscando decantarse hacia una “capacidad que permita elevarse por encima de las condiciones particulares del juicio” de tal suerte, que pueda darse lugar a un pensamiento ampliado y no meramente un pensamiento de mayorías, como lo sería un recuento de mera identificación emocional. En síntesis, la diferencia sustantiva entre común y universal convendrá a una diferencia entre lo que es contingentemente compartido por extensión y aquello que se comparte de manera general, digamos que esencial e inescapablemente.

De esta manera, si en una instancia el común es asumido como una especie de idea de la razón (o de Dios), en una segunda instancia es exteriorizada como la característica intrínseca de ciertos tipos de cosas y, finalmente, esta la respuesta de la filosofía moderna que habrá elaborado un desplazamiento de lo común a lo universal para, de esta manera, convertirle en un problema de la esencia, ya no de las cosas, sino de la humanidad misma. El

gran problema que reside en esta última alternativa de la tradición consiste en que, al cristalizarse en un tipo de ser humano o en una condición fundacional de la comunidad, se corre el peligro de “dejar fuera” a todo aquél que no sea ese sujeto ilustrado privilegiado de la modernidad que es aquél capaz de comprender lo universal, y, de esta manera, deja de entenderse lo común como la coactividad misma que hace de la acción su mismo principio fundador que, a su vez posibilita los bienes comunes y al sujeto colectivo de lo común como resultado de esta acción y no como preexistencias a ésta.

Comunismo

Para el siglo XIX emergerán diversas propuestas que girarán alrededor de lo común. Inspiradas en las antiguas comunidades y las costumbres rurales, verán la luz diversas organizaciones y propuestas sociales que se diversificarán en tres grandes líneas: el modelo moral de la comunidad basada en la unidad y la igualdad; la propuesta Marxista que introducirá la dimensión histórica del proyecto a través de la noción de sociedad y, finalmente, la expresión del socialismo real donde los estados comunistas concentraron la administración de la sociedad.

Del modelo moral de la comunidad hacia un comunismo racionalizado

Con inspiración en Platón, “la comunidad de vida” tiene por base la creencia en que la propiedad privada envilece de acuerdo con su relación con el egoísmo. Por tanto, se desarrolla una propuesta donde todos los bienes habrán de ser compartidos con base en prácticas de consumo también compartidas. Algo fundamental de este “tipo” de comunismo es que no está situado históricamente, sino que es una propuesta de carácter moral que, además, aunque tiene consecuencias en la vida económica esta no es un pilar importante para su concepción. Es importante anotar que este tipo de comunidad, al experimentar un desplazamiento histórico del modelo platónico al modelo de genealogía judeocristiana también sufrirá un desplazamiento de orden moral: en el caso del primero, la entrega a la comunidad a partir del mayor conocimiento y dominio de sí (ser dueño de sí mismo), hacia, en el caso del segundo, a la entrega a la vida comunitaria por medio de la renuncia a sí mismo.

Con el tiempo, sin embargo, a lo largo de su desarrollo, ahora sí histórico, este modelo sumará la preocupación de la dignificación de la vida de todos a partir de la distribución

igualitaria de los recursos sin abandonar la aspiración de perfeccionamiento moral. Esta aspiración igualitaria responderá al deseo de terminar con los conflictos entre clases sociales, por lo cual, además de sus aspiraciones espirituales, incorporará preocupaciones de orden material estableciendo la reconfiguración de las relaciones sociales a través de la eliminación de la propiedad privada y el establecimiento del trabajo común y los bienes igualitariamente compartidos. De esta manera, si bien el carácter moral de estos comunismos seguirá siendo central, se habrá incorporado el germen de lo que Laval y Dardot tienen a bien denominar “la racionalidad organizacional de la industria naciente”.

El comunismo de la asociación de productores

El tipo de comunismo basado en la idea de la asociación de productores, a quien Durkheim denominará “socialismo”, lejos de suponer una aspiración moral ahistórica, se inscribe en la historia cual contemporáneo del capitalismo industrial al que busca reemplazar reconstituyendo el vínculo social que ha sido alienado de los productores por parte de los dueños del capital. El vínculo social mencionado será, pues, el de la asociación de productores que nace, de acuerdo con Marx y Engels, de la propia experiencia organizativa de la producción y la concentración del capital posibilitados en el seno mismo del capitalismo al que habrán de considerar una condición necesaria para dar paso al socialismo. Esta asociación de productores supondrá una fuerza social que habrá de reconducirse a una forma de organización más adecuada a su naturaleza.

Una de las características de este modelo consistirá en la pretensión de su necesidad histórica, contrapuesto a una dimensión política dado que supone que la asociación de productores funcionará en plena respuesta a su “naturaleza”. Este es, probablemente, el problema más delicado de esta propuesta ya que, además de suponer que es en el seno del capitalismo donde se inscriben las condiciones de posibilidad que **necesariamente** darán lugar a su aparición, esto supone una lectura teleológica de la historia donde la política incluso deberá desaparecer, cosa que, precisamente la historia no ha demostrado, sino al contrario. Parece ser que las condiciones que engendra el capitalismo no son en sí mismas suficientes para dar cauce a la transformación. Contrariamente a las intenciones y deseos de los expositores de la “asociación de productores”, la acción política hace falta para encaminar el fin del capitalismo.

Comunismo de Estado

Al modelo propuesto por Marx y Engels le sobrevino, más tarde, su supuesta realización en el plano empírico. El socialismo real o comunismo de Estado, si bien provino de las propuestas del socialismo científico, devino en una expresión autoritaria donde el Estado se haría del monopolio de la voz del pueblo, captura de lo común. Suele atribuirse este evento a una serie de circunstancias históricas, sin embargo, Laval y Dardot nos sugieren ahondar en las condiciones mismas de los supuestos fundamentales de la revolución socialista para entender este extraño viraje.

El hecho histórico concreto que se observa es la concentración de la decisión y el pensamiento en el Partido que devendrá en Estado tras las revoluciones rusa y china. De esta manera, la actividad democrática quedará subsumida por una estructura burocrática de doble faz: “desde arriba [...] el partido coloniza los órganos populares hasta entonces autónomos; y desde abajo [...] se traduce en el desarrollo de un aparato que supe a las asambleas generales.” (Laval y Dardot, 2014). De esta manera, la original aspiración de reposicionar la fuerza en la sociedad se invierte y se intercambia por la creación del Estado-partido donde “lo común se identificaba pura y simplemente con la propiedad estatal misma” (Laval y Dardot, 2014). La manera de encaminar esta sustitución, a su vez, implica dos vías paralelas consistentes en, por un lado, la apropiación de los medios de producción por medio del Estado y, por otro, en la configuración e implementación de diversos instrumentos de control de la población. Esto último se llevará a cabo de tal suerte que el sujeto, tanto colectivo como individual, quedará reducido no más que a su función económico-productiva bajo la dirección absoluta del Estado-partido. Esto último podría intuirse, de cierta forma, en el propio enfoque marxista que, concentrado en el poder determinista de las condiciones materiales de existencia, hace a un lado a la voluntad y la acción, valga decir, a la vida política.

Este proceso de disciplinamiento y reconfiguración de la clase obrera por parte de un violento ejercicio estatal supe, en el socialismo real, el mecanismo interno del proceso de producción debido a la carencia de la supuesta condición necesaria de un modo de producción capitalista como condición de posibilidad para el socialismo. De esta manera, ya que, bajo los supuestos deterministas del marxismo, no es la asociación de productores algo dado ya por el capitalismo, el Estado-partido le supe en su capacidad de dar pie a la conformación de una nueva forma de organización social y, como consecuencia, acaba concentrando la decisión, la

verdad, el derecho. De esta manera, tal como lo señalarán los autores de *Común*, “[...] el partido único cumple mediante la violencia la sustitución del <<gobierno de los hombres>> por la <<administración de las cosas>>, lo cual tuvo inevitablemente el efecto de administrar a los hombres como cosas.” (Laval y Dardot, 2014).

De esta manera, si bien podemos distinguir que el establecimiento del socialismo real como régimen autoritario no es meramente producto de las circunstancias sino que, de cierta manera, en el determinismo científicista de Marx y Engels, e incluso de Proudhon, ya se encuentra cierta simiente que le hizo posible, tampoco debe negarse que en sus bases el socialismo científico tuvo como propuesta fundamental la restitución de la fuerza de los productores en el seno mismo de la esfera económica donde, históricamente, la democracia no era capaz de llegar.

Los comunes del altermundismo

De más reciente cuño, y como respuesta a los avances y terribles efectos del neoliberalismo, en los años 90 del siglo XX aparecen diversos grupos que habrán de expresar la necesidad de generar alternativas construidas sobre principios distintos a la competencia y la explotación, entre otros. Estos movimientos han sido reunidos bajo el nuevo paradigma de los comunes que, curiosamente, parte de una analogía con procesos de resistencia a los cercamientos de fines de la Edad Media.

En el caso de este paradigma de los comunes destaca que ya no son los bienes los que meramente se consideran comunes, sino que también incluye diversas actividades y prácticas que permiten gestionarlos y apropiarlos colectivamente, es decir, el acento ahora se pone sobre la gestión comunitaria y democrática de todos estos recursos. De esta manera, la diversidad de los comunes es de una heterogeneidad asombrosa: va desde recursos naturales hasta la producción y acceso al conocimiento en internet. El gran problema del planteamiento, como se habrá de explicitar en las líneas siguientes, reside en su carácter predominantemente defensivo.

Nuevos cercamientos vs reproducción ampliada del capital

El movimiento de los comunes ha detectado como el problema central del neoliberalismo el pillaje que se ha estado llevando a cabo, tanto por los Estados como por la iniciativa privada,

de una serie de ámbitos que pertenecían al dominio común. Este “pillaje” es lo que ha sido identificado con los “nuevos cercamientos” o *enclosures* a través de una analogía con los primeros cercamientos de campos de pastos que se realizaban en los albores del Capitalismo en Europa occidental entre los siglos XV y XIX.

Actualmente, este movimiento distingue en la ampliación y profundización de la lógica propietaria del derecho una de las estrategias para llevar a cabo el expolio donde, obviamente el capital y los Estados que le son aliados, justifican bajo el signo de la capacidad de gobernanza de la lógica neoliberal para el uso eficiente de los recursos, mientras que las experiencias concretas tienden a mostrar que, en realidad, lo que ocurre es una profundización en la exclusión y al tiempo el aumento de las poblaciones más pobres y marginadas. Asimismo, partiendo, pues, de esta comprensión del problema como fruto de una apropiación ilegítima de lo común justificada por una supuesta eficiencia de la gobernanza, Elinor Ostrom y sus colaboradores, como participantes del movimiento de los comunes, demuestran a través de su trabajo que en diversos lugares del mundo existen prácticas de gestión colectiva de los recursos, ajenas a la lógica de mercado, que son incluso más eficientes.

De esta manera, se pueden distinguir dos vertientes en el movimiento de los comunes, una defensiva y otra ofensiva. La defensiva, de mucho mayor peso, consiste en la protección de los recursos comunes existentes de posibles “cercamientos” (actos de pillaje neoliberal). La ofensiva promueve el desarrollo de prácticas alternativas de puesta en común con base en los recursos existentes. En ambos casos se trata de poner cuidado y atención en “formas de control democrático sobre recursos comunes”. Si bien es cierto, que este paradigma ya no fija lo común como calificativo de los bienes, aún son los recursos la base de partida para las formas de gestión y no los procesos intrínsecos del capital que dan lugar a un cosmos capitalista cerrado sobre sí mismo. De esta manera, la prevalencia del enfoque de los comunes sobre los procesos de “cercamiento” o, como lo entiende David Harvey, de “acumulación por desposesión, acentúa la atención en lo que es exterior al capitalismo, a las luchas sociales que le son periféricas y deja de lado los procesos de subjetivación y consolidación del capitalismo en sí mismo, dejando, de esta manera, a los sujetos que viven la explotación capitalista al margen.

En este sentido si, de acuerdo con la lógica neoliberal, es la posibilidad de acaparar ventajas la que estimula la actividad económica y, por tanto, la prosperidad, es claro que éste

se construye bajo la idea de los derechos de propiedad como instrumento para el desarrollo económico que tiene de fondo la concepción del hombre egoísta, el *Homo Economicus*. Este argumento, a su vez da pauta a que la propiedad se haga extensiva a nuevos recursos tales como el conocimiento o incluso, de manera inédita, la propiedad sobre las secuencias genéticas de los organismos, de tal suerte que aparecen los “nuevos cercamientos” a los que el movimiento de los comunes busca hacer frente. Sin embargo, parece que el problema del enfoque del paradigma de los comunes reside en que enfoca su lucha sobre los nuevos cercamientos sin combatir el sujeto que produce y justifica al propio neoliberalismo: precisamente el *Homo economicus*. Laval y Dardot (2014) identifican inequívocamente esta dificultad:

[...] la idea de que el movimiento de cercamiento es la forma principal de acumulación capitalista corresponde a una concepción que tiende a privilegiar las luchas urbanas, ecologistas y culturales, que parecen portadoras de más esperanza o de más radicalidad que los modos de resistencia a las nuevas formas de explotación capitalista en las empresas y las administraciones. También corresponde, sin duda, a un momento histórico más marcado por la defensa de todo aquello que la vida cotidiana que todavía no ha quedado sometido por completo al capital que por la movilización ofensiva que quienes dependen directamente de su lógica, es decir, los asalariados del sector privado y, cada vez más, los de los servicios públicos sometidos a la gestión neoliberal.

De esta manera, confrontado con el comunismo científico –que asume que en el interior del capitalismo a partir de la producción objetiva es como tendrá lugar la superación de dicho modo de producción–, la vía de los comunes –apoyada en la concepción de la acumulación por desposesión de la mano con la noción de los nuevos cercamientos–, supone que la salida se halla en el exterior, es decir, en el mero desarrollo de comunes ajenos al capitalismo. El gran problema de esta última es que, de no visibilizar las formas de dominación capitalista sobre el trabajo y la vida misma, es prácticamente imposible escapar de ellas ya que, no sólo somos desposeídos por el capital, sino que somos modelados en nuestras prácticas e, incluso, en nuestras sensibilidades por él, es decir, experimentamos un proceso de subjetivación que captura incluso a la imaginación haciendo imposible pensar fuera de su lógica. Se trata de lo que Marx llamaba la reproducción ampliada del capital que consiste en subsumir bajo el capital todos los aspectos de la vida.

Por otro lado, la concepción de los comunes, al no enfatizar los procesos internos del capital pierde de vista también que, en el interior de éste, los trabajadores ya separados de los medios de producción, además hoy sufren los ataques a lo que Robert Castell denominó “sociedad salarial” (Laval y Dardot, 2014) –compuesto por una serie de dispositivos que sostienen la defensa del trabajo ante una posible reducción de este a mercancía– por medio de la lógica de la competencia y de la eficacia mercantil.

De esta manera, en el fundamento del paradigma de los comunes se halla el problema de una caracterización parcial del neoliberalismo

Economía política de los comunes

Ante la tradición jurídica y económica estándar que reconoce una distinción dicotómica de bienes privados y públicos y sus respectivas administraciones privada y Estatal, se ha desarrollado una propuesta que expone la consideración de una tercera forma de gestión, la común, para ciertos tipos de bienes.

El trabajo de Elinor Ostrom y de sus colaboradores se distinguen en la elaboración de esta propuesta que, por otra parte, acarrea el problema de adjudicar una cierta naturaleza o condición de origen a aquello que debe ser administrado de manera común; es decir, la gestión en común no es adecuada para todo tipo de bienes, sino para algunos de ellos. Por otro lado, la propuesta de Ostrom y sus colaboradores destaca por la identificación de la *institución* como gran articuladora de las prácticas de gestión de recursos, dimensión que supone el establecimiento reglas y normas de coobligación y coproducción de dichas normas entre los participantes del común. Esta será la dimensión más importante de esta propuesta porque pondrá de relieve la dimensión construida de los comunes que permite ir más allá de los bienes comunes en tanto tales.

Ahora, la manera en que Ostrom caracteriza a los bienes comunes parte de una crítica a la caracterización tradicional de los bienes privados frente a los públicos. Por un lado, los bienes privados se definen por ser exclusivos y rivales, es decir, exclusivos porque excluyen su uso si no se paga por ellos, y rivales, porque su consumo por alguien disminuye su disponibilidad para las otras personas. En el caso de los bienes públicos “puros” nos encontramos es caracterizado como no exclusivo –no puede condicionarse su acceso a él por medio del pago– y no rival –su consumo por alguien no va en detrimento de la posibilidad de

que otro goce de este. Ahora, en el caso de los bienes públicos, se asigna al Estado su producción dado que su naturaleza no puede ser bien acogida por la lógica mercantil que, en los supuestos de la teoría económica estándar, es la norma. Se considera a la lógica mercantil como norma porque se parte del supuesto de que lo “normal” es que el ser humano sea un individuo calculador y egoísta que se comporta solo en función de la maximización de sus beneficios; por tanto, el Estado opera como un corrector de aquello que no se ajusta a esta condición antropológica dada por supuesta.

Ante una caracterización como la anterior, Ostrom y su equipo demuestran deja fuera a otros tipos de bienes, resultando de esto cuatro: bienes puramente rivales, puramente públicos, bienes de club y bienes comunes. Los bienes de club son aquéllos que son exclusivos, pero no rivales, es decir, se limita su acceso a ellos por medio del cobro, pero su disponibilidad no decae por su uso. Por otro lado, los bienes comunes son caracterizados como no exclusivos, pero sí rivales, es decir, el acceso a ellos no es fácil de restringir, pero su existencia sí está en juego por su uso. Por esta última razón es que es importante para las comunidades que están bajo el control de estos, establecer reglas de uso con tal de mantener su disponibilidad. Ostrom, a través de una serie de ejemplos concretos, da cuenta de que la gestión colectiva suele manejar de manera más eficiente este tipo de bienes.

Ahora, para que se comprenda la existencia de comunidades dispuestas a conformar reglas colectivas para el uso beneficioso de los bienes compartidos, es necesario desnaturalizar la idea del individuo “racional”, egoísta y calculador que es el *Homo Economicus* y, por tanto, comprender que es una subjetividad concreta producto de una formación histórica. De otra manera, en efecto, parecería que la figura del Estado es la única capaz de ejercer el arbitrio sobre estos bienes. El conflicto con la propuesta de Elinor Ostrom es que, si bien por un lado da cuenta de los diversos casos donde aquellos que ella identifica como bienes comunes son administrados de forma exitosa por las comunidades –y por tanto del valor de la “institución” como esta forma de organización–, su rasero es meramente la eficacia económica, lo que supone que deja fuera diversas dimensiones que permiten comprender precisamente cómo es que una comunidad puede ser ajena a la lógica del *Homo Economicus* típico de la Teoría de juegos que da fundamento al trabajo de Ostrom y sus colaboradores.

Adicional al problema de orden teórico que se acaba de señalar en la propuesta de Ostrom, no deja de ser un planteamiento que asume que sólo cierto para cierto tipo de bienes

tiene sentido una economía de los comunes ya que, parece ser que se le destaca sólo el carácter pragmático de alternativas de gestión de bienes sin reconocer la dimensión política de lo común.

El caso de los nuevos comunes del conocimiento

El conocimiento representa un caso asociado a los comunes muy peculiar porque, de acuerdo con la estrategia conceptual de Ostrom y Hess, no se trata ya de un bien no exclusivo y no rival, sino, en efecto de un bien no rival, pero que, de hecho, para ser salvado de su no producción, hay que hacerlo no exclusivo a través del combate de los nuevos cercamientos hacia él por medio de los derechos de propiedad. En este sentido, al dar luz sobre lo que puede caracterizar como un común al conocimiento reside en las estrategias jurídicas intencionales para protegerlos de las apropiaciones y controles privadas o Estatales, y no en una su naturaleza no rival que, de hecho, podría ser rival de sufrir cercamientos, da cuenta de la dimensión institucional del común y ya no de el naturalismo que se acusa en Ostrom en el caso de los “comunes naturales”.

Sin embargo, además de esta concepción de los comunes del conocimiento de Ostrom, existen otras visiones que sobrepasan la lógica económica y, si bien actúan impulsados por el combate a la lógica propietaria dan un salto al desarrollo de un nuevo *ethos*. Es el caso de la comunidad *hacker* que a decir del filósofo Pekka Himanen tiene “una nueva ética del trabajo que hace pasar la búsqueda de la eficacia y de la ganancia a segundo término, tras la pasión y la solidaridad” (Laval y Dardot, 2014). Asimismo, la comunidad *hacker* da al juego una relevancia central, es de hecho un fundamento de esta que se contrapone con el valor al trabajo capitalista. La lección que puede extraerse pues, de este caso, es que, lejos de lo que se cree bajo los marcos estándares de la racionalidad en la economía y la organización social, resulta que una base ética de base lúdica, creativa y solidaria resulta en una sorprendente producción de conocimiento común.

Ahora bien, la crítica, o de menos el cuestionamiento, al mundo *hacker* descansa en el hecho de si, en efecto, la respuesta está en rehuir a toda norma para que el conocimiento continúe su producción colaborativa. La cuestión está en discernir entre el acceso sin reglas a toda la información y la conformación de comunidades coproductoras y coutilizadoras. Incluso, el hecho de la no apropiabilidad de los recursos puestos en común es una regla, por

tanto, es necesario evidenciar esta dimensión. La libertad personal de acceso al internet es importante, tanto como la defensa de un espacio libre del control del mercado o de la censura estatal. Por lo tanto, no debemos suponer que la red construye en automático una sociedad informacional de colaboradores, sino que esta ha sido posibilitada por una lucha y una serie de estrategias expeditas que comparten un *ethos* en común.

De hecho, los comunes del conocimiento en sí mismos no pueden configurar tal resistencia y alternativa y la prueba está en las maneras en que también son subsumidos al capital. En este tenor nos encontramos cuando vemos aparecer en el entorno empresarial una serie de prácticas que aluden a la colaboración entre asalariados pero que, al final del día no compartirán la toma de decisiones. Asimismo, podemos atestiguar la instrumentalización de los consumidores en la cocreación de los productos, obteniendo de esta manera la inyección de ideas gratuitamente y creando la ilusión de la colaboración compartida en el consumidor, cuando de hecho lo que se está haciendo es subsumir incluso el tiempo libre al tiempo del trabajo. De esta manera es posible dar cuenta de que, si bien las tecnologías pueden posibilitar ciertas conductas, es decir que tienen una “propiedad política” a decir de Benkler (Laval y Dardot, 2014), no es por sí mismas que determinan una forma social y política.

Finalmente, llegamos a la última de las concepciones a desmontar de lo común que Laval y Dardot han expuesto en su texto para dar paso a su propuesta.

Hardt y Negri: la ilusión del común

Hardt y Negri se destacan por hacer acuñado la categoría de común ya como un singular. Lo más importante de sus propósitos reside en concebir un común productivo, es decir, un principio filosófico ya no meramente defensivo sino capaz de salir por fin de los confines del capital dando a luz a un nuevo orden.

Para ellos, siguiendo a Marx, el común se engendra en el seno mismo del capitalismo y de cierta forma adquiere su potencia por la naturaleza de éste (ya que concentra la cantidad de capital necesario para exponenciar la cooperación a niveles insospechados), sin embargo, para Hardt y Negri supone un estadio que ya le es exterior a su control; piensan que este común ya no está más subsumido bajo el capital, no es organizado por éste. Partiendo de esta idea, entonces, el común no sufre una subsunción, y, por lo tanto, ya no forma parte del proceso de acumulación y expansión del capital, sino que es presa de un robo, es convertido en renta por

el capital que, de acuerdo con ellos, en la actualidad, debido a la naturaleza de la organización del trabajo cognitivo, se ha vuelto ajeno a los mecanismos de la producción y su organización. En este último sentido, extrañamente ya no están tan próximos a Marx y su idea de que lo común se produce en el interior mismo del capital, sino a Proudhon en relación con su idea de la fuerza social espontánea de lo común que, de acuerdo con él, es exterior al capital.

Una figura que es importante para comprender su propuesta es la de la multitud, entendida como el sujeto colectivo de lo común que se produce no por una identidad precedente ni tampoco se entiende como uniformidad, sino que emerge por el encuentro productivo del actuar de una diversidad de individuos.

Asimismo, Hardt y Negri buscan aglutinar 4 significaciones de lo común heterogéneas entre sí: la riqueza del mundo material-natural, el “común artificial” que consiste en los resultados de la producción social, el “trabajo inmaterial” y, finalmente, el hacer colectivo de la multitud. El gran problema de esta aglutinación es que lo que comparten estas cuatro significaciones es que están sometidas al robo por el capital de acuerdo con los autores, por tanto, la definición de lo común es entendida sólo en su carácter negativo y, por tanto, a pesar de las intenciones de Hardt y Negri, no alcanza a ser una categoría que movilice por sí misma. Además, su planteamiento es muy problemático ya que, al considerar a la cooperación al margen del capital, ignora el funcionamiento interno del capital, en específico en la gubernamentalidad neoliberal que modela a las subjetividades dando como resultado la subsunción real del trabajo bajo el capital tanto en la esfera de la producción como en la del consumo cuando captura el tiempo de ocio y lo convierte en trabajo gratuito.

Adicionalmente, un aspecto más que es conflictivo es la idea de Hardt y Negri quienes suponen, a partir de su concepción del capitalismo cognitivo, que la ciencia se encuentra en la consciencia del trabajador, cuando, en el caso de Marx, está se encuentra principalmente ubicada en el capital fijo el cual se ha convertido en el centro del entrecruzamiento de las fuerzas productivas: “La actividad del obrero está determinada y regulada por todas partes por el movimiento de la maquinaria y no a la inversa” (Laval y Dardot, 2014). Además, en caso de seguir a Marx, si suponen que la automatización liberaría el tiempo de trabajo al de no-trabajo que podría dar cauce al desarrollo humano, estarán ignorando las capacidades del neoliberalismo como Cosmocapitalismo para subsumir incluso el tiempo libre.

De esta manera, la propuesta de Hardt y Negri adolece, por un lado, de la creencia marxiana en el carácter determinista del capitalismo para engendrar el común por sí mismo y, por otro lado, de considerar a la fuerza social productiva libre de toda subsunción bajo el capital. El problema no es que tome base tanto en Proudhon como en Marx, sino que, en el primer caso, ignora la fuerza institucional del común que supone voluntad e imaginación colectiva y no meramente necesidad dada por las condiciones materiales de existencia, y en el caso de la idea proudhoniana no elabora a la fuerza más oscura y poderosa del neoliberalismo que reside en su capacidad de modelar subjetividades a su medida y que conforman, precisamente, las condiciones de la lucha a enfrentar.

Otro principio de lo común

Después de este recorrido por antiguas y contemporáneas concepciones de lo común, los autores dejan entrever ciertos ejes que estructurarán su propuesta. Por un lado, insistirán en la importancia de visibilizar las prácticas de subjetivación que sostienen al capital y que, lejos de ser secundarias, son el mismo proceso de subsunción subjetiva que da posibilidad a la subsunción real del trabajo bajo el capital. Esta subsunción es la que hace que las fuerzas sociales que se producen al interior del capital no sean autónomas ni tan inmediatamente liberables por lo cual es necesario operar el trabajo de desactivación de los mecanismos de subjetivación neoliberal. Este trabajo constituirá la precondition para que lo común pueda ser efectivamente engendrado.

Lo común como praxis y la creación institucional

Una vez entendida la primera tarea, que los autores ya nos anunciaban en su texto precedente “La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal” (Laval y Dardot, 2010), es necesario concebir a lo común como praxis autoinstituyente que, a partir de su ejercicio autoengendradora da cauce a la creación de nuevas instituciones por medio de la imaginación social que, a su vez, permitirán abrir la posibilidad de construcción de un nuevo sujeto colectivo.

A este respecto, y solamente como una nota final que desarrollaré en el futuro próximo, me parece fundamental preguntarnos cuál es el papel de lo sensible en este proyecto de emancipación. Por un lado, resulta claro, atendiendo a Francesco Berardi (2016), que los

procesos de subjetivación neoliberal están atravesados inescapablemente por los mecanismos del simulacro que codifican y atrapan la sensibilidad ya que ésta, es fuente fundamental de la imaginación. De esta manera, si se captura y coloniza a la sensibilidad, también se hace lo propio con la imaginación dejando fuera toda posibilidad de configuración de mundo fuera del cosmocapitalismo. Pero, además de comprender cómo es que el neoliberalismo elabora su operación de captura por medio de lo que Berardi denomina semicapitalismo, es necesario constituir estrategias positivas para la sensibilidad, ¿cómo podríamos integrarla en el común como proceso de emancipación?

Referencias:

- Berardi, Bifo. (2016). Fenomenología del Fin. Buenos Aires: Caja Negra
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2013). La nueva razón del mundo. Barcelona: Editorial Gedisa. (1ª ed. 2009)
- Laval, Christian y Dardot, Pierre. (2015). Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI, Barcelona: Editorial Gedisa. (versión original 2014)