

Libros que ayudan a entender el mundo



Christian Laval y Pierre Dardot

Común

→ Ensayo sobre la revolución
en el siglo XXI

«Quien se adentre en este libro debe saber que
tiene en sus manos, no sólo una herramienta
valiosísima para comprender el mundo de hoy,
sino también el manifiesto que puede preparar
el mundo de mañana.»

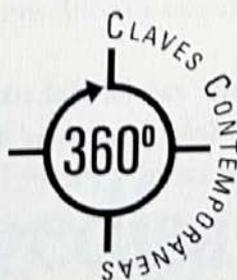
Le Temps, Mark Hunyadi

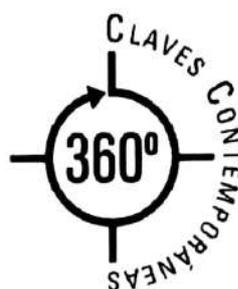
gedisa
editorial

2a
edición

Christian Laval y Pierre Dardot

COMÚN





Naciones, identidad y conflicto

Una reflexión sobre los imaginarios de los nacionalismos

Avishai Margalit, Charles Taylor, Jonathan Glover y Michael Walzer

Buscando desesperadamente el paraíso

Ziauddin Sardar

¿Tiene porvenir el socialismo?

Mario Bunge, Carlos Gabetta (*coords.*)

Josep Fontana, Antoni Domènech, Antonio Gutiérrez Vegara y Mariano Schuster

Autodeterminación y secesión

Tensiones y conflictos en torno al nacionalismo

Allen Buchanan, David Copp, George Fletcher y Henry Shue

Nacionalismo: a favor y en contra

Principios éticos y políticos de ideas nacionalistas

Jeff McMahan, Thomas Hurka, Judith Lichtenberg y Stephen Nathanson

Imagine... No copyright

Por un mundo nuevo de libertad creativa

Marieke van Schijndel y Joost Smiers

Carisma

Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales

Charles Lindholm

La nueva razón del mundo

Ensayo sobre la sociedad liberal

Christian Laval y Pierre Dardot

COMÚN

*Ensayo sobre la revolución
en el siglo XXI*

Christian Laval y Pierre Dardot

gedisa
editorial

Título original en francés:
Commun, Christian Laval y Piere Dardot
© Éditions La Découverte, Paris, 2014
9 bis, rue Abel Hovelacque
75013 Paris

© De la traducción: Alfonso Díez
Corrección: Marta Beltrán Bahón

Diseño de cubierta: Juan Pablo Venditti / vendittigraphics

Primera edición: mayo de 2015, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones castellano en todo el mundo

© Editorial Gedisa, S.A.
Avda. Tibidabo, 12, 3º
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

Preimpresión:
Editor Service S.L.
Diagonal 299, entresol 1ª – 08013 Barcelona

ISBN: 978-84-9784-880-0
Depósito legal: B.10768-2015

Impreso por Service Point

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



Índice

Presentación	11
Agradecimientos	13
Introducción. Lo común, un principio político	15
La tragedia de lo no común	15
La emergencia estratégica de lo común	21
1. Arqueología de lo común	27
La co-actividad como fundamento de la obligación política	28
Lo común, entre lo estatal y lo teológico	32
La reificación de lo común	40
Lo común, entre lo vulgar y lo universal	49
Común y praxis	58

PRIMERA PARTE

La emergencia de lo común

2. La hipoteca comunista, o el comunismo contra lo común ..	69
El comunismo de la «comunidad de vida»	73
El comunismo de la asociación de los productores	84
El comunismo de Estado o la captura burocrática de lo común	92
El Estado-partido, instrumento de imposición de la lógica productivista	95
Lo común de la democracia contra lo común estatal de producción	99
Liberar lo común de su captura por el Estado	105
3. La gran apropiación y el retorno de los comunes	109
La nueva <i>enclosure</i> del mundo	112
El paradigma de la <i>enclosure</i> de los comunes	118

Un resurgir de las luchas contra el neoliberalismo.	123
Derecho de propiedad y competencia por la innovación.	127
La reivindicación de los comunes contra la «propiedad intelectual»	132
El «gran relato» de la expropiación de los comunes.	137
El imperialismo como exacerbación de la violencia capitalista	144
La desposesión como modo de acumulación típica del capitalismo financiero	146
Los límites del paradigma de la <i>enclosure of the commons</i>	150
4. Crítica de la economía política de los comunes.	157
Bienes privados y bienes públicos	160
El descubrimiento de los bienes comunes	164
El debate en torno a la «tragedia de los comunes»	165
La institución en el corazón de los comunes.	169
→ El marco analítico de los comunes.	172
→ Límites del análisis institucional de los comunes.	177
→ De un común, el otro	180
→ ¿Es el conocimiento naturalmente común?	183
Las bases constitucionales de los comunes del conocimiento	188
¿Una nueva ética generalizable?	195
«Libre» y «común»	199
La ilusión del «comunismo tecnológico»	202
Los «comunes del conocimiento» vistos desde el capital	204
5. Común, renta y capital	215
Definir lo común.	219
Capitalismo cognitivo, renta y robo	224
Proudhon: lo común como fuerza social espontánea	233
Marx: la producción histórica de lo común por el capital-cliente.	243
Común del capital y común obrero.	248
Salir de ambos modelos	256

SEGUNDA PARTE

Derecho e institución de lo común

6. El derecho de propiedad y lo inapropiable	263
La actividad de «poner en común» (<i>koinonein</i>) como institución de lo común (<i>koinon</i>)	264
La ilusión de la propiedad colectiva arcaica	271
El advenimiento del individualismo propietario	282
La <i>summa divisio</i> (división suprema): derecho público y derecho privado	291

El dominio público, la propiedad del Estado y la <i>res nullius</i>	297
Uso y administración de lo indisponible	303
Primacía de las prácticas creativas de derecho sobre el Estado	308
Lo común del «ser en común» y el común del «actuar común»	311
7 Derecho de lo común y «derecho común»	321
Un mito nacional: la «continuidad orgánica» de la <i>Common Law</i>	324
Una referencia fundacional: la <i>Carta Magna</i>	335
La <i>Carta Magna</i> : ¿un documento en espera de realización?	348
Costumbre, común, <i>Common Law</i>	353
La «guerra del bosque» y la <i>Black Act</i> (1723)	358
La costumbre como lugar de un conflicto	363
8. El «derecho consuetudinario de la pobreza»	367
Una «ley» contraria al «derecho racional»	371
«Costumbres de la pobreza» contra «costumbres de los privilegiados»	381
¿Qué fundamento jurídico para las costumbres de la pobreza?	391
Pobreza física y pobreza humana.	392
El «instinto jurídico» de los pobres	397
La actividad como fundamento del derecho de los pobres.	401
La heterogeneidad irreductible de las costumbres de la pobreza	407
El comunismo de los pobres, ¿obstáculo contra el progreso?	410
9. El común de los obreros: entre costumbre e institución	415
Costumbres y creaciones institucionales	417
La institución de la fuerza colectiva.	419
La «constitución social»	426
El federalismo como organización social y política	431
El derecho proletario	436
La cooperación socialista de Mauss y de Jaurès	443
Transformar a las personas transformando las prácticas sociales.	446
¿Qué queda del común de los obreros?	452
10. La praxis instituyente	459
La reducción sociológica de la institución a lo instituido.	462
Institución, soberanía, autoridad	466
Institución y poder constituyente	470
Poder instituyente e imaginario social	477
Praxis y creación	486
La praxis instituyente	494
La praxis como co-institución de las reglas.	499

TERCERA PARTE
Propuestas políticas

Propuesta política 1.	
<i>Hay que construir una política de lo común</i>	519
Propuesta política 2	
<i>Hay que oponer el derecho de uso a la propiedad.</i>	529
Propuesta política 3	
<i>Lo común es el principio de la emancipación del trabajo</i>	547
Propuesta política 4	
<i>Hay que instituir la empresa común.</i>	557
Propuesta política 5	
<i>La asociación en la economía debe preparar la sociedad de lo común.</i>	565
Propuesta política 6	
<i>Lo común debe fundar la democracia social.</i>	575
Propuesta política 7	
<i>Los servicios públicos deben convertirse en instituciones de lo común.</i>	585
Propuesta política 8	
<i>Hay que instituir los comunes mundiales.</i>	601
Propuesta política 9	
<i>Hay que instituir una federación de los comunes</i>	623
Post-scriptum sobre la revolución en el siglo XXI.	649
Recuperar la grandeza de la idea de «revolución».	652
La revolución como autoinstitución de la sociedad.	656
Instituir lo inapropiable	659
Índice de nombres.	667

Presentación

Por todo el mundo, diferentes movimientos se oponen a la apropiación por parte de una pequeña oligarquía de los recursos naturales, los espacios y los servicios públicos, los conocimientos y las redes de comunicación. Estas luchas plantean todas ellas una misma exigencia, se basan en un mismo principio: lo común.

Pierre Dardot y Christian Laval muestran por qué este principio se impone hoy en día como el término central de la alternativa política para el siglo XXI: anuda la lucha anticapitalista y la ecología política mediante la reivindicación de los «comunes» contra las nuevas formas de apropiación privada y estatal; articula las luchas prácticas con las investigaciones sobre el gobierno colectivo de los recursos naturales o de la información; designa formas democráticas nuevas que aspiran a tomar el relevo de la representación política y del monopolio de los partidos.

Esta emergencia de lo común en la acción reclama un trabajo de clarificación en el pensamiento. El sentido actual de lo común se distingue de los numerosos usos que se ha dado a esta noción, ya sean filosóficos, jurídicos o teológicos: bien supremo de la ciudad, universalidad de esencia, propiedad inherente a ciertas cosas, incluso alguna vez el fin perseguido por la creación divina. Pero hay otro hilo que vincula lo común, no a la esencia de los seres humanos o a la naturaleza de las cosas, sino a la actividad de las personas mismas: sólo una práctica de puesta en común puede decidir qué es «común», reservar ciertas cosas al uso común, producir determinadas reglas capaces de comprometer a los hombres. En este sentido, lo común reclama una nueva institución de la sociedad por ella misma: una revolución.

Agradecimientos

Nuestra reflexión sobre el principio de lo común debe mucho a aquellas y a aquellos que participaron en los trabajos colectivos del grupo de estudios y de investigaciones Question Marx y en el seminario «De lo público a lo común» en el marco del Collège international de Philosophie y del Centro de economía de la Sorbona entre 2010 y 2012, que animamos conjuntamente con Antonio Negri y Carlo Vercellone.

Nuestro agradecimiento a todas las personas que propusieron contribuciones en nuestras sesiones de trabajo y que participaron en las discusiones públicas que organizamos, en especial: Philippe Aigrain, Laurent Baronian, Saïd Benmouffok, Alain Bertho, Yves Bonin, Philippe Chaniel, José Chatroussat, François Chesnais, Serge Cosseron, Nathalie Coste, Thomas Coutrot, Patrick Dieuaide, Jean-Michel Drevon, François Duchamp, Giorgio Grizotti, Nicolas Guilhot, Laurent Jeanpierre, Mathieu Lénonard, Anne Le Strat, Danièle Linhart, Alberto Lucarelli, Jason Francis Mc Gimsey, Éric Martin, Ugo Mattei, Jean-Marie Monnier, El Mouhoub Mouhoud, Gabriel Nadeau-Dubois, Paolo Napoli, Jorge Novoa, Bernard Paulré, Jérôme Pelisse, Pascal Petit, Frédéric Pierru, Franck Poupeau, Anne Querrien, Judith Revel, Hossein Sadeghi, Christophe Schneider, Andrée Steidel, Ferhat Taylan, Bruno Théret, Olivier Weinstein.

Damos gracias a las personas que nos proporcionaron preciosos elementos de documentación, especialmente a Gilles Candar, Guy Dreux, Louise Katz, Jean-Louis Laville, Alexis Pelletier, Pierre Sauvêtre y Valentin Schaepelynck. No olvidamos a Corine y Thierry Richoux, para quienes el noble y antiguo oficio de vinatero es también un arte de lo común.

Que este libro se haya podido llevar a cabo se debe en gran parte a nuestro editor en Francia, Rémy Toulouse, quien nos dio un apoyo

constante desde el comienzo y nos prodigó numerosos consejos y sugerencias para hacer que la argumentación fuese lo más clara posible.

Que Anne Dardot y Évelyne Meziani-Laval, nuestras respectivas esposas, reciban una vez más nuestro agradecimiento por su apoyo, su confianza y sus opiniones, siempre esenciales para nosotros.

Introducción

Lo común, un principio político

El porvenir parece estar suspendido. Vivimos este momento extraño, desesperante e inquietante, en el que nada parece posible. El porqué no tiene ningún misterio; no se debe a ninguna eternidad del capitalismo, sino al hecho de que éste no ha topado todavía con los suficientes obstáculos. El capitalismo sigue desplegando su lógica implacable, aun cuando demuestra cada día su temible incapacidad para aportar la menor solución a las crisis y los desastres que engendra. Incluso para extender su dominio sobre la sociedad a medida que va desarrollando todas sus consecuencias. Burocracias públicas, partidos de la «democracia representativa», expertos, están cada vez más encerrados en corsés teóricos y dispositivos prácticos de los que no pueden salir. El hundimiento de lo que había constituido la alternativa socialista desde mediados del siglo XIX, que permitió contener o corregir algunos de los efectos más destructivos del capitalismo, agrava el sentimiento de que la acción política efectiva es imposible o impotente. Quiebra del estado comunista, transformación neoliberal de lo que ya ni siquiera merece el nombre de «socialdemocracia», deriva soberanista de buena parte de la izquierda occidental, debilitamiento de la masa de asalariados organizados, ascenso del odio xenófobo y del nacionalismo, son otros tantos elementos que nos llevan a preguntarnos si hay todavía fuerzas sociales, modelos alternativos, modos de organización y conceptos que permitan esperar un más allá del capitalismo.

La tragedia de lo no común

La situación que se impone a la humanidad es, sin embargo, cada vez más intolerable. El verdadero «espíritu del capitalismo» nunca fue mejor

plasmado que con la expresión atribuida a Luis XV: «¡Después de mí, el diluvio!»¹ El capitalismo, al producir sobre una base cada vez más amplia las condiciones de su expansión, está destruyendo las condiciones de vida en el planeta y conduce a la destrucción del hombre por el hombre.² El empuje del capitalismo había sido más o menos canalizado por políticas redistributivas y sociales tras la Segunda Guerra Mundial, evitando así, se creía, el retorno de los desastres sociales, políticos y militares que había producido desde el siglo XIX. En los años 1980, el neoliberalismo, con la ayuda de todo el arsenal de las políticas públicas, impuso una vía muy distinta, extendiendo la lógica de la competencia a toda la sociedad.

De todo ello ha resultado un nuevo sistema de normas que se apodera de las actividades laborales, de los comportamientos, incluso de las mentes. Este nuevo sistema instaura una competencia generalizada, ordena la relación con uno mismo y con los demás en función de la lógica de la autosuperación y el rendimiento indefinido. Esta norma de la competencia no nace espontáneamente en cada uno de nosotros como un producto natural del cerebro, no es biológica, sino efecto de una política deliberada. Es con la ayuda muy activa del Estado como la acumulación ilimitada del capital dirige de un modo cada vez más imperativo y rápido la transformación de las sociedades, de las relaciones sociales y las subjetividades. Estamos en la época del cosmocapitalismo, en el que, mucho más allá de la esfera del trabajo, las instituciones, las actividades, los tiempos de vida, son sometidos a una lógica normativa general que los reconfigura y los orienta de acuerdo con los fines y los ritmos de la acumulación del capital. Este sistema de normas es el que alimenta hoy en día la guerra económica generalizada, sostiene el poder del mercado de las finanzas, engendra las desigualdades crecientes y la vulnerabilidad social de la mayoría, acelerando además el abandono de la democracia.³

1. Véase M. Löwy, *Écosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Mille et une Nuits, París, 2011. (Trad. cast.: *Ecosocialismo: la alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.)

2. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, París, 2009. (De próxima publicación en la Editorial Gedisa, Barcelona.)

3. Remitimos aquí a uno de nuestros anteriores libros: P. Dardot, Ch. Laval, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, París, 2010. (Trad. cast.: *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Gedisa, Barcelona, 2013.)

Esta misma lógica normativa es la que precipita la crisis ecológica. Cada uno, en el capitalismo neoliberal, se convierte en «enemigo de la naturaleza», de acuerdo con una fórmula de Jean Kovel.⁴ Desde hace años, el Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD) y el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático (más conocido por sus siglas en inglés: IPCC) elaboran informe tras informe presentando el calentamiento climático como el problema más importante y más urgente jamás planteado a la humanidad.⁵ Las poblaciones más pobres serán las primeras en sufrir los efectos del calentamiento climático, y las nuevas generaciones serán las que, a mediados del siglo XXI, sufrirán a causa de las alteraciones del clima. En un libro de gran lucidez, Harold Welzer afirma que «el calentamiento climático agrava las desigualdades globales en condiciones de vida y de supervivencia, porque afecta a las sociedades de formas muy diversas». Welzer prevé que en el siglo XXI se asistirá «no sólo a tensiones en las que estarán en juego el derecho al agua y a su explotación, sino a verdaderas guerras por los recursos».⁶

La crisis ecológica no es la única que afecta al destino de las poblaciones del globo. Hasta sería peligroso pensar que sólo la urgencia climática debería reclamar una movilización general, mientras que las empresas, las clases dominantes y los Estados podrían seguir peleándose, como si nada, por acaparar el máximo de riqueza, de poder, de prestigio, *as usual*. Pero esta crisis, sin duda más que otras, es significativa de los callejones sin salida a los que nos enfrentamos. El mundo no quedará protegido mediante el establecimiento de una especie de reserva de «bienes comunes naturales» (tierra, agua, aire, bosques, etc.) «milagrosamente» preservados de la expansión indefinida del capitalismo. Todas las actividades y todas las regiones interactúan. No se trata tanto, pues, de proteger «bienes» fundamentales para la supervivencia humana como de transformar profundamente la economía y la sociedad invirtiendo el sistema de las normas

4. J. Kovel, *The Enemy of Nature. The End of Capitalism or the End of the World?*, Zed Books, Nueva York, 2002.

5. PNUD, «Rapport mondial sur le développement humain 2007/2008. La lutte contre le changement climatique: un impératif de solidarité humaine dans un monde divisé» («Informe sobre Desarrollo Humano 2007-2008», disponible en http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_20072008_summary_spanish.pdf).

6. H. Welzer, *Les Guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI^e siècle*, Gallimard, París, 2009, pág. 13. (Trad. cast.: *Guerras climáticas: por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Katz, Barcelona, 2011.)

que amenaza ahora muy directamente a la humanidad y a la naturaleza. Es esto, precisamente, lo que han comprendido todos aquellos para quienes la ecología política consecuente sólo puede ser un anticapitalismo radical.⁷ ¿Por qué razón el desastre anunciado por las autoridades científicas no suscita, salvo en una minoría, la movilización que sería de esperar? El diagnóstico extremadamente grave establecido por el PNUD, el GIEC y por numerosas instituciones hoy en día plantea la cuestión de una acción colectiva capaz de responder a la urgencia climática. Ni las empresas ni los Estados aportan las respuestas capaces de hacer frente a los procesos desencadenados. Los repetidos fracasos de las cumbres sobre el cambio climático ponen de relieve, en efecto, la cerrazón de los dirigentes económicos y políticos dentro de la lógica de la competencia mundial. La idea de un destino común de la humanidad todavía no se impone y las vías para una indispensable cooperación siguen obturadas. En realidad, vivimos la tragedia de lo no-común.

Dicha tragedia no se debe tanto a que la humanidad ignore lo que le espera, como al hecho de que está bajo el control de los grupos económicos, las clases sociales y las castas económicas que, sin ceder nada en cuanto a derechos y privilegios, quisieran prolongar el ejercicio de su dominio alimentando la guerra económica, el chantaje del paro y el miedo a los extranjeros. El callejón sin salida en que nos encontramos pone de manifiesto el desarme político de las sociedades. Al mismo tiempo que pagamos el precio de la ausencia de límites del capitalismo, padecemos una debilitación considerable de la democracia, es decir, de los pocos y limitados medios a través de los cuales era posible contener la lógica económica dominante, sostener espacios de vida no mercantiles, mantener instituciones dependientes de principios ajenos al provecho, corregir o atenuar los efectos de la «ley de la competencia mundial». Los «responsables políticos» que se suceden al albur de las alternancias han perdido hoy en día, en gran medida, su libertad de acción frente a poderes económicos que ellos mismos han estimulado y reforzado. El alza del nacionalismo, de la xenofobia o de la paranoia securitaria son consecuencias directas de este sometimiento del Estado, cuya principal función en la actualidad es someter a la sociedad a las exigencias del mercado mundial.

7. Véase J. B. Foster, «Ecology against Capitalism», *Monthly Review*, vol. 53, nº 5, octubre de 2001.

Seguir esperando del Estado nacional que proteja eficazmente a la población de los mercados financieros, de las deslocalizaciones, de la degradación climática, es ilusorio. Sin duda, los movimientos sociales de estos últimos decenios han intentado salvar lo que podía ser salvado de los servicios públicos, de la protección social y el derecho laboral. Pero nos percatamos de que el marco nacional y los mecanismos estatales son insuficientes o inadecuados para enfrentarse a las regresiones sociales y a los riesgos ambientales. Se ve, sobre todo, que el Estado cambia de forma y de función a medida que se acentúa la competición capitalista mundial, y que su función actual es menos la de administrar una población para mejorar su bienestar que la de imponerle la dura ley de la mundialización. En realidad, si lo común se ha vuelto a día de hoy algo tan importante es porque revoca brutalmente las creencias y las esperanzas progresistas en el Estado. No se trata, evidentemente, de hacerse eco de la condena neoliberal de las intervenciones sociales, culturales o educativas del Estado, sino por el contrario de liberarlas de sus límites burocráticos y someterlas a la actividad social y a la participación política de la mayoría. En el fondo, paradójicamente, ha sido el propio neoliberalismo el que ha impuesto el giro del pensamiento político hacia lo común, rompiendo la falsa alternativa, en espejo, entre el Estado y el mercado, lo cual pone de manifiesto que en la actualidad es vano esperar que el Estado vuelva a «encastrar» la economía capitalista en el derecho republicano, en la justicia social e incluso en la democracia liberal. De este modo se ha puesto fin a la idea de que el Estado podría ser el recurso de la sociedad contra los efectos desastrosos del capitalismo. Desde este punto de vista, Ugo Mattei tuvo toda la razón al insistir en el sentido que tienen las «privatizaciones» que han hecho pasar de las manos del Estado a las de grupos particulares oligárquicos aquello que se puede considerar fruto del trabajo común o correspondía al dominio del uso común.⁸ Lo que se puso de manifiesto es que la propiedad pública no es una protección de lo común, sino una especie de forma «colectiva» de propiedad privada, reservada a la clase dominante, que puede disponer de ella a su antojo y expoliar a la población de acuerdo con sus deseos y sus intereses. El hecho de que la llamada izquierda gubernamental haya mostrado, en muchos

8. U. Mattei, «Rendre inaliénables les biens communs», *Le Monde diplomatique*, diciembre de 2011. Véase U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma, 2011, pág. 8 y 9. (Trad. cast.: *Bienes comunes: un manifesto*, Trotta, Madrid, 2013.)

lugares, tanto celo en esta operación de expolio no es en absoluto ajeno a la desconfianza masiva en la política que hoy en día se constata.

De un modo más general, dondequiera que se mire, la acción colectiva parece difícilmente practicable. El aplastante dominio burocrático que caracteriza a la administración de lo «social» tiene en ello un papel importante, como lo tiene la invasión de la vida cotidiana por parte del consumismo de masas, a modo de compensación psíquica o signo de prestigio. A ello se añade la individualización extrema de las políticas de gestión de la mano de obra, cuyo objetivo es romper los colectivos de trabajo —efecto éste que han conseguido en la práctica—. Convertirse en «emprendedor de sí mismo», «responsabilizarse», «superar tus objetivos», son otros tantos imperativos que no predisponen a la resistencia colectiva de los asalariados en posición de dependencia y de subordinación. Mientras que los «ganadores» saben defender muy bien colectivamente sus posiciones, los que permanecen aislados en la competición general acaban quedando reducidos a la impotencia. Tal descolectivización de la acción, que afecta sobre todo a los asalariados de base, explica esa especie de vacío social que todo el mundo experimenta, forma contemporánea de lo que Hannah Arendt llamaba la «desolación».

Ante constataciones tan abrumadoras, la postura más extendida consiste en deplorar la ausencia de alternativas políticas, la ruina de los ideales colectivos o también el eco demasiado débil de las utopías concretas. Ya es hora de desarrollar nuevas perspectivas sobre un más allá del capitalismo, de pensar las condiciones y las formas posibles del actuar en común, de extraer los principios capaces de orientar las luchas, de vincular las prácticas dispersas a la forma que pudiera adoptar una nueva institución general de las sociedades. No sobreestimamos la importancia de este trabajo: por sí solo no será suficiente, porque nada podrá reemplazar al compromiso con la acción. Pero es indispensable.⁹

9. Retomaríamos de buen grado a nuestro cargo la fórmula de Cornelius Castoriadis cuando ponía fin, en 1967, a la publicación de la revista *Socialisme ou Barbarie*: «Una actividad revolucionaria sólo volverá a ser posible cuando una reconstrucción ideológica radical pueda volver a encontrarse con un movimiento social real». Véase C. Castoriadis, «La suspensión de la publicación de *Socialisme ou Barbarie*», circular dirigida a los abonados y lectores de *Socialisme ou Barbarie* en junio de 1967, en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2, 10/18, UGE, 1974, pág. 424.

La emergencia estratégica de lo común

La reivindicación de lo común ha nacido, en primer lugar, en las luchas sociales y culturales contra el orden capitalista y el Estado empresarial. Término central de la alternativa al neoliberalismo, lo «común» se ha convertido en el principio efectivo de los combates y los movimientos que, desde hace dos decenios, han resistido a la dinámica del capital y han dado lugar a formas de acción y a discursos originales. Lejos de ser una pura invención conceptual, es la fórmula de los movimientos y las corrientes de pensamiento que quieren oponerse a la tendencia principal de nuestra época: la extensión de la apropiación privada a todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida. En este sentido, el término «común» designa, no el *resurgimiento* de una idea comunista eterna, sino la *emergencia* de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación. Se trata igualmente de un modo de volver la espalda definitivamente al comunismo estatal. El Estado, convertido en propietario de todos los medios de producción y de administración, aniquiló metódicamente el socialismo, «que siempre fue concebido como una profundización de la democracia política, no como su rechazo». ¹⁰ Se trata, pues, para aquellos a quienes no satisface la «libertad» neoliberal, de abrir otro camino. Este contexto es el que explica cómo surgió el tema de lo común en los años 1990, al mismo tiempo en las luchas locales más concretas y en movilizaciones políticas de gran amplitud.

Las reivindicaciones en torno a lo común surgieron en los movimientos altermundialistas y ecologistas. Tomaron como referencia el antiguo término de *commons*, buscando oponerse a lo que era percibido como una nueva ola de *enclosures*.¹¹ Esta expresión remite al proceso plurisecular de acaparamiento de las tierras empleadas colectivamente («comunales») y supresión de los derechos consuetudinarios en las campañas euro-

10. M. Lewin, *Le Siècle soviétique*, Fayard/Le Monde diplomatique, París, 2008, pág. 477. (Trad. cast.: *El siglo soviético: ¿qué sucedió realmente en la Unión Soviética?*, Crítica, 2006.)

11. *Nota del T.*: El término inglés original *enclosure* tiene un equivalente idéntico en francés, *enclosure*, ya en uso en 1270, a partir del verbo *enclore* (encerrar). En español el equivalente es «cercamiento» (acción de poner un cercado o valla alrededor de un campo), que utilizaremos en adelante según los contextos, manteniendo a veces el original *enclosure* por la fuerte difusión de este término en el campo discursivo del que este libro se ocupa.

peas mediante el cercamiento de los campos y los prados. El espíritu general del movimiento queda bien resumido en esta fórmula de los actores de la «batalla del agua» de Cochabamba: «Hemos sufrido un gran robo, cuando no somos propietarios de nada».¹² Estos *commons* han sido objeto, al mismo tiempo, de una intensa reflexión teórica. Numerosos trabajos empíricos, algunos de ellos a iniciativa de Elinor Ostrom, se han dedicado a las formas institucionales, las reglas de funcionamiento, los instrumentos jurídicos que permiten a colectividades gestionar «en común» recursos compartidos fuera del mercado y al margen del Estado, ya se trate de recursos naturales o de «comunes de conocimiento». La expansión fulgurante de internet en las dos o tres últimas décadas ha permitido visibilizar las nuevas posibilidades de la cooperación intelectual y la reciprocidad de los intercambios en red, así como los riesgos que gravitan sobre las libertades debido a la concentración del capitalismo digital y el control policial ejercido por los Estados. Filósofos, juristas y economistas han multiplicado desde entonces sus trabajos, constituyendo así poco a poco el dominio cada vez más rico de los *commons studies*. Michael Hardt y Antonio Negri, por su parte, proporcionaron la primera teoría de lo común, lo cual tuvo el mérito histórico de hacer pasar la reflexión del plano de las experiencias concretas de los *commons* (en plural) a una concepción más abstracta y políticamente más ambiciosa de lo común (en singular).¹³ En suma, «común» ha llegado a ser el nombre de un régimen de prácticas, de luchas, de instituciones y de investigaciones que apuntan a un porvenir no capitalista.

El propósito de este libro es precisamente *refundar el concepto* de común de forma rigurosa, y ello rearticulando las prácticas que a día de hoy encuentran en él su sentido con cierto número de categorías e instituciones, a veces muy antiguas, que han hecho de lo común, en la historia occidental, un término al mismo tiempo valorizado y maldito. Valorizado e incluso sacralizado, ya que lo común mantiene una gran afinidad con aquello que *excede* al comercio profano; maldito, como término

12. Primer comunicado de la Coordinadora de defensa del agua y de la vida, Cochabamba, diciembre de 1999.

13. Véase M. Hardt y A. Negri, *Multitude*, La Découverte, París, 2004 (trad. cast.: *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004); y sobre todo *Commonwealth*, Stock, París, 2012. (Trad. cast.: *Commonwealth, el proyecto de una revolución en común*, Akal, Madrid, 2011.)

siempre amenazador para los goces de la propiedad privada o estatal. Las investigaciones que aquí presentamos quieren ir, por lo tanto, al «fondo de las cosas», a la raíz del derecho y de la economía política. Interrogan lo que se entiende por «riqueza», por «valor», por «bien», por «cosa». Cuestionan la base filosófica, jurídica y económica del capitalismo, y su finalidad es revelar lo que este edificio político ha reprimido, todo lo que ha prohibido pensar e instituir. La institución de la propiedad privada individual, que concede el dominio y el goce exclusivo de la cosa, de acuerdo con la antigua figura romana del *dominium*, es la pieza decisiva del edificio, a pesar de su relativo desmembramiento y de la crisis doctrinal que atraviesa desde finales del siglo XIX. Esta institución, cuyo principio consiste en retirar las cosas del uso común, niega la cooperación, sin la que nada sería posible, e ignora el tesoro común acumulado en el que toda nueva riqueza encuentra sus condiciones de posibilidad. La «ficción propietaria», que se extiende hoy al inmenso dominio de la cultura, de las ideas, de la tecnología, de lo viviente, evidencia cada día al mismo tiempo sus límites y sus efectos. La propiedad de Estado no es tanto su contrario como su transposición y su complemento, en la medida en que el Estado, no contento con integrar las normas de lo privado, toma únicamente la iniciativa de su propia defección: es el Estado el que, en Brasil, abandonó a la propiedad privada los transportes públicos en las grandes ciudades; es también el Estado el que, en Estambul, privatiza los espacios urbanos en provecho de las grandes empresas inmobiliarias; es igualmente el Estado el que, en Etiopía, entrega a multinacionales, mediante cesiones de noventa y nueve años, tierras de las que es el único propietario. El régimen de la propiedad privada fue perturbado en el siglo XIX por la gran protesta socialista, ante lo injustificable del acaparamiento de los frutos del trabajo de los asalariados. Hoy en día se ve expuesto a otra crítica, que pone de manifiesto que la propiedad no es únicamente ese dispositivo tan bien hecho para extraer goce del trabajo ajeno, sino también una amenaza general que afecta a las condiciones de toda vida en común.¹⁴ La posibilidad de un vuelco político radical reside en lo siguiente: mientras que lo común era hasta ahora concebido como la gran amenaza contra la propiedad, planteada como medio y razón de vida,

14. Véase H. Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, Le Seuil, París, 2007. (Trad. cast.: *Cómo los ricos destruyen el planeta*, Clave intelectual, Madrid, 2011.)

ahora es la misma propiedad sobre la que tenemos razones para considerarla como amenaza contra la posibilidad misma de la vida.

La presente obra quiere identificar el principio político de lo común como el sentido de los movimientos, luchas y discursos que, estos últimos años, se han opuesto a la racionalidad neoliberal casi en todo el mundo. Los combates por la «democracia real», el «movimiento de las plazas», las nuevas «primaveras» de los pueblos, las luchas de estudiantes contra la universidad capitalista, las movilizaciones por el control popular de la distribución de agua, no son acontecimientos caóticos y aleatorios, erupciones accidentales y pasajeras, tumultos dispersos y sin finalidad. Estas luchas políticas obedecen a la racionalidad política de lo común, son búsquedas colectivas de formas democráticas nuevas.

Es lo que expresa de forma muy clara la relación entre la «Comuna»¹⁵ y los «comunes», que el movimiento del parque Gezi de Estambul de la primavera de 2013, inscrito en la larga serie de ocupaciones de plazas y de parques a lo largo y ancho del planeta desde 2011, hizo visible: «Comuna» es el nombre de una forma política, la del autogobierno local; «comunes» es, en particular, el nombre de esos espacios urbanos que la política neoliberal de Erdogan pretende confiscar en provecho de intereses privados. Es igualmente el nombre de una agrupación que se constituyó en febrero de 2013, Our Commons, para oponerse a la «pérdida de lo que es común».¹⁶ Durante diez días, desde el 1 hasta el 11 de junio, tras las barricadas en las que se podía leer «Comuna de Taksim», la plaza Taksim y el parque Gezi se convirtieron en un espacio de vida, un lugar donde se experimentaba la puesta en común de prácticas y formas de acción. Lo esencial es esto: tildados de «matones» por el poder, unos «ciudadanos defienden sus espacios de vida, crean algo común cuando se les empuja materialmente al aislamiento, cuidan del espacio colectivo y de ellos mismos».¹⁷ Por eso, precisamente, desde todas partes se ha tratado de asignar una identidad a los actores del movimiento Occupy Gezi, como si fuera

15. Nota del T.: «Comuna» es equivalente a «municipio» en francés, pero a veces mantendremos el término «comuna», por sus resonancias con el término «común» y con los acontecimientos históricos conocidos como la Comuna de París.

16. Véase el texto del manifiesto *Our Commons. Who, why?*, consultable en línea en www.mustereklerimiz.org.

17. F. Taylan, «Taksim, une place vitale», *La Revue des Livres*, n° 12, julio-agosto de 2013, pág. 57.

preciso, a toda costa, que esta resistencia tuviera su origen en «alguien» en concreto, como si su valor político irremplazable no proviniera de que la subjetivación colectiva en acto hacía estallar todas las casillas identitarias (kemalistas contra islamistas, «turcos blancos» privilegiados contra turcos pobres venidos de provincias, etc.).¹⁸ A lo que este libro se dedica es a explorar esta significación política de las luchas contemporáneas contra el neoliberalismo.

El capítulo inicial (*capítulo 1*) precisa lo que se entenderá aquí por «común»: mientras que «Comuna» es el nombre del autogobierno político local y «comunales» el nombre de los objetos de naturaleza muy diversa de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos, «común» es propiamente el principio que anima esta actividad y que preside al mismo tiempo la construcción de esa forma de autogobiernos. Esta precisión es necesaria dado que el término se emplea en contextos históricos muy diferentes y se encuentra históricamente sobrecargado de connotaciones filosóficas, jurídicas y religiosas de lo más heterogéneas. En la primera parte, «La emergencia de lo común», se tratará para nosotros de restituir el contexto histórico que acompañó a la afirmación del nuevo principio de lo común y de someter a crítica, como es preciso hacerlo, los límites de las concepciones que en estos últimos años han llegado a aportar tanto economistas, filósofos o juristas como militantes. En la segunda parte, «Derecho e institución de lo común», se tratará más directamente de refundar el concepto de común situándonos deliberadamente en el terreno del derecho y de la institución. Lo peor que se puede hacer es dejar el derecho en manos de quienes tienen por profesión dictarlo. Para nosotros, el sistema de las normas es siempre un terreno donde están en juego conflictos, y el derecho es en cuanto tal un campo de lucha. No partimos de cero, contrariamente a una ilusión óptica que podría hacer creer que el tema es reciente. Nos apoyaremos en la larga historia de las creaciones institucionales y jurídicas que han desafiado el orden burgués y la lógica propietaria, además de recurrir a los múltiples aportes de

18. Véase el texto de Z. Gambetti, profesora de teoría política en la universidad del Bósforo: *The Gezi resistance as surplus value*, que muestra muy bien en qué sentido el «valor» creado por este movimiento constituye un exceso de sentido y de praxis que supera de lejos a los individuos que participaron en los acontecimientos públicos. Disponible en: www.jadoliyya.com

la historia, de la teoría jurídica, de la filosofía política y de la tradición socialista, para dar de lo común una concepción nueva, capaz de esclarecer el sentido de los combates del presente y determinar mejor sus lugares y lo que en ellos está en juego. Finalmente, en la última parte, aun sin pretender redactar un «programa», esbozaremos las grandes líneas de una «política de lo común».

1

Arqueología de lo común

Identificar en lo común el principio de las luchas actuales cóntra el capitalismo, y ello en todo el mundo, exige que previamente nos pongamos de acuerdo sobre qué se entiende aquí por común. El uso extensivo del adjetivo «común» en expresiones como «bien común» o «bienes comunes» podría hacer suponer que quiere decir cualquier cosa, que es algo en lo que todo el mundo puede reconocerse: sería, en el fondo, una de esas «palabras de goma» de las que hablaba Auguste Blanqui a propósito de la «democracia».¹ Estaríamos así ante una palabra insignificante, un no-concepto, un término en el fondo sin interés. Y, de hecho, a menudo se emplea como si designara al mínimo común denominador de las movilizaciones, el término medio que debería reunir a los «hombres de buena voluntad» de todas las clases y todas las confesiones. Ni las buenas intenciones ni los arrebatos de la conciencia bastarán nunca para llevar a cabo una política que se enfrente realmente al capitalismo. Y si lo común estuviera relacionado sólo con la «vida buena», con la armonía con la naturaleza o el vínculo social, no habría mucho más que decir al respecto: bastaría con los tratados de moral. No habría nada nuevo que decir sobre las luchas actuales si se tratara tan sólo de movimientos de indignación moral que intentan introducir, en un mundo asolado como nunca antes

1. A. Blanqui, «Lettre à Maillard», 6 de junio de 1852, *Maintenant il faut des armes*, La Fabrique, París, 2006, pág. 176. En 1852, tras el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte, Augusto Blanqui declara: «Se lo ruego, ¿qué es un demócrata? Es una palabra vaga, banal, sin acepción precisa, una palabra de goma». Y añade: «¿Qué opinión no lograría acogerse bajo esta enseña? Todo el mundo pretende ser demócrata, sobre todo los aristócratas».

lo estuvo por el egoísmo de las oligarquías dominantes, un poco más de atención a los demás, un mayor cuidado y más voluntad de compartir, ¿Quién no se identificaría, al menos en el plano de las palabras, con la aspiración a rehacer un mundo común, restablecer una comunicación racional, redefinir un vivir juntos? Una aspiración que puede alimentar tanto el republicanismo más intransigente como todos los comunitarismos particulares que apelan a las raíces, a los orígenes, a las tradiciones, a las creencias.

Entendemos aquí lo común de un modo que se desmarca de cierto número de usos corrientes poco reflexivos y, por decirlo todo, bastante amnésicos. Para empezar a pensar la nueva razón de lo común, tenemos que llevar a cabo un trabajo de arqueología. Lo que se presenta como lo más nuevo en las luchas emerge en un contexto y se inscribe en una historia. Es la exploración de esta larga historia la que permite librarse de las banalidades, confusiones y contrasentidos. Proponemos, en este capítulo inicial, un primer deslinde de los discursos en torno a lo «común», tanto para decir lo que no es como para introducir la concepción que queremos elaborar en este libro.

La co-actividad como fundamento de la obligación política

La raíz etimológica de la palabra «común» nos da una indicación decisiva y una dirección de investigación. Émile Benveniste indica que el término latín *munus* pertenece en las lenguas indoeuropeas al vasto registro antropológico del don, dentro del cual designa un fenómeno social específico: por su raíz, remite a un tipo particular de prestaciones y contraprestaciones relacionadas con los honores y las ventajas vinculadas a cargos. Designa entonces, inseparablemente, lo que hay que cumplir activamente (un oficio, una función, una tarea, una obra, un cargo) y lo entregado a cambio en forma de regalos y recompensas. Reconocemos en las significaciones del término la doble faz de la deuda y el don, del deber y el reconocimiento, propia del hecho social fundamental del intercambio simbólico. La literatura etnológica y sociológica ha estudiado, desde Marcel Mauss, sus múltiples formas en las sociedades humanas. El término que designa la reciprocidad, *mutuum*, es por otra parte un derivado de *munus*. Pero el *munus* no se puede reducir a una exigencia formal de reciprocidad.

dad. Su singularidad reside en el carácter colectivo y a menudo político del cargo *re-munerado* (en el sentido etimológico del verbo *remuneror*, que significa ofrecer, a cambio, un regalo o una recompensa). De entrada y sobre todo, no son los dones y las obligaciones entre miembros de la parentela o entre amigos los designados mediante este término, sino, más a menudo, prestaciones y contraprestaciones que conciernen a una comunidad entera. Esto se encuentra tanto en la designación latina del espectáculo público de gladiadores (*gladiatorum munus*), como en el término que expresa la estructura política de una ciudad (*municipium*) formada de ciudadanos de la municipalidad (*municipes*). Se comprende entonces que la *immunitas* remita a la dispensa de la responsabilidad o del impuesto y pueda trasladarse, a veces, en el plano moral, a la conducta de aquel que trata de escapar a sus deberes hacia otros por egoísmo. Se comprende sobre todo que los términos *communis*, *commune*, *communia* o *communio*, formados todos ellos con la misma articulación de *cum* y de *munus*, quieran significar no sólo lo que es «puesto en común», sino también y sobre todo a quienes tienen «cargos en común». Lo común, el *commune* latín, implica pues, siempre, cierta obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades públicas.² La consecuencia que aquí extraeremos es que el término «común» es particularmente apto para designar el principio político de una coobligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad. En efecto, hay que entender el doble sentido contenido en *munus*: al mismo tiempo la obligación y la participación en una misma «tarea» o una misma «actividad» —de acuerdo con un sentido más amplio que el de la estricta «función»—. Hablaremos aquí de *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 su acción. En sentido estricto, el principio político de lo común se enunciará, por tanto, en estos términos: «sólo hay obligación entre quienes participan en una misma actividad o en una misma tarea». Excluye, en consecuencia, que la obligación se funde en una pertenencia dada independientemente de la actividad.

Esta concepción recupera, aparte de la etimología latina, es lo que sugiere el griego, lengua política por excelencia, y más precisamente el

Principio político de lo común = obligación de participar en una actividad (de A. Meillet)

2. É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Minuit, París, 1969, págs. 96-97.

griego tal como se fijó en el léxico aristotélico. Lo común de origen latino resuena con la concepción de la institución de lo común (*koinón*) y con el «poner en común» (*koinónēin*) en Aristóteles. De acuerdo con la concepción aristotélica, son los ciudadanos quienes deliberan en común para determinar qué conviene a la ciudad y qué es justo hacer.³ «Vivir juntos» no es, como en el caso del ganado, «pacer en el mismo lugar», tampoco es ponerlo todo en común, es «poner en común palabras y pensamientos», es producir, mediante la liberación y la legislación, costumbres semejantes y reglas de vida que se aplican a todos aquellos que persiguen un mismo fin.⁴ La institución de lo común (*koinón*) es efecto de una «puesta en común» que supone siempre una reciprocidad entre quienes participen en una actividad o comparten un modo de existencia. Lo que es cierto de una pequeña comunidad de amigos que buscan un fin común lo es también, a otra escala, de la ciudad orientada hacia el «bien común soberano». No es éste el lugar para profundizar en el análisis de la concepción aristotélica de la actividad de «puesta en común». Bastará con decir que es verdaderamente matricial para nuestra propia elaboración de lo común: hace de la práctica de la puesta en común la condición misma de todo lo común, en sus dimensiones afectivas y normativas.⁵ Su principal límite, que no hay que ignorar, es que preconiza la propiedad privada de los bienes, aunque con la condición de que aquello que se posee privativamente se someta al uso común.⁶ Ya que, si bien la distinción entre la *propiedad* y el *uso* es teóricamente fecunda, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo del presente trabajo, la realidad del uso

3. Aristóteles, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion, París, 1993, pág. 246. (Trad. cast.: *Política*, Espasa Libros, Barcelona, 2001.)

4. Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8.3.3, y 11.2, Garnier-Flammarion, París, 2004, págs. 487 y 494-495. (Trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Alianza, Madrid, 2012.) Resulta significativo que la *philia* como amistad cívica sea concebida por Aristóteles como el efecto afectivo de la participación en una misma actividad, no como una comunidad afectiva realizada por una estricta jerarquía de funciones (como es el caso en la comunidad platónica, en la que la amistad «no puede sino diluirse»). Véase Aristóteles, *Les Politiques*, *op. cit.*, pág. 148. (Trad. cast. antes citada.)

5. Volveremos a tratar esta cuestión más extensamente al principio del capítulo 6.

6. Véase Aristóteles, *Les Politiques*, *op. cit.*, pág. 152: «Manifiestamente, la mejor solución es que la propiedad de los bienes sea privada y que se vuelvan comunes por su uso». Y también, pág. 481: «En nuestra opinión, la propiedad no debe ser común como algunos han dicho, sino convertirse en común, como entre amigos, por su uso, y ningún ciudadano debe carecer de medios de subsistencia».

común de los bienes privados es atribuida sólo a la «virtud» resultante de la legislación y de la educación,⁷ lo cual supone subestimar el peso de una institución como la propiedad privada y el modo en que ésta puede determinar cierto tipo de conducta.

La concepción del actuar común que queremos elaborar a partir de Aristóteles es del todo imposible de reducir a los discursos más corrientes que hacen uso del adjetivo «común». Cuando recorremos esta literatura política, nos llama la atención la mezcla de las tradiciones, la superposición de las significaciones, la confusión de los conceptos. Así, encontramos en numerosos autores una misma concepción sincrética de lo común: la política que se debería instaurar aspiraría al «bien común» mediante la producción de «bienes comunes», los cuales constituirían un «patrimonio común de la humanidad».⁸ De este modo, la muy antigua noción teológico-política de «bien común» es definida y al mismo tiempo reactualizada recurriendo a la categoría jurídico-económica de los «bienes comunes» y a una concepción, a menudo muy esencialista, de una común naturaleza humana que estaría en la base de «necesidades vitales esenciales para la humanidad» o, finalmente, a la noción de «coexistencia social natural de los hombres» —a veces, incluso, a las tres cosas a un tiempo—. Así, todo aquel que trata de pensar hoy desde cero la categoría de común tropieza de entrada con una triple tradición que sigue actuando, más o menos conscientemente, en nuestras representaciones de lo común. La primera, de origen esencialmente teológica, concibe lo «común» como finalidad suprema de las instituciones políticas y religiosas: la norma superior del «bien común» (en singular) debería ser el principio de acción y de conducta de quienes tienen la responsabilidad de los cuerpos y de las almas. La segunda es de origen jurídico y encuentra en nuestros días una forma de prolongación en cierto discurso económico sobre la clasificación de los «bienes» (en plural): tiende a reservar la calificación de «común» a cierto tipo de «cosas». Tal es, por ejemplo, la orientación de los movimientos altermundistas, que quisieran promover

7. *Ibid.*, págs. 151-152: «Luego, gracias a la virtud, ocurrirá, en lo que se refiere al uso de los bienes, como reza el proverbio: “Todo es común entre amigos”».

8. Véase por ejemplo R. Petrella, *Le Bien commun. Éloge de la solidarité*, Éditions Page deux, Lausana, 1997; y *Pour une nouvelle narration du monde*, Écosociété, Montreal, 2007, pág. 17; desde una perspectiva diferente, véase F. Flahault, *Où est passé le Bien commun?*, Mille et une Nuits, París, 2011.

«bienes comunes mundiales» como la atmósfera, el agua o el conocimiento.⁹ La tercera es de origen filosófico: tiende a identificar lo común con lo universal (lo que es común a todos), o bien a expulsar, a los márgenes insignificantes de lo ordinario y lo banal, aquello que de lo común se resiste a esta identificación.

Examinaremos sucesivamente estas tradiciones de tal manera que se destaque lo que en cada una constituye un obstáculo para la elaboración de un concepto verdaderamente político de lo común.

Lo común, entre lo estatal y lo teológico

Revalorizar la noción teológico-política de «bien común» plantea cierto número de cuestiones que por lo general no reciben un tratamiento adecuado, como por ejemplo la de saber quién se encuentra en la posición de definir qué es el «bien común» o precisar quién detenta los medios efectivos de una política supuestamente conforme a dicho «bien común». En realidad, el recurso al «bien común» alimenta cierto número de postulados perfectamente antidemocráticos que atribuyen al Estado, a «sabios» o a «expertos en ética», incluso a la Iglesia, el cuidado de decir de qué se trata.

La noción de «bien común» tiene una larga historia que no podemos revisar aquí. Aun así, podemos extraer de ella algunos aspectos notables y poner de relieve algunas dificultades planteadas por los usos reactualizados del término. Las expresiones «bien común», «beneficio común» o «utilidad común», provienen directamente del latín. Pero las fórmulas latinas correspondientes provienen, a su vez, de la filosofía griega y del modo en que ésta trata la cuestión del acuerdo entre lo justo y lo ven-

9. La categoría de «bienes comunes» es susceptible de modificaciones a lo largo de las luchas contra las políticas neoliberales. El movimiento italiano contra la privatización del agua, que desembocó en la propuesta de introducir la categoría de bienes comunes en el Código Civil, gracias al trabajo muy notable de la Comisión Rodotà (2008-2008), tiende a dar una interpretación innovadora de los bienes comunes respecto de la tradición jurídica, integrando en ellos la dimensión de la «democracia participativa». Véase infra, parte III, «Propuesta política 7». Por su parte, los economistas del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) han elaborado una teoría de los «bienes públicos mundiales» que participa mucho más claramente de la lógica de la reificación jurídica. Véase infra, parte III, «Propuesta política 8».

tajoso. Traducen, más precisamente, la expresión griega empleada por Aristóteles para significar el beneficio común: *koiné sinferon*. Fue principalmente a través de Cicerón como la expresión *utilitas communis*, traducción de esta expresión aristotélica, pasó a la reflexión ética y política en Occidente. Será asimilada y transmitida por aquellos pasadores de textos que fueron los Padres de la Iglesia, en especial Agustín. Cicerón, cuando emplea esta expresión, destaca particularmente la dimensión del deber que incumbe a los magistrados en el ejercicio de su función. Todos aquellos que tienen un cargo deben servir, no a su propio interés, sino a la utilidad común, que se confunde con la misma sociedad humana, ya que obedece a las obligaciones de reciprocidad que en ella se establecen naturalmente, así como a la utilidad de la cosa pública (*utilitas rei publicae*) en una perspectiva republicana. Traicionar la utilidad pública en provecho de la propia codicia egoísta, como hacen los tiranos, es contra natura. Por eso hay que extirparlos de la comunidad humana: «El abandono de la utilidad común es contra natura, es injusto».¹⁰ Los responsables de la ciudad deben procurar en sus actos la utilidad de todos en conjunto (*utilitas universorum*), pero esta última por fuerza debe identificarse con la utilidad común (*utilitas communis*). La utilidad común es utilidad del hombre en tanto que hombre (*utilitas hominum*): «Si la naturaleza prescribe que el hombre quiera que se cuide del hombre, sea quien sea, por la propia razón de que es hombre, de ello se sigue necesariamente, según la misma naturaleza, que la utilidad de todos (*omnium utilitas*) es utilidad común (*utilitas communis*)».¹¹ Esto significa que el hombre, como parte del cosmos y miembro de la humanidad, debe conformar su interés a las obligaciones de la vida en sociedad luchando contra la *cupiditas* destructora de la comunidad de los hombres. La concepción ciceroniana llega lejos: la primacía de la utilidad común autoriza al sabio a confiscar los bienes de un hombre nocivo que parasita la comunidad.¹²

Destaquemos que, en el marco de tal filosofía estoica, la naturaleza es la que prescribe qué es la utilidad común y dicta, por lo tanto, la conducta de quien tiene la responsabilidad política como garante de la utilidad

10. Cicerón, *Les Devoirs*, Libro III, vi-30, Les Belles Lettres, París, 2002, pág. 85. (Trad. cast.: *Sobre los deberes*, Alianza, Madrid, 2013.)

11. *Ibid.*, vi-26 y vi-27, pág. 83 (Nota del T.: traducción modificada por los autores, como advierten en nota).

12. *Ibid.*, vi-31, pág. 86.

de la cosa pública (*utilitas rei publicae*). En otros términos, al hombre honrado y sabio le corresponde saber qué es este «beneficio común» constitutivo de la sociedad humana como tal. Durante siglos, debido a la transmisión y al cultivo de los textos de la época clásica, el servicio de la utilidad común se le reclamará al hombre virtuoso, que debe siempre someter a ella su propio interés. Será precisa la transformación utilitarista del siglo XVIII para invertir claramente la jerarquía de los términos y hacer del interés propio la marca misma de la naturaleza humana y el nuevo fundamento de las normas.

Para Cicerón, la legislación y la acción gubernamental deberían ser siempre «para la utilidad común» (*communi utilitati*). Él no confunde la utilidad de la «cosa pública», que se impone a todos, con la utilidad «pública», en el sentido restringido de los intereses del Estado. No habría que justificar todos los actos del Estado, pues éste podría alguna vez defender intereses específicos que se oponen a la utilidad de la sociedad: «Son destacables los casos en los que se desprecia la apariencia de la utilidad pública en comparación con la belleza moral». ¹³ Esta oposición propiamente republicana no se encuentra en el conjunto de la doctrina política romana y desaparecerá, incluso, en la época imperial. Por otra parte, hay que destacar la relativa indistinción, que permanecerá por mucho tiempo, entre la utilidad común y la utilidad pública (*utilitas publica*): la cosa pública y las obligaciones de la sociedad humana (*societas hominum*) se confunden. Esta confusión se debe a que el término *público* puede ser empleado con dos significaciones diferentes, ¹⁴ dualidad que perdura, por otra parte, en múltiples lenguas. Lo público se opone a lo privado, como lo común se opone a lo propio. ¹⁵ Por un lado, se opone a todo lo que corresponde al dominio privado, pero no está necesariamente ligado al Estado: así, se habla de «lectura pública», esto es, hecha ante todo el mun-

13. *Ibid.*, xi-47, pág. 95. Véase el comentario de J. Gaudemet, «Utilitas publica», *Revue historique de droit français et étranger*, n° 29, 1951, retomado en Ch. Lazzeri y D. Reynié, *Politiques de l'intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, Besanzón, 1998, pág. 11.

14. Volveremos a comentar estas dos significaciones de «público» en el capítulo 6, así como en la parte III, «Propuesta política 1».

15. En cierto número de lenguas, como el inglés y, en menor grado, el francés, la superposición de las dos nociones se ha mantenido. Véase E. Dovert, «Le discours juridique et moral de l'utilitas à Rome», en A. Caillé, Ch. Lazzeri y M. Senellart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, París, 2001, págs. 108-115.

do, o también se habla, aún hoy, de «opinión pública», que evidentemente no es la opinión del Estado. Por otro lado, el término «público» designa lo que concierne al Estado en cuanto tal, sus instituciones y sus funciones: el *publicum* es el tesoro del Estado, los *bona publica* son los bienes del Estado. La doctrina política romana legó un término que, aunque remite a la comunidad de los ciudadanos, ha podido ser utilizado para magnificar y aumentar la dominación de la institución estatal sobre los sujetos políticos.

Es digno de atención que en los códigos y las constituciones del Bajo Imperio se verifique cada vez más frecuentemente el uso de la expresión «utilidad pública» para significar los intereses específicos del Estado, distintos de los de la sociedad, de tal modo que prácticamente empieza a funcionar como «un principio de acción política de los emperadores». ¹⁶ La *Salus Rei publicae* se convertirá, después de la República romana y frente a las múltiples crisis que amenazan al Imperio, en mecanismo del absolutismo imperial. La oposición ciceroniana entre la «utilidad de la cosa pública» y la «utilidad pública», en sentido restringido, se borra a medida que progresa el estatismo. Es significativo, como se puede deducir de la relación muy precisa que lleva a cabo Jean Gaudemet a partir de los escritos jurídicos, que el término *utilitas communis* llega, bajo Teodosio I (siglo IV), a no significar más que las «deliberaciones de las asambleas provinciales, consideradas menos un servicio de Estado que el órgano representativo de intereses colectivos». ¹⁷ Es cuando la utilidad de la comunidad es menos importante que los intereses de los servicios estatales, que el paisaje doctrinal termina oponiendo, en los siglos IV y V, la utilidad pública a la utilidad de los particulares (*utilitas privatorum*) afirmando la preeminencia de la primera.

Sin embargo, la historia no tiene nada de lineal. En el Imperio cristiano de Oriente, la doctrina, tal como podemos reconstituirla a partir de la compilación jurídica del Código de Justiniano en el siglo VI, restablece la noción de una utilidad de lo común distinta de una utilidad del Estado, pero para confirmar que el cuidado del bien del *koinôn* ha sido confiado por Dios al Emperador. Según Jean Gaudemet, la reviviscencia en Bizancio de las fórmulas ciceronianas se debe sólo en parte a la influencia de

16. E. Dovece, «Le discours juridique et moral de l'utilitas à Rome», *loc. cit.*, pág. 115. Lo mismo ocurre con la expresión *ius publicum*.

17. J. Gaudemet, «Utilitas publica», *loc. cit.*, pág. 21.

Padres de la Iglesia. Agustín, como se sabe, retoma de Cicerón la definición de la república, que debe descansar en el doble fundamento del derecho y de la utilidad común.¹⁸ Pero lo que ahí se revela es, con toda seguridad, la perennidad de la doctrina aristotélica de la *koiné sinferon*. Este punto es muy importante para la posteridad del tema en el cristianismo hasta nuestros días.

Estas nociones, de las que todas las doctrinas políticas posteriores harán un uso abundante, se desarrollan en cierto número de direcciones que podemos aislar y que vacían a lo común de su sentido griego. La primera dirección que sigue la doctrina es la estatalización de lo común. La segunda es su espiritualización en el contexto cristiano.

La primera dirección nos conduce al principio de la soberanía, que hace del Estado el poseedor del monopolio de la voluntad común. La sustitución de la utilidad común por la utilidad pública, en el sentido estatal de la expresión, es un punto fundamental de la historia política occidental. La soberanía, que define este pleno poder del Estado, es desde Bodino el corazón del derecho público: «República es un gobierno recto de diversas familias, y de aquello que les es común, con poder soberano».¹⁹ Esta misma noción de soberanía será ulteriormente refundada por Rousseau, quien hace del «bien común» el objeto propio de la «voluntad general»: el bien común se identifica entonces con el «interés común», que es «aquello que hay de común» en los intereses particulares y que «forma el vínculo social». Decir que el bien común forma el vínculo social implica que éste es «efectuado» por la voluntad general, a la que le corresponde «dirigir la fuerzas del Estado de acuerdo con la finalidad de su institución».²⁰ Se ve hasta qué punto la noción de «bien común» es pensada aquí a partir de la institución del Estado.

Esta estatalización de lo común no se llevó a cabo, evidentemente, en un día. El historiador nos indica que las nociones romanas nunca dejaron de ser mencionadas en la época merovingia y carolingia en los medios

18. San Agustín, *La Cité de Dieu*, Livre XIX, 21, vol. 3, Le Seuil, París, 1994, pág. 133. (Trad. cast.: *La ciudad de dios*, Gredos, Madrid, 2007.)

19. J. Bodino, *Les Six Livres de la République*, I, capítulo 1, Livre de poche, París, 1993, pág. 57.

20. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, Garnier-Flammarion, París, 2001, pág. 65, y nota 64, pág. 203: la finalidad de la institución del Estado es, por supuesto, el bien común mismo.

dirigentes.²¹ La *res publica* como *persona ficta*, cosa abstracta encarnada o representada por una persona pública, vuelve por la puerta grande sobre todo en el siglo XII, época en que se redescubre a Cicerón y el derecho romano. Pero es en esta misma época cuando el bien común se convierte en una categoría teológica principal. Pedro Abelardo, en su *Theologia Christiana*, ilustra bien el uso estatalizante que se hace de esta noción cuando define la *res publica* como «aquello cuya administración se ejerce en virtud de la utilidad común».²² Pero en realidad, lo que él hace es reinterpretar las categorías romanas relacionándolas con el modelo de la comunidad de la Iglesia primitiva.²³ La primacía de la utilidad común se identifica, de este modo, con el ideal de la sociedad cristiana. Todo lo que se posee debe contribuir a la utilidad común,²⁴ es decir, que lo propio debe permanecer siempre sometido a lo común. En su alumno Juan de Salisbury volvemos a encontrar, en particular en su *Policratus*, la idea según la cual el Príncipe sólo ha recibido la *potestas*, el poder de acción, para la «utilidad de todos y de cada uno». Pero, en el contexto cristiano, la jerarquía de las leyes y de los principios es muy diferente de lo que es en el pensamiento romano clásico. Si no hay poder que no venga de Dios, de acuerdo con la fórmula de San Pablo en la Epístola a los Romanos (Rom. 13 1-2), el Príncipe nunca es más que el mediador entre la ley divina y la comunidad. Vincular, a la manera antigua, la administración de la *res publica* a la utilidad común conduce lógicamente a redefinir esta última en un sentido nuevo.

Ésta es la segunda dirección que tomará el bien común. Éste se «espiritualizará», dando así a la Iglesia el monopolio de la definición del bien supremo. Es en el siglo XIII, y en referencia más a Aristóteles que a Cicerón, cuando el «bien común» (*bonum commune*) emerge como el concepto ético y político clave, el *locus communis* de los canonistas y de los legistas. El bien común, fundamento ético de lo político, criterio del buen gobierno, se convierte en un arma argumentativa empleada por todos los protagonistas de la gran división entre los partidarios del Imperio y los del Papa.

21. Véase Y. Sassier, *Structures du pouvoir, royauté et res publica*, PUR, Rennes, 2004.

22. Citado por Y. Sassier, «Bien commun et utilitas communis au XII^e siècle, un nouvel essor?», *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 32, 2^o semestre, 2010, pág. 251.

23. Véase J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

24. Y. Sassier, «Bien commun et utilitas communis...», *loc. cit.*, pág. 252.

El bien común cristiano se distingue, evidentemente, del soberano bien según Aristóteles. El fin último de la existencia no es la felicidad en el mundo sublunar, sino la beatitud en Dios. Aunque es cierto que hubo un gran trabajo de asimilación de los textos de Aristóteles a partir del siglo XIII,²⁵ es sin duda una exageración hablar, como se ha hecho, de la «revolución aristotélica», en primer lugar porque Aristóteles no es la única fuente del pensamiento medieval, en segundo lugar porque los grandes comentaristas de la *Política* y de la *Ética* llevan a cabo una interpretación muy particular de estos textos. El bien común de los escolásticos, aunque es un principio de evaluación de la política del Príncipe emana de la Ciudad de Dios, se inscribe en el orden divino donde cada ser está en su lugar, debe permanecer ahí y perseguir su fin.²⁶ Los grandes comentaristas de Aristóteles, Alberto el Grande y Tomás de Aquino jerarquizan los fines desde el más elevado, que es la salvación del alma, hasta el bien de la ciudad humana. El bien supremo del hombre está en Dios, la necesaria dedicación a la cosa pública no es sino una etapa en la progresión hacia el Creador,²⁷ y la «civitas perfecta» está, a su vez, dentro del camino hacia el bien común que es Dios. Esta disociación del hombre y el ciudadano está, evidentemente, muy alejada del pensamiento de Aristóteles, como lo está «el impulso continuo de la criatura hacia la beatitud celestial», por no hablar de la concepción de la comunidad cristiana como cuerpo místico.²⁸ Esta espiritualización del bien común se acompaña de una valorización de la jerarquía y de la sumisión al orden divino. En este sentido, lo común tomista es una «puesta en orden» de acuerdo con el plan de Dios, bajo la responsabilidad de los poderes espiritual y temporal. Se comprende entonces por qué esta teología del bien común hizo buenas

25. La traducción latina de *La Política* de Aristóteles se lleva a cabo en 1260.

26. M. Kempshall, en *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999, mostró que el «bien común» de los teólogos tomó mucho prestado de la noción más agustiniana de *ordo*, que remite, como lo puso de manifiesto Benveniste, a una categoría indoeuropea que designa «el ordenamiento, el orden, la adaptación estrecha entre las diversas partes de un todo». Véase É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, *op. cit.*, vol. 2, págs. 99-101.

27. B. Sère, «Aristóteles et le bien commun au Moyen Âge. Une histoire, une historiographie», *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 32, 2° semestre de 2010, pág. 281.

28. A. Modde, «Le Bien commun dans la philosophie de saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 47, n° 14, 1949, pág. 230.

migas con la tesis de la soberanía terrestre, ya que esta última permanece sometida a la ley divina.

A partir de algunos puntos de referencia, es posible hacerse una idea del doble destino de lo común en Occidente. Estado e Iglesia se disputaron su monopolio, aunque poco a poco se pusieron de acuerdo sobre un reparto de papeles. Se ve entonces que sería pecar de ligereza retomar hoy sin precauciones la noción teológico-política de «bien común». Los autores que a ello se arriesgan ignoran por lo general de qué herencia es portadora: nada menos que de la represión de una concepción que hace de la praxis humana la fuente de las normas. Lejos de poder servir como emblema de la emancipación, dicha noción muy bien podría cubrir y justificar formas de dominación arcaicas, en la medida en que una institución como la Iglesia pretende todavía poseer el conocimiento del bien común y, en consecuencia, ejercer un magisterio sobre las relaciones sociales. Hoy en día se aprecian todavía cierto número de consecuencias tiránicas que esto tiene en materia de sexualidad, de matrimonio y de familia. Conviene recordar, por otra parte, que la «doctrina social de la Iglesia», que siempre hace del «bien común» su primer principio, ha sabido, siguiendo en línea directa a la escolástica tomista, compatibilizar la tesis del origen divino del destino universal de los bienes de la tierra con el derecho de propiedad, a condición de un uso de la propiedad para el bien común.²⁹ En lo referente al avance del capitalismo desde hace algunos siglos, el balance histórico de tal doctrina es particularmente sombrío.

Pero, como hemos visto más arriba, los autores que tratan de pensar hoy en día lo común no se conforman con reavivar la vieja noción escolástica de «bien común», también pretenden articularla con la concepción económica de los «bienes comunes». Esta vez, tal recuperación se lleva a cabo a costa de una reificación de lo común.

29. Consejo pontificio «Justicia y paz», *Compendium de la doctrina social de la Iglesia*. Disponible en: www.vatican.va. Se ve toda la diferencia respecto de Aristóteles: mientras que en éste es el uso de lo que es privado lo que debe volverse común mediante la legislación, en el tomismo es el bien —en pos del cual el uso de lo privado debe llevarse a cabo— lo que es común. De este modo se pasa del uso común al bien común, lo cual no es neutro, ya que el uso puede seguir siendo, entonces, puramente privativo.

La reificación de lo común

El segundo escollo del que debe precaverse todo pensamiento de lo común es el que consiste en inscribirlo en la esencia de ciertas cosas exteriores al hombre, esencia que impediría a este último apropiárselas. Conviendremos en hablar de «reificación» en la medida en que lo común sería identificado con ciertas propiedades que poseerían tales cosas en sí mismas. El concepto a partir del cual se produce esta reificación es el concepto de «cosa común» (*res communis*) tal como éste se encuentra en el derecho romano. Dicho concepto jurídico es, por lo tanto, el que trataremos de explicitar en primer lugar.

Tomaremos de la *Eneida* de Virgilio el punto de partida de nuestra reflexión. El episodio se sitúa en el Libro séptimo. Los troyanos conducidos por Eneas acaban, tras varias desventuras, atracando en las costas del Lacio. Envían una embajada cargada de regalos al viejo rey Latino para rogarle que acoja pacíficamente a los troyanos. Al recibirlos en su palacio, el rey se dirige a ellos preguntándoles qué buscan. Ilioneo, uno de los portavoces de los Troyanos, responde entonces mencionando un terrible huracán que han padecido: «Llevados por esta destrucción por tantos vastos mares, para nuestros dioses buscamos el humilde lugar de una orilla en calma, así como aire y agua, bienes éstos que a todos se ofrecen (*cunctis... patentem*)».³⁰ Que el aire y el agua sean calificados por uno de los embajadores troyanos como «bienes que a todos se ofrecen» o «abiertos a todos» merece toda nuestra atención. Se trata, en efecto, con estas palabras, de dar a entender a Latino que sus intenciones son pacíficas: pedimos poca cosa, sólo un emplazamiento junto al río, además de aire y agua.³¹ Lo que acontece después es conocido: la sublevación de los pastores, luego el desencadenamiento general de la guerra que conducirá a los italianos, dirigidos por Turnus, a armarse contra Eneas y sus compa-

30. Virgilio, *L'Énéide*, Éditions de la Différence, París, 1993, pág. 317. P. Veyne, presentación de *L'Énéide*, Albin Michel-Les Belles Lettres, París, 2012, pág. 223 (trad. cast.: *La Eneida*, Gredos, Madrid, 1989), del mismo pasaje la siguiente traducción: «Au sortir de ce cataclysme, après avoir traversé tant d'immenses mers, nous ne demandons que l'air et l'eau, ces biens ouverts à tous». «Saliendo de este cataclismo, tras haber atravesado inmensos mares, sólo pedimos aire y agua, esos bienes que a todos están abiertos».

31. Paul Veyne indica en nota de su traducción que «los troyanos dan a entender que piden poca cosa», lo que desde su punto de vista justifica el recurso, en francés, a la restricción «ne... que» *Ibid.*

ñeros. Todo ello a pesar de que, *a priori*, no hay ninguna razón para sospechar que Ilioneo y los suyos pretendan tender una trampa: el agua y el aire les parecen en verdad «bienes abiertos a todos». ¿Cómo entender exactamente esta expresión?

El aire y el agua parecen pertenecer ambos a una categoría jurídica singular, la de las «cosas comunes» o *res communes*. En su obra *Las cosas comunes*, Marie-Alice Chardeaux escribe: «En derecho romano, la categoría de las *res communes* comprendía el aire, el agua corriente, el mar y la orilla del mar».³² Tras advertir que *las res communes* son frecuentemente confundidas con los bienes sin amo (*res nullius*), Chardeaux precisa su distinción en estos términos: «Mientras que las cosas comunes son inapropiables, los bienes sin amo simplemente están inapropiados y, por este motivo, son apropiables por el primer ocupante».³³ Para quien se preocupe de la genealogía de esta distinción entre *res communes* y *res nullius*, es importante remontarse hasta un jurisconsulto llamado Marciano (primera mitad del siglo III), que introduce en el derecho romano una nueva clase de cosas: la de las cosas producidas «en primer lugar por la naturaleza y que no han caído todavía bajo la propiedad de nadie». Distingue dos tipos de cosas que entran en esta clase: «Las unas, llamadas *res nullius* (cosas sin amo), están factualmente vacantes: tienen vocación de pertenecer al primer ocupante que se apodere de ellas. Como, por ejemplo, los animales salvajes. Las otras, llamadas *res communes omnium*, son cosas que, por su naturaleza, no pertenecen a nadie y cuyo uso es común a todos. Son tales como el aire, el agua corriente, el mar y la orilla del mar, que se extiende hasta donde llegan las olas en las grandes mareas de invierno».³⁴

De hecho, es el estatus jurídico de las *res communes*, entre todas las cosas repertoriadas y construidas por el derecho romano, el que no deja de plantear un problema. En efecto, «permanecen al margen de las divisiones corrientemente aplicadas a las cosas», ya sea que se trate de la distinción entre las cosas patrimoniales³⁵ y las cosas extrapatrimoniales, o de

32. M-A. Chardereaux, *Les Choses communes*, LGDJ, París, 2006, pág. 1, nota 4.

33. *Ibid.*, págs. 3-4.

34. *Ibid.*, págs. 16-17.

35. Como lo precisa Y. Thomas, «Res, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain», *Archives de philosophie du droit*, n° 25, 1980, pág. 422, la palabra *patrimonium* «significa “estatus legal del pater”, así como *matrimonium*, matrimonio, designa, “estatus legal de la madre” (el sufijo *-monium* indica la condición jurídica del nombre del agente al que se agrega)». El término acabará separándose de toda signi-

la división entre las cosas del derecho divino y las cosas del derecho humano. Un célebre pasaje de las *Institutes* de Gaius, reformulado en las *Institutes* de Justiniano, explicita esta segunda distinción en los siguientes términos: las cosas del derecho divino comprenden las cosas sagradas (lugares y cosas consagradas a los dioses celestiales), las cosas religiosas (lugares y sepulturas reservadas a los dioses menores) y las cosas santas (las murallas urbanas);³⁶ las cosas de derecho humano comprenden, por su parte, las cosas públicas (inapropiables y fuera del comercio jurídico) y las cosas privadas (apropiables y dentro del comercio jurídico). Como las cosas del derecho divino, las cosas públicas son designadas por la expresión de *res nullius in bonis*, es decir, «cosas que corresponden a un patrimonio que no pertenece a nadie».

Esta separación no impidió cierta imprecisión en lo referente a la distinción entre las cosas públicas y las cosas comunes: así, las orillas del mar son indiferentemente calificadas como «comunes» o como «públicas».³⁷ Sin embargo, se pueden distinguir estas dos clases de cosas en función de tres criterios: sus catálogos respectivos no coinciden; su inapropiabilidad no tiene la misma causa, ya que las cosas públicas son separadas del área de apropiación por un acto de derecho público, a diferencia de las cosas comunes, que no pertenecen a nadie por naturaleza; finalmente, su inapropiabilidad no tiene la misma intensidad porque, en lo que a las cosas públicas se refiere, se debe a una institución y vale de forma permanente, lo cual autoriza a todo ciudadano a oponerse a un uso privativo, mientras que las cosas comunes son susceptibles de caer bajo el *dominium* provisorio del ocupante. Como dice Marie-Alice Chardeaux: «Así, quien construye a la orilla del mar un edificio, mientras éste subsiste es su propietario. Pero esta apropiación es necesariamente temporal, porque la naturaleza es imprescriptible. Tan pronto el edificio se derrumba, el suelo recupera su condición primitiva de cosa común. De tal modo que Marciano compara este derecho de la naturaleza, suspendido provisional-

—
 ficación estatutaria para designar un bien evaluable en dinero y «objetivarse en la esfera de la mercancía».

36. Sobre la diferencia entre *sanctum* y *sacer*, véase É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, vol. 2, Minuit, París, 1993, págs. 189-190. Lo *sanctum* es «lo que es defendido y protegido de los ataques de los hombres mediante sanciones». En este sentido es que se puede hablar de *leges sanctae*. Lo sagrado se llama *sacer* y significa «con-

37. *Ibid.*, pág. 17.

mente por un derecho humano, con la condición de un prisionero de guerra que, en cuanto atraviesa la frontera, recupera su libertad original».

A fin de cuentas, esta categoría aparte que constituyen las *res communes* revela la dificultad que experimenta el derecho romano para concebir la relación de estas cosas con la esfera del derecho en cuanto tal. Son concebidas más bien como un «enclave originario», en la propiedad colectiva, de la era primitiva de la humanidad, no tanto como una categoría plenamente jurídica: en aquella época, en efecto, todas las cosas habrían sido comunes a todos los hombres». ³⁸ En este sentido constituyen un «recinto pre-jurídico» en cuyo interior el derecho deja subsistir una naturaleza autónoma «como en estado fosilizado». ³⁹ Pero hay que añadir que este enclave tiene una función muy precisa, en la medida en que constituye un modelo para las cosas públicas, en especial los ríos, los caminos, las plazas y los teatros: a imagen de las cosas comunes, que se ofrecen al uso común de todos, ⁴⁰ las cosas públicas están destinadas al uso común de todos, con la única diferencia de que las segundas lo están tras haber sido separadas de la esfera de apropiación mediante un acto de derecho público, mientras que las primeras, supuestamente, lo son en virtud de su naturaleza. Es precisamente esta diferencia irreductible la que es más significativa: «Si las *res communes* son concebidas como cosas por naturaleza inapropiables, ello es precisamente porque no integran totalmente la esfera jurídica. A la inversa, si las *res communes* hubieran debido formar en Roma una categoría plenamente jurídica, su inapropiabilidad no se hubiera fundado verosímelmente en su esencia». ⁴¹ Se ve, por lo tanto, que el modelo sólo puede funcionar a condición de hacer abstracción de la razón de la inapropiabilidad de las cosas comunes. La conclusión se impone por sí misma:

No existen en Roma cosas pertenecientes a categorías plenamente jurídicas que sean, por naturaleza, inapropiables. Las cosas de derecho divino y las

38. *Ibid.*, pág. 135. La autora remite a un texto de Y. Thomas, «Imago naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome», en *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actas de la mesa redonda organizada por la École française de Rome con el concurso del CNRS, n° 147, 1991, págs. 201 y 203.

39. *Ibid.* La autora remite de nuevo al texto de Y. Thomas citado en la nota anterior, pág. 211.

40. El «*cunctis... patentem*» del pasaje de la *Eneida* citado más arriba adquiere entonces todo su sentido.

41. M-A. Chardeaux, *Les Choses communes*, *op. cit.*, pág. 134.

cosas públicas escapan *en derecho* (romano) al área de apropiación y del comercio. Su inapropiabilidad resulta de un acto de derecho público o sacro que las destina, ya sea al uso de un dios, ya sea al uso de los ciudadanos. Con respecto a estos elementos, se comprende mejor por qué las cosas comunes son concebidas en derecho romano como cosas por naturaleza inapropiables. Es precisamente porque no constituyen, entonces, una categoría plenamente jurídica.⁴²

Tal conclusión es tanto más inevitable cuanto que es perfectamente acorde con la concepción que el derecho romano se hace de la «cosa» (*res*). Como lo estableció muy claramente Yan Thomas, la oposición metafísica del sujeto y el objeto es ajena a este derecho: no hay por un lado los sujetos libres, titulares de derechos subjetivos, y por otro lado cosas exteriores sobre las cuales estos derechos se ejercen.⁴³ En consecuencia, la *res* no es proyectada en el plano de una naturaleza pasiva o de una pura exterioridad material. El núcleo semántico de la noción remite de entrada y ante todo al proceso, al asunto a debatir, y a partir de este núcleo se pasa del asunto debatido a la «cosa» que está en el origen del conflicto:

El sentido primitivo de cosa oscila, pues, entre las ideas de litigio, de situación litigiosa y de objeto que constituye la ocasión de un contencioso. De ahí, por extensión, la situación que un juicio debe resolver o una ley debe regular. Pero la significación central sigue siendo la de «asunto» atrapado en las redes del debate contradictorio: *res in controversia posita*.⁴⁴

En tales condiciones, la *res* no puede percibirse, por lo tanto, como el lugar inerte de una violencia de derecho o del ejercicio de un dominio unilateral de un sujeto: «Si la *res* es objeto, lo es, ante todo, de un debate o de un diferendo, objeto común que opone y reúne a dos protagonistas en el interior de una misma relación».⁴⁵ Todas las significaciones relacionadas con los bienes y las cosas patrimoniales son significaciones derivadas que se forman hacia finales del siglo III a. C.⁴⁶ No se ve

42. *Ibid.*, pág. 136.

43. Y. Thomas, «Res, chose et patrimoine», *loc. cit.*, págs. 425-426.

44. *Ibid.*, pág. 416. Volveremos a tratar esta noción de «res» en el capítulo 6 del presente libro.

45. *Ibid.*, pág. 417.

46. *Ibid.*, pág. 425: «Res, pecunia, bona, vemos desarrollarse, a comienzos del siglo III a. C., un lenguaje de los bienes que se sitúa en un plano muy distinto y corresponde a

de qué modo la noción de una cosa que por naturaleza sería inapropiable (*res communis*) se habría podido constituir en categoría plenamente jurídica en un contexto tal, ya que todas las cosas reconocidas por el derecho, éste las construye en relación con un asunto o un proceso. Se trata de una noción concebida como «una especie de receptáculo» que reagrupa a todas las cosas cuya inapropiabilidad se funda en su naturaleza. Lo que pone de relieve, una vez más, «es la persistencia de las dificultades para calificar jurídicamente las entidades naturales que pre-existen al derecho».

En consecuencia, pocas enseñanzas pueden extraerse de esta categoría que se encuentra en el límite de lo jurídico. Tampoco se debe procurar extender la categoría de las «cosas comunes» que hemos heredado del derecho romano. Conviene más bien abandonarla y renunciar, de una vez por todas, a la idea de que existen cosas inapropiables por naturaleza para fundar por entero y verdaderamente en derecho la inapropiabilidad.⁴⁷ Sin embargo, hay quienes, en la actualidad, proponen añadir a la lista tradicional —el aire, el agua corriente, el mar y su orilla— la luna, el espacio extra-atmosférico, el suelo y el subsuelo de altamar, el genoma de la especie humana, los paisajes, las olas, las obras del pensamiento que han ido a parar al dominio público, ciertas informaciones, los rayos solares, las especies animales y vegetales, así como el silencio de la naturaleza.⁴⁸ Ciertas ONG y organizaciones vinculadas a la ONU quisieran constituir un «patrimonio de la humanidad» hecho de estos bienes comunes, cuya lista lleva a cabo cada una. Tal inflación de la categoría no puede sino conducirnos a una especie de naturalismo, que es propiamente lo que aquí llamamos la reificación de lo común: ya que, bajo esta palabra, hay que entender *res* no en la significación técnica de «asunto» o de «causa» que le confirió el derecho romano, sino en el sentido, que para nosotros se ha vuelto habitual, de cosa material dada en una pura exterioridad. Se trataría entonces, mediante la extensión propuesta, de reconocer en derecho

un modo muy diferente de pensamiento respecto al vocabulario tradicional. Ahora estamos ante temas abstractos, universales, separados de sus connotaciones familiares y sociales. La “cosa” ya no está aquí inscrita en un estatuto, sino tomada separadamente en un mundo de objetos dotados de un valor propio, que sólo se deben al intercambio y a la moneda».

47. *Ibíd.*, pág. 11.

48. *Ibíd.*, págs. 6-7.

que un número cada vez mayor de cosas escapan al dominio del sujeto en razón de propiedades inscritas en su naturaleza material.

Sin embargo, al examinar la cuestión más de cerca, los argumentos invocados para anclar la inapropiabilidad en la naturaleza de las cosas son de dos clases: o bien se incluyen en las *res communes* las cosas cuya apropiación es inútil en razón de su carácter inagotable; o bien se subsumen bajo esta misma noción las cosas que es imposible apropiarse en razón de su carácter inaprensible. En la primera concepción, es la abundancia la que explicaría que las cosas comunes se presten al uso simultáneo de todos los individuos. El jurista Charles Comte escribe así en el siglo XIX:

Algunas, como la luz de los astros, el aire atmosférico, el agua contenida en los mares, existen en tan gran cantidad que los hombres no pueden hacer que sufran ningún aumento o disminución sensible; cada cual puede apropiarse de ellas tanta cantidad como exijan sus necesidades sin afectar en nada a las necesidades de los demás, sin causarles el menor perjuicio.⁴⁹

Se encuentra la misma idea, explicada más claramente, en una publicación más reciente: «Las propiedades físicas del aire, así como las del agua, su carácter aparentemente inagotable, hacen que su uso por un sujeto en un lugar y momento dados no impida que otro sujeto haga uso de ellas en las mismas condiciones en el mismo lugar y en mismo instante».⁵⁰ Aunque sean útiles, tales cosas carecerían de valor debido a su abundancia, lo que haría superfluo un derecho privativo respecto a ellas.

En la segunda concepción, es la imposibilidad física de la apropiación lo que se pone en primer plano. Es en razón de «su alejamiento, su esencia fugitiva o su inmensidad» que las cosas comunes «repugnarían ser encerradas en el dominio exclusivo de una persona»: «no se puede encerrar la luz», «no pueden numerarse las nubes». El argumento vale para el aire, «reacio a toda apropiación real y permanente» por su ubicuidad, o para el agua, «elemento fluido y móvil, que escapa cuando se intenta retenerlo».⁵¹ Así, el jurista Jean Domat escribe: «Los cielos, los astros,

49. Citado por P.-J. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Éditions TOPS/Trinquier, Antony, 1997, pág. 95. (Trad. cast.: *¿Qué es la propiedad?*, Folio, Barcelona, 2003.)

50. G. Martin, *De la responsabilité civile pour faits de pollution au droit à l'Environnement*, tesis sostenida en Niza, 1976, pág. 115 (citada por M.-A. Chardeaux, *Les Choses communes*, op. cit., pág. 109).

51. M.-A. Chardeaux, *Les Choses communes*, op. cit., pág. 116.

la luz, el aire y el mar son bienes tan comunes a toda la sociedad de los hombres, que *ninguno puede* hacerse dueño de ellos ni privar de ellos a los demás. Además, la naturaleza y la situación de todas estas cosas están proporcionadas a este uso común para todos». ⁵² En una línea bastante similar, Grocio afirma a propósito del mar: «Hay [...] una razón natural para que el mar [...] no pueda ser tenido en propiedad. Es que la toma de posesión sólo tiene lugar en lo que se refiere a cosas limitadas. Pero al carecer todo líquido de límites propios, de acuerdo con la observación de Aristóteles, sólo puede ser poseído en la medida en que es encerrado en otra cosa». ⁵³ En el mismo sentido, Joseph Ortolan presentará la categoría de las cosas comunes, tal como se la encuentra en los jurisconsultos romanos, en los siguientes términos: «Es la naturaleza de estas cosas la que las sitúa dentro de esta clase: así, es físicamente imposible, para cualquiera, ser propietario del mar, del aire, del sol, de las estrellas».

Lo que llama la atención en estas dos concepciones es, de entrada, la relación singular que presuponen entre el derecho y la realidad sobre la que se aplica, relación que traiciona un profundo naturalismo: el derecho «se limitaría a admitir una realidad respecto a la cual permanecería impotente», no tendría que prescribir la inapropiabilidad de las cosas comunes, se limitaría a constatarla. ⁵⁴ Su operación se reduciría, por lo tanto, a levantar acta de la preexistencia de una realidad que le impondría su norma, en vez de crear sus propias realidades mediante la elaboración de sus propias categorías. Contra este naturalismo, hay que sostener que no hay ninguna norma natural de inapropiabilidad, que una norma semejante sólo puede ser una norma de derecho: «El mar no es una cosa común simplemente porque es abundante. Tampoco el genoma de la especie humana es una cosa común en razón de su carácter común». ⁵⁵ Además, lo que llama la atención es que todo el discurso de cierta economía polí-

52. J. Domat, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*, 1713, chez Nicolas Gosselin, Libro primero, título III, «Des choses», sección I, pág. 16 (la cursiva es nuestra). Hay que advertir que si bien Domat distingue las cosas comunes de las cosas públicas (los ríos, las orillas, los grandes caminos) las somete todas ellas a un régimen jurídico idéntico, el de las cosas comunes, sustrayendo las cosas públicas al dominio del soberano (M-A. Chardeaux, *Les Choses communes*, op. cit., pág. 34).

53. H. Grocio, *Le Droit de la guerre et de la paix*, 1759, pág. 230, citado en M-A. Chardeaux, *Les Choses communes*, op. cit., pág. 116.

54. M-A. Chardeaux, *Les Choses communes*, op. cit., pág. 116.

55. *Ibid.*, pág. 131.

monio requiere un sujeto. En el presente caso, es obviamente la humanidad la que supuestamente constituiría tal sujeto. Pero la humanidad, en cuanto tal, está desprovista de personalidad jurídica: «A falta de un sujeto de derecho, la humanidad no es titular del patrimonio común. He aquí, pues, un "patrimonio sin persona", un patrimonio sin sujeto». La coherencia jurídica de la noción de un patrimonio sin sujeto es lo suficientemente dudosa como para no insistir más en ello. De hecho, bajo esta noción confusa lo que se busca es justificar la sustracción fuera de la esfera de la apropiación, con los deberes que tal sustracción impone: «Esta expresión no es más que una metáfora: remite a la idea de conservación y de transmisión».⁶⁰

Ante este límite evidente del naturalismo, es tentador buscar en la universalidad de la esencia humana otro fundamento para la política de lo común. Tal es, ciertamente, la vía que toman quienes quisieran hacer de la esencia humana la base de un nuevo universalismo y de un nuevo humanismo.

Lo común, entre lo vulgar y lo universal

Lo común, ¿no podría definirse acaso por lo humano, por la pertenencia a la humanidad? Lo que «tendríamos en común», más allá de nuestras diferencias, ¿no sería suficiente para diseñar una nueva política mundial? También en este caso ciertas ONG, algunos juristas, una parte del movimiento altermundista, quisieran hacer de la humanidad como esencia la base de «otro mundo». Hemos visto más arriba que la Antigüedad no había ignorado este fundamento de lo universal. En la filosofía ciceroniana, lo común se basa en la sociabilidad propia del género humano. El cristianismo prolongó a su manera esta identificación de lo común con lo universal: es como criatura de Dios y animal razonable que el hombre aspira a la beatitud. En el registro de una tradición filosófica persistente, lo común ha seguido designando lo que se pone como fundamento de una copertenencia: «Así, desde el punto de vista de la filosofía política, lo común siempre parece que debe anteceder a las comunidades, representar su fundamento, el suelo, la raíz inmutable, la esencia, la naturale-

60. *Ibid.*, pág. 225.

za», como muy bien lo indica Judith Revel.⁶¹ Y no faltan las tentativas para definir un bien común modernizado apoyándose en las ciencias del hombre, incluso en el psicoanálisis. En este esencialismo, a diferencia del anterior, la identidad interior del género suple a la identidad material de las cosas.

Sin embargo, en cierto momento de su historia, la filosofía ha insistido en disociar lo común de lo universal, llegando incluso a desvalorizar el primero en provecho del segundo. Resulta llamativo que el léxico filosófico haya recibido así, tan cargada de desprecio, la acepción de la palabra «común». En la lengua francesa, el término aparece en 1160 con el sentido de «ordinario», cuyo valor peyorativo subraya el sustantivo «vulgar», formado en la misma época para designar al pueblo (vulgo).⁶² Esto es igualmente manifiesto en el modo en que son designadas las partes de la casa burguesa que deben permanecer en la sombra porque son los lugares de la domesticidad. Como lo observa Judith Revel, se trata:

al mismo tiempo del espacio que se sustrae a la vista de los visitantes eventuales —a quienes se mantiene en las habitaciones de «representación»—, el conjunto de las funciones no admitidas en el puro teatro de las relaciones sociales (las cocinas, los sanitarios, la despensa, la lavandería) y el espacio a puerta cerrada donde se reúnen todos aquellos que, aunque aseguran el funcionamiento cotidiano del hogar, están paradójicamente excluidos de él.

En el propio lenguaje de la filosofía, la palabra «común», especialmente en la época clásica, adquiere el sentido de «vulgar», con ecos del *vulgus* latín que designa, precisamente, al conjunto de los hombres. Por otra parte, será en el siglo XVII, en la época en que aparece la expresión peyorativa «hombre del común», cuando el término se consagre en la lengua filosófica. Así, al final de la segunda de las *Meditaciones metafísicas*, en el contexto del análisis del pedazo de cera, el término latín *vulgus*, que aparece dos veces en una misma frase, es traducido en la versión francesa, precisamente, como «común»: «Pero quien desea elevar su saber por encima del común (*supra vulgus*), debe avergonzarse de encontrar ocasión

61. J. Revel, «Produire de la subjectivité, produire du commun: trois difficultés et un post-scriptum un peu long sur ce que le commun n'est pas», seminario *Du public au commun*, sesión del 5 de diciembre de 2010, pág. 6.

62. *Dictionnaire historique de la langue française*, bajo la dirección de A. Rey, Le Robert, París, 1992, pág. 455.

para la duda en las invenciones del lenguaje común (*ex formis loquendi quas vulgus invenit*).⁶³ Inmediatamente después, refiriéndose al momento en que percibió la cera por vez primera, Descartes dice que «creyó conocerla por el sentido externo mismo, o al menos por el sentido común (*sensus communis*), como es llamado, es decir, por la potencia imaginativa». ⁶⁴ Así, hay que distinguir el «buen sentido», o entendimiento, del «sentido común» (*sensus communis*) o imaginación, lo cual es una forma de significar que el «buen sentido» sólo es bueno si no es común.⁶⁵ Para apreciar esta desvalorización epistemológica de lo «común» hay que saber, además, que la expresión «sentido común» o «sensación común» (*koiné aisthesis*) proviene de Aristóteles, para quien no parece designar un sexto sentido especial añadido a los sentidos externos, sino la percepción de objetos en común por diferentes sentidos externos.⁶⁶

Comoquiera que sea, este sentido de «vulgar» seguirá siendo asociado todavía por mucho tiempo en la lengua de la filosofía al término «común». En el #40 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant deplora que el entendimiento sano, aún no cultivado, tenga «el triste honor de ser designado con el término *sentido común* (*sensus communis*) —y ello de tal forma que, bajo esta palabra, *común* (no sólo en nuestra lengua, que contiene en este punto una ambigüedad, sino en muchas otras lenguas), se entiende lo vulgar, aquello que se encuentra en todas partes y cuya posición no es en absoluto un mérito ni un privilegio». ⁶⁷ El propósito de Kant es plantear, bajo esta expresión de *sensus communis*, la «Idea de un sentido común a todos», esto es, una «capacidad para elevarse por encima de las condiciones subjetivas y particulares del juicio, en el interior de las

63. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Le Livre de poche, París, 1990, pág. 75 (trad. cast.: *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid, 2011), el latín dice literalmente: «Formas de hablar que el común inventa».

64. *Ibid.*, pág. 77.

65. Por supuesto, la célebre fórmula según la cual «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo» no debe ser tomada literalmente, como si quisiera decir que todos los hombres están igualmente provistos de él.

66. Sobre este punto, véase J. Brunschwig, «En quel sens le sens commun est-il commun?», en G. R. Dherbey (dir.), *Corps et âme*, Vrin, París, 1996, pág. 208. Un ejemplo de «sentido común» es el movimiento: el movimiento no es percibido por un sentido particular, sino por diferentes sentidos a la vez, como el movimiento de ese objeto que tiene tal color, que hace tal ruido, etc.

67. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Garnier-Flammarion, París, pág. 278.

cuales tantos otros están como encerrados, y reflexionar sobre el propio juicio de uno a partir de un punto de vista universal (que sólo le es posible determinar en la medida en que se sitúa en el punto de vista de los demás)». ⁶⁸ Como se ve, se trata para Kant, en contra del uso más extendido, de disociar lo común de lo vulgar vinculando lo común a lo universal, lo cual equivale a un ennoblecimiento semántico. La máxima del «pensamiento ampliado», «pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro», exige elevarse hasta la universalidad y no, ciertamente, ajustarse a una generalidad que sólo valga por el mayor número. Es con esta condición que el gusto, como facultad de juzgar estética, «podría llevar el nombre de sentido común a todos» ⁶⁹, aunque dicho sentido común no pueda pretender exhibir reglas objetivas obligatorias. El *Gemeinsinn* es, en este sentido, un principio subjetivo de orientación capaz de ayudar a la formación del juicio estético.

La rehabilitación kantiana del sentido común debe mucho, sin duda, al concepto de *common sense* elaborado en el siglo VIII por Shaftesbury, pero al mismo tiempo difiere de él notablemente. El *common sense*, en efecto, comprende el sentido común como un sentido de la comunidad, un «sentido del bien público y del interés común». ⁷⁰ Se trata menos de una facultad particular que de un equivalente social del *moral sense*, disposición a formar representaciones adecuadas del bien moral. Mientras que *good sense* designa la facultad natural de distinguir entre lo verdadero y lo falso, *common sense* designa una disposición a formar representaciones adecuadas del bien público, es decir, lo que se podría llamar una «disposición al bien común». ⁷¹ Hay que advertir que esta significación social y política es muy diferente de la promovida por Thomas Reid. En este último, el *common sense* se acerca al *good sense* y adquiere un verdadero valor de conocimiento, convirtiéndose así en fuente de los juicios naturales comunes a todos los hombres. Sin embargo, hay que tener en cuen-

68. *Ibid.*, pág. 280.

69. *Ibid.*

70. Lord Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, I, pág. 104, citado en el artículo «Common sense», en Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Le Seuil/Le Robert, París, 2004, pág. 241.

71. B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, pág. 242. Así es, por otra parte, como debe entenderse el título del panfleto de T. Paine, *Common Sense*, que expone en 1776 todos los argumentos que legitiman la revuelta de las colonias americanas.

ta, siguiendo a Gadamer,⁷² que el sentido común kantiano no hereda esta significación social y política, ya que sólo es válido para el juicio estético. Como se sabe, Hannah Arendt trató de dar al sentido común del #4() de la tercera *Crítica* una significación semejante. Con tal fin, traduce el alemán *allgemein* por «general», no por «universal», y habla del «punto de vista general», de tal modo que se entienda el juicio político mismo bajo esta luz, sin determinar el horizonte de la comunidad de juicio —parece que no se trata ni de la humanidad como tal, ni de una determinada política particular. Pero, como ella misma reconoce, el punto de vista al que se refiere Kant cuando habla del «pensamiento ampliado» es el del espectador que juzga: «No dice cómo actuar. Tampoco nos dice cómo aplicar la sabiduría, que ha sido descubierta ocupando un “punto de vista general”, a las situaciones particulares de la vida política.[...] Kant dice cómo tomar a los otros en consideración; no dice cómo asociarse a los demás para actuar».⁷³ Lo importante, de todas formas, es que lo común es reducido por Kant a la exigencia formal de universalidad y que permanece, en cuanto tal, disociado de la dimensión del actuar.

Se percibe mejor aún la polarización sufrida por el término «común» si se presta atención al modo en que muy pronto se intentó establecer una distinción entre lo común y lo universal. A decir verdad, la distinción es más antigua de lo que se suele creer. Aristóteles había distinguido muy claramente lo general o lo común (*koinon*) de lo universal (*katholou*).⁷⁴ Mientras que lo universal está determinado por los límites de un género (por ejemplo, «hombre o animal»), lo común significa lo que es común a diversos géneros. Desde el punto de vista de la extensión del término, pues, lo común es superior a lo universal. Así se explica que lo más común, vale decir, aquello que es «transgenérico» o común a todos los géneros sea al mismo tiempo lo más indeterminado: así el ser en general, que es «común a todas las cosas», puesto que todas las cosas son, no puede constituir un género a falta de la delimitación sin la cual no hay género. No hay nada que quede excluido del ser y tampoco hay nada que sea superior al ser en lo que este último pueda ser incluido a modo de especie. En este sentido, el ser es ciertamente un término común,

72. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Le Seuil, París, 1996, págs. 47 y sigs.

73. H. Arendt, *Juger*, Le Seuil, París, 1991, pág. 72.

74. Acerca de esta distinción, remitimos a P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristóteles*, PUF, París, 1972, pág. 210.

pero no un universal. Pero, por otra parte, lo universal es superior a lo común en la medida en que gana en intensidad lo que pierde en extensión. En suma, lo universal está del lado de la determinación, lo común está siempre amenazado de indeterminación, y cuanto más común más indeterminado es. Lo que resulta del planteamiento de Aristóteles es que, *stricto sensu*, sólo hay ontología de lo más común, siendo desde este punto de vista el discurso sobre el ser lo más vacío que pueda haber. En resumidas cuentas, o bien lo común se identifica con lo universal y entonces se convierte en objeto del discurso más positivo que pueda existir, el de la ciencia, porque sólo hay ciencia de lo universal, como Aristóteles gusta de repetir, o bien hay la generalidad vacía de lo que excede al universal, y entonces no hay mucho que decir al respecto, salvo de forma puramente negativa.

¿En qué puede afectar esta observación al discurso que el hombre sostiene sobre el hombre mismo y, en consecuencia, al modo en que la relación del hombre con los demás hombres es captada por el pensamiento? A primera vista, la generalidad de lo más común no parece poder afectar mucho a la concepción del vínculo entre los hombres: ¿en qué puede afectar lo común del ser a la naturaleza de dicho vínculo? Sin embargo, una tradición insistente, que no sin razón se reconoce en Aristóteles, ha tratado de desvalorizar lo común en provecho de lo universal, particularmente cuando se trata de reflexionar sobre la relación de los hombres con su propia esencia. En este punto nos encontramos de nuevo en la lengua de la filosofía política. De lo que se trata, más precisamente, es de lo común a todos en el interior de un mismo género, es decir, entre los individuos que pertenecen a un mismo género (en este caso la humanidad), y no ya de lo común a diversos géneros y *a fortiori* a todos los géneros (el ser como transgenérico).

Dos adiciones a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel lo ponen de manifiesto claramente. La primera (Ad. 1 del #163) lleva a cabo una puesta al día relativa a la naturaleza del concepto. Nos equivocamos, por ejemplo, en cuanto al origen de un concepto, como el de la planta, cuando nos lo representamos como una operación que dejaría de lado lo particular mediante lo cual las diversas plantas se diferenciarían, para fijar tan sólo, de este modo, «lo que les es común»: «Es de la mayor importancia, para el conocimiento y también para nuestro comportamiento práctico, que lo que es simplemente común (*das bloss Gemeinschaftliche*) no se confunda con lo que es verdaderamente general (*dem wahrhaft Allgemei-*

nen), lo universal». ⁷⁵ Tras tomar el ejemplo del principio de la personalidad como constituyendo la universalidad del hombre, principio que en la historia sólo el cristianismo habría reconocido, Hegel remite al *Contrato social* de Rousseau: en esta obra se encontraría expresada de forma pertinente la «diferencia entre lo que es simplemente común y lo que es verdaderamente general», al modo de la distinción entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos». En efecto, precisa Hegel, «la voluntad general es el concepto de la voluntad». ⁷⁶ En otros términos, la voluntad general es el universal, mientras que la voluntad de todos es sólo lo común. Si así la considera Hegel, ello es debido a la definición del propio Rousseau: la voluntad de todos «no es sino una suma de voluntades particulares». ⁷⁷ Le sigue una crítica directa: «Rousseau, en relación a la teoría del Estado, habría elaborado algo más profundo de no haber perdido de vista esta diferencia». ⁷⁸ Así, el reproche que le hace a Rousseau es que ignoró en su propia teoría la distinción entre común y universal, distinción que, sin embargo, él mismo había establecido. Lo que está en juego aquí no es sino la fundación positiva del Estado en la universalidad de la esencia humana. Haciendo del Estado el resultado de un contrato, Rousseau habría fracasado en la realización de dicha fundación porque habría ignorado la diferencia entre lo universal y lo común: basar el Estado en un contrato es basarlo, no en la esencia humana, sino en el libre arbitrio y el consentimiento de los individuos, esto es, en el «elemento común que surge de esta voluntad singular en cuanto consciente».

La segunda *Adición* (Ad. 2 #175) establece la misma distinción entre lo común y lo universal a partir del examen de aquella forma de juicio que Hegel llama el «juicio de la suma total»: por ejemplo, «Todos los hombres son mortales»; o bien «Todos los metales son conductores eléctricos». ⁷⁹ En estos juicios encontramos la forma más habitual de la universalidad, la que procede del punto de vista subjetivo mediante el cual tomamos el conjunto de los individuos para determinarlos como «todos»:

75. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La Science de la logique*, Vrin, París, 1970, pág. 592. (Trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 2010.)

76. *Ibid.*, pág. 593.

77. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social, op. cit.*, pág. 68. (Trad. cast.: *El contrato social o principios de derecho político*, Tecnos, 2002, Madrid.)

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*, pág. 599.

«Lo universal aparece aquí tan sólo como un vínculo exterior, que abraza a los seres singulares dotados de consistencia por sí mismos e indiferentes respecto a él. En realidad, sin embargo, lo universal es el fundamento y el suelo, la raíz y la sustancia de lo singular». La «voluntad de todos», como suma, consiste precisamente en un vínculo exterior de esta clase. Hegel prosigue oponiendo lo universal verdadero, como fundamento de los individuos, a lo universal superficial como rasgo de unión exterior a los individuos: «Si consideramos, por ejemplo, a propósito de Cayo, Tito, Sempronio y todos los otros habitantes de una ciudad y un país, el hecho de que todos ellos son hombres, esto no es simplemente algo que les es común, sino su *universal*, su *género*, y todos estos seres singulares no serían en absoluto sin este género que es el suyo». ⁸⁰ Lo que atañe a todos los individuos simplemente porque «les es común», corresponde a una universalidad puramente nominal, como lo demuestra el ejemplo del lóbulo auricular: «Se ha observado que los hombres, a diferencia de los animales, tienen en común entre ellos (*miteinander*) que están provistos de un lóbulo auricular. Sin embargo, es evidente que aunque uno u otro resultaran carecer de lóbulo auricular, el ser que es el suyo propio, su carácter, sus capacidades, etc., no quedarían por ello afectadas, mientras que, por el contrario, no tendría ningún sentido suponer que Cayo podría no ser hombre y, sin embargo, ser valiente, instruido, etc.». ⁸¹ Se percibe muy claramente a través de este ejemplo la oposición entre lo que es común a los hombres, o lo que tienen en común *entre* ellos, y lo universal que constituye su género (la esencia humana); un hombre privado de lóbulo auricular no dejar por ello de ser un hombre, en la medida en que «está en (*in*) lo universal», y sólo por un fundamento interior puede ser valiente o instruido, en la medida en que esas cualidades particulares sólo pueden pertenecer a un hombre, «si es, antes que ninguna otra cosa, un hombre en cuanto tal». En suma, lo que es simplemente común a los hombres (el lóbulo auricular) les es accidental y exterior, mientras que lo que es verdaderamente universal (su humanidad) les es esencial y los determina interiormente. A la luz de esta oposición, se puede comprender la insatisfacción de Hegel respecto, por un lado, al «punto de vista universal» de Kant, y por otro lado, a la «voluntad de

80. *Ibíd.*

81. *Ibíd.*

todos» de Rousseau: respecto al primero porque es sólo un punto de vista subjetivo que no procede de la esencia humana, respecto a la segunda porque no es más que una suma.

El único modo de escapar del naturalismo y el esencialismo es plantear como principio que no es en razón de su carácter común que ciertas cosas son, o más bien deben ser, cosas comunes, como tampoco es en relación a su identidad de esencia o su pertenencia a un mismo género que los hombres tienen algo *en* común, y no simplemente algo común. En el sentido en que nosotros lo entendemos aquí, lo común no se confunde con una propiedad compartida por todos los hombres (la razón, la voluntad, la perfectibilidad, etc.). Tampoco se trata de la humanidad como colectivo, lo que Kant llama el «conjunto de la especie humana», o lo que todos los hombres tienen en común, aunque se precise que este común «no debe ser interpretado en términos de pertenencia»: «El individuo humano no pertenece a la humanidad como pertenece a una familia, una tribu, una casta o un Estado-nación. Comparte una humanidad con todos los otros seres de su especie, lo cual es muy distinto».⁸² Se puede decir, ciertamente, que a esta humanidad, entendida como colectivo, corresponde un «Estado universal de los hombres», pero a condición de precisar que tal Estado no tiene realidad más que en el mundo suprasensible.⁸³ En definitiva, lo común no es, ni la humanidad como esencia moral o dignidad (*Menschheit*), ni la humanidad como especie (*Menschengattung*), ni la humanidad como aptitud para simpatizar con los demás hombres (*Humanität*), que no carece de relación con la facultad de pensar poniéndose en el lugar de los demás, de la que hemos hablado más arriba.⁸⁴ Lo común debe ser pensado como una co-actividad, no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión.

Por la misma razón, nos negaremos a seguir a Nietzsche cuando desprecia lo universal reduciéndolo a una norma media a la que todos los hombres deberían conformarse, para oponerle entonces lo «noble» o lo «raro». No sólo porque ello supone jugar un poco fácilmente con lo común como «vulgar» contra lo común como «universal» genérico, haciendo del primero la verdad del segundo, sino también y sobre todo, porque lo común en el sentido en que lo entendemos no define *a priori* un tipo.

82. C. Colliot-Thélène, *La Démocratie sans «demos»*, PUF, París, 2011, pág. 138.

83. *Ibid.*, pág. 137.

84. En cuanto a la distinción de estos tres sentidos en Kant, véase *ibid.*, págs. 132-133.

de hombre —psicológico o social— con independencia de la actividad práctica de los propios individuos. En el #43 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sostiene que no puede haber «bien común» (*Gemeingut*), pues lo que es verdaderamente un bien no puede ser común:

Mi juicio es mi juicio: otros no tienen derecho a él tan fácilmente, puede decir tal filósofo del porvenir. Hay que deshacerse del mal gusto que consiste en querer estar de acuerdo con mucha gente. «Bien» ya no es un bien cuando está en boca del vecino. ¿Cómo, pues, podría haber un «bien común»? La palabra se contradice a sí misma: lo que puede ser común sólo puede tener poco valor.⁸⁵

Se trata aquí, en lo esencial, del valor del juicio como revelador de cierto tipo de hombre, siendo el juicio verdaderamente valioso el que no busca el acuerdo con los demás —contrariamente a la idea kantiana de un *sensus communis* como regla del juicio «abierto»—, su valor resulta de su rareza y su rareza del tipo de hombre que lo enuncia.

Común y praxis

Contra estas formas de esencializar lo común, contra toda crítica de lo común que lo reduzca a la cualidad de un juicio o de un tipo de hombre, es preciso afirmar que sólo la actividad práctica puede hacer que las cosas se vuelvan comunes, del mismo modo que sólo esta actividad práctica puede producir un nuevo sujeto colectivo, lejos de que tal sujeto pueda preexistir a dicha actividad como titular de derechos. Si hay alguna «universalidad», únicamente puede tratarse de una universalidad práctica, es decir, la de todos los individuos que están, en un momento dado y en condiciones dadas, comprometidos en una misma tarea. Se puede repensar lo común únicamente con la condición de romper con el cara a cara metafísico entre el sujeto libre y la cosa material al alcance de su dominio soberano. Por este motivo, nos dedicaremos a promover aquí el uso del sustantivo hablando de lo común,⁸⁶ más que conformarnos con el califi-

85. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Garnier-Flammarion, París, 2000, pág. 93. (Trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2015.)

86. *Nota del T.*: En francés no existe el artículo neutro. Pero usar el artículo definido masculino no funciona en todos los casos en español. Según el contexto, traducire-

lo común no es un bien, sino una actividad política

cativo «común». No porque no podamos permitirnos hablar de los comunes para designar los objetos construidos y sostenidos por nuestra actividad, lo cual es ya una forma de sustantivación, sino sobre todo porque rechazaremos hablar de los «bienes comunes» o incluso del «bien común» en general. Lo común no es un bien, y el plural no cambia nada a este respecto, porque no es un objeto al que deba tender la voluntad, ya sea para poseerlo o para constituirlo. Es el principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan. Es, por este mismo motivo, el principio político que define un nuevo régimen de las luchas a escala mundial.

Evitaremos, por la misma razón de fondo, invocar un misterioso sentido ya activo en la conducta de la gente común (*common men*), consistente ante todo en el sentimiento intuitivo de las «cosas que no se deben hacer».⁸⁷ Preferiremos, sin lugar a dudas, el concepto de «economía moral de la multitud» o bien de «economía moral de los pobres», forjado por el historiador Edward Palmer Thompson para significar un conjunto de prácticas y de valores dirigidos a defender los intereses de la comunidad contra una agresión de las clases dominantes.⁸⁸ Lo común tampoco es un principio moral abstracto ni un tipo de persona. No es posible encerrar por adelantado a los seres humanos que actúan para construir lo común en un tipo psicológico identificable, ni siquiera en una categoría social de contornos definidos: son lo que sus propias prácticas hacen de ellos. De un modo general, y de acuerdo con una de las visiones más profundas de Marx (en su «VI Tesis sobre Feuerbach»), plantearemos que *son las prácticas mismas las que hacen de los hombres lo que son*. Y es a partir de sus prácticas que se puede dar cuenta del movimiento mismo de las socie-

No hay una forma anticipada de lo común, sino que es el resultado de la actividad política

mos *le commun* por «lo común» o por «el común». Lo primero cuando se hable en términos generales, lo segundo cuando se refiera a «un» común específico.

87. Es la definición bastante vaga y negativa que encontramos en el ensayo de J.-C. Michéa, *Impasse Adam Smith*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2002, pág. 94.

88. En *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (publicado en inglés en 1963 y traducido al francés en 1988), Thompson daba el ejemplo de los pillajes de supermercados en períodos de alza de los precios. Ulteriormente definirá esta economía en los siguientes términos: «Una visión tradicional de las normas y de las obligaciones sociales, de las funciones económicas apropiadas por las diversas partes de la comunidad» («The moral economy of the english crowd in the eighteenth century», *Past and Present*, vol. 50, 1971, págs. 76-136). Al menos este concepto tiene el mérito de poner en relación los valores con prácticas sociales y luchas.

dades, ya que, como lo destacó el propio Marx, la sociedad es el «producto de la acción recíproca de los hombres».

No haremos, pues, de lo común el equivalente de un principio abstracto de «solidaridad» que pueda ser válido tanto para los juegos de los niños como para el combate militar.⁸⁹ Tampoco lo confundiremos con la concepción sociológica que, desde Auguste Comte, vio en la interdependencia general de las actividades el fundamento de las obligaciones morales y la base o la razón de los edificios políticos. Esta gran idea, que podemos considerar una reinterpretación «social» de la representación económica de la división del trabajo, fue sistematizada por Durkheim o por el jurista Léon Duguit, quien planteaba que la sociedad es «una gran cooperativa».⁹⁰ Dicha idea no carece de vínculos con la inspiración primera del socialismo, antes de su doble degradación totalitaria y socialdemócrata en el siglo XX, que veía en la cooperación del trabajo en el seno del taller un modelo de reorganización de la sociedad concebida como gran «asociación». Pero ni la sociología ni el socialismo, a pesar de notables observaciones que a menudo han caído en el olvido, supieron extraer todas las implicaciones políticas de la intuición de que la actividad humana es siempre co-actividad y co-obligación, co-operación y reciprocidad. Y ello por un motivo que no tiene nada de misterioso. La trayectoria política occidental, que acabó atribuyendo al Estado el monopolio de la «utilidad común» condujo, por un lado, a la administración burocrática de la producción, y por otro lado, a la gestión del aseguramiento de lo social como dominio intermedio entre el Estado y el mercado. Para decirlo de otro modo, los esfuerzos que desde el siglo XIX han tratado de renovar el pensamiento político y la reflexión social para hacer frente al capitalismo no han conseguido fundar una política de lo común plenamente coherente.

Nos negaremos a excluir lo «social» y lo «económico» de la institución de lo común, como se complace en hacer cierta filosofía política «repu-

89. P. Linebaugh afirma así al comienzo de su libro *Stop Thief!*, PM Press, Oakland, 2014: «La solidaridad humana tal como se expresa en el eslogan “todos para uno y uno para todos” es el fundamento de la práctica de lo común (*the foundation of commoning*). En la sociedad capitalista este principio sólo es autorizado para los juegos de niños o el combate militar».

90. L. Duguit, *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université de Columbia*, Félix Alcan, París, 1920-1921, págs. 167-168. (Trad. cast.: *Soberanía y libertad*, Comares, Granada, 2013.)

blicana» o «democrática». Para esta última, la praxis política racional no se puede confundir con las actividades de producción y de intercambio, más o menos animales, más o menos mecánicas, confinadas en el reino de la necesidad o el dominio de la razón instrumental, como si esta supuesta estanqueidad de lo político y lo económico pudiera tener la mínima realidad en las sociedades contemporáneas. Podemos ver ahí un profundo retroceso respecto a lo que pudieron representar el socialismo en el siglo XIX y el feminismo en el siglo XX: la irrupción en la escena política de los trabajadores y de las mujeres, hasta entonces excluidos de lo «común». Estos movimientos produjeron una ruptura en el pensamiento político haciendo del trabajo, de todas las actividades y de todas las relaciones sociales cuestiones directamente implicadas en el debate público. La separación de lo común y lo económico en Arendt o en Habermas se explica en gran parte por la experiencia totalitaria del siglo XX. La única alternativa posible frente a la destrucción de toda deliberación racional les pareció residir en la protección, por otra parte bastante desesperada, de una esfera de la «acción» o de un «actuar comunicacional» frente a la colonización económica. La expansión del capitalismo, tal como hoy en día se lleva a cabo, nos impide sostener esta clase de esperanzas. La época nos obliga, más bien, a retomarlo todo «desde la raíz».

Critica a Habermas