

¿La revolución de lo común?

Laval, Christian y Dardot, Pierre: *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa, 665 pp.

Hay libros que más que una reseña merecen por lo menos un artículo completo, debido a la cantidad de información y la enjundia de las problemáticas que hacen entrar en juego. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, recién traducido por Gedisa al castellano, constituye sin duda uno de esos libros y se ha convertido ya en una de las indispensables referencias para abordar la cuestión de lo “común”, tan en boga en la política del presente y quién sabe si del futuro.

Los autores, Pierre Dardot y Christian Laval, habían adquirido anteriormente notoriedad gracias a *La nueva razón del mundo* (Gedisa). Allí desgranaban con lucidez y detalle las características del neoliberalismo, tratando de mostrar que no debía ser comprendido en tanto que una ideología sino con mayor exactitud como una determinada forma de racionalidad que sutilmente se infiltra e influye en todos los aspectos de la vida cotidiana. A diferencia del liberalismo clásico del *laissez-faire* que se preocupaba por la salvaguarda de un mercado libre gracias a propugnar la limitación del Estado y sus acciones en la economía, su heredero debe ser entendido como un proyecto político de un cariz muy distinto, el cual tiene por objeto la construcción de un orden *espontáneo* que encuentra en la competencia del mercado el paradigma de su funcionamiento.

Así pues, este tipo de mercado no aparece ni es cuidado por medio de la obstaculización de las intervenciones e injerencias estatales sino que es el resultado que brota de un conjunto de prácticas concretas, impulsadas desde la esfera privada o desde luego también de la gubernamental. Por lo tanto, y aludiendo a la célebre tesis de Karl Polanyi, ya no se trata de que el mercado aparezca como un ámbito independiente y des-encastrado o des-incrustado (*dis-embedded*) del resto de esferas de la sociedad. Al contrario, es la sociedad contemporánea la que se incrusta o encastra en los patrones dictados desde el mercado y donde la gente se debe adaptar a la lógica del capitalismo si pretende tener éxito. Por decirlo en otras palabras, el neoliberalismo consistiría en la difusión del evangelio del *Homo aeconomicus*, y de su racionalidad correspondiente, hallando en la noción de capital humano, bosquejada por Michel Foucault en el curso *El nacimiento de la biopolítica*, una de sus figuras más representativas.

Común comparece en cambio como la contrafigura a *La nueva razón del mundo*, como el ambicioso intento de pensar más allá y contra el paradigma epocal analizado en su anterior obra, como el proyecto de escapar u oponerse a lo que sus autores llegan a denominar el cosmocapitalismo o un devenir mundo del capital. Para ellos, como para el revolucionario Danton, «solo se destruye bien aquello que se reemplaza» (p. 652), y esta sustitución deseada se llevaría a cabo mediante la ta-

rea de explorar, indagar y repensar el valor de esas esferas que no son explicables desde el prisma de la racionalidad neoliberal y en definitiva con la ambiciosa meta de refundar el concepto de lo “común”. Por eso, a modo de epítome agregan al final del ensayo que «hará falta entonces una izquierda que se reinvente asumiendo ser, por su parte, plenamente revolucionaria, como a su manera lo han sabido ser los neoliberales. Y la buena noticia es precisamente que, haciendo emerger la exigencia de lo común, los movimientos de resistencia y las insurrecciones democráticas han dado desde hace más de diez años un paso importante en la formación de una racionalidad alternativa: lo común constituye la nueva razón política por la que hay que sustituir la razón neoliberal» (p. 652).

Guiados por este propósito, Dardot y Laval efectúan en su ensayo una prolija y exhaustiva investigación que no se compone tan solo de un análisis filosófico de la cuestión –donde discuten con autores como Marx, Proudhon, Negri, Castoriadis, Arendt o Linebaugh–, sino que se nutre de las informaciones recolectadas en otras disciplinas, tales como la antropología, el derecho, la historia, la sociología o la economía. No debe extrañar por lo tanto la longitud del libro ni tampoco la pléyade de pensadores que hacen acto de presencia.

A nuestro juicio, la parte más interesante del libro es la primera (“La emergencia de lo común”), donde Dardot y Laval hacen gala de sus sólidos conocimientos en la materia. En esta sección acometen un análisis genealógico e histórico que ahonda críticamente en las diferentes experiencias o manifestaciones de lo común y que transita por numerosos ámbitos, desde las batallas por el agua que hubo recientemente en Bolivia, los grupos de autogestión de lo común estudiados por Elinor Ostrom o iniciativas como Linux, la cual se ha convertido desde hace tiempo en el ejemplo por antonomasia del común digital. Ahora bien, asimismo alertan ya al principio, con el fin de deshacer malentendidos y de desmarcarse de corrientes como el comunismo, que uno de los principales peligros a evitar yace en aquellos intentos de reificación de lo común y de sustraerles por consiguiente de su potencial intrínsecamente político y emancipador. De ahí que el otro paso resida en la desidentificación de lo común con lo público y lo estatal o lo que podríamos denominar una desestatalización de lo común. Para ellos, las formas de propiedad colectiva ya no aparecen como una protección de lo común sino como una forma colectiva de propiedad privada reservada a la clase dominante (p. 19). Lo público, o lo común estatal, no es pues más que una suerte de simulacro de lo común que al mismo tiempo que lo falsea también lo desprestigia, al presentarse de manera engañosa como su forma más depurada e incluso única.

Siguiendo una tradición de pensamiento que implícita o explícitamente coquetea con pensadores como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Toni Negri o Roberto Esposito, lo común se define según Dardot y Laval por lo inapropiable en un sentido absoluto, por aquello que nadie en concreto puede monopolizar o patrimonializar, sea persona o institución. Es decir, lo común en tanto que propiamente común no aparece como una esencia o un *a priori* a realizar, como una sustancia o una cantidad de rasgos o elementos que supuestamente compartimos o tenemos en común. Lo común no solamente se contrapone a la propiedad, la privada y la pública, sino asimismo a ser comprendido en tanto que una propiedad.

Como los autores señalan, es aquello que está radicalmente fuera de la propiedad (p. 268), razón por la que más adelante se oponen también a incluir el usufructo (p. 533) como una forma genuina de lo común o que señalen que hablar de un «bien común» sea una autocontradicción teórica (p. 599).

Por ende, lo común tampoco cuadra con una identidad o con una serie de enunciados o mandatos determinados, pues emerge antes bien como el producto resultante de unas acciones o prácticas emprendidas en común. «En la medida en que lo común depende exclusivamente de las prácticas del uso colectivo, por fuerza debe excluir categóricamente toda ontología de lo común» (p. 312). Lo común no es en definitiva un punto de partida sino un resultado o una suerte de construcción, lo que no por casualidad, aunque desde luego no en el mismo sentido, remite a su vez a la exposición que los mismos Dardot y Laval habían efectuado del neoliberalismo y de paso manifiesta sus reticencias a llevar la disputa a terrenos como el de la antropología filosófica o el de la biología.

Además, es preciso acentuar que lo común no se despliega en un espacio desprovisto de reglas y acuerdos, plenamente espontáneos, sino, siguiendo la expresión de Yochai Benkler, en espacios institucionales. No todo espacio de libre acceso es un espacio que merezca el rótulo de común. Dardot y Laval no suscriben la conocida y simplista exposición de la tragedia de los comunes, defendida en su momento por Garrett Hardin y que tanto eco ha tenido desde entonces. Lo común no debe ser entendido como un *res nullius* sino como un espacio donde los participantes o integrantes establecen autónomamente y de manera conjunta estrategias y normas para administrar y hacer uso del bien común. Y donde estas se deben poder redefinir o modificar según la ocasión. Como es lógico, la misma inapropiabilidad mencionada más arriba coincide a su vez con la oposición a toda sujeción respecto a una determinación tomada en algún momento en concreto. Lo común debe ser pensado como una institución abierta a la transformación y también «como co-actividad, y no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión» (p. 48). Una co-actividad que no cesa y que funciona y se renueva una y otra vez en virtud de la reciprocidad y del compromiso de sus participantes. «No se trata, en efecto, de lo que hacemos juntos, y que puede ser tanto un viaje como una acción de protesta, sino del modo de acción que procede de la co-obligación significada por el *munus* latín» (p. 318). En pocas palabras, la acción común tendría que ver con el uso común de lo común.

Esta cuestión atraviesa también la segunda parte del libro, “Derecho e institución de lo común”, que aquí solo podemos abordar superficialmente. Uno de los puntos cardinales gravita además en el hecho de desvincular lo común de otras comprensiones del común como las asociadas al derecho consuetudinario o la tradición británica del *Common Law*, puesto que Dardot y Laval abogan por «un derecho fundado en el principio de lo común y, por lo tanto, un derecho que no se reduzca a la consagración de todas las costumbres tan solo por la duración de su existencia» ya que «la longevidad y la antigüedad excepcional no tienen ningún título para fundar el derecho» (p. 366). El problema del derecho consuetudinario reside en que, aunque a la larga se lleven a cabo ciertas modificaciones, su desarrollo histórico se caracterizaría fundamentalmente por una vocación confirmadora de la herencia recibida que lo encadena al pasado (p. 459).

Los autores proponen una visión alternativa del derecho en el que este se descubre como praxis instituyente y se caracteriza por la negatividad, productividad, autonomización y emancipación que echaban en falta en el derecho consuetudinario. La praxis instituyente es definida consiguientemente como una «autoproducción de un sujeto colectivo en y mediante la coproducción continua de reglas de derecho» (p. 505). Y este aspecto instituyente es central, dado que acertadamente señalan que «lo común nunca se presenta bajo la forma de un esquema universal preparado para su uso, como una fórmula de acción que se podría trasponer a todos los dominios» (p. 511). Lo común debe expresarse antes bien como una suerte de continuo e infatigable *work in progress* donde en cada momento lo común debe ser coproducido así como incluir la posibilidad de poder ser redefinido o redecidido.

La tercera parte contiene una serie de proposiciones políticas (concretamente nueve) que compendian los principales ejes que vertebrarían la defensa de un proyecto de propagación del ideario del común, sea en la democracia, el trabajo o la empresa. El problema estriba en que los puntos enumerados se caracterizan por su vaguedad e incluso su implausibilidad. Los mismos autores reconocen que se trata de un ejercicio de imaginación política y que «tal ejercicio, en este caso, es completamente libre y a nada compromete a quienes a él se entregan. Nada nos asegura que la transformación histórica se corresponderá a las pistas que aquí señalamos, a los problemas que planteamos, a las posibilidades que consideramos» (p. 516). En realidad, dicha inconcreción se explica asimismo por la imposibilidad de prefijar una política de lo común sin traicionar con ello sus principios básicos y por la voluntad de los autores de plantear una serie de propuestas no vinculantes, aunque uno entonces se interroga si era necesario concederles tanto espacio o hasta qué punto el subtítulo del libro (*Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*) no es un poco excesivo e injustificado.

Esta tercera parte es sin duda la más endeble de todo el ensayo, el cual pierde consistencia o capacidad de persuasión conforme avanzan las páginas y su carácter descriptivo se va convirtiendo en propositivo y especulativo. Además, hay otros comentarios o reproches que se pueden hacer. Para empezar, el desorden de una exposición irregular, especialmente en la segunda parte del ensayo. O que se enzarcan repentinamente en continuas discusiones que con frecuencia resultan aparentemente estériles y que no acaban de seguir un hilo argumentativo, de modo que más bien tienden a desorientar al lector. Y eso por no decir que la interpretación que hacen de autores como Marx, Negri y Arendt es por lo menos bastante problemática.

Así y todo, igualmente se echan de menos debates (quizá más) importantes. Por ejemplo, los puntos de afinidad y de convergencia al nivel de los hechos que uno detecta entre esta concepción de lo común y corrientes no solo como el neoliberalismo, según la exposición que los mismos Dardot y Laval habían delineado previamente, sino también el anarcocapitalismo (y por qué en este sentido muchos de los *héroes* o divulgadores más conocidos de los movimientos del procomún en Internet, tales como Jimmy Wales, John Perry Barlow, Eric Raymond o Dan Tapscott son abiertamente anarcocapitalistas o seguidores de las doctrinas de Ayn Rand). También podrían haber profundizado en por qué cualquier rasgo propieta-

rio, y recordemos que bajo esa etiqueta se incluye tanto la correspondiente a la propiedad privada como la pública, contamina y desnaturaliza *ipso facto* lo común, como sucedería en el caso del usufructo o con la misma categoría de bien, y cuáles son las consecuencias prácticas de ello. O por qué se afirma que «ninguna *pertenencia* –la etnia, la razón, la humanidad, etc.– puede constituir en sí misma el fundamento de la obligación política» (p. 661). Al parecer se reivindica una inclusividad radical y sin límites, sin plantearse los problemas que eso puede acarrear o ha acarreado a nivel práctico a lo largo de la historia, y sorprendentemente al mismo tiempo la palabra “inclusivo” tan solo se emplea una única vez en toda la obra (para señalar justamente que «el lenguaje de los comunes [...] es muy inclusivo», p. 180). Al menos, Toni Negri y Michael Hardt habían reconocido en *Commonwealth* que la política de la identidad, de ciertas identidades correspondientes a colectivos minorizados y marginados por el poder hegemónico, tenía su justificación histórica.

Lo que a nuestro juicio resulta más importante, es que uno tiene la impresión de que la tesis defendida rezuma de voluntarismo así como de un considerable idealismo, el cual se preocupa mucho más por discutir a nivel teórico qué es lo común que por problematizar sus ambivalencias o resignificaciones posibles al nivel de los hechos o por estudiar las resistencias que ofrece o puede ofrecer la realidad. Respecto a lo primero se hubiera agradecido que se hubieran refutado o discutido tesis como las de Alain Testart en *Critique du don* (ed. Syllepse) y Laurence Fontaine en *L'économie morale* (ed. Gallimard), quienes han sostenido que las prácticas del don y de la reciprocidad, imprescindibles según Dardot y Laval para la institución de lo común (p. 30), se encuentran sin embargo ligadas históricamente al fomento de la asimetrización de las relaciones sociales y consiguientemente entran en conflicto con la igualdad. ¿Acaso el rostro histórico de lo común no está atravesado de problemáticas que a menudo preferimos no afrontar y que convendría repensar?

Respecto a lo segundo, habría que examinar la capacidad de atracción real que puede tener un proyecto como el que se defiende sobre la gente de a pie (en una sociedad en la que no hay que olvidar el rol que desempeña lo que Dardot y Laval han denominado *La nueva razón del mundo*) o las maniobras de reapropiación de lo común que se pueden llevar a cabo en cualquier momento. No basta con señalar, por cierto de manera completamente acertada, que el capitalismo es capaz de crear sucedáneos de lo común dentro del capitalismo cognitivo como en las prácticas del *crowdsourcing* (p. 204 y ss.) o que «lo común es ya una categoría empresarial que sirve para añadir a la explotación clásica de los asalariados la explotación inédita de los consumidores-usuarios» (p. 209). También habría que tener en cuenta que esto nos avisa de una amenaza que se cierne sobre toda iniciativa emancipatoria, de la que en modo alguno queda excluido el proyecto de lo común enarbolado por Dardot y Laval.

Por último, lo común es esgrimido como un principio que es intrínsecamente político, o más bien *el* principio político (p. 660), pero sorprende que la mayoría de las experiencias que citan los autores no sean propiamente políticas o que no analicen o problematicen fenómenos políticos recientes tan relevantes como *Occupy Wall Street* o el movimiento de *los indignados*, que a la luz de lo expuesto hubieran merecido una mayor atención (sus menciones se dan casi exclusivamente en

una discusión con Negri y Hardt acerca del significado del “poder excluyente” que de nuevo se olvida de descender a los hechos). A decir verdad, la parte propositiva del libro se asemeja más bien a una singular declaración de intenciones que no se sabe cómo alcanzar, especialmente cuando se tiene en cuenta que nos estamos refiriendo a una suerte de revolución antropológica y que, después de indicar que la política de lo común «debe atravesar todos los niveles del espacio social, desde lo local hasta lo mundial, pasando por lo nacional» (p. 520), se evocan ejemplos más propios de una esfera micropolítica como el gobierno comunal del agua en Nápoles y la construcción del teatro comunal Valle en Roma o se dispersan poco más que unas vagas referencias al movimiento alterglobalización. Por otro lado, el componente de *wishful thinking* se refuerza asimismo debido a que la concepción de lo común que se esgrime parece suponer la aceptación de un cúmulo tal de exigencias a nivel teórico que paradójicamente es poco probable que tenga la capacidad de convertirse en una definición común para muchos de sus partidarios. No en vano la construcción del concepto de común se hace en un tono polémico, donde abundan las controversias con otros interlocutores a los que se impugna y muestra cómo su idea de lo común no lo es con *propiedad*, de modo que al final uno se pregunta hasta qué punto la interpretación vehiculada por Laval y Dardot no corre el riesgo de poder ser tildada de poco común y aparecer por añadidura como una determinación acuñada desde fuera (pese a que a la vez se diga enfatizar lo contrario).

Más allá de estas críticas que por supuesto no empañan sus méritos, *Común* se presenta como un estupendo regalo y un punto de partida necesario para repensar y profundizar en la cuestión de lo común. Esperemos que sirva para desencadenar una serie de debates necesarios sobre esta materia, en los cuales no cabe duda de que este ensayo escrito por Dardot y Laval permanecerá como una de las merecidas referencias destacadas.

Edgar Straehle
(Universidad de Barcelona)