

Los bienes comunes como aproximación materialista al problema del bien común: una réplica a Ermanno Vitale*

The commons as a materialist approach to the problem of common good: An answer to Ermanno Vitale

Luis Lloredo Alix
Departamento de derecho público y filosofía jurídica
Universidad Autónoma de Madrid
<https://orcid.org/0000-0002-5483-7346>

Fecha de recepción 09/06/2021 | De aceptación: 11/10/2021 | De publicación: 23/12/2021

RESUMEN.

Este artículo pretende ser una réplica a alguno de los planteamientos críticos que ha desarrollado Ermanno Vitale contra las teorías de los bienes comunes, especialmente contra las teorías *benecomunistas* que han florecido en el debate político y académico italiano. En particular, pretende responder a una conferencia pronunciada por el filósofo italiano en diciembre de 2020 –cuyo texto se reproduce en este mismo número de la revista–, en la que éste propuso rechazar las doctrinas de los comunes, en favor de la clásica noción del bien común. Aquí se sostendrá que, en realidad, las teorías de los comunes constituyen la única estrategia interesante para replantear el concepto de bien común en la actualidad. Además, el enfoque de los bienes comunes implica una aproximación materialista a la problemática del *bonum commune*.

PALABRAS CLAVE.

Bienes comunes; Público-privado; Comunidad; Democracia deliberativa; Materialismo; Anticapitalismo; Subjetividad.

ABSTRACT.

This article seeks to reply to the critical insights proposed by Ermanno Vitale against the theories of the commons, especially against the so-called *benecomunismo*, which has flourished during the last years in the Italian political debate. Particularly, it intends to respond to a lecture given by Ermanno Vitale in December 2020 (whose text can be found in this same issue of the journal), in which he rejected the commons-theories, in favor of the classical notion of common good. On the contrary, I will defend that the commons-theories are the only interesting strategy to reformulate the concept of common good today. Furthermore, it will be stated that the point of view of the commons implies a materialist approach to the problem of *bonum commune*.

KEY WORDS.

Commons; Public-private; Community; Deliberative democracy; Materialism; Anticapitalism; Subjectivity.

* Este artículo se inscribe en el marco del proyecto BICOM: «Bienes comunes: articulación cívica y jurídica», referencia SI/PJI/2019-00474, financiado por la Comunidad Autónoma de Madrid y la Universidad Autónoma de Madrid. También es parte de un contrato de investigación Ramón y Cajal, referencia RYC2019-028316-I, financiado por la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Social Europeo.

Sumario: 1. Introducción. 2. Comunidad, subjetividad y conflicto. 2.1. Sobre la comunidad. 2.2. Sobre la subjetividad. 2.3. Sobre el conflicto. 3. Lo público, lo privado y lo común frente al derecho y el Estado. 3.1. La hipótesis de lo común. 3.2. Los comunes y el Estado. 4. Los comunes como «cambio de conversación». 5. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

En diciembre de 2020, el profesor Ermanno Vitale pronunció una conferencia –cuyo texto se publica en este mismo número de *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*– acerca del clásico problema del bien común. En ella, al igual que en varios escritos anteriores¹, el filósofo del derecho italiano elevó varias críticas contra la noción de bienes comunes, que ha alcanzado un notable predicamento en el activismo y en la filosofía de los últimos años en Italia. A su modo de ver, el auge de las posturas «benecomunistas» es un fenómeno de retórica política más bien vacía o, en el peor de los casos, un arrebatado de misticismo «medievalizante», que nos devuelve a un preocupante elogio de la «vida comunitaria» ya superado por la historia². El concepto de bienes comunes, a su juicio, adolece de un exceso de vaguedad y ambigüedad semánticas que lo vuelven inútil como instrumento de análisis y, por ende, como horizonte para una acción político-jurídica clara y bien orientada. Además, lo que es peor, confunde categorías y lleva a equívocos potencialmente peligrosos, al definir como «comunes» algunas cosas que, en realidad, deberían entenderse como «bienes club».

En efecto, según Vitale, aquellos espacios que dicen regularse mediante prácticas comunitarias –por ejemplo, las pesquerías, los campos de labor, etcétera, que la economista Elinor Ostrom analizó en su clásico libro *Governing the Commons*³–, son en realidad asociaciones privadas y exclusivas que exigen determinados requisitos para la pertenencia. Por otra parte, se trata de comunidades que se inscriben dentro de una sociedad mayor, que a su vez está regulada por un ordenamiento jurídico de raíz estatal, al cual deben someterse los reglamentos internos de las asociaciones «club» que se desenvuelven en su interior. Es decir, estaríamos, lisa y llanamente, ante asociaciones privadas que operan en el más vasto marco que ofrece el espacio público-estatal⁴. Como el mismo Vitale ejemplifica en el texto de su

¹ Vid. VITALE, E., *Contro i beni comuni. Una critica iluminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013; VITALE, E., «Distinguendo. Un'applicazione alla dottrina dei beni comuni», *Diritto e società*, n. 3, 2016, pp. 399-414; VITALE, E., «Quale tempo per i beni comuni?», *Ragion pratica*, n. 41, 2013, pp. 391-402. En las siguientes páginas, además de a la conferencia, me referiré preferentemente a estas tres contribuciones de Vitale, aunque no son las únicas que ha escrito sobre la materia.

² VITALE, E., *Contro i beni comuni*, cit., p. VII, XI.

³ OSTROM, E., *Governing the commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990. Edición española: OSTROM, E., *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁴ VITALE, E., «Distinguendo. Un'applicazione alla dottrina dei beni comuni», cit., p. 400 ss.

conferencia de 2020, la ocupación del Teatro Valle de Roma, que se llevó a cabo por parte de manifestantes en el contexto de las movilizaciones de 2011 por los «bienes comunes» –y que convirtió el teatro en un centro social con un interesante programa de actividades culturales y sociales⁵– no fue sino la expropiación de un espacio público, que pasó a gestionarse privadamente, por mucho que las actividades llevadas a cabo al hilo de dicha ocupación nos puedan parecer más deseables que la conversión del teatro en un centro comercial o en una casa de apuestas⁶.

Así las cosas, en lugar de esta vaporosa reivindicación de los bienes comunes, Ermanno Vitale nos propone regresar a la vieja noción del bien común –en singular–, cuyo recorrido histórico tiene una larga data y que, por ende, se asienta en el sólido magma de la tradición filosófica. Esto, pese a la dificultad de definir el bien común, anclaría la reflexión en un terreno conocido, con una densidad histórica y conceptual venerable. Por otra parte, la noción de bien común como ideal regulativo, es decir, como horizonte, como «fin último de las decisiones políticas» de una comunidad, seguiría siendo necesaria. De hecho, según Vitale, no puede plantearse ninguna consideración acerca de bienes comunes concretos, sin a la vez incardinar éstos en el más ancho programa de una sociedad plural que, pese a sus diferencias, persigue un bien común generalizable a todos los individuos y grupos que la componen. De manera que, a pesar de los evidentes obstáculos que plantea el concepto de *bonum commune*, se trataría de una idea más precisa que las veleidades e indefiniciones que se destilan del debate contemporáneo sobre los bienes comunes⁷. A su modo de ver, en efecto, la manera de abordar hoy el viejo problema del bien común pasa por insistir en el constitucionalismo de los derechos fundamentales: lejos de versiones «metafísicas» o «utilitaristas» del bien común, una sociedad plural y liberal como la actual sólo puede replantear la idea de lo común mediante el lenguaje del derecho y de los derechos⁸.

En general, no estoy de acuerdo con la lectura que hace Vitale de las teorías de los comunes, ni tampoco con el relato histórico sobre el bien común que nos ofrece en la citada conferencia. En lo que sí coincido es en que, efectivamente, la idea de los comunes está conectada con la idea del bien común y que, de

⁵ Vid. GIARDINI, F., MATTEI, U. y SPREGELBURD, R., *Teatro Valle occupato. La rivolta culturale dei beni comuni*, DeriveApprodi, Roma, 2012.

⁶ VITALE, E., «Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?», texto de la conferencia presentada en el marco del proyecto *Bienes comunes: articulación cívica y jurídica*, dirigido por Ricardo Cueva y Luis Lloredo, de la Universidad Autónoma de Madrid, el 18 de diciembre de 2020.

⁷ VITALE, E., *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, cit., *passim*.

⁸ VITALE, E., «Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?», cit.

hecho, la única forma interesante de hablar de este último pasa por hacerlo desde las teorías «comunales» contemporáneas⁹. Por razones de tiempo y espacio, no me es posible hacer una crítica sistemática a todos los argumentos que Vitale ha vertido contra los comunes en los últimos años, por lo que me centraré únicamente en unos pocos aspectos. En primer lugar, criticaré la forma en la que él entiende la noción de comunidad y plantearé algunos de los desafíos que tienen las teorías de los comunes en este ámbito (§ 2); en segundo lugar, criticaré la percepción de Vitale sobre el papel del Estado en la lucha contra el orden neoliberal y defenderé, en cambio, la apuesta por el autogobierno que suscriben la mayoría de las teorías de los comunes (§ 3). Concluiré reivindicando que la idea de los bienes comunes constituye una forma materialista de replantear la vieja idea del *bonum commune* (§ 4). Vaya por delante que todas estas críticas se hacen con afabilidad y aprecio hacia Ermanno Vitale.

2. Comunidad, subjetividad y conflicto

Una de las acusaciones que Vitale ha lanzado contra las teorías *benecomunistas*, especialmente contra Ugo Mattei –también contra Michael Hardt y Antonio Negri– tiene que ver con el resabio «medieval» o «místico» de la noción de comunidad que dichas teorías invocan. En alguna ocasión, apelando al clásico concepto de *Gemeinschaft* de Ferdinand Tönnies¹⁰, Vitale ha ridiculizado el carácter salvífico que los partidarios de los comunes suelen adscribir al «pueblo», llamando la atención sobre el carácter pre-moderno del concepto de *demos* en el que se apoyan, así como sobre los peligros que se derivan de quintaesenciar las ideas de pueblo o comunidad, en tanto que entidades transpersonales presuntamente armónicas. Según Vitale, en efecto, otro de los defectos de las teorías de los comunes es que carecen de una teoría consistente del poder y del conflicto¹¹ y, por lo tanto, no están pertrechadas para afrontar institucionalmente los retos a los que deberían responder.

⁹ La etiqueta de comunismo es un poco ambigua. La utilizo aquí como descriptor general de las múltiples teorías que hoy en día reclaman la idea de los comunes. Sin embargo, en sentido estricto, comunismo es la etiqueta que eligió Murray Bookchin para caracterizar a su propuesta libertaria, basada en la idea de construir un régimen confederado de comunas de comunas. Vid. BOOKCHIN, M., *Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo*, Tlatelolco (México), Ediciones La Social, 2015. Tal y como propuse en otro artículo, ésta es sólo una de las versiones posibles de las teorías de los comunes. Vid. al respecto LLOREDO ALIX, L., «Bienes comunes», *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, n. 19, 2020-2021, pp. 214-236.

¹⁰ VITALE, E., *Contro i beni comuni. Una critica iluminista*, cit., p. 12; VITALE, E., «Quale tempo per i beni comuni?», cit., p. 394.

¹¹ VITALE, E., «Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?», cit., p. 7: «La doctrina de los bienes comunes, en cambio, surge como una elaboración muy reciente y, desde muchos puntos de vista, políticamente balbuceante, institucionalmente inconsistente o por lo menos incompleta, carente de una teoría del poder y del conflicto articulada».

2.1. Sobre la comunidad

Creo que el enfoque de Vitale incurre en varios errores. El primero de ellos es que las teorías contemporáneas de los comunes no pretenden reeditar ninguna versión de comunitarismo, al menos tal y como éste se entendió a finales del siglo XX, en su polémica con el liberalismo de impronta rawlsiana. Es cierto que uno de los principales asertos de las *commons-theories* es que «no hay comunes sin comunidad»¹². Sin embargo, su modo de comprender la comunidad está en las antípodas de esa concepción ontológica que la interpreta como una agrupación de personas que comparten unos mismos rasgos étnicos, históricos, culturales o lingüísticos, y que se vinculan entre sí mediante una suerte de afinidad espontánea, derivada de la esencial homogeneidad de sus miembros.

Para empezar, estaría por ver hasta qué punto han existido ese tipo de comunidades en la historia, hasta qué punto no son una invención de la ideología liberal que empezó a hacerse hegemónica en el siglo XIX, y hasta qué punto las teorías comunitaristas del siglo XX realmente sostuvieron tal concepción de las cosas. Leyendo el clásico de Malinowski, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* –y Malinowski no era precisamente un representante de la teoría postcolonial–, uno aprende que la «afinidad espontánea» o la «sumisión voluntaria» supuestamente características de los pueblos no occidentales nunca fueron más que prejuicios acerca de las sociedades «primitivas»¹³. Tampoco estoy seguro de que los autores comunitaristas sean responsables de ese concepto de comunidad cerrada que frecuentemente se les imputa. De hecho, si hay un filósofo contemporáneo que haya reivindicado con insistencia la noción de bien común –cosa que, en principio, parecería alinearse con el propósito de Vitale–, ése sería Michael Sandel, cuya noción de comunidad dista mucho de esa hermandad transpersonal, metafísica y totalitaria, que presuntamente defienden los comunitaristas. Más bien, lo que propone Sandel es caminar hacia un modelo de sociedad donde la esfera pública vuelva a tener sentido y donde, por consiguiente, sea necesario plantear el debate acerca del significado de la «vida buena»; un debate que, por supuesto, no debe canalizarse a través de la imposición, sino de la deliberación y la persuasión¹⁴. Ahora bien,

¹² FEDERICI, S. y CAFFENTZIS, G., «Comunes contra y más allá del capitalismo», en FEDERICI, S., *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, trad. de M. A. Catalán Altuna, C. Fernández Guervós y P. Martínez Ponz, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020, pp. 137-158, p. 150.

¹³ MALINOWSKI, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, trad. de J. y M. T. Alier, Barcelona, Ariel, 1956, pp. 21 ss.

¹⁴ SANDEL, M. J., *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, trad. de J. P. Campos Gómez, Barcelona, Debate, 2011, p. 298: «si una sociedad justa requiere un intenso sentimiento comunitario, tendrá que encontrar una forma de cultivar en los ciudadanos una preocupación por el conjunto, una dedicación al bien común. No puede ser indiferente a las actitudes y disposiciones, a los "hábitos del corazón" que los

incluso aceptando que exista o haya existido semejante concepción cerrada de la comunidad, no es en absoluto la reivindicada por las *commons-theories*.

Las teorías de los comunes, en efecto, asumen la comunidad como un punto de llegada, más que como un dato de partida. Aunque quizá las cosas se vean mejor desde la perspectiva dialéctica: para los comunalistas contemporáneos, una comunidad es algo que se construye política y materialmente, gracias al hacer en común. Es el trabajo compartido, el esfuerzo que implica la organización de la cooperación social, lo que teje vínculos interpersonales que, quizá, puedan desembocar en una comunidad; una comunidad que, a su vez, se constituirá en soporte antropológico para fortalecer o extender el ámbito de la gestión comunitaria. Pero esa comunidad nunca será fija ni cerrada, como parece presuponer Vitale, sino que se moverá siempre en un equilibrio precario, que deberá renovarse una y otra vez a lo largo del tiempo, merced a un ejercicio permanente de puesta en común, de deliberación y de imaginación institucional. En ese sentido, como han escrito Laval y Dardot, lo común es fruto de una co-actividad¹⁵. Y esto es así tanto para las teorías más abiertamente anticapitalistas de los comunes –ahí está el ejemplo de Massimo de Angelis, que ha definido los comunes como «sistemas sociales» y no como objetos materiales¹⁶–, como para las versiones más moderadas de los comunes, que se basan en una prolongación del enfoque de Elinor Olstrom en clave deliberativa¹⁷.

Este enfoque constructivista de la comunidad se encuentra con frecuencia en la literatura anglosajona que se ha dedicado a estudiar el tema. De hecho, la mayoría de los teóricos y activistas de los comunes prefieren hablar de *commoning* –un verbo, no un sustantivo–, para indicar que lo común sólo es tal en la medida en que venga respaldado por prácticas intersubjetivas de apropiación y gestión comunitaria de un determinado bien, pero no por las cualidades intrínsecas de las cosas, ni por la naturaleza de las comunidades que gestionan dicho recurso. Parece que el concepto de *commoning*, que puede traducirse como «comunalizar», fue propuesto por primera vez por el historiador Peter Linebaugh, en su célebre libro sobre la Carta Magna inglesa¹⁸, pero se ha difundido con rapidez y puede leerse con frecuencia en

ciudadanos llevan consigo a la vida pública. Debe encontrar una forma de apartarse de las nociones puramente privatizadas de la vida buena y cultivar la virtud cívica».

¹⁵ LAVAL, C. y DARDOT, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 57.

¹⁶ DE ANGELIS, M., *Omnia sunt communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, London, Zed Books, 2017, pp. 34 ss.

¹⁷ RAMIS, Á., *Bienes comunes y democracia. Crítica del individualismo posesivo*, Santiago de Chile, Lom, 2017.

¹⁸ LINEBAUGH, P., *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley (CA), University of California Press, 2008.

las obras de Silvia Federici, Massimo de Angelis, David Bollier o Silke Helfrich¹⁹. Sin embargo, también en el contexto italiano ha encontrado eco, lo cual hace que las acusaciones de Vitale contra el presunto esencialismo de la idea de comunidad no sean del todo justas. Como ha escrito Mattei, «los comuneros, locución que hoy puede utilizarse para señalar a los sujetos activos de una situación de *commoning* [...], constituyen una comunidad, otra locución sobre la que vale la pena profundizar un poco [...]. Pero los lugares del común son comunidades abiertas que limitan con otras comunidades abiertas [...]. La visión cerrada de la comunidad identitaria, en este sentido, es tan odiosa para el individualismo burgués como para el *benecomunismo*, con la única diferencia de que el individualismo burgués, vehículo de la explotación capitalista, identifica a la comunidad como un enemigo e, históricamente, busca destruirla»²⁰.

Seguramente, esta idea de «hacer en común» como vehículo de comunalización resuena demasiado vaga para quien mira con suspicacia congénita la propuesta de los bienes comunes. Pero no se trata de palabrería hueca. Hacer en común significa comprometerse en alguna clase de práctica colaborativa al margen del Estado y del mercado capitalista, ya sea en el ámbito de la producción, la reproducción, el consumo o la provisión de servicios –salud, vivienda, educación–, entre otras áreas que podrían mencionarse. Los huertos urbanos, los bancos de tiempo, las comunidades de crianza, los grupos de consumo, las cooperativas de vivienda, los mercados de trueque, las monedas alternativas, la gestión comunitaria de suministros urbanos –he ahí las experiencias de la *Taula de l'Aigua* en el ayuntamiento de Terrassa y de *Acqua Bene Comune* en Nápoles²¹– o, en general, las iniciativas que suelen englobarse bajo la «economía social y solidaria», son sólo algunas de las prácticas que pueden citarse en ese sentido. Pero hay muchas y van en aumento. Los «poderes salvajes» del orden neoliberal crecen desafortunadamente, bien es cierto, pero también surgen movimientos alternativos que tratan de hacer frente a las consecuencias destructivas del capitalismo, tanto en lo ecológico como en lo social. Erik Olin Wright, desde un enfoque no basado explícitamente en las teorías de los *commons*, pero coincidente con éstas, pasó años levantando acta de muchos de estos proyectos cooperativos en su *Construyendo utopías*

¹⁹ Ya han sido citados Federici o De Angelis, así que me limitaré a mencionar la última contribución de Bollier y Helfrich: BOLLIER, D. y HELFRICH, S., *Libres, dignos, vivos. El poder subversivo de los comunes*, trad. de S. Escribano, S. López, L. San Mamés, Barcelona, Icaria, 2020.

²⁰ MATTEI, U., *Il benicomunismo e i suoi nemici*, Torino, Einaudi, 2015, pp. 47, 49.

²¹ Vid. BAGUÉ, E., «La remunicipalización del agua en el marco de la re-definición de la democracia. El caso de Terrassa», en *Clivatge. Estudis i testimonis sobre el conflicte i canvi socials*, n. 8, 2020, pp. 134-193. LUCARELLI, A., *La democrazia possibile. Lavoro, beni comuni, ambiente, per una nuova passione politica*, Viareggio, Dissensi, 2013.

*reales*²². Silke Helfrich y David Bollier han documentado también varias de estas prácticas en su obra *Libres, dignos, vivos*, cuyo apéndice recoge sumariamente algunas de ellas²³. Y Massimo De Angelis, en *Omnia sunt communia*, desarrolló sus ideas acerca de la comunalización sobre la base de varias experiencias concretas en diversos terrenos: desde las clínicas auto-organizadas que surgieron en Grecia al hilo de la crisis de 2011, hasta las movilizaciones por el agua en Ecuador y Bolivia, pasando por las redes *peer-to-peer* de la sociedad digital²⁴.

Evidentemente, estas experiencias no van a lograr que los cimientos del capitalismo se tambaleen de la noche a la mañana, pero sí pueden ayudar a erosionarlo²⁵ y, en particular, son capaces de promover una transformación basilar a la que no siempre se presta la debida atención: la forja de formas anticapitalistas de estar en el mundo. Creo que, en efecto, la puesta en marcha de prácticas como las anteriores contribuye a reconstruir nuevas formas de subjetividad comunitaria, es decir, de disposiciones personales y actitudes proclives a la cooperación social, que han sido profundamente dañadas por el modo de vida capitalista. Esto es algo que Helfrich y Bollier denominan el «yo interdependiente» e implica la abolición de la dicotomía entre el yo y el nosotros, es decir, de esa brecha supuestamente insalvable entre los objetivos individuales y los propósitos de la comunidad²⁶: una falsa disyuntiva que la ideología neoliberal tiende a plantear como una alternativa trágica, pero que a menudo no es más que una tensión modulable²⁷. Tejer una nueva forma de subjetividad no solipsista es una de las asignaturas más complejas a las que deben hacer frente las teorías de los comunes. Pero no por ser compleja debemos darla por imposible y proclamar la inevitabilidad de variantes paternalistas de organización social.

2.2. Sobre la subjetividad

²² WRIGHT, E. O., *Construyendo utopías reales*, trad. de R. Cotarelo, Madrid, Akal, 2014.

²³ HELFRICH, S. y BOLLIER, D., *Libres, dignos, vivos*, cit., pp. 29 ss. y 411 ss.

²⁴ DE ANGELIS, M., *Omnia sunt communia*, cit., pp. 46-48, 130 ss., 159 ss.

²⁵ Tomo la expresión «erosionar el capitalismo» de Erik Olin Wright, que distingue seis estrategias entre las corrientes anticapitalistas: aplastar, desmantelar, domesticar, resistirse, huir y erosionar. Más adelante retomaré esta distinción y la explicaré con detalle. Vid. WRIGHT, E. O., *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, trad. de C. Piña Aldao, Madrid, Akal, 2019, pp. 55 ss.

²⁶ HELFRICH, S. y BOLLIER, D., *Libres, dignos, vivos*, cit., pp. 56 ss.

²⁷ Giorgio Agamben distingue entre dicotomías y bipolaridades: las primeras evocan una diferencia sustancial definida por la idea de oposición, mientras que las segundas dibujan un campo de fuerzas articulado por la idea de tensión: AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*, trad. de F. Costa e I. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 12-13.

¿A qué me refiero con nuevas formas de subjetividad? Nada prometeico, desde luego, por mucho que Vitale y otros críticos se empeñen en decir que las teorías de los comunes incurren en la retórica fascista del «hombre nuevo»²⁸. Lo que pretendo sostener es que la vida cooperativa que exige el enfoque comunalista necesita formas alternativas de estar en el mundo y de relacionarse con los otros, más allá de la lógica de la competitividad y el consumo privado²⁹ —éste es el pilar antimercantilista—, pero también más allá de la sumisión pasiva a las políticas del Estado (o a la ausencia de ellas): he aquí el pilar antiestatalista. Ahora bien, esas formas de subjetividad no se tejen fuera de la comunidad, ni de modo teórico, sino precisamente «haciendo en común», en la praxis del compromiso político-social con alguna iniciativa de comunalización. No se trata, por tanto, del viejo discurso de las virtudes cívicas, ni de la educación ciudadana como antesala de la participación, sino de algo mucho más concreto y material: hacerse «comunero» es un proceso que exige modelar nuestra subjetividad de manera paulatina y flexible —es decir, en permanente readaptación—, en función de la/s comunidad/es en las que participemos, ya que cada contexto requiere actitudes, virtudes y lealtades diversas. Lo que está claro, desde luego, es que el rol del comunero es distinto del de individuo, del de ciudadano, del de cliente y del de amigo. Para todas estas posibles posiciones tenemos ya teorías bien asentadas en los anales de la filosofía política, pero no así para el papel del comunero, que no es ni un febril competidor con sus compañeros de vida, ni un bienhechor que sólo se dedica a sacrificarse por los demás.

Tanto Vitale como otros críticos con las teorías de los comunes suelen tildar a estas orientaciones de «buenistas», cándidas, bienintencionadas pero irrealistas, porque se estarían aferrando a una visión excesivamente optimista respecto al ser humano. Esto explica los dardos de Vitale contra la concepción del «homo empaticus» que, supuestamente, reivindicaban las *commons-theories*, frente a los excesos del *homo oeconomicus* neoliberal³⁰. Sin embargo, las cosas son mucho más complejas. Creo que, con independencia de la saludable reivindicación de las emociones y la empatía como características medulares de la especie humana —lo que se ha dado en llamar el «giro afectivo»³¹—, las teorías de los

²⁸ VITALE, E., *Contro i beni comuni*, cit., pp. 55-56.

²⁹ Es muy recomendable la lectura del *Empire of Things* de Frank Trentman, una historia de la sociedad de consumo desde el siglo XV hasta el XXI. Entre otras cosas, muestra hasta qué punto nuestras formas de subjetividad, incluso las que pugnan por subvertir el orden capitalista, están atravesadas por el ansia de consumir: TRENTMAN, F., *Empire of Things. How we Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-First*, London, Allen Lane, 2016.

³⁰ VITALE, E., «Quale tempo per i beni comuni?», cit.

³¹ CLOUGH, P. T., «Introduction», en CLOUGH, P. T. y HALLEY, J., *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Duke University Press, 2007, pp. 1-33.

comunes hilan algo más fino que el mero alinearse en la trinchera de la empatía. Es verdad que subrayar la dimensión naturalmente empática y cooperativa de los seres humanos ha sido un eficaz antídoto contra el pesimismo contumaz –por no decir la misantropía– del *establishment* liberal y neoliberal. Pero, insisto, la antropología de las teorías comunalistas, implícita o manifiesta, no es tan simple como esto.

En efecto, es un error de la mentalidad dicotómica pensar que debemos adoptar una concepción antropológica monolítica: *homo homini lupus*, en la estela hobbesiana, u *homo empaticus*, en una perspectiva algo bobalicona respecto a las capacidades humanas. Lo que sí me parece obvio es que el enfoque pesimista, según el cual sólo nos guiamos por el autointerés, es un dogma ideológico refractario a cualquier tipo de evidencia. Piotr Kropotkin, haciendo una lectura de la teoría de la evolución que aspiraba a refutar las conclusiones del darwinismo social de la época, se dedicó a acumular un sinnúmero de ejemplos que pretendían mostrar que el altruismo y la cooperación son los que han espoleado el motor de la evolución natural y social³². La mayoría de los científicos contemporáneos, en cambio, suele optar por reconducir el altruismo –que, de facto, se observa en numerosos animales– a un egoísmo extendido: por mucho que determinadas conductas aisladas parezcan desinteresadas en el caso concreto, se trata de prácticas beneficiosas en términos macro, en tanto que resultan adaptativas para la supervivencia del «grupo» y, por ende, para los individuos que lo integran³³. Sin embargo, creo que resulta más interesante adoptar una mirada menos unilateral: no se trata de dictaminar de una vez por todas si los humanos somos altruistas o egoístas, sino de hacernos cargo de la complejidad de nuestro comportamiento, que oscila entre ambos polos desde que nacemos hasta que morimos, por diferentes causas y en contextos diversos, y que a lo largo de la historia también ha fluctuado entre esos dos extremos, generando lazos sociales de diferente intensidad (me refiero ahora al comportamiento colectivo). Según Richard Sennet –uno de los intelectuales que más agudamente ha estudiado la naturaleza del vínculo social– entre el egoísmo y el altruismo puros existe un poliédrico espacio donde se desenvuelven múltiples formas de cooperación, más o menos igualitarias, más autointeresadas o más desprendidas: eso es lo que él llama el «el espectro del intercambio»³⁴.

³² KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, trad. de L. Orsetti, revisada y corregida por J. Monteverde y M. Lema, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016.

³³ DAWKINS, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 2005; DAWKINS, R., *El fenotipo extendido. El largo alcance del gen*, introd. de D. Dennett, trad. de P. Pacheco, Capitán Swing, 2017.

³⁴ SENNETT, R., *Juntos. Rituales, placeres y política de la cooperación*, trad. de M. A. Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2012, pp. 108-128.

Es precisamente en ese espectro en el que experimentan los movimientos comunialistas, haciendo surgir en su seno diferentes modos de organización comunitaria, a distintas escalas y con diversos arreglos institucionales: los «rituales de la cooperación», por seguir la terminología de Sennett³⁵. Y es precisamente ese espectro el que necesitamos teorizar, en pos de una nueva concepción de la subjetividad. Probablemente nos falten palabras para nombrar adecuadamente las formas de relación que se establecen entre comuneros, de un modo similar a lo que le ocurrió al editor inglés de Otto von Gierke, Anthony Black, cuando tuvo que verter a su lengua la inabarcable gama de términos que, en alemán, caían bajo el campo semántico de la comunidad: «German is notoriously rich, and English notoriously poor, in words signifying group or association, and Gierke used a wide range of these»³⁶.

En la vida cotidiana solemos distinguir entre familiares, amigos y «conocidos». Pero un comunero no es ninguna de esas tres cosas, al menos no necesariamente. No es un familiar, por razones obvias, pero también en un sentido más amplio: la comunalización de la que hablan los comunes no aspira a generar «hermandades» en clave de parentesco, ni trata de reproducir una suerte de «fraternidad» natural entre quienes se embarcan en una práctica comunitaria. No es un amigo, porque puede faltar la afinidad que es consustancial a las relaciones de amistad, pero tampoco es un mero conocido, porque las prácticas de comunalización suelen hacer emerger lazos de solidaridad entre los que se involucran en ella. A veces, esos vínculos se producen como fruto de un compromiso político. En ese sentido, la solidaridad se ejerce entre comuneros por sentido del deber, incluso aunque, personalmente, puedan existir desavenencias recíprocas. Desde este punto de vista, la relación entre comuneros podría asemejarse a la idea de camarada. De hecho, según Jodi Dean, la camaradería se produce como consecuencia del trabajo compartido, no de la identidad³⁷. Y esto se condice bien con la definición de los comunes como fruto de la co-actividad. Sin embargo, hay algo que no me resulta convincente de esta analogía, y es que el concepto de camarada implica un tipo de relación genérica que desprovee a la persona de sus rasgos particulares, porque el vínculo se produce por pura disciplina y de forma deshumanizante³⁸.

³⁵ *Ibidem*, p. 128 ss.

³⁶ BLACK, A., «Glossary», en GIERKE, O. von, *Community in Historical Perspective. A translation of selections from Das deutsche Genossenschaftsrecht (The German Law of Fellowship)*, trans. by Mary Fischer, selected and edited by Anthony Black, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. xxxiii.

³⁷ DEAN, J., «Cuatro tesis sobre el camarada», en AA. VV., *Comunismos por venir*, Barcelona, Arcadia-Macba, 2019, pp. 66 ss.

³⁸ *Ibidem*, pp. 92-94.

Así las cosas, regresamos a lo que dije más arriba: nos falta una buena antropología, y una praxis bien engrasada, para caracterizar y entender mejor qué clase de relaciones debemos entablar con quienes nos acompañan en las experiencias comunistas. Desde luego, éste no es el foro para construir un modelo al respecto, pero me atrevo a bosquejar dos rutas de análisis.

La primera tiene que ver con el hecho de que, pese a sus diferencias, la posición del comunero y la del amigo guardan semejanzas. No por casualidad, Laval y Dardot han señalado que la institución de «lo común» entronca con la tradición ateniense de la democracia y está vinculada con eso que «desde los griegos se llama la justicia y la amistad»³⁹. Uno de los problemas que tenemos aquí es que, aunque en la historia de la filosofía hay algunos hitos notables en los que se ha abordado la idea de la amistad –Ética a Nicómaco de Aristóteles, De amicitia de Cicerón–, la antropología está particularmente rezagada a este respecto: el propio concepto de amistad, sus tipos, sus diferencias culturales e históricas, están poco tematizados, porque la tradición ha tendido a considerarla como una variante o una prolongación de los lazos de parentesco⁴⁰. Sin embargo, intuyo que un buen estudio de las formas de la amistad –es decir, de su fenomenología– contribuiría a complejizar el ancho espacio que media entre un familiar y un «conocido»; un espacio en el que, más allá o más acá, sin descartar los entrecruzamientos, podría situarse la figura del comunero.

La segunda ruta de análisis tiene que ver con la noción de camarada, porque creo que ofrece un buen punto de apoyo para pensar el estatus del comunero. Como decía antes, hay un aspecto en el que ambas posiciones difieren, ya que la solidaridad del camarada se produce de un modo automatizado que no encaja con el espíritu afectivo que está en la base de la mayoría de los comunismos contemporáneos, y porque la noción de camarada está históricamente vinculada al proyecto soviético, del que las teorías de los comunes huyen. Sin embargo, el camarada y el comunero coinciden en que suelen fraguar relaciones de solidaridad con sus pares por razones éticas y políticas, movilizados por cierto sentido del deber. Esto significa que, como ha defendido Olin Wright, la lucha contra el capitalismo no sólo debe realizarse para defender intereses personales –por ejemplo «intereses de clase»–, sino también como resultado de un posicionamiento crítico con el daño que dicho sistema inflige a los valores de la libertad, la democracia, la igualdad y la comunidad. Esa versión ético-política de la reacción anticapitalista permite, entre otras

³⁹ LAVAL, C. Y DARDOT, P., *Común*, cit., p. 520.

⁴⁰ CUCÓ GINER, J., *La amistad. Una perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria-Institut Català d'Antropologia, 1995.

cosas, que se forjen alianzas entre movimientos diversos: feministas, comunistas, ecologistas, decoloniales, etcétera⁴¹.

Así las cosas, esa solidaridad es consecuencia de que comuneros y camaradas colaboran en pos de un propósito común que, en ocasiones, justifica superar los sentimientos de animadversión en favor de un apoyo mutuo que se presta por convencimiento político. Jodi Dean ofrece una llamativa indicación: la palabra china para camarada, «tongzhi», se compone de dos ideogramas que vendrían a significar «propósito común». Curiosamente, en los últimos años, esa misma palabra se ha convertido en habitual entre los jóvenes chinos para referirse al colectivo LGTBIQ⁴². Es una indicación preciosa, porque evoca otra idea afín, la de sororidad, que resulta también interesante como referente para pensar el papel del comunero⁴³. Y es que la sororidad, en efecto, es una solidaridad de género que nace impulsada por afinidades naturales, pero también como el fruto de una construcción políticamente consciente, que a menudo debe superar brechas y sentimientos de enemistad entre mujeres⁴⁴. En este sentido, me parece que esa comunidad tejida por la sororidad es, precisamente, el modelo en el que piensan la mayoría de las *commons-theories* de nuestros días. De hecho, no es casual que buena parte de los hitos teóricos y de los movimientos sociales que han dado pie al florecimiento contemporáneo de los comunes hayan sido encabezados por mujeres⁴⁵.

2.3. Sobre el conflicto

No puedo prodigarme más en lo anterior, porque desborda con creces los límites de este trabajo. Si lo he traído a colación es porque creo que el tema de la nueva subjetividad es clave, y porque creo que, pese al mucho terreno que queda por explorar –tanto en el ámbito de las experiencias como en el teórico–, el enfoque de los comunes trasciende la bipolaridad entre altruismo/egoísmo, *homo oeconomicus/homo empathicus*. En este sentido, las críticas de Vitale me parecen desencaminadas, porque tanto la idea de comunidad como la del sujeto son nociones móviles y flexibles para estas teorías: algo que se construye

⁴¹ WRIGHT, E. O., *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, cit., pp. 155 ss.

⁴² DEAN, J., «Cuatro tesis sobre el camarada», cit., pp. 81, 83.

⁴³ Gracias a Estibaliz Espejo-Saavedra, Estitxu, por llamarme la atención sobre esta analogía.

⁴⁴ LAGARDE, M., «Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista», en LAGARDE, M., *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, Ciudad de México, Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, 2012, pp. 461-491.

⁴⁵ Vid. FEDERICI, S., «El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva»; «La lucha por la tierra de las mujeres africanas y la reconstrucción de los comunes»; «La lucha de las mujeres por la tierra y el bien común en América Latina»; «Marx, el feminismo y la construcción de los comunes», en FEDERICI, S., *Reencantar el mundo*, cit., pp. 159-250.

dialécticamente, no puntos de partida fijos e idealizados. Por eso, como anunciaba al principio de estas páginas, la apuesta de los comunes es materialista y situada: la comunidad y sus comuneros –los sujetos– se definen recíprocamente en función del bien, espacio o sistema sobre los que se proyectan. No es lo mismo gestionar cooperativamente un huerto urbano que comunalizar los suministros de una ciudad, ni existe un único recetario de mecanismos participativos para organizar los comunes en diferentes escalas. Tampoco es idéntico el grado de presencia que deberán desempeñar las instituciones estatales: a veces podrán ejercer como catalizador de experiencias de comunalización, a veces como copartícipes, otras veces como meros observadores. Pero esto no es un déficit de la teoría, sino una consecuencia de la complejidad de la vida y, por ende, del enfoque radicalmente materialista de los comunes: los arreglos institucionales deben diseñarse en el contexto concreto y con el concurso de los comuneros implicados. Además, tampoco es algo que ignoren los defensores del enfoque comunalista, como parece reprocharles Mauro Barberis –otro de los principales críticos del benecomunismo italiano⁴⁶–, sino más bien uno de los aspectos en los que todos ellos inciden: «si –en el nivel macro– la producción teórica hasta la fecha se ha centrado fundamentalmente en la naturaleza (política, conceptual y ontológica) de los comunes, y –en el nivel micro– en el análisis pormenorizado de casos de estudio concretos, es necesario establecer –a un nivel meso– las condiciones operativas que permitan extender, reproducir y replicar experiencias concretas como parte de un proyecto más ambicioso de transformación»⁴⁷.

El último aspecto que quiero comentar es el del conflicto social, que ha sido señalado por Vitale como inexistente en la teoría de los comunalistas. En buena medida, se trata de una conclusión que depende de las anteriores: si se imputa a las teorías de los comunes una visión esencialista y cerrada de la comunidad, bajo la presunción de que estarían sosteniendo una noción armónica de la misma, entonces va de suyo que el conflicto está ausente de su concepción de las cosas. Ya he mostrado que dicha visión de la comunidad no es defendida en realidad por ninguno de los autores que, hoy en día, podrían colocarse bajo la rúbrica de las *commons-theories*. Ni siquiera las perspectivas latinoamericanas, que han mirado con cierto recelo a los desarrollos europeos sobre el concepto de comunidad –en tanto que estarían

⁴⁶ BARBERIS, M., «Tre narrazioni sui beni comuni», *Ragion Pratica*, n. 43, 2013, pp. 381-390.

⁴⁷ MÉNDEZ DE ANDÉS, A., HAMOU, D. y APARICIO, M., «Herramientas jurídicas para el devenir-común de lo público», en *Códigos comunes urbanos. Herramientas para el devenir común de las ciudades*, Barcelona, Icaria, 2021, p. 35.

ofreciendo una versión «desencarnada» de ésta⁴⁸– proponen una idea metafísica u oscurantista de lo común. Raquel Gutiérrez, por ejemplo, explica los comunes como algo que se «produce» y que se recrea deliberativamente, no como algo que viene dado de antemano⁴⁹. Y, por cierto, no es casual que ésa sea la noción de comunidad que manejan las aproximaciones latinoamericanas al problema, puesto que han tenido que tener especialmente presente la heterogénea realidad de los Estados plurinacionales derivados de la época colonial⁵⁰.

Precisamente por ello, vuelvo a pensar que las acusaciones de Vitale respecto al armonismo de las teorías comunales son infundadas. Tanto las versiones latinoamericanas, que se enfrentan al reto de «sociedades abigarradas»⁵¹ mucho más complejas que las nuestras, como las teorías europeas, que parten del enfoque institucionalista de Elinor Ostrom, –o bien de corrientes marxistas críticas con el proyecto soviético–, han intentado hacerse cargo de las dificultades de organizar comunalmente sociedades muy plurales. La célebre tetralogía de Michael Hardt y Antonio Negri, desde *Imperio* hasta *Asamblea*, pasando por *Multitud* y por *Commonwealth*, ha intentado salir al paso del problema mediante la noción de «multitud», que ha sido acerbamente criticada por Vitale⁵². Según dicho concepto, que Hardt y Negri propusieron como alternativa a ideas colectivas como las de pueblo o nación, debemos abandonar la tentación de un sujeto revolucionario único y monolítico –pueblo, raza, clase, nación–, para evitar el peligro de aplastar las «singularidades» de cada posición subjetiva en el marco del «Imperio»⁵³. La multitud es, entonces, un sujeto que se está produciendo y renovando de forma permanente, a base de alianzas multilaterales y ocasionalmente inestables entre movimientos, colectivos y personas dispares.

⁴⁸ JIMÉNEZ MARTÍN, C. y PUELLO-SOCARRÁS, J. F., «Las disputas en torno a lo común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contrahegemónicas», en AA. VV., *Lo común. Alternativas políticas desde la diversidad*, Bogotá, Planeta Paz, 2017, pp. 29-50.

⁴⁹ GUTIÉRREZ AGUILAR, R., «Políticas en femenino. Transformaciones y subversiones no centradas en el estado», en ID., *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, pp. 73 ss.

⁵⁰ GUTIÉRREZ AGUILAR, R., «Políticas en femenino», cit., pp. 80-83; RIVERA CUSICANQUI, S., *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016, pp. 13 ss.

⁵¹ ZAVALETA, R., *Lo nacional-popular en Bolivia*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1986, *passim*.

⁵² VITALE, E., *Contro i beni comuni*, cit., pp. 55-61.

⁵³ HARDT, M. y NEGRI, A., *Imperio*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2005, p. 122 ss.: «la multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él. El pueblo, en cambio, tiende a la identidad y la homogeneidad interna, al tiempo que manifiesta su diferencia respecto de todo aquello que queda fuera de él y lo excluye. Mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida que está preparada para la soberanía».

Creo que la noción de multitud es criticable por varias razones: entre otras cosas, se trata de una idea fuertemente intelectualizada, que parte de la metafísica de Spinoza y que resulta sugerente en términos filosóficos, pero probablemente no es muy accesible fuera del contexto académico y no aporta demasiado en la praxis política concreta. Además, el enfoque de Hardt y Negri ha sido impugnado por parte de otras *commons-theories*. Silvia Federici, por ejemplo, realizó una severa crítica del planteamiento idealizado en el que ambos incurren: «también existen conflictos con el concepto de «multitud», la figura mítica descrita como el uno y el todo, singularidad y multiplicidad, indefinida en términos de género, raza, origen étnico, empleo... Un término que Negri y Hardt han identificado como el principal significante de la fuerza de trabajo mundial. Su carácter incorpóreo la hace sospechosa, especialmente cuando la imaginamos compuesta por expertos trabajadores inmateriales, inmersos en un flujo mundial de comunicaciones en red. ¿Podría ser (parafraseando a Antonella Corsani) que esta criatura amorfa sea el último paraíso de la fuerza de trabajo masculina metropolitana que ahora ya no tiene necesidad de identidad puesto que su dominio no se encuentra en disputa?»⁵⁴. Así las cosas, podrá acusarse a Hardt y Negri de idealismo, como hace Federici, o de barroquismo conceptual, como hace el propio Vitale –y aquí concuerdo con él–, pero no de plantear una visión homogeneizante de la comunidad: la noción de multitud, por defectuosa que sea, nació justamente para conjurar ese peligro.

Todo esto es importante en relación con la valoración del conflicto que subyace a las teorías de los comunes. Y es que, incluso desde la perspectiva de Hardt y Negri, la acción de comunalizar no es pacífica, ni se deriva de una unidad de acción libre de fricciones. Esto es así, entre otras cosas, porque la comunalización es un proceso necesariamente constituyente, no constituido, lo cual hace que las discrepancias se mantengan siempre próximas a la superficie del pacto social, y no soterradas bajo el manto de un ordenamiento jurídico rígido y ultra-formalizado. En efecto, todas las experiencias de gestión comunitaria, así como las teorías que las secundan, insisten en la importancia de la institucionalización de las prácticas de autogobierno mediante reglas y procedimientos de resolución de controversias⁵⁵. Sin embargo, al mismo tiempo, sostienen que los arreglos institucionales deberán tener una naturaleza provisional, sujeta a la deliberación de la comunidad, que podrá orquestarse mediante

⁵⁴ FEDERICI, S., «Sobre el trabajo afectivo (2011)», en ID., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014, pp. 187-188.

⁵⁵ CAPRA, F. y MATTEI, U., *Ecología del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, trad. de I. Mattei, Torino, Aboca, 2017, pp. 41-42: «el derecho es siempre un proceso de *commoning*, es decir, una acción colectiva de largo alcance en la que las comunidades, que comparten una finalidad y una cultura, institucionalizan su propia voluntad colectiva de mantenimiento del orden y la estabilidad en aras de la reproducción social».

procedimientos de democracia asamblearia, sorteada, directa, deliberativa, o alguna combinación de todas estas técnicas en proporciones variables. Dicho de otra manera, los enfoques comunialistas se alejan de la filosofía del poder entendida como soberanía estatal y se aproximan al ideal del autogobierno, pero eso no es lo mismo que carencia de una teoría del poder, como les reprocha Vitale.

Probablemente, la propia dicotomía entre poder constituyente y constituido sea engañosa, porque la realidad demuestra ser algo más compleja de lo que evoca dicha distinción. La idea de que los comunes se mueven en el plano del poder constituyente nos hace pensar inmediatamente en una especie de asamblea enfervorecida, de la que estamos presos a todas horas y que nos impide disfrutar con «libertad» de nuestro tiempo y nuestra vida privada. Ésta es, de hecho, la inquietante imagen de la democracia ateniense que dibujó Benjamin Constant en su célebre discurso *Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Sin embargo, entre una praxis constituyente que implique intervenir cada día en asambleas maratónicas, y un sistema de reglas constituido e inmodificable, existe un amplio espectro de posibilidades para la participación y la deliberación activas: desde el sorteo de cargos, que está alcanzando una notable popularidad en la teoría política de los últimos años⁵⁶, hasta fórmulas de democracia estrictamente plebiscitaria, hay un elenco no desdeñable de opciones para ensayar. En este terreno nos faltan hábitos, vocabulario y experiencia, pero eso no significa que debamos renunciar a profundizar en nuestras formas de democracia. Las cosas, además, no tienen por qué ser tan dramáticas como tendemos a pensar por efecto de la cultura individualista en la que hemos sido formados. Silke Helfrich y David Bollier, por ejemplo, nos alertan sobre las diferencias entre «consenso» y «consentimiento»: se puede estar en desacuerdo –total o parcial– con determinada decisión de la comunidad en la que uno se integra, pero al mismo tiempo prestar el consentimiento a dicha resolución. Y esto no necesariamente ha de suceder como consecuencia de una suerte de «coacción grupal» sobre el individuo, como tiende a interpretarse desde la cosmovisión liberal. Puede ocurrir, simplemente, porque no se tiene una propuesta alternativa, porque no se tiene claridad respecto al curso de acción más adecuado, porque no se encuentran argumentos mejores o porque se estima valioso secundar la decisión de la comunidad, aun no concordando con la medida en cuestión⁵⁷. Dicho de otra manera: la política

⁵⁶ Vid. MORENO PESTAÑA, J. L., *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI, 2019; GASTIL, J. y WRIGHT, E. O. (Eds.), *Legislature by Lot. Transformative Designs for Deliberative Governance*, London, Verso, 2019; GANUZA, E. y MENDIHARAT, A., *La democracia es posible. Sorteo cívico y deliberación para rescatar el poder de la ciudadanía*, pról. de J. Mansbridge, Bilbao, Consonni, 2020.

⁵⁷ HELFRICH, S. y BOLLIER, D., *Libres, dignos, vivos*, cit., pp. 156 ss.

comunitaria no implica consenso absoluto, ni ausencia de disenso, ni armonismo puro. Implica, sencillamente, enfatizar los procesos participativos y deliberativos de toma de decisiones, por muy difícil que nos parezca a primera vista.

3. Lo público, lo privado y lo común frente al derecho y el Estado

Todas las consideraciones anteriores tienen que ver con las acusaciones de Vitale en torno al concepto de comunidad. Ahora bien, uno de los principales caballos de batalla del filósofo italiano afecta a la propuesta de «lo común» como alternativa a la dicotomía de lo público y lo privado. De acuerdo con Vitale, el concepto de bienes comunes adolece de una vaguedad que lo vuelve inservible como instrumento de análisis y de praxis política. A su modo de ver, la introducción de la categoría de bienes comunes sólo podría tener sentido en la versión moderada ofrecida por Stefano Rodotà, que encabezó la comisión de reforma del código civil italiano, a resultas del intento de privatización del agua pública y del correlativo referéndum de 2011. Según esta propuesta de modificación legal, el concepto de bienes comunes debería incluirse junto a la dualidad tradicional entre bienes públicos y privados, con el objetivo de ofrecer una protección particularmente reforzada a ciertos recursos que, por su papel esencial en el mantenimiento de la vida, deberían quedar a salvo de cualquier intento de enajenación. Pero entonces, sostiene Vitale, la presunta alternativa de lo común frente a lo público es un espejismo: los bienes comunes no serían sino «bienes públicos prioritarios», es decir, un «subgénero» de lo público que, en última instancia, deberá ser tutelado por el Estado⁵⁸. Así las cosas, la retórica de los comunes sería un fuego de artificio que nos desorienta del objetivo que debería movilizar tanto a la teoría como a la práctica de izquierdas: «Contraoponer lo público y lo común, vaciar y debilitar el primero a favor del segundo (un segundo que, por otra parte, tiene contornos poco definidos y quizá un tanto impracticables) únicamente contribuye al juego del gran capital privado: en el mejor de los casos lo deja indiferente. La operación, indudablemente ardua, consistiría en recualificar, en restituir su densidad y su credibilidad al ámbito de lo público»⁵⁹.

Este planteamiento se encuentra en sintonía con lo que Vitale propone a continuación, que es básicamente una defensa del Estado democrático de derecho, subrayando el papel del constitucionalismo de los

⁵⁸ VITALE, E., «Distinguendo. Un'applicazione alla dottrina dei beni comuni», cit., pp. 409-410.

⁵⁹ VITALE, E., «Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?», cit.

derechos fundamentales como parapeto frente a los abusos de los grandes poderes privados⁶⁰. En esto, además, Vitale se alinea plenamente con el enfoque de Luigi Ferrajoli; un enfoque que, parafraseando a Boaventura de Sousa Santos, consistiría en responder a la crisis del derecho y del Estado con más derecho y con más Estado⁶¹. Por razones que ya he indicado en otras ocasiones, creo que éste es un planteamiento errado en varios sentidos⁶². Por un lado, adopta un concepto del Estado y el derecho como instancias neutrales en las que cabe cualquier posible contenido, cuando en realidad se trata de formas histórico-sociales que nacieron y se fortalecieron –al menos tal y como las entendemos hoy– en clara consonancia con la economía capitalista de nuestros días⁶³. En este sentido, me parece que las grandes divisiones entre público/privado y Estado/mercado nunca fueron tan nítidas como se presume. Según Ugo Mattei, esa idea del Estado como instancia plenamente monopolizadora del poder social, que representa los intereses de todos y que ejerce la soberanía sin necesidad de rendirse a poderes privados que podrían socavar su independencia, sólo tuvo lugar en pocos y fugaces momentos de la historia: la Alemania bismarckiana, la Inglaterra victoriana y la Francia napoleónica⁶⁴. Por otro lado, adopta una aproximación idealista respecto a nuestro tiempo histórico: a mi juicio, no calibra con claridad el profundo grado de complicidad entre lo público y lo privado alcanzado en el marco de la globalización, y sigue pensando en que deben ser los Estados quienes capitaneen el proceso de resistencia frente al orden neoliberal, como si pudiera revertirse el proceso de colusión e indiferenciación entre el Estado y el mercado que caracteriza la actual fase del capitalismo.

Pero son demasiados temas para abordarlos con profundidad en el corto espacio que me queda, así que me limitaré a dos aspectos que considero especialmente relevantes para dibujar con más claridad la réplica a las críticas de Vitale. En primer lugar, trataré de exponer por qué «lo común» sí supone un cambio de enfoque novedoso y por qué debe reivindicarse no como complemento puntual a lo público y lo privado, sino como una hipótesis de transformación de ambas esferas (§ 3.1). En segundo lugar, intentaré sugerir una posible catalogación de las perspectivas de Vitale y Luigi Ferrajoli en torno a los

⁶⁰ VITALE, E., «Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?», cit.

⁶¹ SANTOS, B. de S., *Sociología jurídica crítica*, nota introductoria y revisión de la trad. de Carlos Lema, Madrid, Trotta, 2009, p. 15.

⁶² LLOREDO ALIX, L., «Apuntes para una crítica ideológica a *Principia Iuris* de Luigi Ferrajoli. Por una (meta) teoría popular del derecho», en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 26, 2012, pp. 43-68.

⁶³ Aquí la tesis de Karl Polanyi, que Vitale comenta críticamente en *Contro i beni comuni*, me sigue pareciendo iluminadora. POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ediciones La Piqueta, 1989.

⁶⁴ MATTEI, U., *Bienes comunes. Un manifiesto*, trad. de G. Pisarello, Madrid, Trotta, 2013, p. 30.

bienes comunes, apoyándome en la tipología de Erik Olin Wright respecto a las variantes de anticapitalismo (§ 3.2).

3.1. La hipótesis de lo común

Hay muchos significados del concepto de bienes comunes y son varias las corrientes que lo han reivindicado: desde el institucionalismo económico *à la* Ostrom hasta el comunismo libertario de Murray Bookchin, pasando por el marxismo autónomo de Hardt y Negri o por el feminismo en autoras como Federici o Vandana Shiva, por no mencionar los usos del bien común entre algunos economistas, como Christian Felber o Jean Tirole⁶⁵. Cada una de estas posiciones utiliza el concepto de los comunes con acentos peculiares, por lo que no puede darse un único significado a la expresión. Sin embargo, creo que es posible trazar una línea divisoria, que tiene que ver con la expansividad de los bienes comunes: para algunas teorías, los comunes deben restringirse a unos pocos bienes y/o prácticas, que podrán gestionarse en régimen de apropiación comunitaria y gozarán de un tipo de protección reforzada, pero que tendrán que limitarse a ser una suerte de *rara avis* en el seno de un mundo fundamentalmente regido por lo público y lo privado. Para otros, en cambio, los comunes no son un tipo particular de bienes, con características ontológicas que los hacen acreedores de esa protección especial o de ese modo de gestión comunitaria, sino más bien «sistemas sociales»⁶⁶ movilizados por la convicción de que determinado espacio, recurso o ámbito de la vida debe organizarse mediante el autogobierno, con independencia del Estado y el mercado. En este sentido, lo común tiene una fuerza expansiva que lo convierte en una hipótesis de transformación política radical y que no aspira a construir «comunes» como complemento, sino en detrimento de lo público y lo privado. O, por expresarlo mejor, que aspira a transformar ambos espacios mediante la introducción de una lógica comunitaria y marcadamente anticapitalista. Éste es, de hecho, el punto principal: los comunes como prácticas sociales concretas, y lo común como principio de transformación política, sólo pueden entenderse como estrategias de lucha contra el capitalismo. Aquí no coincido con una idea que ha deslizado Ugo Mattei en alguna ocasión, según la cual el «benecomunismo» plantea una alternativa a la tradicional división entre izquierda y derecha⁶⁷: en tanto

⁶⁵ LLOREDO ALIX, L., «Bienes comunes», en *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, n. 19, 2020-2021, pp. 214-236.

⁶⁶ DE ANGELIS, M., *Omnia sunt communia*, cit., *passim*.

⁶⁷ MATTEI, U., *Il benicomunismo e i suoi nemici*, cit., p. 106.

que tesis que propugnan el autogobierno y se oponen a la mercantilización neoliberal, las teorías de los comunes se alinean claramente en el campo de la izquierda.

Desde este punto de vista, la idea de los comunes sí ha supuesto un cambio de enfoque radical y significa algo más que una suerte de espacio público reforzado. En el siguiente epígrafe diré algo respecto al papel que puede o debe desempeñar el Estado en relación con los comunes, pero ahora me gustaría centrarme en la idea de lo común como hipótesis de transformación política y sus consecuencias. Hablar de «hipótesis de lo común» seguramente suene confuso, fantasmagórico incluso, en los oídos de sus críticos más suspicaces. Pero es que de eso se trata: de una hipótesis, de un principio, de una guía para la acción. En este sentido, no se diferencia tanto del *bonum commune* reclamado por Vitale, con la salvedad de que la hipótesis de lo común se mueve en el terreno de la filosofía de la praxis, y no en el de la utopía o la teología. No entiende lo común como un horizonte siempre móvil al que tender, sino como una forma de incidir directamente en la producción y la reproducción de la vida. Busca cambiar la realidad aquí y ahora, mediante estrategias de subversión del capitalismo de distinta índole e intensidad, desde fuera o desde dentro de las estructuras estatales, mediante técnicas de derecho público o privado, a través de prácticas económicas, jurídicas y sociales. Es decir: al hablar de lo común como principio, se está diciendo que deben transformarse nuestros modos de organización en un sentido comunalista, o sea, a base de la apropiación y gestión cooperativa de espacios, servicios o recursos que, en la actualidad, parecen dominio exclusivo del Estado o de entidades privadas. Y debe hacerse, además, para salvar tales espacios, servicios y recursos del pillaje y la mercantilización que están sufriendo a manos del entramado público-privado. Se trata, por tanto, de ocupar progresivamente las instituciones públicas y privadas mediante una lógica de organización comunal, es decir, ampliamente participativa, deliberativa y anti-jerárquica. Utilizo la expresión ocupar a propósito. Por un lado, porque evoca el significado que tiene el verbo *okupar* como práctica contraria al abuso de la propiedad inmobiliaria y como movimiento social auto-organizado. Por otro lado, porque, en el español chileno, el verbo ocupar significa usar: se *ocupa* un bolígrafo para escribir o una sartén para cocinar. En ese sentido, ocupar significa algo completamente distinto a la representación mental de la ocupación como una posesión exclusiva, y alude más bien a la idea de uso y de acceso. Así las cosas, ocupar las instituciones públicas y privadas, según una lógica comunal, significa apoderarse de ellas para usarlas en régimen de libre acceso –lo que no quiere decir desregulado– y mediante prácticas democráticas inclusivas.

Por eso, el principio de lo común debe convertirse en la pauta que reoriente los servicios públicos, blindándolos frente a los posibles expolios mercantilizadores de forma imaginativa y sacándolos de la esclerosis jerárquico-burocrática en la que frecuentemente se hallan, para convertirlos en instituciones fuertemente democratizadas⁶⁸. Al mismo tiempo, el principio de lo común debe «replicarse» mediante diversas formas de institucionalización de las prácticas comunistas auto-gestionadas. A esto, entre otras cosas, es a lo que se refieren Ana Méndez de Andrés, David Hamou y Marco Aparicio cuando hablan del «devenir-común de lo público» y del «devenir-institución de lo social»: «la emergente institucionalidad de lo común puede superar la gestión de proyectos aislados, ya que la lógica comunitaria se difunde a la esfera pública y se puede replicar en otras comunidades y en la gestión de otros comunes urbanos. La superación del aislamiento de la autogestión es la contraparte necesaria de la comunalización de lo público, y la democratización radical de las formas de gobierno depende de la articulación de estos dos procesos. Esta articulación se basa en la propia definición y defensa de la re/producción de los comunes, y la reivindicación constante de sus características de universalidad, democracia, sostenibilidad, inalienabilidad y replicabilidad»⁶⁹.

A esta idea subyace el presupuesto de que el binomio público-privado no es en realidad una dicotomía, sino una tensión, es decir, un campo de fuerzas movible sobre el que puede transitarse gradualmente y en el que, por tanto, existe un margen para intervenir mediante prácticas de comunalización. Es evidente que, por mucho que se nos llene la boca con alabanzas a la «cosa de todos», y por mucho que ornamentemos nuestras reivindicaciones del espacio público con referencias a Aristóteles, tendemos a reducir lo público a lo estatal. Del mismo modo, por muy alto que clamemos la importancia de la libertad personal y el valor de la autonomía, solemos entender lo privado como el ámbito del mercado. Además, es habitual percibir esos dos espacios según una disyuntiva inapelable: todo lo que no es privado es del Estado, toda iniciativa pública debe tramitarse a través de políticas estatales, todo lo privado se rige mediante una lógica mercantil, todo lo que no pertenece al Estado puede ser pasto del mercado. Sin embargo, la realidad es mucho más plástica, porque hay muchas formas de coaligarse colectivamente que trascienden esas dos calificaciones. Precisamente, las teorías de los comunes aspiran a aquilatar más adecuadamente la complejidad de la escala de grises que media entre el Estado y el mercado, y propenden

⁶⁸ LAVAL, C. y DARDOT, P., *Común*, cit., pp. 585-599.

⁶⁹ MÉNDEZ DE ANDÉS, A., HAMOU, D. y APARICIO, M., «Herramientas jurídicas para el devenir-común de lo público», cit., p. 38.

a comunalizar espacios de forma variable, democratizando áreas cuya titularidad y gestión parecería corresponder únicamente a una de esas dos instancias.

Pondré un ejemplo personal para explicar a qué me refiero. El colegio de mi hija, que es público, no tiene servicio de acogida para las criaturas cuyos padres estén obligados, por razones laborales, a dejar a sus hijos en la escuela antes del comienzo de las clases, entre 7.30 y 9 de la mañana. Tampoco tiene un servicio de conciliación por la tarde que permita a los padres recoger a sus hijos después de la finalización de las clases, a las 16 horas. Es una pena que, como consecuencia de la sociedad capitalista en la que vivimos, existan semejantes dificultades para conciliar la vida laboral y familiar, pero ése es un debate en el que ahora no puedo entrar. El hecho es que, ante la problemática descrita, las familias del colegio se organizaron para poner en marcha un servicio de conciliación mediante el que satisfacer esa necesidad: solicitaron al campus de la universidad colindante que les cediera un pequeño terreno situado enfrente del colegio, constituyeron una asociación de derecho privado, contrataron un equipo de monitoras, un seguro de responsabilidad civil, y dispusieron una serie de infraestructuras básicas –un pequeño cercado, algunos columpios, una caseta, etcétera–. Vive en equilibrio con otras asociaciones anejas de diferente naturaleza: 1) la universidad mencionada, que es una entidad pública; 2) el colegio, que también es una entidad pública; 3) la cooperativa que gestiona la compra de materiales escolares del colegio, que es una entidad privada desde el punto de vista jurídico, pero que se organiza comunitariamente desde el punto de vista funcional; y 4) la asociación de madres y padres de alumnos, que es una entidad privada –en tanto que asociación de derecho privado–, pero que cumple servicios públicos esenciales –en tanto que parte fundamental de la comunidad educativa–, y que opera cotidianamente mediante procedimientos más o menos deliberativos. Todo este entramado institucional da cuenta de que la frontera entre lo público y lo privado es más tenue de lo que parece, y de que existen multitud de formas de organización que no se dejan encasillar con facilidad en tal dualidad. Sin embargo, si la asumimos como esa «gran dicotomía» que señalaba Bobbio⁷⁰, nos costará entender la proteica complejidad de nuestras formas de organización social y tenderemos a calificar como públicos o como privados diferentes proyectos que, en realidad, son otra cosa.

⁷⁰ BOBBIO, N., «La gran dicotomía: público/privado», en *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, trad. de J. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 11-38.

Me temo que algo así le sucede a Vitale cuando les reprocha a las teorías de los comunes que promueven la privatización de bienes que eran o podrían ser públicos –la ocupación del teatro Valle de Roma–, o cuando denuncia que tras los «bienes comunes» se esconden «bienes club» exclusivos, que operan sobre la base de la pertenencia, concediendo privilegios a sus miembros⁷¹. Creo que, en general, en esa apreciación late un desconocimiento práctico de cómo funcionan la mayoría de los proyectos comunales. Ahora bien, más allá de esa falta de conocimiento práctico, hay un elemento conceptual que Vitale pasa por alto, y que constituye el nervio de los comunes: la universalidad y la accesibilidad. En el relato anterior me he dejado algo importante en el tintero. Y es que, en efecto, la asociación que presta el servicio de conciliación en el colegio de mi hija no restringe el acceso a las familias de la escuela, sino que está abierta a todos los que requieran apoyo de guardería en el área geográfica en que se encuentra. Evidentemente, hay una cuota que pagar y unas prestaciones que recibir como contrapartida, pero eso no significa que se trate de un «club», porque está abierto a todo el que lo necesite. Tampoco se trata de una empresa, porque no persigue fin lucrativo alguno. Se trata, sencillamente, de un «común» que se desenvuelve en una compleja malla de relaciones con instituciones y mecanismos jurídicos de índole pública y privada.

Existen muchos grupos, asociaciones, proyectos y entidades híbridas, que involucran formas de organización comunitaria y que desempeñan funciones colectivas fundamentales, pero que no se dejan atrapar en la horma público-privado. Por esta razón, entre otras, la categoría de lo común sí representa una novedad frente al citado binomio y sí aporta algo cualitativamente distinto respecto a lo público. Además, y éste es el *quid* de la cuestión, los comunes bien entendidos constituyen espacios de producción, reproducción, consumo o prestación de servicios que se desarrollan fuera de las relaciones mercantiles y, a menudo, con un enfoque marcadamente anticapitalista. Éste es un asunto en el que Caffentzis y Federici han puesto un justo énfasis, con el ánimo de diferenciar prácticas «comunitarias» de índole privada y exclusiva –las comunidades «cerradas» de vecinos, por ejemplo–, de aquellas que, en cambio, se basan en la universalidad y el libre acceso: «existe un amplio espectro de comunes (desde las comunidades residenciales cerradas hasta ciertas entidades de custodia del territorio y cooperativas de vivienda, pasando por las cooperativas de consumo) en los que sus miembros comparten el acceso a los recursos comunes de manera equitativa y democrática pero son indiferentes, o incluso hostiles, a los intereses de los 'forasteros'. A estos comunes los llamamos comunes 'cerrados' y consideramos que son

⁷¹ VITALE, E., «Distingiendo», cit., pp. 400-403.

bastante compatibles con las relaciones capitalistas»⁷². De lo que se trataría, entonces, es de promover un tipo de comunalización «abierta», que sea capaz de subvertir el sistema capitalista en todas sus dimensiones, a base de conquistar espacios de autogobierno. En este punto caben gradaciones, por supuesto: desde teorías abiertamente anticapitalistas, como la anterior, hasta enfoques como el de Maria Rosaria Marella, que no ve aconsejable excluir a todos los comunes del mercado, sino sólo sustraerlos de la lógica de la competición y el lucro: «mi parrebbe un buon punto di partenza affermare per tutti i beni comuni non l'esclusione dal mercato, quanto la sottrazione al mercato concorrenziale e alle sue regole, prima di tutto quella del profitto»⁷³.

3.2. Los comunes y el Estado

Decía algunas páginas más arriba que las teorías de los comunes se mueven en el terreno de la filosofía de la praxis. Esto significa que, frecuentemente, las preguntas con las que se debaten no tienen que ver con la definición de principios teóricos, sino con cuestiones de estrategia: ¿cómo hacer para promover relaciones sociales más comunitarias? ¿Cómo desenvolverse para alcanzar espacios de autonomía, libres de opresiones y jerarquías? ¿Cómo construir formas de consumo, de intercambio, de organización, de producción, de reproducción, más equitativas y más sostenibles? Probablemente, aunque con matices, muchos de éstos sean objetivos compartidos por autores como Vitale. Sin embargo, la discrepancia respecto al modo de llevarlos a cabo es fuerte. En general, las diferencias tienen que ver con la idea de autogobierno y con el papel que debe adoptar el Estado en la transformación social. Además, de forma concomitante, los desacuerdos afectan a la valoración –más crítica o más templada– sobre el capitalismo. Las teorías de los comunes, tal y como se han presentado aquí, asumen una concepción decididamente anticapitalista. La mayoría de ellas, además, impugnan la idea del marxismo original, según la cual el capitalismo cumplió un papel emancipador en sus orígenes, y proponen, en cambio, la reconstrucción de un mundo basado en premisas muy distintas⁷⁴: secundan las tesis del decrecimiento, tienen un marcado enfoque ecologista, proponen alternativas en el nivel de la producción, del consumo, de la reproducción, de la organización social... Es decir, defienden la necesidad de un cambio de modelo radical, aun cuando lo sostengan desde una perspectiva materialista, a saber, consciente de las limitaciones histórico-sociales

⁷² FEDERICI, S. y CAFFENTZIS, G., «Comunes contra y más allá del capitalismo», cit., p. 145.

⁷³ MARELLA, «Introduzione», en MARELLA, M. R. (introduzione e cura), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre Corte, 2012, p. 21.

⁷⁴ FEDERICI, S., «Marx, el feminismo y la construcción de los comunes», en FEDERICI, S., *Reencantar el mundo*, cit., pp. 221-249.

y de la envergadura del desafío. Esto hace que, lejos de fiar el cambio a mutaciones tecnológicas salvíficas, o a un futuro liberador siempre postergado, o a una conjunción ideal de determinantes históricos y sociales propicios para un supuesto asalto al poder, trabajen aquí y ahora para crear y expandir espacios de organización comunitaria. La convicción que subyace a esta manera de ver las cosas tiene mucho que ver con algunas ideas que ya desarrollé en la primera parte de este artículo: subvertir el capitalismo exige crear subjetividades disidentes, y las subjetividades no se crean en un reino ideal de pensamiento crítico, sino en el marco de relaciones sociales alternativas. Por eso, como se viene diciendo desde el principio, la apuesta de los comunes es intrínsecamente materialista.

Los críticos de los comunes, en cambio, recelan de todo esto. Opinan que, de ser útiles, los bienes comunes deben restringirse a unas pocas cosas muy concretas, con lo que rechazan la visión «expansiva» indicada anteriormente. Así se ha pronunciado Luigi Ferrajoli: «se pasa de la configuración holística de tales bienes, como declinación en plural de la noción de '(bien) común', hasta incluir entre ellos a las entidades más disparatadas [...]. Tengo la impresión de que estos usos retóricos, que aluden con la misma palabra a nociones dotadas de referencias empíricas de diverso género [...] contradicen la gramática del derecho, corriendo el riesgo de dilapidar la capacidad explicativa del concepto y de anular toda posibilidad de hacerlo valer de forma garantista»⁷⁵. En buena medida, este recelo se deriva de un planteamiento algo idealista respecto al capitalismo y el Estado. Es verdad que autores como Ferrajoli o Vitale han manifestado, por ejemplo, un posicionamiento teórico-jurídico fuerte y saludable respecto a la importancia de los derechos sociales y la democracia. Sin embargo, al mismo tiempo, consideran que puede avanzarse hacia un sistema garantista de tales derechos sin modificar estructuralmente los cimientos económicos del capitalismo. Por otra parte, estiman que tal cosa puede hacerse mediante un fortalecimiento de las instituciones estatales, y que todo ataque contra el Estado representa una involución o una desorientación respecto al camino que debe tomarse para llevar a término ese objetivo.

Dicho de otra manera, creo que Vitale y Ferrajoli están convencidos de que es posible «domesticar» el capitalismo, y que el agente idóneo para hacerlo es el Estado. Como ha escrito Mattei, son posicionamientos que no consiguen liberarse de «la fe en el Estado amigo»⁷⁶. Lamentablemente, el Estado nunca fue un amigo de los derechos de las personas, ni del igualitarismo, ni de la democracia,

⁷⁵ FERRAJOLI, L., *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politico*, Roma-Bari, Laterza, 2013, pp. 227-228.

⁷⁶ MATTEI, U., *Il benicomunismo e i suoi nemici*, cit., p. 4.

sino un agente particularmente poderoso en ese proceso de desposesión de las comunidades que arrancó de forma simultánea al capitalismo⁷⁷. Si, en un corto lapso de la historia, se convirtió en garante de políticas de bienestar, fue gracias a la presión que sobre él ejercieron movimientos social-comunistas que lograron emplearlo de manera parcialmente emancipadora. Pero, desde luego, no es éste el momento en el que tal cosa puede verificarse. Más bien al contrario: si por algo se caracteriza el Estado de nuestros días es por una promiscuidad sin precedentes con el mercado y por la volatilización de la frontera entre lo público y lo privado.

Así las cosas, el punto de vista de Vitale podría alinearse dentro de las estrategias que Olin Wright denomina de «domesticación» del capitalismo. Según el sociólogo estadounidense, pueden diferenciarse cinco planteamientos distintos respecto a cómo trabajar contra el capitalismo⁷⁸: 1) el aplastamiento, que básicamente coincide con la perspectiva leninista que terminó conduciendo al socialismo de Estado, y que creía en la posibilidad de una ruptura radical con el modelo económico antagónico; 2) el desmantelamiento, que implica desmontar paulatinamente el capitalismo, mediante una batería de reformas dirigidas desde las estructuras estatales –siempre en el marco de una democracia electoral estable–, y que podría ejemplificarse en la experiencia del socialismo de Allende en Chile; 3) la domesticación, que no aspira a sustituir al capitalismo, pese a reconocerlo como una fuente de desigualdades, y que tan sólo apunta a neutralizar al máximo sus daños: se trataría, *lato sensu*, del enfoque de la socialdemocracia; 4) la resistencia, que mantiene una actitud beligerante contra el capitalismo y también apuesta por minimizar sus perjuicios, pero propone combatirlo sin entrar en las instituciones del Estado y al margen de los partidos políticos; 5) la huida, que se afana en construir comunidades y relaciones sociales independientes del capitalismo, a sabiendas de que el enemigo es demasiado poderoso como para combatirlo frontalmente y que, por tanto, lo mejor que podemos hacer es aislarnos del mismo. Olin Wright descarta de plano la primera de ellas, consciente del clamoroso fracaso de la experiencia soviética, y propone un tipo de estrategia combinada –la «erosión» del capitalismo–, que consiste en utilizar simultáneamente todas las alternativas restantes⁷⁹.

⁷⁷ SOMBART, W., *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de M.P. Lorenzo, Madrid, Alianza, 1972, p. 73, 289 ss.

⁷⁸ WRIGHT, E. O., *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, cit., pp. 53-80.

⁷⁹ WRIGHT, E. O., *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, cit., p. 74 ss.

Me parece que Vitale y Ferrajoli abrazan *grosso modo* la perspectiva de la domesticación del capitalismo. Las teorías de lo común, en cambio, tienden a moverse entre las estrategias 4 y 5: resistencia y huida. Las propuestas comunales en sentido estricto, de orientación libertaria, suelen apostar por la construcción de espacios de autonomía externos a las relaciones capitalistas, mediante lógicas assemblearias, de delegación del poder y rendición de cuentas, y con una inclinación claramente decrecentista. Tendríamos ahí, por ejemplo, el caso del comunismo de Murray Bookchin⁸⁰. Las *commons-theories* de inspiración marxista, en cambio, propenden a asumir la tesis de la resistencia, enfrentándose al capitalismo desde el activismo social y sobre la base de alianzas estratégicas con movimientos diversos: ecologismo, feminismos, enfoques postcoloniales, etcétera. Estas últimas tesis no descartan la utilización de los partidos políticos con carácter táctico, en cuyo caso transitan con mayor o menor decisión hacia la estrategia del «desmantelamiento», y no necesariamente rechazan la conversión del Estado en un instrumento al servicio de la comunalización⁸¹. Tampoco es raro encontrar posiciones que abrazan simultáneamente las vías de la huida y la resistencia. De hecho, diría que es lo más habitual en las teorías de los comunes. Evidentemente, no se trata de estrategias excluyentes porque, de hecho, se producen numerosos entrecruzamientos entre todas ellas. Además, se pueden dar desplazamientos desde una a otra al hilo de las luchas sociales y las necesidades de cada momento.

En buena medida, el dilema de si usar o no usar el Estado y los partidos políticos como herramientas de la lucha político-social depende de la concepción que se tenga de éstos. Creo que la insistencia en las posiciones estatistas –como las de Ferrajoli o Vitale– depende de una cierta idealización de las instituciones estatales, tanto en términos políticos como epistemológicos. En términos políticos, porque se adopta una confianza un tanto ingenua, a mi modo de ver, en que el «Estado» puede ejercer como un parapeto efectivo y a largo plazo frente a las dinámicas destructoras del capital, cuando lo que estamos viendo, más bien, es que el Estado resulta una plataforma útil como catalizador y «traductor local» de los intereses del capitalismo global. En términos epistemológicos, el Estado se idealiza porque se percibe como una unidad coherente y consistente, mientras que, en realidad, se parece más a un amasijo de instituciones con autonomía relativa, lo cual hace que sea ambivalente: tiende a operar en sinergia con el

⁸⁰ BOOKCHIN, M., «El proyecto comunista», en *La próxima revolución*, introd. de D. Bookchin y B. Taylor, pról. de U. Le Guin, trad. de P. Martín Ponz, Barcelona, Virus, 2019, pp. 33-69.

⁸¹ Vid. CASTRO, M. y MARTÍ, M., «Com comunalitzar allò públic: l'oportunitat municipalista», *Nous Horitzons*, n. 215, 2017, pp. 32-39.

capital, pero ocasionalmente sus dispositivos pueden emplearse en favor de objetivos liberadores⁸². En esta idealización epistemológica también incurren algunos movimientos comunales, que rechazan sin matices la utilización de las instituciones estatales como vehículo para posicionar demandas políticas o para conquistar determinados espacios. En mi opinión, y también como consecuencia de un enfoque materialista, el Estado –o más bien sus piezas– debe emplearse como un ariete más en la lucha contra la mercantilización neoliberal, pero siempre con una mirada escéptica y estratégica: el horizonte debe ser la comunalización y el empoderamiento social, porque de otro modo corremos el riesgo de que las instituciones públicas terminen fagocitando el impulso de las organizaciones sociales.

4. Conclusión: los comunes como «cambio de conversación»

Por lo que respecta al objeto de este artículo, creo que mi tesis se desprende sola del relato precedente: la lucha por un mundo más justo pasa por una batalla en todos los frentes. No podemos fiarlo todo a una única estrategia y conviene encontrar maneras de coaligar sensibilidades dentro de la izquierda. Precisamente, el enfoque de los comunes ha cumplido un papel fundamental en ese sentido: ha ejercido como nexo de numerosos movimientos que venían trabajando de forma independiente –incluso recíprocamente beligerante– desde hacía décadas⁸³: orientaciones marxistas, feministas, ecologistas, republicanas y anarquistas se han colocado bajo la bandera del comunismo y, aun con acentos diversos, están trabajando por derrocar o resistir los procesos de despojo y mercantilización del capitalismo contemporáneo. ¿Por qué, entonces, ese empeño en desbaratar las propuestas teóricas y los activismos que han logrado aliarse en la reivindicación de los bienes comunes? Creo que una sana actitud materialista aconsejaría asumir la realidad como nos es dada, aunque los giros de ésta nos resulten poco usuales, y aunque ello nos obligue a salir de los esquemas aprendidos. Ese principio de realidad aconseja, entre otras cosas, aceptar que el marco conceptual de los bienes comunes –o los comunes, o la política de lo común, o el procomún, aunque no sean expresiones sinónimas– está ejerciendo como un eficaz crisol de movimientos críticos con el capitalismo –tanto en sede teórica como en el activismo– y que, aunque sólo sea por razones tácticas, conviene remar en su misma dirección.

En ese sentido, defender la vieja idea del bien común no me parece necesariamente desacertado. En los últimos años, es algo que ha hecho Michael Sandel con bastante predicamento. Creo que se trata de un

⁸² POULANTZAS, N., *Estado, poder y socialismo*, trad. de F. Claudín, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 152 ss.

⁸³ FEDERICI, S., «Introducción», en *Reencantar el mundo*, cit., p. 37.

proyecto teórico saludable, con el que coincido desde muchos puntos de vista⁸⁴: dibuja un modo de comprender la política crítico con el individualismo liberal a ultranza, plantea un horizonte filosófico más allá de la posición original rawlsiana, pone sobre la mesa la importancia de la agencia colectiva, desmonta la mitología neoliberal de la igualdad de oportunidades... Lo que sí me parece desacertado es blandir la noción del bien común contra el proyecto de los (bienes) comunes, como si aquella representase una loable tradición, mientras que ésta no fuese más que una suerte de pataleta infantil desprovista de fundamentos. Sería ridículo renunciar al caudal conceptual que, a lo largo de la historia, ha elaborado argumentos a favor del bien común. De hecho, las teorías de los comunes no pretenden ejercer ninguna clase de adanismo ni se auto-erigen como un nuevo Prometeo. Como ha escrito Massimo De Angelis, «para referirse a eso que hoy llamamos comunes, los radicales de antaño usaban términos como auto-organización, auto-valorización, comunidad y autonomía. Todos esos son rasgos importantes para la comprensión actual de los comunes, cuyo carácter sistémico los incluye a todos, pero sin agotarse con ellos»⁸⁵. Ahora bien, la historia no se repite, ni los viejos dilemas son equivalentes a los nuevos, aunque a veces se parezcan lo suficiente como para que podamos seguir bebiendo de la tradición.

Por todo lo anterior, las teorías de los comunes ofrecen una inmejorable plataforma para repensar y recrear la clásica idea del *bonum commune*. Me parece que, además, replantear el bien común desde la perspectiva de los *commons* contribuye a des-idealizar el concepto a través de un enfoque materialista: no se trata tanto de perseguir un ideal armónico que vincule a toda una sociedad, pese a sus disensiones, sino de «comunalizar» en el terreno empírico, experimentando nuevas formas de acción colectiva mediante proyectos cooperativos en diversos planos: productivo, reproductivo, distributivo, etcétera. La incertidumbre de esta aproximación es alta, pero, como ha escrito César Rendueles, «el materialismo sólo puede ofrecer contingencia y conflicto: proyectos de transformación social arriesgados, costosos y falibles, o sea, realistas. El idealismo posmoderno, en cambio, aspira a una transición sosegada a una sociedad de mercado de rostro humano, menos agresiva y más verde»⁸⁶. Evidentemente, se trata de una vía llena de obstáculos y nada garantiza la llegada a buen puerto. Pero hay que dar la batalla con ciertas dosis de optimismo, tanto en el ámbito práctico como en el teórico. Y esto es algo que sí están logrando

⁸⁴ SANDEL, M., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, trad. de A. Santos Mosquera, Debate, Madrid, 2020.

⁸⁵ DE ANGELIS, M., «The Strategic Horizon of the Commons», en BARBAGALLO, C., BEURET, N. y HARVIE, D. (Eds.), *Commoning with Georges Caffentzis and Silvia Federici*, London, Pluto Press, 2019, p. 210.

⁸⁶ RENDUELES, C., «Malas noticias: materialismo. Apuntes para una reformulación praxeológica del programa materialista», en AA. VV., *Comunismos por venir*, cit., p. 63.

hacer las teorías comunalistas. Como escribió un clásico de nuestra disciplina, Elías Díaz, «ya que no podemos cambiar el mundo –según reza el pesimista aforismo–, cambiemos al menos de conversación, es decir de palabras»⁸⁷. Eso, justamente, es lo que ofrecen las teorías de los comunes frente al emblema del bien común: un cambio de lenguaje prometedor –que no prometeico– y la correlativa apertura de un nuevo horizonte para la praxis.

⁸⁷ DÍAZ, E., *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, Madrid, Dykinson, 2013, p. 111.

5. Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G., *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*, trad. de F. Costa e I. Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- BAGUÉ, E., «La remunicipalización del agua en el marco de la re-definición de la democracia. El caso de Terrassa», *Clivatge. Estudis i testimonis sobre el conflicte i canvi socials*, n. 8, 2020, pp. 134-193.
- BARBERIS, M., «Tre narrazioni sui beni comuni», *Ragion Pratica*, n. 43, 2013, pp. 381-390.
- BOBBIO, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, trad. de J. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BOLLIER, D. y HELFRICH, S., *Libres, dignos, vivos. El poder subversivo de los comunes*, trad. de S. Escribano, S. López, L. San Mamés, Barcelona, Icaria, 2020.
- BOOKCHIN, M., *Comunalismo. La dimensión democrática del anarquismo*, Tlatelolco (México), Ediciones La Social, 2015.
- BOOKCHIN, M., *La próxima revolución*, introd. de D. Bookchin y B. Taylor, pról. de U. Le Guin, trad. de P. Martín Ponz, Barcelona, Virus, 2019.
- CAPRA, F. y MATTEI, U., *Ecología del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, trad. de I. Mattei, Torino, Aboca, 2017.
- CASTRO, M. y MARTÍ, M., «Com comunalitzar allò públic: l'oportunitat municipalista», *Nous Horitzons*, n. 215, 2017, pp. 32-39.
- CLOUGH, P. T. y HALLEY, J. (Eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Duke University Press, 2007.
- CUCÓ GINER, J., *La amistad. Una perspectiva antropológica*, Barcelona, Icaria-Institut Català d'Antropologia, 1995.
- DAWKINS, R., *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Salvat, 2005.
- DAWKINS, R., *El fenotipo extendido. El largo alcance del gen*, introd. de D. Dennett, trad. de P. Pacheco, Capitán Swing, 2017.
- DE ANGELIS, M., *Omnia Sunt Communia. On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*, London, Zed Books, 2017.
- DE ANGELIS, M., «The Strategic Horizon of the Commons», en BARBAGALLO, C., BEURET, N. y HARVIE, D. (Eds.), *Commoning with Georges Caffentzis and Silvia Federici*, London, Pluto Press, 2019.
- DEAN, J., «Cuatro tesis sobre el camarada», en AA. VV., *Comunismos por venir*, Barcelona, Arcadia-Macba, 2019.
- DÍAZ, E., *El derecho y el poder. Realismo crítico y filosofía del derecho*, Madrid, Dykinson, 2013.
- FEDERICI, S., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.
- FEDERICI, S., *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, trad. de M. A. Catalán Altuna, C. Fernández Guervós y P. Martínez Ponz, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.
- FERRAJOLI, L., *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politico*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- GANUZA, E. y MENDIHARAT, A., *La democracia es posible. Sorteo cívico y deliberación para rescatar el poder de la ciudadanía*, pról. de J. Mansbridge, Bilbao, Consonni, 2020.
- GASTIL, J. y WRIGHT, E. O. (Eds.), *Legislature by Lot. Transformative Designs for Deliberative Governance*, London, Verso, 2019.
- GIARDINI, F., MATTEI, U. y SPREGELBURD, R., *Teatro Valle occupato. La rivolta culturale dei beni comuni*, DeriveApprodi, Roma, 2012.
- GIERKE, O. von, *Community in Historical Perspective. A translation of selections from Das deutsche Genossenschaftsrecht (The German Law of Fellowship)*, trans. By Mary Fischer, selected and edited by Anthony Black, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- GUTIÉRREZ AGUILAR, R., *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- HARDT, M. y NEGRI, A., *Imperio*, trad. de A. Bixio, Barcelona, Paidós, 2005.
- JIMÉNEZ MARTÍN, C. y PUELLO-SOCARRÁS, J. F., «Las disputas en torno a lo común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contrahegemónicas», en AA. VV., *Lo común. Alternativas políticas desde la diversidad*, Bogotá, Planeta Paz, 2017.
- KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*, trad. de L. Orsetti, revisada y corregida por J. Monteverde y M. Lema, Logroño, Pepitas de calabaza, 2016.
- LAGARDE, M., *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, Ciudad de México, Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, 2012.
- LAVAL, C. y DARDOT, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- LINEBAUGH, P., *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley (CA), University of California Press, 2008.
- LLOREDO ALIX, L., «Apuntes para una crítica ideológica a *Principia Iuris* de Luigi Ferrajoli. Por una (meta) teoría popular del derecho», en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 26, 2012, pp. 43-68.
- LLOREDO ALIX, L., «Bienes comunes», *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, n. 19, 2020-2021, pp. 214-236.
- LUCARELLI, A., *La democrazia possibile. Lavoro, beni comuni, ambiente, per una nuova passione politica*, Viareggio, Dissensi, 2013.
- MALINOWSKI, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* trad. de J. y M. T. Alier, Barcelona, Ariel, 1956.
- MARELLA, M. R. (introduzione e cura), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre Corte, 2012.
- MATTEI, U., *Bienes comunes. Un manifiesto*, trad. de G. Pisarello, Madrid, Trotta, 2013.
- MATTEI, U., *Il benicomunismo e i suoi nemici*, Torino, Einaudi, 2015.
- MÉNDEZ DE ANDÉS, A., HAMOU, D. y APARICIO, M. (Eds.), *Códigos comunes urbanos. Herramientas para el devenir común de las ciudades*, Barcelona, Icaria, 2021.
- MORENO PESTAÑA, J. L., *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- OSTROM, E., *Governing the commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- POLANYI, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Ediciones La Piqueta, 1989.
- POULANTZAS, N., *Estado, poder y socialismo*, trad. de F. Claudín, Buenos Aires, Siglo XXI.
- RAMIS, Á., *Bienes comunes y democracia. Crítica del individualismo posesivo*, Santiago de Chile, Lom, 2017.
- RENDUELES, C., «Malas noticias: materialismo. Apuntes para una reformulación praxeológica del programa materialista», en AA. VV., *Comunismos por venir*, Barcelona, Arcadia-Macba, 2019.
- RIVERA CUSICANQUI, S., *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016.
- SANDEL, M. J., *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, trad. de J. P. Campos Gómez, Barcelona, Debate, 2011.
- SANDEL, M., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, trad. de A. Santos Mosquera, Debate, Madrid, 2020.
- SANTOS, B. de S., *Sociología jurídica crítica*, nota introductoria y revisión de la trad. de Carlos Lema, Madrid, Trotta, 2009.
- SENNETT, R., *Juntos. Rituales, placeres y política de la cooperación*, trad. de M. A. Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2012.
- SOMBART, W., *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de M.P. Lorenzo, Madrid, Alianza, 1972.

TRENTMAN, F., *Empire of Things. How we Became a World of Consumers, from the Fifteenth Century to the Twenty-First*, London, Allen Lane, 2016.

VITALE, E., *Contro i beni comuni. Una critica iluminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

VITALE, E., «Distinguendo. Un'applicazione alla dottrina dei beni comuni», *Diritto e società*, n. 3, 2016, pp. 399-414.

VITALE, E., «Quale tempo per i beni comuni?», *Ragion pratica*, n. 41, 2013, pp. 391-402.

VITALE, E., «Más allá de la retórica. ¿Qué queda en pie del *bonum commune*?», conferencia presentada en la Universidad Autónoma de Madrid, 18 de diciembre de 2020.

WRIGHT, E. O., *Construyendo utopías reales*, trad. de R. Cotarelo, Madrid, Akal, 2014.

WRIGHT, E. O., *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*, trad. de C. Piña Aldao, Madrid, Akal, 2019.

ZAVALETA, R., *Lo nacional-popular en Bolivia*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1986.